

unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"

Faculdade de Filosofia e Ciências
PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Campus de Marília - SP

VINÍCIUS FRANÇA DE SENE

A DIALÉTICA ENTRE ARTE E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE



MARÍLIA – S.P.

2016

VINÍCIUS FRANÇA DE SENE

A DIALÉTICA ENTRE ARTE E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – Unesp/Marília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Paulo César Rodrigues

Bolsa: CAPES

MARÍLIA – S.P.

2016

Sene, Vinícius França de.
S475d A dialética entre arte e política na filosofia de Herbert
Marcuse / Vinícius França de Sene. – Marília, 2016.
71 f. ; 30 cm.

Orientador: Paulo César Rodrigues.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.
Bibliografia: f. 68-70

Financiamento: CAPES

1. Marcuse, Herbert – 1898-1979. 2. Dialética. 3. Arte -
Filosofia. 4. Ciência política - Filosofia. I. Título.

VINÍCIUS FRANÇA DE SENE

A DIALÉTICA ENTRE ARTE E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP/Marília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Paulo César Rodrigues

Bolsa: CAPES

Data da defesa: 30/09/2016

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Dr. Paulo César Rodrigues
Universidade Estadual Paulista UNESP/Marília

Membro Titular: Dr. Sinésio Ferraz Bueno
Universidade Estadual Paulista UNESP/Marília

Membro Titular: Dr. Alonso Bezerra de Carvalho
Universidade Estadual Paulista UNESP/ASSIS

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
UNESP – Campus de Marília

Aos meus pais, José Roberto e
Ângela Maria; às minhas irmãs
Vanessa e Viviani, pelo amor,
cuidado e respeito.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelos ensinamentos, pela compreensão, pelo apoio e estímulo, que foram fundamentais para a concretização desta pesquisa.

Aos amigos, que me fazem ver sentido na vida e que me ajudam a compreendê-la da forma mais simples, porém mais significativa.

Ao Antônio Lemes, Danilo Nogueira e Alcimar Lima, pelo carinho e presença constante.

A Melina Rissardi, Silvana Colombo, Amanda Veloso, Iracéles Ishii, Mari Vitti, Éliton Dias, Tiago Brentam, João Morais, Débora Barbam, Nathalia Pantaleão, Fernando, Lucas, Roberto César, Gustavo, Leonardo Araújo, Marília, Rodrigo Gelamo, Genivaldo e Alceu pelo carinho, amizade, companheirismo e força.

Aos professores e professoras, que foram e sempre serão fundamentais na minha formação humana e acadêmica.

À professora e amiga Semíramis Corsi, por ter me incentivado.

Ao professor Robespierre de Oliveira, pela orientação, indicações de leituras e apoio.

Ao professor Sinésio F. Bueno, pela ajuda, pela leitura sistemática, pelas sugestões e orientações. Obrigado por ter me acolhido... Sua presença e seu conhecimento foram significativos.

À professora Ana Portich, pela supervisão no estágio docência, pelo conhecimento compartilhado e pela amizade.

Aos professores Alonso Bezerra e Ricardo Monteagudo, pela leitura, sugestões e conhecimento.

Ao professor Paulo César, pela confiança, orientação e acolhimento.

Aos professores do departamento de Filosofia e do programa de Pós-graduação em Filosofia da FFC/UNESP, pelos conhecimentos compartilhados e pelas experiências realizadas.

À Elizangela, secretária do programa de Pós-graduação em Filosofia, pela recepção sempre cordial.

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa.

Aos meus alunos da Educação Básica, por não fazerem que eu desista da educação. Vocês são exemplos de conquista e vitória... Nunca deixem de sonhar.

A todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho. E todos aqueles que lutam pela existência de um mundo mais justo.

Gratidão a todos.

"A arte não pode mudar o mundo, mas pode contribuir para a mudança da consciência e impulsos dos homens e mulheres, que poderiam mudar o mundo".

Herbert Marcuse (1986, p.42-43)

RESUMO

Emerge, da inquietação por pesquisar a dialética entre arte e política, na obra de Herbert Marcuse, a presente dissertação. Entende-se que as divergências entre estética e política assimilem alterações, ao longo de seu percurso filosófico; interessa-nos, pois, inicialmente, investigar a importância da dialética e o seu poder de negatividade, cujo conceito marca-se por raízes hegelianas e marxianas. Haja vista a compreensão do conceito de negatividade, o filósofo projeta a necessidade de transformação: tanto da subjetividade humana, como – e por consequência – da sociedade. Marcuse infere, observada a temática sobredita, que, mediante o desenvolvimento racional do aparato técnico-científico, os homens consolidam as condições para tais mudanças; espera-se, todavia, deles, que tenham consciência da referida necessidade, a fim de que os mecanismos sejam aplicados no plano da realidade. A alteração na relação homem-trabalho, portanto, bem como o desenvolvimento da nova sensibilidade possibilitarão a conquista da emancipação e, por meio desta, torna-se real a chance de transformação.

Palavras-chave: Marcuse. Dialética. Arte. Política.

ABSTRACT

This work emerges from restlessness to search the dialectic between art and politics, in the work of Herbert Marcuse. It is understood that the differences between aesthetics and politics assimilate changes along its philosophical journey; interests us because initially investigate the importance of dialectics and its power of negativity, whose concept is marked by Hegelian and Marxian roots. Given the understanding of the concept of negativity, the philosopher projects the need for transformation: both human subjectivity, as - and consequently - of society. Marcuse infers, subject to the aforesaid issue, which, through the rational development of technical and scientific apparatus, men consolidate the conditions for such changes; it is expected, however, those who are aware of that need, so that the mechanisms are applied in the plane of reality. The change in man-labor relationship, therefore, as well as the development of new awareness will enable the achievement of emancipation and, through this, it becomes real chance of transformation.

Keywords: Marcuse. Dialectic. Art. Politic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS HEGELIANAS E MARXIANAS NO PENSAMENTO MARCUSEANO.....	15
1.1 Sobre o conceito de dialética em <i>Razão e Revolução</i>	15
1.2 Sobre o conceito de trabalho em <i>Razão e Revolução</i>	22
CAPÍTULO 2 - ARTE, POLÍTICA E (TRANS)-FORMAÇÃO EM MARCUSE	26
2.1 A cultura afirmativa.....	28
2.2 Ilusão e (in)felicidade na cultura afirmativa	33
2.3 Autoabolição da cultura afirmativa.....	40
2.4 A grande Recusa: a arte como forma revolucionária.....	43
2.5 O trabalho enquanto processo para a efetivação da dialética material	50
2.6 A nova sensibilidade	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	68

INTRODUÇÃO

Herbert Marcuse (1898-1979), um dos mais importantes pensadores da filosofia contemporânea e integrante do Instituto de Pesquisa Social, tornou-se dos principais formuladores da Teoria Crítica buscando sempre a racionalização emancipadora. Ficou mais conhecido no Brasil na década de 60, devido aos acontecimentos de maio de 68 ao apoiar o movimento de rebeldia estudantil. Sua vida é fortemente marcada por interesses políticos e, por meio da política, aproximou-se da filosofia. Ao romper com a política partidária, ingressou na Universidade de Berlim para dar início ao curso de Filosofia.

Em seus primeiros trabalhos filosóficos, podemos observar a influência de Heidegger; no entanto, devemos destacar que a relação entre esses dois filósofos marcou-se por muitas desavenças, sobretudo no que tange à política. Marcuse não admitiu o apoio de Heidegger a Hitler, por isso afastou-se dele.

Nascido na Alemanha em período conturbado, não foi conivente com o acesso de Hitler ao poder, motivo que o fez ir para os Estados Unidos e, lá, naturalizar-se.

Entre 1942 e 1951 Marcuse trabalhou para vários órgãos do governo dos Estados Unidos da América, incluindo órgãos de informação relacionados à Segunda Guerra Mundial e ao Departamento de Estado. Seu trabalho nos anos 40 foi dirigido para a compreensão histórica do fascismo alemão, sob uma sólida base empírica que contribuiu para o desenvolvimento de seu pensamento e seus escritos posteriores. São importantes suas interpretações sobre o fascismo, como também sobre as tendências percebidas em relação às sociedades industriais avançadas e ao potencial emancipatório presente na arte e na teoria crítica. (BORGES, 2003, p. 10-11).

Observa-se o interesse de Marcuse em desenvolver sua teoria com o objetivo de possibilitar mudança no modo de pensamento e de vida das pessoas na sociedade afluenta. Ou seja, sua teoria visa a libertar as pessoas do sistema de opressão e fazer que alcancem, dessa forma, a emancipação e libertação da dominação do sistema capitalista vigente, transformando, assim, o sacrifício da existência em prazeres e satisfações singulares.

Não por acaso, a filosofia marcuseana é permeada por diversas influências teóricas, como as de Marx, Hegel, Freud, Kant, Schiller, Heidegger... Talvez por essas influências, Marcuse tenha transitado entre os mais diversos assuntos: política, ciência,

economia, psicanálise, sociedade, indivíduo, estética, enfim, sempre visando à transformação qualitativa no homem e na sociedade.

Marcuse impõe-se crítico radical de sua época. Presenciou a ascensão do sistema capitalista e a perda do potencial revolucionário do proletário, com essas questões o filósofo vê a ausência de negação e de oposição ao *status quo*.

O progresso da civilização dominante exige modos de pensar operacionais e em consonância com a racionalidade produtiva, indivíduos que estejam dispostos a defendê-la e melhorá-la, mas que não se oponham a ela; daí o surgimento da manutenção de uma sociedade unidimensional. Esse processo mostra como o capitalismo se adapta a suas crises e amplia seu controle sobre os indivíduos. (SILVEIRA, 2009, p. 09-10).

Marcuse observava que, no sistema capitalista, os indivíduos são altamente administrados e as necessidades particulares são obrigadas a obedecer às necessidades do todo, com isso os homens foram perdendo sua autonomia e, por consequência, tornando-se acríticos. Segundo Kellner, Marcuse via o capitalismo de consumo como algo maléfico, pois colocava em perigo a liberdade humana numa sociedade altamente controlada.

Marcuse apreendia que a dialética poderia ser elemento importante para a efetivação da transformação: em vários escritos, o filósofo desenvolve as categorias da filosofia dialética proposta por Hegel e por Marx. “Para Marcuse, o pensar dialético envolvia a habilidade de abstrair a percepção e o pensamento das formas existentes para formar conceitos mais gerais”. (MARCUSE, 2015, p. 11).

Para Loureiro, Marcuse foi o único filósofo da Escola de Frankfurt a dar continuidade no projeto da teoria crítica da década 30, cujo objetivo era estabelecer a união entre filosofia, teoria social e política radical. Em meados dos anos 60, o filósofo tece críticas ao pensamento unidimensional¹ com a tentativa de formar sociedade emancipada. Contudo, para que isso se pusesse em prática, Marcuse entendia a necessidade da mudança na relação entre o homem e o trabalho – o trabalho (labuta) *opressor* deveria ser transformado em trabalho (lúdico) *criativo*, pois o filósofo percebia

¹ Em *O homem unidimensional*, podemos observar a crítica marcuseana às sociedades altamente industrializadas. Tanto a capitalista quanto a comunista, por impossibilitarem uma sociedade igualitária e mais democrática. Segundo o filósofo, a sociedade industrial avançada criava falsas necessidades que integravam o sujeito ao sistema de produção e de consumo. Assim, os indivíduos eram altamente controlados e administrados pelo sistema e Marcuse percebeu que atuavam apenas como reprodutores dessa situação, perdendo poder de negatividade e de oposição ao sistema vigente. Por consequência dessa não oposição ao *status quo*, resultaram pensamentos e comportamentos uniformes: processo de anulação do pensamento crítico que Marcuse denominou unidimensional.

que, por essa alteração na relação homem e trabalho, o indivíduo teria tempo livre para desfrutar dos seus prazeres. A abolição do trabalho alienado, portanto, é condição necessária para o desenvolvimento das potencialidades humanas.

Marco na teoria marcuseana, o caráter utópico de sua filosofia - característica única – submeteu-se a muitas críticas, pois, “além de procurar analisar e compreender a realidade a sua volta, Marcuse foi capaz de empreender busca teórica por outra realidade, pelas possibilidades de uma vida melhor e mais feliz que a atual”. (SILVEIRA, 2009, p.10). E, justamente por meio da utopia, Marcuse recebe influências freudianas em seus trabalhos, porque, a partir desse conceito, chega à análise subjetiva do indivíduo.

Marcuse observa que, devido ao valor político da subjetividade, concretiza-se a revolução mais essencial, pois os indivíduos seriam outros e, conseqüentemente, agiriam de forma diferente mudando a realidade estabelecida. Da relação entre as três dimensões: política, utopia e subjetividade, nasce a arte, essa, no entanto, é discutida pelo filósofo de modo muito especial, porque para Marcuse, as verdadeiras transformações partem dos indivíduos ao passo que a subjetividade é libertada do mundo opressivo.

Conforme propõe esta dissertação, a arte e a política sempre estiveram juntas na filosofia marcuseana, porém os efeitos dessa relação geraram, ao longo da produção bibliográfica de Marcuse, consequência antagônica: ora a arte e a política tiveram grande responsabilidade para a consolidação da burguesia como classe dominante, ora Marcuse menciona o potencial crítico, negativo e revolucionário dessa relação: arte e política perpassam, diga-se, pelo processo dialético materialista ao longo da construção do pensamento marcuseano.

Vale lembrar que somente a arte ou somente a política, não têm a capacidade de transformação alguma, Marcuse adverte que, devido à relação dessas duas dimensões, efetiva-se a transformação tanto humana quanto social.

A ação que trará as transformações necessárias à vida é política, mas, antes de chegar à ação política propriamente dita, o indivíduo precisa estar internamente desperto para ela e é aqui que entram a estética e toda a reflexão sobre a sensibilidade, a imaginação e a arte – a liberdade tem que se tornar uma necessidade vital. (SILVEIRA, 2009, p. 11).

Na filosofia marcuseana, desse modo, a dimensão estética assume grande responsabilidade, pois a transformação da subjetividade humana possibilitará transformação social, ou seja, a dimensão estética permitirá a ação da dimensão política na sociedade.

Intenção desta dissertação, pois, consolida-se em dialogar entre os conceitos: dialética, arte e política, buscando assim compreender como se relacionam no decorrer do pensamento marcuseano. Buscar-se-á, ao longo desta pesquisa, por isso, entender a dialética entre arte e política na filosofia elaborada por Herbert Marcuse. Guiados por tal questão, o trabalho será desenvolvido por meio de dois capítulos.

No primeiro capítulo, objetiva-se apresentar o conceito de dialética e o conceito de trabalho, ambos desenvolvidos por Marcuse em sua obra *Razão e Revolução*. Observamos que a apresentação desses conceitos é fundamental para desenvolver o problema proposto nesta dissertação.

Já no segundo capítulo, interessa-nos trabalhar sobre a perspectiva estética na filosofia de Marcuse. O capítulo será desenvolvido, assim, com fundamentação teórica nos textos *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura e Algumas Considerações sobre Aragon: Arte e Política na Era Totalitária*. A referida parte textual orienta-se pela inquietação de investigar as desarmonias estéticas e políticas provenientes das obras de Herbert Marcuse, em cuja produção filosófica observamos não haver continuidade de abordagem, visto que as possibilidades concernentes às suas propostas de entendimento da arte sofrem alterações ao longo do tempo, porque, a partir das mudanças históricas, seu posicionamento da arte também é transformado.

Vista a necessidade de mudança, Marcuse ressalta que, mediante o desenvolvimento do aparato técnico-científico, os homens possuem possibilidades para tais transformações; no entanto, eles não têm consciência disso, sendo necessário buscarem a emancipação. Aqui, o filósofo aponta para a exigência da modificação da relação entre homem e trabalho: na sociedade tecnológica, o trabalho, ao invés de oprimir as dimensões humanas, deve possibilitar as suas realizações; portanto, o trabalho-*labuta* deve ser abolido para que seja manifestado o trabalho-*lúdico*.

Se Eros é a vitória sobre as pulsões destrutivas, o trabalho realizado pelos novos sujeitos históricos não seria trabalho opressor, mas trabalho criativo, que possibilitaria a

realização na nova sensibilidade e a libertação, devido ao uso da criatividade e da imaginação. Esse é, no entanto, o caráter emancipatório presente na filosofia marcuseana, efetivado no plano da dialética material.

Emerge como principal objetivo, assim, entender o processo pelo qual ocorre a dialética material, capaz de proporcionar as possibilidades para a transformação da subjetividade humana e, conseqüentemente, da sociedade. Aos interlocutores, os dois capítulos dar-lhes-ão subsídios para compreender o processo de transformação e libertação na filosofia de Herbert Marcuse. Com vista a isso, dissertar-se-á sobre a busca pela emancipação, que aspira à libertação da dominação no sistema capitalista vigente e transforma, desse modo, o sacrifício da existência em prazeres e satisfações particulares.

CAPÍTULO 1

IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS HEGELIANAS E MARXIANAS NO PENSAMENTO MARCUSEANO

1.1 Sobre o conceito de dialética em *Razão e Revolução*

Devido à herança marxista que influenciou fortemente os filósofos teóricos críticos da escola de Frankfurt, que, por vezes, voltaram-se aos problemas e aos conceitos enunciados por Hegel, Karl Marx, Freud entre outros, é notável o estudo minucioso que os sobreditos realizaram sobre a *dialética*. Pretende-se, aqui, analisar sucintamente o conceito da dialética, com abordagem breve, pois não se trata do problema central de investigação, mas apoio durante o decorrer da pesquisa.

Ao conceito de realidade constituída através de movimentos antagônicos, denomina-se e, ao adentrarmos a discussão filosófica, nota-se que o pensamento dialético é estabelecido desde a filosofia pré-socrática, sobretudo por Heráclito; chega a inquietar a filosofia platônica, mas, devido a outras heranças filosóficas, põe-se de lado. Com a necessidade de novas possibilidades de entender o mundo, o pensamento e a realidade moderna, Hegel volta a debruçar-se sobre o pensamento dialético, possibilitando formulação e apresentando a estrutura do método dialético para, mais tarde, ser reformulado por Marx e Engels.

Influenciado pela filosofia kantiana, no que tange principalmente à incapacidade de o espírito humano apreender a coisa em si, Hegel formulará seu preceito filosófico sobre o desenvolvimento da consciência. No entanto, mantém da filosofia kantiana o princípio de que a mente determina a realidade. Vale ressaltar, nesse contexto, que Kant entende por razão algo distinto do que Hegel compreende: para aquele insurge do homem, evidenciando assim os princípios da filosofia iluminista a emancipação e o esclarecimento (*aufklärung*) do sujeito por meio dele mesmo. O sistema hegeliano, porém, depreende-se na *Fenomenologia do Espírito* e a primeira parte do ensaio *Ciência da Lógica* constitui os conjuntos organizados das leis do pensamento.

Dando continuidade ao seu sistema filosófico, Hegel passa a formular outros dois níveis do seu sistema, denominados filosofia da natureza e filosofia do espírito. E característica muito comum entre esses níveis da filosofia hegeliana é a organização em três momentos essenciais. Em 1817, Hegel publica seu sistema na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, apresentando os três grandes níveis do seu sistema filosófico. “A lógica, a ciência da ideia em si e para si; A filosofia da Natureza, como a ciência da ideia no seu ser-outro; A Filosofia do Espírito, como a ciência da ideia que, do seu ser-outro, a si retorna.” (HEGEL, 1988. p. 86).

Mediante o exposto, questiona Júnior:

Por que seria a lógica o primeiro passo? Porque, para Hegel, a lógica é o próprio Deus que cria a natureza e, em seguida, o homem que, no processo, se transforma também em divino. Deus significa liberdade que é uma finalidade criada pelo homem e o faz procurar atingi-la, atingindo assim a sua superação. É a dialética hegeliana onde o primeiro elemento da tríade (a tese) é a realidade, o segundo (a antítese) é a sua negação e o terceiro (a síntese) é a elevação da realidade negada a uma realidade superior, a superação, mantendo parte das características do primeiro (NASCIMENTO JÚNIOR, 2000. p. 122).

Marx e Engels nutriam – viu-se anteriormente – objetivo de reformular o sistema dialético hegeliano. Diante disso, o aspecto central do pensamento materialista dialético é a história do homem; para tanto, a discussão metafísica dá lugar à discussão materialista, ou seja, o método dialético da análise é conservado, mas a função do pensamento na determinação do real procura demonstrar que tal união antagônica pode ser descrita e confirmada empiricamente. Em suma, a indagação materialista dialética é postulada da seguinte forma: se o pensamento determina a realidade, o que determina o pensamento? Para Marx e Engels, o fundamento do pensamento é a própria realidade.

Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*, esclarecem-nos:

Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã (de Hegel e seus seguidores), que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam e, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir do seu processo de vida real, expõe também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro do homem são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatáveis e ligados a pressupostos materiais. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX, 1977, p. 37).

A formação do sujeito, portanto, relaciona-se intimamente com sua condição de trabalho, ou melhor, das condições materiais de sua produção. O indivíduo, ao atuar

sobre a realidade externa e modificá-la, atua sobre si, possibilitando a mudança na sua própria natureza interna.

Afirma-se, então, que sistema materialista dialético parte das premissas empíricas: a primeira premissa considera a existência de sujeitos vivos, a segunda parte da crença na distinção entre o homem e o animal e, por fim, a última premissa é o modo de produzir, ou seja, os modos como os indivíduos produzem o seu meio, dependem de como eles produzem a suas vidas. Marx e Engels, ao analisarem o percurso histórico do homem e do animal, encontram a diferença baseada sobretudo no trabalho, pois os homens têm autonomia em relação à finalidade dos seus projetos, enquanto os animais não possuem essa possibilidade, visto que executam processo de alienação: não podem opinar nem têm a opção de escolha; sua história é construída sem que tenham como finalidade um projeto.

Nesse aspecto, quanto mais os homens se afastarem do reino animal, mais rápido será o processo de emancipação, tornando-se sujeitos de sua própria história, realidade num contexto contraditório porque são fruto e reflexo de suas próprias transformações. Assim, a consciência é a configuração tardia da oscilação da matéria.

Considere-se que uma das principais características da produção filosófica marcante dos filósofos do *Instituto de Pesquisa Social* é a metodologia dialética, influenciada e inspirada pela filosofia hegeliana e marxista. Aquilo que, outrora, era meramente descrito ou reproduzido de forma acrítica, agora passa a ser produzido e investigado por meio do auxílio das contribuições empíricas e históricas, originando características da reflexão teórica que, conseqüentemente, amparam-se na metodologia dialética. Percebe-se, pois, que as análises filosóficas produzidas pelos frankfurtianos têm como fundamento metodológico o sistema dialético, pois acreditam que é da conciliação dos opostos que a realidade emerge, como disse Engels na *Dialética da Natureza*, o pensamento dialético é o único método de pensamento adequado para a realidade atual.

Nos anos 30 – é notório – os trabalhos realizados pelo filósofo Max Horkheimer já mencionavam o interesse pela discussão da dialética, porque todos os seus textos desse período são intitulados como “lógica dialética”. Cartas redigiram-se para a secretaria do Instituto de Genebra, afirmando que todos os seus trabalhos anteriores não passavam de esboço, o qual objetivava a construção de um livro sobre “dialética” e

“lógica dialética”. Para que esse projeto fosse concretizado e pelo interesse de Marcuse no tema, Horkheimer, em 1934, pediu para que Marcuse fosse de Genebra para os Estados Unidos, antes de qualquer outro filósofo do Instituto².

Para Adorno, a dialética negativa tem como intuito a tentativa de evitar as falsas sínteses, de desconfiar de toda e qualquer proposta definitiva para a solução de problemas, de rejeição de toda a visão sistêmica, totalizante da sociedade. A crítica, compreendida como o princípio da negatividade, eleva-se elemento constituinte do método e da teoria crítica que se constituem com o objetivo político e social a serem alcançados. “Crítica significa, para Adorno e para os teóricos frankfurtianos, a aceitação da contradição e o trabalho permanente da negatividade, presente em qualquer processo de pensamento.” (FREITAG, 1990, p. 51).

Sobre isso, afirma Freitag

A dialética negativa procura salvar ou reconstituir aquilo que não obedece à totalidade, ao sistêmico, aos fatos verificados. Este conceito encerra em potencial aquelas dimensões da realidade social e individual que ainda estão em fase de desdobramento, de revelação. Por isso mesmo, a dialética, elemento constituinte da teoria crítica, nunca se contenta com o presente ou o *status quo*, mas representa o esforço permanente de superar a realidade cotidiana rotinizada. A dialética negativa é um movimento permanente da razão na tentativa de resgatar do passado as dimensões reprimidas, não concretizadas no presente, transferindo-as para um futuro pacificado em que as limitações do presente se anulem. (FREITAG, 1990, p. 48).

Ao intensificar a necessidade da desconstrução do pensamento acrítico (construído a partir das crenças e valores existentes), Marcuse reforça a precisão do pensamento crítico (oposto ao pensamento acrítico). Edificado por meio de formas alternativas de pensamento e comportamento, o pensamento crítico busca, sempre, atitude crítica. E, para que o caráter crítico seja desenvolvido, Marcuse recorre ao “pensamento negativo”, que “nega” as formas existentes de pensamento e realidade da perspectiva de suas possibilidades superiores. Essa prática pressupõe a habilidade de fazer a distinção entre existência e essência, fato e potencialidade, aparência e realidade”. (MARCUSE, 2015, p. 12). Orienta-se a reflexão com base em juízos de existência comprometida com a liberdade e a autonomia do homem; nesse processo consiste o movimento dialético.

² Para uma melhor compreensão consultar “A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento e significação política. Rolf Wiggershaus, p. 206”.

Do confronto da teoria filosófica de Marcuse com a filosofia de Marx, insurge a diferença: o primeiro não acredita mais em revolução proletária, pois pensa que a revolução se fará presente com aqueles movimentos da contracultura, ou seja, grupos feministas, negros, homossexuais etc. Porque, para o filósofo, a revolução proletária perderia seu caráter de oposição, uma vez que os mesmos fossem absorvidos pelas ideias dominantes.

No livro *Ideias Sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*, publicado originalmente no ano de 1969 com o título alemão *Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Marcuse destina, ao final do livro, um capítulo em que analisa o conceito de negação na dialética, negação essa que desponta como um dos principais fatores responsáveis para a realização do método dialético. O filósofo, primeiramente sinaliza as dificuldades de entender o contexto histórico atual, sobretudo ao comparar o sistema capitalista maduro aos conceitos formulados pela teoria marxista. Algumas ambiguidades são questionadas por Marcuse: indaga sobre a possibilidade de uma mesma teoria proporcionar a revolução e/ou a reintegração da classe operária no sistema existente. Consequentemente, Marcuse acredita que a probabilidade de essas imprecisões existirem está relacionada à origem da dialética de Marx na dialética de Hegel. Esse ponto marcará toda a discussão presente no último capítulo do livro em questão.

Com os avanços do sistema capitalista, Marcuse percebia que a dialética negativa era imobilizada e cria na possibilidade de desenvolver novo conceito de dialética que atenderia às novas necessidades e se adaptaria às novas formas do capitalismo maduro. Em suas palavras notamos a inquietação:

Parece-me que a principal dificuldade reside no conceito dialético segundo o qual as forças negativas se desenvolvem no seio de um sistema antagônico existente. Parece que esse desenvolvimento da negatividade no interior do todo antagônico é, hoje, dificilmente demonstrável. (MARCUSE, 1972, p. 160).

Marcuse, ao analisar o pensamento dialético tanto de Hegel quanto de Marx, discorda de alguns pensadores, os quais afirmam que Marx rompeu com a dialética hegeliana ao se desenvolver em base material, surgindo, nesse sentido, nova construção do pensamento dialético. Marcuse, no entanto, refuta essa hipótese e justifica que não houve separação, uma vez que Marx considerou, para a construção de sua teoria sobre a dialética, a noção de progresso da razão iluminista.

Ao inferir sobre o negativo, o filósofo menciona a função dos dois conceitos dialéticos essenciais: “a negação da negação como desenvolvimento imanente de um todo social antagônico, e o conceito de todo no qual cada elemento singular encontra seu valor e sua verdade”. (MARCUSE, 1972, p. 162). Por meio dessa negação, desenvolveu-se, dentro do próprio sistema, a dinâmica que possibilita a nova construção, transformada em uma etapa superior, libertando assim, as forças contidas no sistema estabelecido. Marcuse demonstra o problema oriundo do materialismo histórico como um todo em relação à dialética idealista, ou seja, será que o materialismo dialético reduz sua materialidade, à medida que não penetra, de modo profundo, na ação das instituições sociais sobre o ser e a consciência dos homens?

O segundo conceito dialético essencial associa-se com o todo e refere-se à possibilidade de que, no desenvolvimento histórico, um todo antagônico real seja negado e superado de fora, atingindo, por consequência desse processo, a próxima fase histórica.

Ao se debruçar sobre o conceito de razão, Marcuse depara com conceito que, segundo ele, possui dupla divisão: a razão instrumental e a razão crítica. Para o autor, a capacidade de negar caracteriza o pensamento dialético; a dialética possibilita a contínua negação do estabelecido e do real. Isso é bem explorado pelo filósofo no livro *Razão e Revolução* onde analisa a filosofia hegeliana. Segundo Pagni, nesse livro publicado na década de 40, “percebe-se em sua obra uma preocupação em superar os limites da racionalidade subjetiva por intermédio de uma categoria da razão objetiva, capaz de se opor àquela defendida pelo positivismo.” (PAGNI, 2003, p. 80).

O elemento de negatividade, em Marx, apresenta-se por Marcuse ao afirmar que a “prática social do homem incorpora a negatividade, bem como a superação da negatividade. A negatividade da sociedade capitalista está na alienação do trabalho; a negação desta negatividade virá com a abolição do trabalho alienado.” (MARCUSE, 1969, p.258).

A negatividade, no entanto, denota a capacidade de criticar, de indagar e de negar determinada ordem das coisas, estabelecida sem visão crítica sobre aquela sociedade ou sobre determinada coisa. Sendo assim, para Marcuse, a análise crítica (negatividade) aspira a desconstruir a imagem desfocada da realidade, das coisas e da natureza. Com isso, o filósofo acredita que o mundo não é o que parece ser, mas passa a

ser quando envolvido pela filosofia. Hegel comenta que a atividade racional do homem, deve depender dele próprio e não de forças externas. Em suas palavras: “Se o homem prestar estrita atenção ao resultado de sua experiência, abandonará um tipo de conhecimento e passará a outro, irá da certeza sensível à percepção, da percepção ao entendimento, do entendimento à certeza se si, até atingir a verdade da razão” (MARCUSE, 1978, p. 97).

Para Hegel, conclui-se, o ser verdadeiro só existe no processo dialético oriundo deste mundo e a realidade constitui-se através de um contorno, mostrando a mesma forma absoluta em todos os seus segmentos; o giro do ser a si, pela negação do ser outro. A história encerra, por isso, papel fundamental no sistema filosófico hegeliano: capacitar aos homens o domínio conceitual e prático da sociedade e da natureza, que tem o seu advento quando o indivíduo é levado à razão e ao comando do mundo como razão.

O desenvolvimento do homem subtrai-o de sua acomodação e o afasta dos erros postos pelo senso comum, tornando a natureza parte da história e do espírito. Hegel, através de sua postura filosófica, mostra que o seu sistema “abrange o mundo todo como uma totalidade compreensiva, na qual todas as coisas e relações surgem na sua forma e conteúdo efetivos, isto é, no conceito. Nele é atingida a identidade do sujeito e do objeto, do pensamento e da realidade”. (MARCUSE, 1978, p. 160).

Para Marcuse, a diferença qualitativa da nova sociedade deveria ter como objetivo o aparecimento de satisfação de novas necessidades reprimidas na sociedade antagonica; não a satisfação das necessidades vitais e espirituais, as quais, por sua vez, continuam sendo a base de seu desenvolvimento. Essas novas necessidades provocariam mudança extremamente importante e radicalmente no modo de o homem se relacionar com a natureza e com a sociedade em mundos certamente distintos: “solidariedade ao invés da luta de concorrência; sensorialidade ao invés de repressão; desaparecimento da brutalidade, da vulgaridade e de sua linguagem; a paz como situação duradoura”. (MARCUSE, 1972, p. 165). Marcuse enfatiza que, enquanto esses objetivos e valores não se tornarem necessidades, nada adiantará, pois os homens e a sociedade permaneceriam os mesmos. Entretanto, a partir do momento em que essas necessidades mencionadas por Marcuse se tornarem necessidades reais, será manifestada a diferença qualitativa entre a velha e a nova sociedade. “Este humanismo, contudo, só pode tornar-

se força social concreta se ele for empunhado pelas novas forças sociais e políticas já existentes, que se levantaram e se levantam contra todo repressivo, velho”. (MARCUSE, 1972, p. 165).

1.2 Sobre o conceito de trabalho em Razão e Revolução

Na filosofia hegeliana, o conceito de trabalho desenvolve-se de forma bastante especial, por isso esse conceito tem destaque. Hegel pensa que, por meio do trabalho, a consciência é desenvolvida. “Sabemos ser necessária a alienação como objetificação, o momento pelo qual, por sua superação, se desenvolve a autoconsciência”. (BORGES, 2003, p. 72).

Esta demonstração do papel do trabalho, é do processo de reificação e sua abolição, é, declara Marx, a maior conquista da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Mas o valor da demonstração fica perdido. Porque Hegel apregoa que a unidade do sujeito e do objeto já foi consumada e que o processo de reificação já foi superado. Os antagonismos da sociedade civil encontram solução no estado monárquico, e todas as contradições são finalmente reconciliadas na esfera do pensamento ou do espírito absoluto. (MARCUSE, 1978, p. 241).

A verdade, por isso, deve ser expressa em cada parte do todo; se falta algum elemento ou alguma matéria no processo da razão, a verdade do todo é extinta. Para Marx, esse processo já existe no proletariado, pois, segundo ele, a classe trabalhadora carrega o elemento capaz de negar a realização da razão. A realidade da razão, da liberdade e do direito, são meras ilusões que se transformam em opressão, labuta e mentira. “Sendo assim, o proletariado é de fato o elemento que expressa a negatividade total dessa sociedade; sua existência é a demonstração de que a verdade não foi realizada”. (BORGES, 2003, p. 73).

História e realidade social passam a ser a negação por si mesma da filosofia. Tal negação está na base de uma teoria dialética da sociedade, a qual foi empreendida pelos sucessores de Hegel; o que Marcuse procura apresentar é a distinção entre a teoria marxista e as outras formas construídas naquele tempo. Duas tendências gerais são apresentadas: “A primeira, representada por Feuerbach e Kierkegaard, apreende o indivíduo isolado; a segunda, representada por Marx, apreende as origens do indivíduo no processo de trabalho social e mostra como este processo é a base da libertação do homem”. (BORGES, 2003, p. 73).

A primeira tendência citada acima não será investigada nesta dissertação; interessa-nos analisar somente a segunda tendência, para avaliar o processo de

libertação do homem. Tanto para Marx quanto para Marcuse, o processo de libertação está estritamente relacionado com o trabalho, ou seja, “a libertação do indivíduo é a negação do trabalho”. (MARCUSE, 1978, p. 269).

Os textos produzidos por Marx entre os anos de 1844 e 1846 resultam da verificação de que, na sociedade moderna, o trabalho é “alienação total” do indivíduo.

O emprego desta categoria liga a análise econômica de Marx a uma categoria básica da filosofia hegeliana. A divisão social do trabalho, declara Marx, não tem qualquer consideração pelas aptidões dos indivíduos ou pelo interesse do todo, sendo posta em prática, ao contrário, inteiramente de acordo com as leis da produção capitalista de mercadorias. Sob estas leis, o produto do trabalho, a mercadoria, parece determinar a natureza e o fim da atividade humana. (MARCUSE, 1978, p. 252).

Assim, aquilo que deveria servir à vida dos homens passa a dominá-los, ou seja, “a consciência do homem fica inteiramente à mercê das relações materiais de produção”. (MARCUSE, 1978, p. 252). Isso se dá, segundo Marx, pelo ideal materialístico da sociedade estudada por ele, pois esse ideal era reflexo da “bestialização” humana: quanto mais a sociedade moderna se desenvolve por meio da produção realizada pelo indivíduo, mais pobre o homem se torna e, conseqüentemente, mais escravo desse processo de produção. Nesse aspecto, “o trabalhador se transforma numa mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias ele produz. De mãos dadas com a exploração do mundo objetivo está a depreciação do mundo humano”. (MARCUSE, 1978, p. 252-253).

No entanto, observa Marx que a pobreza não é resultado das forças externas aos homens, mas essa situação produz-se pelo próprio indivíduo ao passo que ele disponibiliza sua força de trabalho para o progresso do capital. O empobrecimento do trabalhador procede do seu próprio trabalho, por isso é vítima de sistema que ele mesmo opera.

O processo de labuta no qual o indivíduo é posto na sociedade moderna, para o progresso do capital, é tão opressor, que suas necessidades vitais são negadas. “A objetificação aparece como perda dos objetos a tal ponto, que o trabalhador priva-se dos objetos mais necessários à vida e ao trabalho”. (MARCUSE, 1978, p. 255).

Ademais, o próprio trabalho se torna objeto, do qual o trabalhador só se pode tornar senhor com o maior esforço e com interrupções imprevisíveis. A apropriação do objeto a tal ponto aparece como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produz, menos objetos ele possui e mais submetido ele fica ao domínio do seu produto, do capital. (MARCUSE, 1978, p. 255).

O trabalhador, além de estar alienado ao seu produto, aliena-se a si. Sua força de trabalho não é usada em seu benefício, mas, ao contrário, é força de opressão contra a sua própria existência para benefício do capital. Por consequência, dessa situação de alienação do homem em relação ao seu trabalho, evidencia-se completamente distorcida a essência verdadeira do trabalho. Em sua forma autêntica, o trabalho foi construído para ser fonte de prazer e autorrealização humana, para enaltecer a existência, para desenvolver todas as potencialidades dos homens; o trabalho deveria ser regozijo e fonte de satisfação dos prazeres individuais, não como opressão, como labuta.

O trabalhador “não afirma, mas contradiz a sua essência”. “Em lugar de desenvolver suas livres energias físicas e mentais, ele mortifica o corpo e arruína a mente. Por conseguinte, ele começa a sentir que está consigo mesmo quando se livra do trabalho, e apartado de si quando trabalha. Ele sente-se em casa quando não trabalha, e fora de casa quando trabalha. Seu trabalho, por conseguinte, não é feito voluntariamente, mas sob compulsão. É trabalho forçado. Por isso, o trabalho não é satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para a satisfação de necessidades que lhe são exteriores”. (MARCUSE, 1978, p. 256).

Enquanto fonte de opressão, o trabalho não tem outro objetivo a não ser o desgaste humano. Com a divisão de trabalho, os indivíduos vão se tornando inimigos uns dos outros, assim, vão se afastando dos seus semelhantes ao passo que se degeneram. Eles não se encontram mais por meio de sua essência, mas pelas mercadorias que cada um produz. Essa relação consagra a *reificação*, processo “pelo qual a sociedade capitalista faz com que as relações pessoais entre os homens tomem a forma de relações objetivas entre as coisas”. (MARCUSE, 1978, p. 257).

Marx, em *O Capital*, refere-se ao processo como o “*Fetichismo das Mercadorias*”, pois observava que, na sociedade capitalista, as relações humanas se constituíam por meio das mercadorias que os sujeitos trocavam: tudo era determinado pelo valor da mercadoria - liberdade, satisfação, desejos... Enfim, os homens eram apenas possuidores de mercadorias, fruto do trabalho isolado de cada grupo, realizado também pelo trabalho individual. A soma desses trabalhos individuais constitui o trabalho social conjunto, pois os trabalhadores se encontram socialmente apenas no ato da troca das mercadorias. O caráter social do trabalho se dá por meio das relações de troca e o modo de trabalho na sociedade capitalista perverte todas as faculdades humanas: o acúmulo de riqueza gera a pobreza, o progresso tecnológico gera a dominação... “Os fatos objetivos ganham a vida e passam a acusar a sociedade. As

realidades econômicas exibem sua negatividade inerente própria”. (MARCUSE, 1978, p. 259).

Assevera Marcuse com relação ao tal realidade:

Tocamos aqui nas origens da dialética marxista. Para Marx, como para Hegel, a dialética registra o fato de que a negação inerente à realidade é o “princípio motor e criador”. Todo fato é mais que mero fato; ele é a negação e a restrição de possibilidades reais. O trabalho assalariado é um fato, mas ao mesmo tempo é uma restrição ao trabalho livre que pode satisfazer às necessidades humanas. (MARCUSE, 1978, p. 259).

Para o filósofo, a ação social do sujeito incorpora a negatividade, bem como a superação da negatividade. Consequentemente, ao autor, a negatividade da sociedade capitalista se efetiva pela alienação do trabalho, já a negação dessa negatividade virá com a abolição do trabalho alienado.

Conclui-se que a autorrealização do homem requer a abolição do modo atual de trabalho e permanece a seguinte questão: qual é o papel da arte e da teoria estética para transformar o trabalho (labuta) em trabalho (lúdico) e, conseqüentemente, libertar os homens para a realização, para a satisfação, para que sejam felizes? Para que o trabalho seja autêntico e desperte nos homens o desenvolvimento de suas potencialidades...?

Aspira-se, desse modo, a analisar a perspectiva da função antagônica da arte no pensamento de Herbert Marcuse, que ora aparece como reconciliação, ora como oposição à realidade estabelecida, desenvolvida no decorrer de sua produção filosófica. Em primeiro momento, Marcuse, ao tentar reduzir o distanciamento entre arte e realidade receia que a segunda alienação possa desaparecer, contudo, o anseio pelo real leva à perda da transcendência da arte e diminui o seu poder de negação e oposição em relação à realidade estabelecida. Posteriormente, o filósofo apresenta a arte como segunda alienação da realidade estabelecida, ou seja, alienação da alienação, com o intuito de designar um mundo irreal, no qual, o artista se distancia da sociedade alienada criando um universo ilusório, mais real do que a própria realidade alienada, pois, nesse momento, somente por meio da negação da negação, a arte encontra seu princípio revolucionário e comunica sua veracidade. Para tanto, tomaremos como referência constante a defesa da duplicidade do pensamento marcuseano diante da arte, sua produção filosófica e também a busca por entender os reais motivos de mudança que perpassa o pensamento de Marcuse em relação à arte e à sociedade.

CAPÍTULO 2

ARTE, POLÍTICA E (TRANS)-FORMAÇÃO EM MARCUSE

A arte e a estética possuem – acredita-se – condição de transformação tanto da subjetividade quanto da sociedade; devemos estar cientes, todavia, de que essa condição da arte não foi, durante toda a produção bibliográfica marcuseana, sujeita a proporcionar tal mudança. Aborda-se, assim, essa dupla característica da arte presente em sua filosofia, pela importância na filosofia de Marcuse. Este capítulo constitui-se, portanto, pela inquietação de averiguar as divergências estéticas e políticas provenientes das obras de Herbert Marcuse, em cuja produção filosófica - acredita-se - não há uma continuidade de abordagem. As perspectivas concernentes às suas propostas de entendimento da arte sofrem alterações ao longo do tempo e, a partir das mudanças históricas, o seu posicionamento da arte também sofre modificação. No entanto, pensamos ser importante essa discussão, pois além de conhecermos a relação antagônica em que a arte se submete na filosofia marcuseana, acreditamos ser relevante para pensarmos na experiência formativa dos indivíduos.

A arte, portanto, é constituída em duas realidades aparentemente conflitantes, mas associadas, e efetiva-se tanto como agente transformador da realidade, quanto elemento integrante do processo de manipulação social, bastante visível na grande arte, cujo tratamento, nessa última fase, edifica-se com destaque.

É evidente, na produção filosófica de Marcuse, a importância que ele estabelece para os estudos sobre arte e sua relação com a política. Percebemos que essa preocupação existe desde seu doutorado, intitulado *Der Deutsche Künstlerroman* (O Romance do Artista Alemão), que já apresentava, em 1922, a preocupação com a relação entre arte e política. Em quase todos os seus textos, há espaços reservados para discutir tais conceitos, ou obra dedicada extremamente a essa relação, como podemos presenciar no livro *A Dimensão Estética*. Não se pode deixar de mencionar a complexidade dessa relação e o quanto a mesma foi importante para a elaboração do pensamento marcuseano. Ora Marcuse apresenta a arte atrelada à cultura na consolidação da burguesia como classe dominante, ora a arte em seu potencial crítico, negativo e revolucionário. Percebe-se, com isso, que a arte, nos escritos de Marcuse, possui relação antagônica com a sociedade, e, desse modo, com a política. Porém

Marcuse aposta que, por meio da arte, a nova realidade será efetivada, pois poderá proporcionar uma reconstrução social através da ação política, possibilitando aos indivíduos nova sensibilidade, imaginação e consciência - características necessárias para afastar, da subjetividade e da sociedade, todo fator repressor que desumaniza, em vez de humanizar as pessoas inseridas na relação de falsas necessidades e necessidades universais.

A arte, contudo, não se localiza apenas nessa empreitada: insurge como fio condutor da mudança social, pois por meio da ação política a mudança acontece.

A ação que trará as transformações necessárias à vida é política, mas antes de chegar à ação política propriamente dita, o indivíduo precisa estar inteiramente desperto para ela e é aqui que entram a estética e toda a reflexão sobre a sensibilidade, a imaginação e a arte – a liberdade tem que se tornar uma necessidade vital. (SILVEIRA, 2009, p.11).

Nota-se, por isso, que, para Marcuse, a arte está extremamente relacionada com a política, o que faz a arte não somente possuir potencial político, mas também aparecer como portadora de duas potencialidades políticas opostas e aparentemente contraditórias: a conformista e a revolucionária. Em ambos os casos, há profunda ligação com a subjetividade (em especial com a sensibilidade) e seu respectivo valor político (SILVEIRA, 2009, p.11). Para Marcuse, porém, a estética tem o caráter investigativo que contribui para a transformação da sociedade afluenta.

Nesse mesmo sentido, propõe Jorge Benedito:

A capacidade da arte de manter viva a perspectiva de realização do princípio de prazer através da dimensão estética e da reconciliação entre espírito e matéria, apresentada anteriormente por Marcuse em *Eros e Civilização*, é refutada em A ideologia da sociedade industrial por uma primazia total do princípio de realidade que transforma a arte em um mecanismo subjugado às regras da sociedade dominante. Dessa forma, a arte perde sua capacidade de oposição à realidade estabelecida e passa a ser instrumento mantenedor da doutrina social. A dimensão estética, antes considerada utópica e subversiva, se vê subjugada à unidimensionalização aparentemente hegemônica, que afeta a sociedade (TEODORO, 2012, p.121).

Segundo Imaculada Kangussu, “a importância política dada à dimensão estética na filosofia de Herbert Marcuse deve-se à ideia – pouco explicitada pelo autor – de atribuir uma base natural à razão, uma vez que a dimensão estética constitui o *locus* em que a relação entre razão e natureza aparece de modo mais evidente”. (KANGUSSU, 2008, p.09).

Sob o entendimento da sobredita autora, Marcuse encontra no *Eros* a raiz da razão e a função da dimensão estética e utilizará a sensibilidade para dar o caráter prático à sua filosofia juntamente com o pensamento crítico, atributos para mudar a realidade estabelecida.

Explicita Kangussu: “Essa primeira perspectiva do antagonismo entre arte e mundo vai se converter na pedra do toque para o pensamento político de Marcuse. As relações entre arte e sociedade se transformam, assim como a visão do filósofo sobre elas”. (KANGUSSU, 2008, p.13). Dessa forma, compreende-se que a relação entre arte e política será extremamente importante, porém bastante conflituosa e complexa nos escritos marcuseanos.

Ao depararmos com essa dualidade estética, na qual os escritos do nosso autor foram compostos, pode-se perceber que “a obra de arte dá um importante acesso ao pensamento de Marcuse e a primazia da estética na evolução de seu pensamento é de suma importância para a interpretação de sua filosofia” (KATZ, apud SILVEIRA, 2009, p.12).

2.1 A cultura afirmativa

No artigo denominado “Sobre o Caráter afirmativo da Cultura³”, Marcuse trabalha sobre o conceito de cultura, em relação à articulação política e estética em três vertentes. Porém, antes de adentrarmos essa discussão, faz-se necessário esclarecer o entendimento de cultura afirmativa – para ele, “uma configuração historicamente determinada da cultura”, que pertence à época burguesa.

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior”, sem transformar aquela realidade de fato. Somente nessa cultura as atividades e os objetos culturais adquirem sua solenidade elevada tanto acima do cotidiano: sua recepção se converte em ato de celebração e exaltação. (MARCUSE, 2006, p.95-96).

³ Publicado no ano de 1937 com o título *Über den affirmativen Charakter der Kultur*.

Marcuse explicita a dimensão utópica da cultura afirmativa, uma vez que ela se diferencia da realidade dada. A cultura reafirma e obscurece as necessidades sociais de vida. Entendido o conceito de cultura afirmativa, retoma-se a discussão sobre os três tópicos de cultura afirmativa mencionados por Herbert Marcuse no início do capítulo em questão⁴.

O filósofo divide o ensaio de 1937 em três partes: sobre *a cultura afirmativa*, ele resgata a discussão da filosofia antiga referente à relação entre o ideal e o material, o conhecimento e a prática, o inteligível e o sensível, o belo e o necessário e as mudanças que aconteceram, desde a filosofia antiga até a época burguesa, na relação entre o belo e o necessário. No segundo momento, interessa-se por discutir *os valores da alma* e a sua importância para a cultura afirmativa e sua analogia com a felicidade, a beleza e a arte. Por último, apresenta a autoabolição do sujeito histórico.

Segundo o autor, característica peculiar da filosofia antiga era a junção entre conhecimento e prática. No entanto, com a separação entre útil e necessário do belo e da fruição separado por Aristóteles, concretizou-se o início do materialismo da práxis burguesa e a união entre felicidade e espírito fora da dimensão da cultura. Dessa forma, a ideia central da filosofia platônica – de aperfeiçoar o mundo material tendo em vista as verdades adquiridas – deixa de ser um marco filosofia.

Com relação a tal afirmativa, Marcuse redige:

Em todas as classificações ontológicas do idealismo antigo se expressa a perversão de uma realidade social em que o conhecimento da verdade sobre a existência humana já não é assimilada na práxis. Efetivamente, o mundo do verdadeiro, bom e belo é um mundo “ideal”, na medida em que situa além de uma forma da existência em que a maioria dos homens trabalha como escravos ou passa a vida no comércio de mercadorias e onde só uma pequena camada tem a possibilidade de se ocupar daquilo que vai além da conquista e da garantia das necessidades. Na medida em que a reprodução da vida material se completa sob o domínio da forma mercadoria, renovando continuamente a miséria da sociedade de classes, nessa medida o bom, belo e verdadeiro transcende esta vida. E quando sob esta forma se produz tudo o que é necessário à conservação e à garantia da vida material, o restante é “supérfluo”. (MARCUSE, 2006, p.91).

O mundo real, segundo a visão de Marcuse, do “necessário”, onde acontecem as relações humanas, é lugar em que a liberdade não tem relevância, as inseguranças e

⁴ Vale ressaltar: sempre que necessário, retomaremos e dialogaremos sobre esse conceito, extremamente importante para a presente pesquisa.

inconstâncias da vida são emergentes. Grande ilusão é acreditar que a sabedoria se caracteriza por meio da acumulação de bens materiais e do trabalho humano. “O indivíduo que coloca seu objetivo supremo, sua felicidade, nesses bens, se converte em escravo de homens e de coisas que subtraem a seu poder: renuncia à sua liberdade”. (MARCUSE, 2006, p.90).

Entende-se que a felicidade, os bens e as verdades supremas estão fora do mundo das necessidades, são os luxos a que apenas uma minoria da população tem acesso. Assim, ele acredita no abismo e na divisão social, derivado dessa discrepância. Na antiguidade, mais propriamente com Aristóteles, não se buscava a universalização dos valores superiores, como o bom, o belo e o verdadeiro nem era defendido ao plano das necessidades. Acreditava-se, no entanto, que, com a busca da universalização desses valores, nasceria a denominada – cultura – segundo Marcuse, “peça nuclear da práxis e da visão de mundo burguesas”. (MARCUSE, 2006, p.92).

A teoria antiga também mantinha relação com o “socialmente elevado”, que se constituía por caracteres além do necessário, como a valorização superior das verdades, uma vez que se encontravam localizadas nas esferas socialmente dominantes. Na sociedade burguesa, entretanto, há grande mudança, que levará para outros caminhos a relação entre o necessário e o belo, entre o trabalho e o prazer, desconsiderando que os valores supremos fossem adquiridos por pequena parcela socialmente elevada e propondo “universalização” desses valores, questão fundamental para a formação da cultura na sociedade burguesa. Acredita-se que essa mudança tenha sido extremamente perigosa para a sociedade, visto que, envolvidos em coletividade e universalidade, deixam suas relações serem dominadas pela competição, pelas mercadorias e, sobretudo, pela compra e venda da força de trabalho.

Conforme sua essência, a verdade de um juízo filosófico, a bondade de uma ação moral, a beleza de uma obra de arte, devem afetar a todos, se referir a todos, comprometer a todos. Independente de sexo e origem, sem referência à sua posição no processo produtivo, esses indivíduos precisam se subordinar aos valores culturais. Precisam assumi-los em sua vida, facultando-lhes permear e transfigurar sua existência. (MARCUSE, 2006, p.95)

Inseridos nessa nova mentalidade e organização social, aquela promessa de felicidade, passa a ser grande realização de infelicidade, pois todas as relações veem-se como mercadorias. Os sujeitos submetem-se a essas relações imediatas e mercadológicas, impostas pela nova conceitualização de cultura. Percebe-se, na nova

organização, que a qualidade não é mais valorizada, pois deu lugar à relação imediata, inclusive com a beleza, a bondade e a verdade. Como seres abstratos, a realização da felicidade depende exclusivamente do indivíduo, ou melhor, do poder aquisitivo, “social” que ele possui. Nesse aspecto, grande parte da população não possui condições materiais de serem felizes, uma vez que os sujeitos devem se dirigir àqueles valores universais impostos, encontrados, sobretudo, nas mercadorias.

Com a promessa utópica e insensata da cultura afirmativa, criar uma falsa universalização e separação entre o mundo espiritual e o todo social é, sem dúvida, grande problema, pois que a solução infundada dessa cultura está no plano ideal e não na realidade concreta, fazendo com que as pessoas vivam em mundo de aparência e não no mundo de fato. A cultura não apenas restabelece e camufla as novas condições de vida, como também volta-se para um mundo mais honrado e mais belo, exalta a realidade afirmada e eleva o sujeito sem libertá-lo de sua presente escravidão.

Sobre as críticas e aos questionamentos vivenciados, a burguesia respondia: “a cultura afirmativa. Em seus traços fundamentais ela é idealista. Às necessidades do indivíduo isolado ela responde com a característica humanitária universal; à miséria do corpo, com a beleza da alma; à servidão exterior, com a liberdade interior; ao egoísmo brutal com o mundo virtuoso do dever”. (MARCUSE, 2006, p.98)

Com essa resposta, percebemos a única tentativa da burguesia, para exaltar e defender a cultura afirmativa e cultivar os seus ideais: conceder a liberdade da alma⁵, ou seja, a cultura volta-se ao mundo mais nobre sem realizar mudança no mundo material. Assim, o caráter humano converte-se num estado interior; liberdade, bondade e beleza passam a se considerar qualidades da alma. Porém, com origem na reflexão das potencialidades da alma, de modo algum poderia ser guiada a uma crítica contra a ordem dada. A cultura não estava relacionada com a compreensão, como defesa da humanidade, como combate e mudança social: mas apenas como postura.

Ressalta Marcuse:

⁵ Ao definir o conceito de alma na cultura afirmativa, Marcuse perpassa por grande discussão de Descartes a Hegel; no entanto, como não é objetivo adentrar essa questão; ressalte-se, apenas, que, segundo Marcuse, o conceito de alma, utilizado pela cultura afirmativa, não advém com a filosofia, mas a partir da expressão positiva na literatura do Renascimento. A alma aparece como jardim inexplorado, a ser descoberto e vivido, capaz de proporcionar a liberdade e o valor próprio do indivíduo – condições exigidas pela nova sociedade. A alma, nesse âmbito, estava fora do mundo e seu potencial de negação concedia a ela o último refúgio dos ideais burgueses e a consolidação ao capitalismo.

Essa postura implica um saber se comportar: revelar harmonia e equilíbrio até na rotina do cotidiano. A cultura deverá perpassar o dado enobrecendo-o, e não substituindo por algo novo. Dessa maneira eleva o indivíduo sem libertá-lo de sua subordinação efetiva. Ela fala da dignidade “do” homem sem se preocupar com um estado efetivamente mais digno dos homens. A beleza da cultura é sobretudo uma beleza interior e pode alcançar o exterior apenas partindo do interior. Seu reino é essencialmente um reino da alma (*Seele*). (MARCUSE, 2006, p.103).

Notamos a preocupação da cultura afirmativa associada apenas ao mundo das características intrínsecas, das ideias, distanciando-se totalmente do mundo da labuta, das lutas e dos dramas diários, das incertezas e infelicidades humanas, dando condições comportamentais e anulando as capacidades para buscarem as transformações sociais que mudariam suas vidas de fato. Os valores da alma dizem respeito ao significado da cultura em oposição à mera civilização. Sob esse prisma, a alma sugere a característica não corpórea do indivíduo como a substância primordial do sujeito.

Acredita Marcuse, no entanto, que a alma é a única dimensão da vida que ainda não foi sugada no artifício do trabalho social. “Todavia, se por um lado essa noção de alma serviu para submeter a existência à economia do capitalismo, por outro, a liberdade da alma também aponta para uma outra vida possível, na qual a economia não é determinante para a totalidade das relações entre os indivíduos”. (SILVEIRA, 2009, p.22).

A partir do momento em que não existe elevação social para a alma, ela rompe com toda a reificação, apresenta seu potencial negativo, glorifica sua resignação e supera as mais radiantes diferenças, sejam sociais ou naturais. Importa não a elevação cultural, mas sim o homem, com suas verdades, justiça e bondade. Todos os sujeitos – não livres ou economicamente inferiores – serão vistos como seres iguais, sem distinção alguma na comunidade interna no reino da cultura, que os colocará como seres idênticos e livres. Diante de qualquer empecilho social, a alma agirá na essência de cada sujeito.

Porém, apreendida corretamente, a liberdade da alma não aponta para a participação do homem num além eterno, onde por fim tudo se resolve quando o indivíduo já não usufrui de nada. Ao contrário, ela pressupõe aquela verdade superior segundo a qual nesse mundo é possível uma forma da existência social em que a economia não decide acerca de toda a vida dos indivíduos. O homem não vive apenas de pão: uma verdade como esta não se esgota pela falsa interpretação de que o alimento espiritual é um substituto suficiente para a falta de pão. (MARCUSE, 2006, p. 109).

Cabe-nos destacar que a cultura afirmativa não disponibilizava apenas as características afirmativas e conciliatórias, mas também é-nos apresentada, neste texto

de 1937, o duplo caráter da cultura, a afirmação da realidade estabelecida e a potencialidade crítica e negativa da arte. O idealismo burguês demonstrava os aspectos antagônicos que continha em si: a legitimação da vida e a dor que por ela é vivenciada; a tranquilidade em relação à realidade e a lembrança do que poderia existir. O mesmo antagonismo encontra-se na arte burguesa:

Na medida em que a grande arte burguesa configuraria o sofrimento e o lamento como eternas forças do mundo, romperia continuamente no coração dos homens a injustificada resignação do cotidiano; na medida em que pintaria a beleza dos homens e das coisas e uma felicidade extraterrena nas cores brilhantes deste mundo, junto com a falsa consolação e a falsa benção também aprofundaria o anseio autêntico na raiz da vida burguesa. Quando a dor e o lamento, a penúria e a solidão são alçados por ela a forças metafísicas, quando situa os indivíduos por cima das mediações sociais confrontando-se entre si e com os deuses em pura imediatez anímica, nesse exagero se encontra a verdade superior: que o mundo como este não pode ser modificado por meio disso ou daquilo, mas unicamente mediante o seu desaparecimento. (MARCUSE, 2006, p. 99).

As imagens ideais da arte burguesa, nesse domínio, eram muito distantes da realidade dada; criavam abismo entre a ideia e a realidade vigente, característica que proporcionou a motivação e a busca por mundo mais justo no futuro. Veem-se, sob esse olhar, o caráter crítico e a cobrança das promessas anunciadas pela cultura afirmativa. Segundo Kangussu, “o próprio Marcuse confessou, em entrevista a Habermas quarenta anos mais tarde, que se fosse escrever o artigo naquela ocasião (julho de 1977) suavizaria o caráter afirmativo da cultura e exaltaria mais o seu caráter crítico”. (KANGUSSU, 2008, p.31).

2.2 Ilusão e (in)felicidade na cultura afirmativa

Entre probabilidades para constituir definição da potencialidade da alma em relação ao indivíduo e ao seu corpo e trilhar um caminho, a cultura afirmativa decidiu discorrer sobre a submissão dos sentidos ao predomínio da alma, no sentido de que a liberação dos sentidos possibilitaria a liberação da fruição, uma vez que ela dissiparia a má consciência, possibilitando a vivência de satisfação plena. Na sociedade burguesa, todavia, essa atitude seria extremamente impertinente, pois confrontaria com a tentativa opressora de conduzir as massas aborrecidas.

Afirma Marcuse sob tal perspectiva:

A interiorização da fruição por meio da alma se tornaria uma das tarefas decisivas da educação cultural. Na medida em que os sentidos seriam internalizados nos acontecimentos da alma, eles deveriam ser domados e transfigurados. Da conexão entre os sentidos (*Sinnlichkeit*) e a alma seria gerada a ideia burguesa do amor. (MARCUSE, 2006, p. 110).

No ideal burguês de amor, oriundo da relação entre os sentidos e a alma, surge a tentativa da conquista da felicidade; da superação da dor, derivada das relações trágicas às quais as pessoas se submetem diariamente. Pela busca insaciável da felicidade, a real existência passa a ser difundida pela crença que o além celestial, celebrado pelo além da alma, possibilita ao indivíduo. A felicidade somente se enxerga como possibilidade exterior à vida, fazendo com que os indivíduos lutassem, cada vez mais, pela ausência da vida e buscassem a morte. Isso acontece devido à falta de esperança da concretização na transformação da existência social, visto que a felicidade terrena fica, a cada dia, mais difícil de ser consolidada.

A mudança da existência social apenas se efetivaria pela alteração do individualismo à solidariedade: “a uma sociedade em que o *principium individuationis* (princípio de individuação) está no conflito de interesses, essa entrega plena aparece de modo puro somente na morte”. (MARCUSE, 2006, p, 110). Quando analisa a sociedade afluyente, Marcuse compreende que, nos seres humanos – extremamente desgastados pelas relações às quais são submetidos diariamente – somente a morte romperia todas as circunstâncias que não proporcionam a solidariedade permanente entre os indivíduos que compõem essa sociedade. A morte não limita a existência, não proporciona ruptura com o existir; ao contrário, é vista como a única possibilidade da concretização real do amor. “Os amantes da poesia burguesa amam contra a volubilidade cotidiana, contra as imposições do realismo, contra a subserviência do indivíduo, contra a morte”. (MARCUSE, 2006, p.110). Na arte, o amor culmina com a tragédia e, na sociedade burguesa, corre-se o risco de virar simples obrigação ou, ainda pior, não passar de mero cultivo de hábitos.

O amor contém em si o princípio individualista da nova sociedade: ele exige exclusividade. Uma tal exclusividade aparece na exigência da fidelidade incondicional, que a partir da alma deve também tornar-se obrigatória para os sentidos (*Sinnlichkeit*). Mas esta atribuição da alma aos sentidos (*Beseelung der Sinnlichkeit*) exige deste algo que são incapazes de oferecer: eles devem ser subtraídos à diversificação e à mudança e incorporados à unidade e à indivisibilidade da pessoa (*Person*). Justamente nesse ponto deveria existir uma harmonia preestabelecida entre interioridade e exterioridade, possibilidade e realidade efetiva, que justamente por toda a parte se encontra destruída pelo princípio anárquico da sociedade. Essa contradição torna inverídica a fidelidade exclusiva e atrofia os sentidos, que encontram uma

saída na mesquinhez furtiva do pequeno-burguês. (MARCUSE, 2006, p. 111).

A efetivação do domínio da alma, logo, submete-se às relações privadas e este não se liga ao realismo a que as pessoas se submetem diariamente. A preocupação da alma localiza-se, desse modo, na busca de um ideal e não na concretização do mesmo. No domínio da alma oferecido por meio da cultura afirmativa, a sensação dos indivíduos é ilusão e certa infelicidade, pois a solidificação da felicidade é inexistente. “O que não pode encontrar lugar no cotidiano foi transposto, falsamente, para a cultura da alma: felicidade, bondade, alegria, verdade, solidariedade. Como pertencem a um mundo superior, puro e separado do cotidiano, tudo isso é afirmativo” (SIVEIRA, 2009, p.22). Para Marcuse, “os homens podem se sentir felizes inclusive quando efetivamente não o são”. (MARCUSE, 2006, p.120). Isso se dá devido ao fato de a alma não buscar o conhecimento crítico e a verdade das coisas e, por isso, diferenciar-se do espírito. “Onde o espírito precisa condenar, a alma ainda pode compreender”. (MARCUSE, 2006, p. 111).

Apreende-se, conseqüentemente, que a alma deseja tranquilizar e amenizar as dores e sofrimentos que as pessoas vivenciam cotidianamente na sociedade. Ela se afirma como representação mais sensível à realidade dura, à miserável existência, à sociedade ferida e, com isso, eleva-se ao patamar de responsável por provocar, nos indivíduos, falso sentimento de tranquilidade, equidade; quando, na verdade, não passa de mera ilusão frente à realidade ofertada pela sociedade burguesa.

Colocada a alma no âmbito da complacência, capaz de exteriorizar o sentimento humano à realidade dada, pode ser perigosa armadilha que os ditos “dominadores” da massa utilizem para controlar e adestrar as pessoas a fim que, sobretudo, a transformação essencial da sociedade não seja concretizada. Os indivíduos dominados e iludidos preocupam-se com as falsas necessidades, as quais se impõem ausentes da mobilização, proporcionando grande revolução. Desse modo, “com a ajuda da alma, a burguesia tardia sepultou seus antigos ideais. Afirmar que o decisivo é a alma se presta bem a ser um *slogan* quando é unicamente o poder que importa. Mas efetivamente a alma é o decisivo: a vida não realizada e não satisfeita do indivíduo”. (MARCUSE, 2006, p. 113).

Os ideais ofertados pela elevação da alma, dificilmente, serão concretizados na realidade, exceto em sua potencialidade de afirmar essa mesma realidade. Destaque-se,

entretanto, que a realização dos ideais cultivados pela sociedade burguesa, vistos como utópicos, rebeldes e fantasiosos, só foi permitida no campo artístico, pois a realidade da arte é a mesma oferecida pela elevação da alma, essencialmente longínqua da vida efetiva. No campo da arte, proclamaram-se, por meio da linguagem artística, as verdades negadas pela cultura afirmativa da qual a realidade se compõe. Os acontecimentos no plano da arte não se relacionam com a realidade apresentada, por isso ela não é vista como ameaçadora à realidade. “Mas também só no ideal da arte a beleza seria confirmada com boa consciência, pois, em si ela é dotada de um poder perigoso, que ameaça a forma vigente da existência. A qualidade sensorial imediata da beleza remete imediatamente à felicidade no plano dos sentidos”. (MARCUSE, 2006, p.113-114).

Conforme Hume, um caráter decisivo da beleza é estimular fruição: A fruição não constitui uma manifestação secundária da beleza, mas constitui sua própria essência. Para Nietzsche a beleza reanima “a felicidade (Seligkeit) afrodisíaca”: ele polemiza contra a definição Kantiana do belo como prazer desinteressado, confrontando-a com a afirmação de Stendhal, de que a beleza é “*une promesse de bonheur*”. Nisto reside seu perigo em uma sociedade que precisa racionar e controlar a felicidade. A beleza é propriamente desavergonhada: ela apresenta à vista o que não pode ser prometido abertamente e o que é negado à maioria. Separado de sua vinculação ao ideal, no âmbito puro dos sentidos, a beleza se submete à desvalorização geral dessa esfera. Separada de todas as exigências da alma e do espírito, a beleza só pode ser fruída com boa consciência em planos muito claramente delimitados: conscientes de que por essa via a gente por um breve intervalo relaxa e se perde. (MARCUSE, 2006, p.114).

Por meio da arte, a beleza chegou às pessoas e proporcionou-lhes a felicidade sem nenhuma restrição. Sensorial, a beleza conecta a felicidade e o plano dos sentidos e é vista, segundo Stendhal, como promessa de felicidade (*une promesse de bonheur*), de modo que a arte não proporciona prazer desinteressado: permite a vivência daquilo que é extremamente negado à massa.

A sociedade burguesa provocou nos indivíduos, em tal perspectiva, a potência de liberdade, embora liberdade assistida, no intuito de mantê-los sob controle, principalmente, pela censura da fruição, devido à condenação ao trabalho, à escravidão, à exploração dos corpos. Na sociedade burguesa, o corpo só se via sinônimo de liberdade quando utilizado como meio para a obtenção de lucro; como fonte de fruição, era considerado desumano, atitude imoral.

A coisificação do corpo e da inteligência, todavia, permitia-se somente enquanto própria destruição da subjetividade do indivíduo. E a utilização dessas dimensões, para

a aquisição do lucro, identificava-se como questão natural de liberdade. Logo, a condição miserável é o principal agente para a condição do ganho e do poder dos mais poderosos; os pobres coisificam-se em função de seus patrões e a reificação é terrivelmente controlada para que o sistema se perpetue. Ainda que o corpo seja tido mercadoria, ou portador da violação social, há a quebra de tabu.

Onde o corpo não é utilizado como fonte de reprodução, compreende-se prostituição, típica das classes sociais tidas inferiores, marginais e semimedievais, uma recordação antecipatória (*vordeutende Erinnerung*). Onde, no entanto, o corpo é visto como algo belo, inteiramente objetificado, ele pode possibilitar a imagem de nova felicidade, de nova cultura, na qual o homem triunfa sobre a reificação. Se usado como condição da manifestação dos desejos, por meio das qualidades artísticas – observado, por exemplo, nos circos e noutros tantos lugares – mostra a leveza e os aspectos lúdicos e proclama-se, nesse aspecto, a libertação e a superação do idealismo afirmativo. Quando a fruição for possível sem se relacionar à culpa, quando os sentidos forem distanciados e libertos da alma, dá-se, necessariamente, o advento de uma nova cultura.

Para a concretização da beleza e de sua fruição, necessita-se da mediação da alma entre os sentidos, o espírito e seu elemento considerado “mais nobre”: a razão, visto que os sentidos sozinhos não são suficientes para fluir a beleza. E embora, somente na beleza ideal – na arte – a felicidade seja experimentada e reproduzida como valor cultural, não necessariamente confronta-se com a organização social vigente. Assim, percebemos que a arte está além da organização social; sua linguagem diz respeito somente a si, o que ela afirma não tem sentido fora do seu universo; por conseguinte, entra em desacordo com o conjunto da vida social.

Religião e filosofia, porém, não se encerram no mesmo patamar da arte, apenas por representarem a verdade ideal; elas se encontram em outro plano, uma vez que a filosofia tornou-se extremamente desconfiada em relação à felicidade e a religião, por projetar a felicidade para além da vida. Nesse aspecto, a fruição da felicidade encontrará lugar enquanto beleza ideal e a arte tornar-se-ia anunciador da verdade. “Conforme a medida da verdade socialmente permitida e da felicidade configurada, a arte é o plano superior e representativo da cultura no âmbito da cultura afirmativa”. (MARCUSE, 2006, p. 116).

A arte permite-se à realização dessa atividade, pois, diferentemente da verdade da teoria, a beleza oferecida por meio da fruição artística possibilita ao indivíduo conforto mediante um mundo onde reina a infelicidade e a vida é redigida de maneira miserável. Embora a arte ofereça, mesmo que de modo transitório, a felicidade, em local onde a infelicidade alcança-se diariamente, essa felicidade somente é vivenciada no instante do acontecimento. Após o desaparecimento do ápice da felicidade, infelicidade e a amargura do afastamento dessa sensação dominam as relações, haja vista ninguém possuir a efetivação eterna da felicidade: apenas as marcas da vida solitária, inconstante e infeliz são eternizadas nas pessoas. “Uma vez que cada instante porta em si a morte, o instante belo precisa ser perpetuado como tal, para tornar possível algo como a felicidade. A cultura afirmativa eterniza o instante belo na felicidade que ela proporciona; ela eterniza o efêmero”. (MARCUSE, 2006, p. 117).

Cultivar a felicidade – acredita Marcuse – ainda que de forma passageira, é essencial para suportar a vida nas condições sociais da sociedade afluente. Não fosse possível ao menos deter tal sentimento passageiro, o fardo da existência destruída não poderia ser reestabelecido. No entanto, isso só é concretizado porque a beleza da arte possui um caráter de aparência (*Schein*). Se, por um lado, a felicidade só pode ser fruída sob a forma idealizada, da alma; do outro, é totalmente insignificante realizar tal fruição do ideal, visto que não será concretizada a permanência da felicidade, cujo caráter é tão somente disciplinar e interiorizar. O ideal, por isso, não proporciona nenhuma satisfação imediata, já que a satisfação se faz ausente no tempo presente.

Para que o indivíduo efetivamente alguma vez possa se submeter ao ideal de modo a acreditar reencontrar nele, satisfeitos e realizados, seus anseios e suas necessidades de fato, para isto o ideal deve ser provido da aparência de uma satisfação no presente. Justamente esta realidade de parecência (*Schein-Wirklichkeit*), nem a filosofia nem a religião logram atingir: somente a arte o consegue – justamente no *medium* da beleza. (MARCUSE, 2006, p. 118)

A arte garante essa possibilidade porque sua função não é apresentar a realidade por meio da idealização; mas, pelo contrário, é demonstrar a realidade como bela. Beleza tal, que possibilita ao ideal um aspecto real do que proporciona a felicidade. Na contemplação da obra de arte, a beleza consolida-se por breve período: quem o admira, sente felicidade, mesmo que de modo passageiro e o referido momento pode ser repetido por inúmeras vezes, pois que o belo encontra-se eternizado na obra de arte. Para Goethe, o espírito humano encontra-se em outra dimensão quando o sujeito contempla uma obra de arte, o qual não consegue ficar por muito tempo nesse estado.

Exatamente nesse ponto, ele propõe existir o duelo que a arte provoca entre o romantismo e o realismo.

“A cultura afirmativa foi a forma histórica em que se preservaram as necessidades dos homens que iam além da reprodução material da existência”. (MARCUSE, 2006, p. 119). A cultura afirmativa realizou dupla ação na sociedade vigente: contribuiu para a manutenção da injustiça social, responsabilizando os homens pelos acontecimentos internos; e, noutro sentido, ela mesma provoca a ordem vigente ao confrontar com a imagem, mesmo que ofuscada, de uma ordem melhor.

Ainda sobre as obras de arte da sociedade burguesa, possuem parcela de felicidade real e sua aparência provoca uma implicação real de satisfação, que, porém, se coloca à ocupação do existente. A realização de uma vida feliz obscurece-se frente à existência de mundo dito superior à existência material. A arte, por apresentar a beleza e a sua atualização, tranquiliza a revolta, fazendo com que os indivíduos sejam domados, disciplinados, para tornar suportável o fardo da não liberdade na existência social – princípios educativos da cultura afirmativa.

Essa educação possibilitou a compreensão do dualismo experimentado e reproduzido pelo cotidiano, entre a autonomia da razão, compaixão ao próximo, justiça, igualdade versus a superação do lucro ao amor ao próximo, à dominação da mercadoria, à humilhação geral da maioria da humanidade. “Mas o enxerto da felicidade cultural na infelicidade, a relação da alma aos sentidos, ameniza a pobreza e a enfermidade dessa vida em uma “sadia” capacidade de trabalho. Este é o milagre propriamente dito da cultura afirmativa”. (MARCUSE, 2006, p. 120) Pregado pela cultura afirmativa, o homem não viva sua vida, mas vivencie tão bem quanto for possível ser vivida.

Viver “bem”, todavia, refere-se ao compromisso de viver segundo os princípios anunciados pela cultura afirmativa, de acordo com os valores espirituais e da alma, valores nos quais a felicidade foi retirada da esfera da fruição, uma vez que não deve transgredir as leis da ordem vigente: viver bem significa respeitar e aceitar os fundamentos do existente. Porém, no início de um novo tempo, “como a alma, cuja plena corporificação humana deveria ser, pertencia à ideologia da libertação burguesa do indivíduo. A pessoa era a fonte de todas as forças e propriedades que capacitavam o indivíduo a se tornar senhor de seu destino”. (MARCUSE, 2006, p.121).

A cultura afirmativa reproduz e glorifica a solidão e a pobreza social existentes entre os sujeitos e, por esse motivo, o progresso da burguesia faz questionar sua própria cultura. Aqui, os valores da cultura afirmativa passam a ser questionados, as imposições exteriores dão lugar às inquietações interiores: “o indivíduo aprendeu a cobrar em primeiro lugar de si mesmo todas as exigências. O domínio da alma se tornou mais exigente para o plano interior e mais modesto para o plano exterior”. (MARCUSE, 2006, p. 122). As pessoas não são mais consideradas como fonte de conquistas, mas como renunciadoras de tais produtos, que não são essenciais para a sua sobrevivência.

A mobilização social, na qual a vida privada se desenvolve exterior ao controle social, não é mais aceitável para preservar o *status quo* e exige a “mobilização total”; em questão, agora, firma-se a última dimensão da cultura afirmativa – sua autoabolição.

2.3 Autoabolição da cultura afirmativa

Segundo Marcuse, “a mobilização total da época do capitalismo monopolista é incompatível com aqueles momentos progressistas da cultura, centrados na ideia da personalidade. Começa a autoabolição da cultura afirmativa”. (MARCUSE, 2006, p.123) No último momento da cultura afirmativa, aquilo considerado universalidade abstrata interior, a alma, de caráter idealista, começa a ser característica da comunidade abstrata exterior.

Nesse sentido, escreve Aléxia Cruz Bretas:

Entretanto, mesmo esta ambivalente função de “receptáculo” ou “reserva” dos ideais burgueses tende a se alterar radicalmente, quando a esfera privada – e até íntima – do indivíduo é invadida, confiscada e transfigurada pela mobilização total do Estado autoritário. Do ponto de vista político, tal manobra visa garantir que o *uomo universale* do renascimento – mutatis mutandis a personalidade autoeduca ou autoformada do Bildungsroman de Goethe – seja despotencializado e submetido à implacável disciplina do Estado totalitário em todos os planos de sua existência. Através deste expediente, a pessoa é então subsumida por uma “falsa coletividade” providencialmente constelada nas figuras míticas do povo (*Volk*), do sangue (*Blut*) e do solo (*Boden*). (BRETAS, 2013, p. 85).

Por terem, ambas, a mesma função, tanto a exteriorização quanto a interiorização: renúncia e enquadramento dos sujeitos na realidade dada, a resolução

social é praticamente a mesma e tolerada devido ao culto idealista da interioridade, como a do culto heroico do Estado.

Só que agora, o sacrifício do indivíduo é total. Se antes a cultura tinha a ver com a felicidade pessoal, agora a felicidade do indivíduo não tem importância frente à grandeza do povo. A questão da felicidade não pode nem se quer ser colocada: a exaltação substitui a transformação. Esse dismantelamento da cultura revela a intensificação de tendências que já estavam na base da cultura afirmativa. Mas tudo aquilo que havia de progressista nos estágios anteriores da cultura é rejeitado. (SILVEIRA, 2009, p. 25).

Destaque-se que a nova metodologia para “organizar” os indivíduos não pode ser concretizada sem a rejeição dos períodos progressistas dominados nos aprendizados anteriores da cultura. Aquele passado era considerado mais feliz, visto que a reorganização autoritária da existência beneficiará apenas os interesses de pequena parcela da sociedade, no entanto ela representa os caminhos em que a totalidade social se conserva na condição transformada. Marcuse, nessa proposta, assevera: “ela representa numa forma má e nos termos de uma maior infelicidade da maioria o interesse de todos os indivíduos cuja existência se vincula à manutenção da ordem”. (MARCUSE, 2006, p.124). Ordem essa da qual se fomentava a cultura idealista e, nesse par divergente, baseia-se, em parte, o marasmo com que a cultura protesta contra a sua nova aparência.

Até o supracitado momento, a reintegração da cultura no aspecto material da vida somente fora realizada no sentido utilitarista, ou seja, utilidade apenas para os “patrões”, para os “grandes”, que colocam a felicidade como adorno, despesa entrelaçada à alimentação e ao descanso do operário, situação na qual o interesse do indivíduo submete-se ao interesse da ordem vigente. A alegria permitida seria organizada e controlada pelo Estado autoritário. “A paisagem idílica, o sítio da felicidade dominical, se converte em pista de treinamento, o piquenique pequeno-burguês se torna competição ao ar livre. O ser inofensivo gera a sua própria negação”. (MARCUSE, 2006, p. 128).

Pelo viés da ordem vigente, a superação eficaz da cultura afirmativa aparece como utopia; colocando-se exterior ao todo social, seu principal elo de comunhão. A superação significa, porém, o extermínio do seu caráter afirmativo, não a destruição da cultura de modo geral. E Marcuse, sob tal ótica, chegou à compreensão de que a cultura, hoje, tornou-se aparato desnecessário.

Uma cultura que cultiva a satisfação e não simplesmente o anseio por satisfação, não poderá ser afirmativa. Aconteceria, por isso, uma mudança radical na linguagem artística, cuja manifestação de beleza não seria concebida como ilusão real, mas representaria as expressões reais e as alegrias derivadas dela. “Uma antevisão de tais possibilidades só pode ser obtida pela contemplação de algumas estátuas gregas, pela música de Mozart e do último Beethoven. Contudo, talvez a arte como tal se torne desprovida de objeto (*Gegenstand*)”. (MARCUSE, 2006, p. 129). Possivelmente a fruição da beleza deixe de ser um artifício da arte. Quiçá a arte imaginária perca seu significado. Há muito tempo, foi reservado o museu para ser o local no qual a arte foi depositada. Tal processo não se edificou como escolha aleatória, mas extremamente calculada, pensada, organizada para que a arte que não participasse do cotidiano; mas capaz de proporcionar a elevação consoladora nos contempladores para além deste mundo, considerada mais digno, mais prazerosa, porém fosse restrita aos dias festivos.

Infere Marcuse:

Também o tratamento cerimonioso dos clássicos foi marcado pela perspectiva dos museus: aqui a simples dignidade já gerava um congelamento de quaisquer temas explosivos. O que um autor clássico disse ou fez nunca precisaria ser levado inteiramente a sério: fazia parte de um outro mundo e não podia entrar em conflito com o mundo vigente. Na polêmica do Estado autoritário com o empreendimento dos museus existe um pensamento correto; entretanto ao combater “as formas grotescas da edificação”, procura apenas substituir métodos obsoletos por métodos mais atualizados de afirmação. (MARCUSE, 2006, p.129).

Diante da contra imagem da cultura afirmativa, coloca-se em questão um duelo de clichês: primeiro, a cultura afirmativa remete sobre “o paraíso terreno da satisfação conquistado sem esforço” é, pois, preferível este ao que tenta transformar a terra em um enorme estabelecimento de formação popular. “Fale-se dos “valores universais”, do “direito de todos os companheiros do povo aos bens culturais”, da “elevação da formação popular corporal, espiritual e moral”. (MARCUSE, 2006, p. 130) Todos esses ideais simulam a absorção das massas para a ordem social afirmada por essa cultura. A questão principal, muitas vezes ignorada, porém, é a superação dessa cultura.

Marcuse, ao final do capítulo *Sobre o Caráter afirmativo da Cultura*, assinala a seguinte problemática: o constante contrassenso entre as imagens artísticas e as subversões, agonias e aflições do fardo da existência.

Leiam-se suas palavras:

Enquanto existir o efêmero, haverá suficiente luta, tristeza e sofrimento para destruir a imagem idílica; enquanto existir um reino da necessidade, haverá necessidades suficientes. Também uma cultura não-afirmativa será lastreada com a transitoriedade e a necessidade: uma dança no topo do vulcão, uma gargalhada em meio ao luto, um jogo com a morte. Enquanto isso durar, a reprodução da vida também será uma reprodução da cultura: formação de anseios não realizados. Na cultura afirmativa a renúncia se vincula à decadência exterior ao indivíduo, com seu enquadramento disciplinado na adequação numa ordem má. Aqui a luta contra o que é efêmero não liberta a sensibilidade e sensualidade (*Sinnlichkeit*), mas a desvaloriza; ela é possível unicamente na base da desvalorização desta última. (MARCUSE, 2006, p. 130).

Ainda numa cultura não afirmativa – carregada de instabilidades e necessidades, divergente da realidade – a eliminação da organização social irracional, ao extinguir a cultura afirmativa, antes de abolir a individualidade junto com a extinção da cultura, proporcionará efetivamente tal individualidade. “É uma vez que nos encontramos de alguma forma felizes, não podemos fazer nada que não seja promover a cultura”. (NIETZCHE, apud MARCUSE, 2006, p. 131). Assim, notamos certa primazia da mudança social frente à transformação da cultura.

2.4 A grande Recusa: a arte como forma revolucionária

Em *Algumas Considerações sobre Aragon: Arte e Política na Era Totalitária*⁶, Marcuse separa o texto, dividindo-o em quatro seções. Na primeira seção, o filósofo realiza crítica à teoria social e à política revolucionária, pelo fato de permanecerem fechadas aos muros acadêmicos, mesmo quando visam a realizar ação social ou política adequada; as ações coordenadas pelos poderes existentes provocam o fracasso. Daí Marcuse acreditar em que, cada vez mais, a oposição intelectual à classe predominante torna-se ineficaz.

O objetivo desta oposição: a libertação do homem da dominação e da exploração deixou de materializar-se, embora as condições históricas para esta realização tenham sido atingidas. As forças revolucionárias que

⁶ No original *Some Remarks on Aragon: Art and Politics in the Totalitarian Era*. Existe certa dúvida e curiosidade para dizer qual foi a data que Marcuse redigiu esse texto, sendo que a página de rosto está datada “September 1945”, porém a primeira página foi escrita em uma máquina de datilografia diferente das outras 30 páginas subsequentes. É possível encontrar nas duas primeiras páginas algumas correções e/ou modificações feitas à mão pelo próprio filósofo. Por isso, há quem considere que Marcuse elaborou esse texto para colocar em seus trabalhos posteriores como *Eros e Civilização* ou no seu trabalho final *A dimensão estética*. (MARCUSE, 1999, p. 268).

deveriam promover a liberdade estão sendo assimiladas pelo sistema de controles monopolistas que tudo abrange. (MARCUSE, 1999, p. 269).

Antagônico e transcendente perdem seu potencial alienador. E os efeitos maléficos da Segunda Guerra Mundial transformam-se em imagens, filmes ou textos para entreterem as massas. Inclusive o potencial denunciativo, negativo e revolucionário da arte são decepados e fomentam condições para a transformação em modismo, em arte clássica. Afirma Marcuse: “*Guernica* de Picasso é uma peça de museu reverenciada”. (MARCUSE, 1999, p. 270). À oposição intelectual fica restrito, pois, agir de forma que concretize sua meta, desfazendo, com a assimilação e padronização totais, para impetrar os fundamentos básicos da realidade dada.

Desse modo, a segunda seção submete-se a apresentar e a contrapor o papel antagônico da arte no contexto visto anteriormente: frente à cultura de massas, como a arte pode manifestar sua função alienadora e proporcionar a expressão da Grande Recusa?

Para Whitehead:

A verdadeira relevância das proposições não-verdadeiras para cada ocasião real é revelada pela arte, pelo romance e pela crítica em referência aos ideais. A verdade de que alguma proposição referente a uma ocasião real seja não-verdadeira pode expressar a verdade vital relativa à sua realização estética. Expressa a “grande recusa” que é a sua característica primordial. (WHITEHEAD, apud MARCUSE, 1999, p. 270).

Para Marcuse:

A arte como instrumento de oposição, depende da força alienadora da criação estética: de seu poder em permanecer estranha, antagônica, transcendente à normalidade e, ao mesmo tempo, ser o reservatório das necessidades, faculdades e desejos reprimidos do homem, de permanecer mais real do que a realidade da normalidade. (MARCUSE, 1999, p. 270).

Uma vez que todos os conteúdos são incorporados e absorvidos pelo estilo de vida monopolista, a saída para este problema pode estar na forma: transformada em insólito conteúdo, em contrassenso a todo conteúdo. “Use-se a palavra, a cor, o tom, a linha, em sua nudez crua, como a própria contradição e negação do todo o conteúdo. Mas este choque também absorvido e o subconsciente que ele envolvia se tornou facilmente parte da consciência oficial”. (MARCUSE, 1999, p. 271-272). O pavor real supera o pavor surrealista e os intelectuais da vanguarda, unidos às forças da resistência para que a arte fizesse seu papel de negação, não foram necessariamente suficientes para

tal ação. Mais tarde, aquilo que foi transformado em outro conteúdo, rapidamente se usou pelo mercado como exaltação e afirmação de determinados “valores”, outrora contestados.

O problema ficou sem solução e, somente com o trabalho dos escritores da Resistência, foi realizado novo exercício para a solução. Por tal contradição, esses artistas tecem suas vidas alicerçadas em fascismo totalitário, o qual determina todas as dimensões de suas vidas e em colisão com que a arte é construída. Mediante essas situações, a arte exerce sua antagônica dimensão: negação e contradição absolutas.

Assim, Marcuse ressalta: “A arte é essencialmente irrealista: a realidade que cria é alheia e antagônica à outra, a realidade realista que ela nega contradiz em nome da utopia que deve ser real. Mas a libertação é ação realista, política”. (MARCUSE, 1999, p. 272). O conteúdo da liberdade traça-se indiretamente por meio da arte, que somente ilumina a libertação e, de modo algum, potencializará a liberdade, pois libertar os indivíduos de fato é meta da ação política. Por isso, o político deve ser encontrado fora do conteúdo.

“Como o artístico *a priori* que não pode ser absorvido pelo conteúdo, mas que ele absorve, ele próprio, todo conteúdo. A vontade política então só aparece na forma em que o conteúdo é considerado e formado”. (MARCUSE, 1999, p. 271). O conteúdo da arte é, nesta visão, configurado pelo poder de negação e oposição na forma e no artístico *a priori*. Mesmo que o conteúdo seja aspirado pela ordem dominante, como forma de liberdade em uma sociedade onde a liberdade não é exercida, ele (o conteúdo) mostrar-se-á meta contida em si – o desejo por libertação.

A forma artística, *a priori*, está além da simples coordenação da técnica formal da obra: é o estilo, desse modo, principal agente responsável por fazer a interligação entre o conteúdo e o eixo que seleciona as relações entre elementos, componentes, ritmo, arranjo etc.

Não por acaso, Marcuse munir-se-á da poesia francesa de Baudelaire, Aragon, Paul Eluard, entre outros, em cujas características literárias observava uma primordial, capaz de provocar as estruturas instauradas por meio da opressão e da repressão. Essa característica denomina-se “estilo sensual”, por a sensualidade possibilitar ao indivíduo

a luta contra as amarras sociais e políticas nas quais se viam limitados. Consequentemente, a sensualidade provocou a luta individual pela mudança.

Nas palavras de Marcuse:

O amor sensual dá a “promesse du bonheur” (promessa de felicidade) que preserva o conteúdo materialista integral da liberdade e se rebela contra todos os esforços para canalizar este “bonheur” em formas compatíveis com a ordem da repressão. “Invitation au Voyage” de Baudelaire (1989) é realmente, diante de uma sociedade baseada na compra e venda da força de trabalho, a negação e a contradição absolutas, a “grande recusa”, “le scandale pour le scandale” e, ao mesmo tempo, a utopia da libertação real. (MARCUSE, 1999, p. 272-273).

Sensualidade e promessa de felicidade, sob essa perspectiva, são resultados da ação política e potencializadas pela libertação, como denúncias, recusas e buscas por outras realidades. E, nessa incidência, os poetas instrumentalizam suas criações, como “o amor aparece como o a priori artístico que configura todo o conteúdo individual, antes de mais nada o conteúdo político: o contragolpe artístico contra a anexação de todos os conteúdos políticos pela sociedade monopolista”. (MARCUSE, 1999, p. 275). Para os poetas, que nutrem a arte com teor político, a possibilidade de um mundo além do que é na realidade, consolida-se, sem dúvida, na marca de formas revolucionárias.

Ao analisar os poetas e verificar a ânsia pela revolução, declara Marcuse:

Nem *La Patrie*, nem *La Résistance*, nem *La Libération* são fins em si; são apenas os meios (*media*) para a “promesse du bonheur”. O conteúdo posto é, assim, ao mesmo tempo, negado e sua negação salva o conteúdo verdadeiro, a meta revolucionária. O político está sendo despolitizado, e deste modo se torna o político verdadeiro. Arte e política encontram seu denominador comum. (MARCUSE, 1999, p. 276).

Verifica-se, então, que o elo entre arte e política loca-se no plano surrealista e, imprescindivelmente, um dos problemas do surrealismo consiste no fato de que o conteúdo político exige forma “apolítica”, fato determinante da ação do artista como extremamente técnica.

No entrave dessa discussão entre forma apolítica e conteúdo político, Marcuse cita alguns surrealistas franceses como Breton, por exemplo, para compreender a crítica à linguagem utilizada pela poesia da resistência, que, ao invés de possibilitar novas formas de denunciar o mundo, concretiza alusão ao vocabulário tradicional e, assim, cai na mesma armadilha, distanciando-se da oposição. Esta linguagem “ao mesmo tempo, exprime uma sensualidade que não permite a sublimação da promessa”. (MARCUSE, 1999, p. 277).

Mas como um elemento da forma artística apriorística desta poesia, a linguagem do amor surge como instrumento de estranhamento; seu caráter artificial, não natural, “inadequado” serve para produzir o choque que pode vir a desnudar a verdadeira relação entre os dois mundos e as duas linguagens, um sendo a negação positiva do outro. A amada é “enfant crainfit”, “soeur” e Geliebte: sua fraqueza livre, lassidão e complacência evocam a imagem da vítima, bem como do conquistador da ordem fascista, da utopia sacrificada que vai surgir como realidade histórica. Como linguagem do estranhamento, a parafernália do amor e da sensualidade é assim parte da forma política destes poemas. (MARCUSE, 1999, p. 278).

O retorno estilístico, tomada a visão de Aragon, eleva-se como alternativa que possibilita à linguagem uma salvação e não a sua destruição; não deixar ser absorvida pelo sistema totalitário. “Marcuse acerca do uso de forma clássica severa por parte dos poetas da Resistência, a fim de apresentar um conteúdo emancipatório, a antecipação de uma posição posterior do filósofo, segundo a qual é a forma estética que carrega o poder emancipatório”. (SILVEIRA, 2009, p. 30).

Nesse viés, Marcuse discorre que o técnico “artificial” propicia o movimento de um verso sobre o outro “precipite le mouvement d’un vers sur l’autre”. (MARCUSE, 1999, p. 280). A rima cabe à função e capacidade de exercitar a harmonia das ideias complexas, ao contrário de propiciar palavras e/ou o isolamento dos sons, aumentando, dessa forma, o estranhamento da linguagem poética e seu fator alienante devido à linguagem da cultura monopolista.

Aqui, Marcuse verifica que o romance *Aurélien*, escrito por Aragon, bem como a poesia, recorre às suas origens clássicas do período oitocentista. “*Aurélien* segue os padrões conhecidos do romance social: retrata toda uma época em suas repercussões nos estratos representativos da sociedade e reflete o destino histórico da época na história pessoal do herói e da heroína, *Aurélien* e *Bérénice*”. (MARCUSE, 1999, p. 280).

A trama: uma jovem esposa pequeno-burguesa da província vem a Paris, deixa-se levar pela vida resplandecente, decadente e imoral da metrópole, apaixona-se por um boêmio terrível, sente-se traída por ele, foge com um morador vanguardista de Montmartre, acaba voltando para o marido na província, reencontra seu verdadeiro amor depois de vinte anos e morre em seus braços, vítima das balas do invasor alemão. (MARCUSE, 1999, p. 280-281).

Marcuse enfatiza que, no sobredito romance, são bem despercebidas as críticas referentes aos problemas sociais e políticos, devido aos personagens e às cenas serem compostos por pessoas da burguesia abastada. “Entre os elementos antiburgueses presentes no romance, destaca-se a noção de “fidelidade”, que contradiz a tendência de permutabilidade universal da ordem burguesa”. (SILVEIRA, 2009, p. 31). A obra

evidência, como temática, a tragédia amorosa, o amor proibido, as relações complexas de paixões às quais as pessoas se sujeitam constantemente, os amores não consumados, os ilegais, as dores existenciais, os anseios irrealizáveis, os medos e os sofrimentos constantes.

É sua ilegalidade essencial, sua transcendência sobre a ordem estabelecida da vida que transforma o amor em *a priori* político e, ao mesmo tempo, artístico. A ilegalidade é o denominador comum da ação da Resistência e da arte da Resistência. Em *Aurélien*, a ilegalidade do amor recai sobre sua incompatibilidade com todas as relações normais (negócios, “vida social”, incorporação à vida da “comunidade”), em seu caráter desmedido que absorve todos os outros conteúdos, em sua impossibilidade de se ajustar às exigências da sanidade e da sensatez. (MARCUSE, 1999, p. 283).

De forma bastante destacada, no epílogo, explicita-se “a negação artística do conteúdo político” e, com referência a isso, Marcuse afirma ser o único capítulo do romance destinado aos entraves políticos; ou melhor, enfatiza a relação conturbada entre o mundo subjetivo (amor) e o mundo objetivo (político), ao avultar passagem em que as personagens discutem questões políticas na mesa de jantar. “A sós com Aurélien, a política se interpõe entre eles. Já não falam a mesma linguagem, ou a linguagem da política silencia a linguagem do amor morto que eles ainda procuram falar” (MARCUSE, 1999, p. 284). Marcuse demonstra que o amor, outrora apagado entre eles, agora é morto na política. “A ação política é a morte do amor, mas a meta da ação política é a libertação do amor. Esta meta é o mesmo mundo de que se fala no início do destino dos amantes: o mundo no qual a “promesse du bonheur” encontra sua realização”. (MARCUSE, 1999, p. 284).

Bérénice não buscava a felicidade, pois compreendia que, para ser feliz, havia a necessidade de perpetuar a vida dominante; no entanto buscava o absoluto, que, conseqüentemente, proporcionava liberdade, independência. A personagem, crente na concatenação de seu amor com o absoluto, apreende a destruição dele, sua morte, apagamento quando conectado com a normalidade da vida, com a vida reinante à qual as personagens se adequam.

Desponta a diferença, diga-se, mesmo no que tange à negatividade da arte, não suficiente para combater e mudar o *status quo*. Cria-se, nesse ínterim, um mundo ilusório, sem efetivação de mudança na realidade concreta. “No meio (*medium*) da forma artística, as coisas são libertadas para ter sua própria vida – sem que sejam libertas na realidade. A arte cria uma reificação peculiar. A forma artística, por mais

destrutiva que possa ser, permanece e leva ao repouso”. (MARCUSE, 1999, p. 287). Conteúdo e forma da obra de arte contribuem, apenas, ao possibilitarem aos indivíduos um exercício de contemplação, ao marcarem diferenciação entre o mundo contemplado (estético) e o mundo real. “A apresentação artística do terror total ainda permanece uma obra de arte; transforma o terror em um outro mundo – uma transformação que é quase uma transfiguração”. (MARCUSE, 1999, p. 287). Nesse aspecto, Marcuse retoma a discussão sobre o quadro *Guernica* para exemplificar a questão em debate.

Em outras palavras, quanto disto se deve a um recurso extra-artístico, fora do reino da arte e da estética? O quadro em si mais parece negar o conteúdo político: há um touro, um cavalo massacrado, uma criança morta, uma mãe que chora – mas a interpretação destes objetos como símbolos do fascismo não está no quadro. As trevas, o terror e a destruição total são trazidas à vida por graça da criação e da forma artísticas; são assim incomparáveis à realidade fascista. (Aparecem no quadro como a individualização das forças universais e como tal transcendem a realidade fascista em direção a uma ordem “supra-histórica”. Possuem uma realidade própria: a realidade artística. Talvez esta seja a razão pela qual Picasso se recusa a chamá-las de “símbolos”. São os “signos”, mas signos de um touro, uma criança, um cavalo etc. – não do fascismo). (MARCUSE, 1999, p. 287-288).

No aspecto de alienação, que não possibilita condições para mudar a realidade de fato, manifesta apenas figuras de um mundo livre e não a liberdade de fato: a arte não deixa de manifestar os seus anseios políticos. “A arte pode promover a alienação, o estranhamento total do homem em relação ao seu mundo. Esta alienação pode fornecer, na mais total opressão, a base artificial para a memória da liberdade”. (MARCUSE, 1999, p. 288).

Por conclusão, no texto *Sobre o Caráter da Cultura afirmativa*, manifesta-se o aspecto afirmativo da cultura: a prevalência reside na arte da grande cultura, a qual serve como sustentação dos valores dominantes. Já no texto *Algumas Considerações Sobre Aragon*, depreende-se o caráter negativo da arte: ao identifica-la como agente crítico e transformador da realidade social, vê-se a arte como elemento fundamental para a mudança do *status quo*.

Integração de arte e política, por conseguinte, para Marcuse, gera forças necessárias à emancipação e a (trans)-formação dos indivíduos, bem como da sociedade, proporcionando a dialética, a libertação e a superação da dominação e da adequação ao *status quo*.

2.5 O trabalho enquanto processo para a efetivação da dialética material

À proporção que o progresso técnico sustenta-se na civilização industrial avançada, a não liberdade confortável e aparentemente democrática parece prevalecer. No livro *O Homem Unidimensional*, publicado originalmente no ano de 1964, Marcuse aponta inicialmente às novas formas de controle, fornecidas ao passo que o progresso ganha força. Segundo o filósofo, essas novas formas de controle, embora supressoras da individualidade, são necessárias para garantir o progresso social, e questiona: “o que poderia ser mais racional que a supressão da individualidade na mecanização de performances socialmente necessárias, mas penosas?” (MARCUSE, 2015, p. 41).

Marcuse visualiza, no progresso tecnológico, o engenho pelo qual a dialética material se efetiva, possibilitando a mudança na relação homem-trabalho, isto é, a passagem da *labuta* à *autocriação*, migração essa apresentada no decorrer deste tópico.

Arazoe-se, no entanto, que esse mesmo progresso, fundamento para a modificação do processo de trabalho, pode contribuir para a formação de sociedade menos crítica se as pessoas não se conscientizarem do processo de submissão no qual estão inseridas, bem como se não iniciarem a busca pela emancipação.

A realização plena do liberalismo conduziu ao apaziguamento ideológico entre liberalismo e totalitarismo, pois o fenômeno mostra-se compatível com uma sociedade fundada na expansão da liberdade. O caráter bidimensional da cultura afirmativa anulou-se e a sociedade unidimensional resulta do triunfo do irracionalismo do liberalismo e da anulação da cultura afirmativa, em cuja sociedade as esperanças de emancipação do sujeito apresentam-se como promessa já realizada e plenamente oportuna à sociedade de consumo.

Sobre a livre iniciativa de mercado, Marcuse identifica como fator perigoso e, em nada, contribuinte com a emancipação do sujeito. Segundo o autor, a liberdade administrada e a não autonomia do sujeito frente à exigência do capitalismo, de que os homens precisam ser bem sucedidos, foi um dos pressupostos para que a dominação e o controle guiassem os homens, anulando o poder de oposição diante a sociedade estabelecida e o trabalho – inserido na exigência de as pessoas serem economicamente bem sucedidas – impôs necessidades e possibilidades estranhas aos homens.

Marcuse afirma que as alternativas para a libertação do homem e a construção de nova civilização assistem na superação das exigências impostas pela livre iniciativa e pelo trabalho. Superando as necessidades estranhas que proporcionam a vida ou a morte, a liberdade ou a escravidão, os indivíduos atingiriam um nível de autonomia que possibilitaria o potencial de negação da sociedade vigente.

Nesse sentido, afirma o filósofo:

A livre iniciativa não foi, desde início, uma vantagem. Enquanto liberdade para trabalhar ou morrer de fome, isso significou labuta, insegurança e medo para uma grande maioria da população. Se o indivíduo já não fosse mais forçado a ser bem-sucedido no mercado, como um sujeito economicamente livre, o desaparecimento desse tipo de liberdade seria uma das maiores realizações da civilização. Os processos tecnológicos de automação e estandardização podem liberar energia individual para um reino ainda desconhecido de liberdade, situado para além da necessidade. A própria estrutura da existência humana seria alterada; o indivíduo seria liberado do mundo de trabalho que impõe a ele necessidades e possibilidades que lhe são estranhas. O indivíduo seria livre para exercer a autonomia sobre uma vida que seria propriamente sua. Se o aparato produtivo pode ser organizado e dirigido para a satisfação das necessidades vitais, seu controle pode ser muito bem centralizado; tal controle não impediria a autonomia individual, mas a tornaria possível. (MARCUSE, 2015, p. 42).

Marcuse, preocupado com a liberdade administrada e com as falsas necessidades, impostas às pessoas para que ficassem reféns do aparato dominante, afirma que o controle pode se centralizar e que a produção deveria ser voltada à realização das necessidades vitais dos homens, não criando necessidades supérfluas. Não defende uma sociedade sem nenhum controle ou organização; contudo, refuta a ideia de uma sociedade total administrada, mas ratifica que controle deve existir desde que centralizado e capaz de proporcionar ao sujeito a realização de sua própria liberdade.

Segundo o filósofo, um dos objetivos da civilização industrial é justamente o fim da racionalidade tecnológica, apesar de o oposto vigorar na sociedade afluente; o aparato determina e controla desde o trabalho ao tempo livre, da produção cultural à intelectual. Portanto, o modo de organização tecnológica na sociedade atual dispõe-se de forma que a sociedade seja totalitária, administrando a liberdade e sujeitando os indivíduos ao controle, de modo que se afastem da realização e da satisfação plena.

Para contestar o modo de controle e organização social da sociedade industrial tradicional na contemporaneidade, Marcuse defende a possibilidade de novos modos de realização, compatíveis com as novas exigências da sociedade. Segundo ele, “esses

novos modos só podem ser nomeados com termos negativos porque eles equivaleriam à negação dos modos predominantes”. (MARCUSE, 2015, p. 43). Assim, “o despertar da insatisfação, ou pode-se dizer, a origem do negativo, é um movimento de liberdade”. (KANGUSSU, 2008, p. 31). A liberdade, sob a visão do autor, somente se conquista por meio da negação, condição essencial para tal processo.

Segundo Kangussu (2008),

De acordo com essa definição formal, a liberdade produz uma superposição de percepções: algo é negado e, concomitantemente, uma alteridade é vislumbrada. Tomando o conceito de liberdade como mediação, delineia-se a importância política do belo e da arte por meio de sua articulação com a faculdade de negação e com a capacidade de presentificar o “outro”, simultânea a esta última. (p. 31).

A liberdade política caracteriza-se pela libertação das forças externas sobre as quais os homens não têm controle efetivo; libertar-se da luta pela sobrevivência, das lutas diárias pelo direito a ser.

“Sempre houve um universo estrangeiro para o qual os fins culturais não valem”, assinala Marcuse, “a cultura sempre foi um privilégio de uma pequena minoria, uma questão de riqueza, de tempo e de infeliz coincidência”. A separação entre a vida cultural e sua base material “é parte de uma sociedade não livre”. A burguesia sedimentou a “liberdade interior”, mas liberdade não-empírica é mera ideologia. A alta cultura se contrapunha ao real e oferecia uma realidade virtual desfrutada apenas por uma minoria privilegiada, ela acomodava ideais potencialmente negativos que, assim acomodados, pouco perturbavam a realidade. (KANGUSSU, 2008, p. 32).

O ideal burguês, expresso em *Caráter afirmativo da cultura*, refere-se aos valores de liberdade reservados apenas à parcela social dominante, enquanto aos demais dava-se uma ideia falsa de liberdade interior, pois não possibilitava a libertação no plano da realidade. A falsa ideia de liberdade proporcionada pelo ideal da cultura afirmativa fazia os indivíduos acreditarem ser livres e felizes quando, na verdade, não eram. Em contraposição de alienação, essa falsa ideia de liberdade no mundo material pode, segundo o filósofo, preceder a libertação, “a liberdade interior se supera diante da ausência de liberdade exterior, e pode produzir uma interioridade que, confrontada com o mundo exterior, se torne um parâmetro crítico”. (KANGUSSU, 2008, p. 37).

O fim da administração total só se possibilita com a conexão ao poder de negação, pois os novos modos de vida apenas se vivenciam se detentores do poder de negação em relação aos modos predominantes.

Em suas palavras,

Assim, a liberdade econômica significaria a libertação da economia – de ser controlado pelas forças e relações econômicas; libertação da luta diária pela existência, de ganhar a vida. A liberdade política significaria a libertação dos indivíduos em relação às políticas sobre as quais eles não têm qualquer controle efetivo. De maneira similar, a liberdade intelectual significaria a restauração do pensamento individual que foi agora absorvido pelos meios de comunicação e doutrinação, representaria a abolição da “opinião pública” junto com os seus autores. O tom não realista dessas proposições é um indício, não de seu caráter utópico, mas de vigor das forças que impedem sua realização. (MARCUSE, 2015, p. 43).

As necessidades humanas não biológicas impõem-se socialmente de forma histórica e condicionam os homens – tornando-os dependentes delas – e agem de forma repressiva no que concerne ao desenvolvimento humano. Segundo o filósofo, insurgem dois tipos de necessidades: as verdadeiras e as falsas. As falsas necessidades são oriundas do processo de superimposição ao sujeito com o intuito de reprimi-lo e contribuem para o não desenvolvimento humano e social e para a infelicidade, para a efetivação da dominação e para o controle social; de tal modo; jamais colaboraram com a transformação e libertação humana e social.

Assevera Marcuse:

A maior parte das necessidades predominantes de descansar, divertir-se, de comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, de amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence à categoria das falsas necessidades. Tais necessidades têm um conteúdo e uma função sociais que são determinadas por poderes externos sobre os quais o indivíduo não tem controle; o desenvolvimento e a satisfação dessas necessidades são heterônomos. Não importa quanto dessas necessidades tenham podido se tornar próprias do indivíduo, reproduzidas e fortificadas pelas condições de sua existência; não importa o quanto ele se identifique com elas e se encontre a si mesmo ao satisfazê-las, elas continuam a ser o que foram desde o início – produtos de uma sociedade cujo interesse dominante exige repressão. (MARCUSE, 2015, p. 44).

Compreende-se, todavia, que as verdadeiras sejam denominadas necessidades vitais, pois que possibilitam a continuidade da existência – “alimentação, vestuário e moradia, possíveis em um certo nível cultural”. (MARCUSE, 2015, p. 44). Ao autor, o próprio indivíduo (e não as forças externas a ele) determinaria se as necessidades são falsas ou verdadeiras, mas conclui que o homem não encerra essa liberdade, não é livre para isso, pois não discerne nem se conscientiza sobre sua real situação na realidade dada: é sempre administrado e controlado.

Insatisfeito com a situação de dominação e de liberdade controlada que os indivíduos sofrem na realidade vigente, Marcuse indaga: “como podem as pessoas, que têm sido objeto de dominação efetiva e produtiva, criar para si mesmas as condições de

liberdade?” (MARCUSE, 2015 p. 45). Responde-se que a libertação depende da consciência da servidão, ou seja, “o objetivo máximo é a substituição de falsas necessidades pelas verdadeiras, o abandono da satisfação repressiva”. (MARCUSE, 2015, p. 46).

A existência e a permanência da sociedade industrial avançada – sob a teoria marcuseana – consolidam-se, sobretudo, pela criação das falsas necessidades, pela busca de objetos supérfluos. O trabalhador, para se manter vivo dentro desse sistema vigente, gastará todas as suas energias, inclusive sua libido, trabalhando para adquirir cada vez mais. Essas aquisições, porém, não são essências para a sua sobrevivência, mas importantes para a sobrevivência do sistema, o qual se mantém por meio da administração e controle dos indivíduos, que gastam cada vez mais.

O sistema vigente gere e conduz a totalidade do indivíduo, ditando-lhes as regras e necessidades. Não por escolha própria e individual, os homens aceitam esse processo de submissão, mas por falta de consciência da situação de alienação. Na verdade, por poderem escolher entre um ou outro objeto produzido e oferecido pelo sistema, os homens conservam a sensação de que são seres livres, quando, verdadeiramente, não o são. Sobre isso Marcuse alerta-os de que a consciência de servidão é o primeiro passo para que a liberdade seja efetivada.

A falsa ideia de liberdade progride ao passo que o empregado frequenta os mesmos lugares, come das mesmas comidas, veste das mesmas marcas, possui os mesmos automóveis e se diverte fazendo uso das mesmas atividades e lugares que seu empregador; dessa forma, a ideia de divisão de classes tem-se quase invisível, para que os empregados se sintam livres e felizes. Imposta pela civilização industrial avançada, essa ideia azucrinar, pois vivifica o caráter irracional de sua racionalidade. Por consequência dessa irracionalidade, os homens se reconhecem em suas mercadorias, encontram sua alma em seus aparelhos; isso se dá pela noção de separação entre corpo e espírito, fruto da civilização quando transforma o mundo objetivo em expansão do corpo e do espírito.

Marcuse descreve:

Nesse processo, a dimensão “interior” da mente (*mind*), na qual a oposição ao *status quo* pode se enraizar, é reduzida. A perda dessa dimensão, na qual habita o poder do pensamento negativo – o poder crítico da Razão – é a contraparte ideológica do próprio processo material pelo qual a sociedade

industrial silencia e reconcilia a oposição. O impacto do progresso transforma a Razão em submissão aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida. A eficiência do sistema só contém os fatos que expressam o poder repressivo do todo. Se os indivíduos encontram-se nas coisas que moldam suas vidas, não é porque eles estabelecem a lei das coisas, mas porque eles a aceitam – não como uma lei da física, mas enquanto uma lei de sua sociedade. (MARCUSE, 2015, p. 49).

A civilização industrial – pôde-se apreender – realizou da vida das pessoas um processo de objetificação, uma vez que estendeu corpo e espírito aos objetos; assim, os homens se reconhecem nos seus objetos. Essa extensão, entretanto, mostra a mudança que a civilização industrial construiu no conceito de alienação, apresentando-o em seu grau mais avançado.

Esta se tornou inteiramente objetiva; o sujeito, que é alienado, é engolido por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão e ela está em todos os lugares e em todas as formas. As realizações do progresso desafiam a acusação tanto quanto a justificação ideológica; perante a seu tribunal, a “falsa consciência” de sua racionalidade torna-se a verdadeira consciência. (MARCUSE, 2015, p. 49).

Ideologicamente a sociedade industrial sobrepõe-se, no avanço, àquela que lhe antecedeu, tendo em vista que, antes, a ideologia estava além do mundo material e, hoje, o processo ideológico firma-se no próprio processo de produção. Sérgio Paulo Rouanet, ao analisar o conceito de alienação tanto da cultura afirmativa quanto na civilização, industrial chega à seguinte conclusão:

Essa cultura prometia a felicidade e a harmonia, mas apenas no plano do imaginário: era preciso, portanto, superar (aufheben) essa cultura, realizando praticamente as promessas nela incorporadas, e transformando, num certo sentido, a arte em vida. Trinta anos mais tarde, Marcuse se assusta com as consequências dessa dessublimação, e recomenda a seus partidários da “new left” que renunciem a qualquer projeto de dissolução da cultura: a arte é alienação, e nessa alienação deve ser mantida, pois só dessa forma pode testemunhar contra a alienação objetiva do real. É nessa fase, caracteristicamente, que Marcuse retoma a distinção entre cultura e civilização, agora não mais para denunciar a autonomia idealista da cultura, mas para denunciar a perda dessa autonomia: o mundo unidimensional cumprira bem demais o programa revolucionário do jovem Marcuse, realizando à sua moda, aquela *Aufhebung* que ele preconizava. (ROUANET, 2001, p. 203).

Não abolida, a cultura incorpora-se e integra-se ao domínio da civilização. A alienação foi interrompida por meio da dessublimação repressiva e a filosofia, assim como a arte, foi submergida pelo aparato instrumental. A consciência infeliz, que era promessa de sociedade crítica, foi erradicada, unificando a humanidade à consciência feliz da sociedade unidimensional. Consequentemente, os produtos manipulam os

indivíduos, promovendo falsa consciência, imune à mentira, e o fetichismo do produto amplia-se à ordem da cultura.

Os produtos passam de mero slogan a estilo de vida – dominando e influenciando pensamentos e atitudes – e padronizam-se o pensamento e o comportamento unidimensional; a técnica demonstra os alicerces do progresso; a racionalidade tecnológica dita os padrões tanto mentais quanto comportamentais para que o desempenho seja produtivo e, assim, o poder da natureza torna-se idêntico ao da civilização. Nesse âmbito, a eliminação da transcendência não se atém somente ao plano da realidade social – “absorção da classe operária pelo sistema capitalista, ou absorção da cultura pela civilização”. (ROUANET, 2001, p. 205).

Segundo Kangussu, “até a alienação artística tornou-se funcional: a aura de evasão da arte em relação à esfera de produção é reintroduzida nessa esfera como algo inusitado valor, como bem de consumo”. (KANGUSSU, 2008, p. 43). Contudo, sua afirmação relaciona-se à crença de que a liquidação da cultura bidimensional não ocorre com a destruição da alta cultura, mas quando sua assimilação absorve-se dentro da ordem vigente.

A indústria cultural, dessa forma, cria uma sociedade sem oposição, pois todos os valores tidos da alta cultura são introduzidos na civilização para a efetivação da ordem estabelecida; os ideais da classe burguesa e os ideais da classe operária, antes eram tidos como opositores, hoje se unem para a salvaguardar o *status quo*. “Marcuse vê no pensamento unidimensional – que, para assim constituir-se, elimina qualquer transcendência à facticidade dada – o triunfo do “positivismo”, termo empregado para descrever a abolição do pensamento negativo”. (KANGUSSU, 2008, p. 48).

A adaptação do sujeito à sociedade alcança o modo de organizar conceitos, cuja tradução, em termos operacionais, conduz à diminuição do combate entre o sujeito e a sociedade. Isso acontece não por acaso, mas com o intuito de controlar e administrar os sujeitos em todas as suas dimensões, inclusive as suas pulsões: o fortalecimento de Eros para vencer as suas lutas contra as pulsões de morte. Dessa forma, o campo principal da civilização raia como esfera de sublimação, a qual exige dessexualização.

“O processo de sublimação altera o equilíbrio na estrutura instintiva. A vida é a fusão de Eros e instinto de morte; nessa fusão, Eros subjugou o seu parceiro hostil”.

(MARCUSE, 1968 p. 87). Crente em que a vida originou-se por meio da renúncia, companheira eterna da vida, o autor propõe que os homens sempre estão renunciando a suas pulsões devido às energias gastas no trabalho e, por consequência da busca cotidiana pela renúncia, a civilização caminha para sua autodestruição.

Na sociedade vigente – considera Freud – os homens não podem sentir prazer no trabalho, porque, uma vez realizados, não vão querer se afastar dessa realização e, assim, a civilização não terá o seu progresso garantido. De modo algum, o trabalho na civilização relacionar-se-á à realização e efetivação da libido, mas sempre se condicionará à labuta, ao desgaste físico e, por conseguinte, à forma não-libidinal. Marcuse afirma: “Se não existe um “instinto de trabalho” original, então a energia requerida pelo trabalho (desagradável) deve ser “retirada” dos instintos primários – dos sexuais e dos destrutivos”. (MARCUSE, 1968, p. 86).

No entanto, não somente os impulsos de trabalho se alimentam pela sexualidade reservada de finalidade, mas também, no que tange aos instintos de sociabilidade, “sociais” – por exemplo: nas relações de amizades, nas relações afetivas entre os parentescos, nas relações emocionais – denotam-se impulsos, reprimidos por uma força interna.

Ressalte-se que nem todo tipo de trabalho é penoso, vivenciado como desagradável, como labuta; alguns trabalhos possibilitam satisfação libidinal, cuja prática é prazerosa – trabalho artístico, “sempre que genuíno parece brotar de uma constelação instintiva não repressiva e visar finalidades não-repressivas – tanto assim que o termo *sublimação* parece requerer considerável modificação se o aplicarmos a esse gênero de trabalho”. (MARCUSE, 1968, p. 88). A maioria da população, no entanto, sujeita-se a outros gêneros de trabalho, difíceis, opressivos. Freud, segundo Marcuse, afirma que a opção individual para manter a vida determina o trabalho e pode proporcionar satisfação particular. Ora, mas todas as pessoas possuem a oportunidade de escolher seus trabalhos ou destinam-se a realiza-los de forma penosa, desagradável e alienante para se manterem vivas?

Visto que as pessoas estão submetidas aos trabalhos alienantes, que não correspondem às suas energias libidinais, dificilmente se satisfarão suas necessidades e inclinações singulares. “Foi imposto ao homem pela necessidade e forças brutais; se o

trabalho alienado tem algo a ver com Eros, deve ser de um modo bastante indireto e com Eros consideravelmente sublimado e debilitado”. (MARCUSE, 1968, p. 88).

A fim de transformar esse cenário de trabalho penoso e possibilitar às pessoas a realização de suas energias libidinais, Marcuse cogita a solução pela concretização da dialética material, ou seja, a saída situa-se na própria relação do homem com o trabalho a partir das técnicas desenvolvidas por meio da racionalidade tecnológica. A repressão, segundo Freud, volta-se para a civilização; enquanto que para Marcuse, a mais-repressão diminui a repressão na sociedade vigente, proporcionando aos homens tempo livre para realização da satisfação. “A amplitude dessa mais-repressão fornece o padrão de mediação: quanto menor for, tanto menor repressivo é o estágio da civilização”. (MARCUSE, 1968, p. 90).

Segundo este último supracitado pensador, a racionalidade tecnológica pode proporcionar a liberação do tempo livre, que, por consequência, libera o corpo para a realização do trabalho criativo, seja por meio da arte, seja por meio da satisfação libidinal. Da união, pois, entre Eros e estética na própria relação de alienação do trabalho alienado surge a modificação dessa situação por meio da dialética material e o trabalho, que anteriormente sacrificava, agora concede espaço para a realização e a satisfação individual. “No mesmo processo, também a repressão é despersonalizada: a restrição e arregimentação do prazer passam agora a ser uma função (e resultado “natural”) da divisão de trabalho”. (MARCUSE, 1968, p. 91).

Nesse mesmo viés, afirma o filósofo:

Os recursos existentes e disponíveis facilitam uma transformação *qualitativa* nas necessidades humanas. A racionalização e a mecanização do trabalho tendem a reduzir o *quantum* de energia instintiva canalizada para a labuta (o trabalho alienado), assim libertando energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das faculdades individuais. A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida, assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas além do domínio da necessidade e do supérfluo necessário. (MARCUSE, 1968, p. 94).

Expõe-se, pela perspectiva marcuseana, a possibilidade dialética de superação da supremacia atual das pulsões de morte por meio de transformação qualitativa da própria estrutura pulsional, motivada pelo domínio tecnológico da natureza e pela superação do trabalho alienado. Afirma, por isso, o filósofo:

A teoria da alienação demonstrou o fato de que o homem não se realiza em seu trabalho, que a sua vida se tornou um instrumento de trabalho, que o seu trabalho e os respectivos produtos assumiram uma forma e um poder independentes dele como indivíduo. Mas a emancipação desse estado parece requerer não que se impeça a alienação, mas que esta se consuma; não a reativação da personalidade reprimida e produtiva, mas a sua abolição. A eliminação das potencialidades humanas do mundo de trabalho (alienado) cria as condições para a eliminação do trabalho do mundo das potencialidades humanas. (MARCUSE, 1968, p. 103).

Apesar do considerável progresso, reina a imaturidade, suficiente para impedir a realização da seguinte premissa: “A cada um de acordo com as suas necessidades”. (MARCUSE, 1968, p. 140). Devido a essa imaturidade, os recursos materiais e imateriais da civilização restringem-se completamente: para que todos sejam gratificados e as necessidades individuais sejam atingidas, deve haver mudança significativa no padrão de vida – muitos deveriam abdicar de seus luxos para que todos tivessem vida digna. No entanto, a civilização industrial menospreza tal ideal. Assim, o apaziguamento entre o princípio de prazer e o de realidade não se sujeita à realização de uma vida abundante para todos os indivíduos e “a única questão pertinente é se um estado de civilização pode ser razoavelmente preconizado, no qual as necessidades humanas sejam cumpridas de modo tal e em tal medida que a mais-repressão possa ser eliminada”. (MARCUSE, 1968, p. 140).

Mediante o exposto, afirma Marcuse:

Semelhante estado hipotético poder-se-ia supor, razoavelmente, em dois pontos, que se situam nos pólos opostos das vicissitudes dos instintos: um deles estaria localizado nos primórdios da história primitiva; o outro, em seu estágio maior de maturidade. O primeiro referir-se-ia a uma distribuição não opressiva da escassez (como por exemplo, poderá ter existido nas fases matriarcais da antiga sociedade). O segundo pertenceria a uma organização racional da sociedade industrial plenamente desenvolvida, após a conquista da escassez. As vicissitudes dos instintos seriam muito diferentes, claro, sob essas duas condições, mas uma característica decisiva deve ser comum a ambas: o desenvolvimento instintivo seria não-repressivo no sentido de que, pelo menos a mais-repressão requerida pelos interesses de dominação não seria imposta aos instintos. Essa qualidade refletiria a satisfação predominante das necessidades humanas básicas (mais primitivas no primeiro estágio, profundamente ampliadas e refinadas no segundo estágio), tanto sexuais como sociais: alimento, alojamento, vestuário, lazer. Essa satisfação seria (e este é o ponto importante) *sem labuta* – isto é, sem o domínio alienado sobre a existência humana. (MARCUSE, 1968, p 140-141).

Em condição primitiva, a alienação ainda não era manifestada, devido à carência das próprias necessidades, tanto sexual como pessoais; não havia hierarquização do trabalho, o qual não era institucionalizado. Desse modo, “sob as condições “ideais” da civilização industrial madura, a alienação seria completada por uma automação geral do

trabalho, redução do tempo de trabalho a um mínimo, e permutabilidade de funções”. (MARCUSE, 1968, p. 141).

O primeiro requisito para a liberdade – pondera o filósofo – relaciona-se à diminuição da carga horária de trabalho, porque, devido à carga horária exaustiva, o princípio de prazer reprime-se pelo princípio de realidade; mas, quando a carga horária é suavizada, o desenvolvimento humano não se paralisa e a liberdade começa a ser conquistada. Portanto, a carga horária utilizada de modo racional pode conceder tempo e energia para o livre jogo das faculdades humanas, fora das esferas do trabalho alienado.

Na resignificação na relação entre o homem e o trabalho, Marcuse assinala a transformação do indivíduo e da sociedade na era tecnológica. Com o avanço tecnológico, o filósofo pensa que os homens terão mais tempo livre, pois o esforço, gasto de forma destrutiva no trabalho, substituir-se-á pelo trabalho maquinário. Graças ao tempo livre, o trabalho (que antes não permitia a realização do prazer) agora proporciona criatividade e, por consequência, prazer. A sublimação – aplicada ao instinto não repressivo e ao trabalho criador – proporcionará nova relação do sujeito com o trabalho, principalmente por meio da arte, da imaginação e da criatividade, assim sendo, Eros vencerá Tanatos por meio da dialética material.

Em conclusão, Marcuse sugere que libertação se constitui por meio do processo dialético material. Uma vez que a superação do trabalho alienado é possível devido ao avanço tecnológico, sobrarão tempo livre para que os homens liberem suas energias de forma a satisfazerem suas satisfações e desejos. Assim, o processo dialético responsabiliza-se por transformar o trabalho alienado (*labuta*) em trabalho lúdico (*prazer*).

2.6 A nova sensibilidade

O surgimento de sociedade emancipada só é possível, como afirma Marcuse, através da conquista dos pressupostos técnico-científicos que a sociedade já possui. E, nesse sentido, escreve Kangussu:

Conquistas que, liberadas de seu serviço à causa da exploração, poderiam ser mobilizadas para eliminar globalmente a miséria. Mas essa mudança só é possível se a consciência das possibilidades de libertação transforma-se em força pulsional capaz de dirigir a imaginação para esse alvo; em outras palavras, ainda que existam as possibilidades objetivas, não é possível conceber a emancipação onde não haja a necessidade subjetiva de emancipar-se. A liberdade precisa tornar-se necessidade. A consciência da necessidade de liberdade, no interior do sujeito, produziria o que o filósofo denomina “nova sensibilidade”. (KANGUSSU, 2008, p. 190-191).

Na obra *Contra-revolução e Revolta*, Marcuse redige que a nova sensibilidade “é o meio no qual a mudança social se converte em necessidade individual, é a mediação entre prática política de transformar o mundo e o impulso de libertação pessoal”. (MARCUSE, 1981, p. 63). Essa nova sensibilidade seria a passagem essencial para a mudança do estilo de vida e pensamento das pessoas, voltada para satisfazer as energias e não apenas o lucro, bem como possibilitaria a abolição da pobreza e do trabalho opressor, buscando, conseqüentemente, nova forma de expressão onde a sensualidade, a beleza, tornem-se formas de existência, permitindo, dessa forma, a criatividade e o trabalho lúdico.

Embora provoque alteração na relação entre homem e a natureza, o filósofo alerta que essa alteração oriunda da nova sensibilidade não seria o retorno ao estado pré-tecnológico, “e sim um avanço no uso das realizações da civilização tecnológica para libertar o homem e a natureza do uso destrutivo da ciência e da tecnologia a serviço da exploração”. (MARCUSE apud KANGUSSU, 2008, p. 194). Salienta que a emancipação dos sentidos transformaria a liberdade para a satisfação e para a realização do prazer: a libertação subjetiva individual é uma condição essencial para a emancipação e transformação social.

Emancipação dos sentidos e libertação ancoram-se, segundo o autor, na dimensão estética e política, pois o desenvolvimento da nova sensibilidade radical – não conformada com a realidade dada – adquire valor político e a base para a emancipação e para a transformação, tanto humana quanto social, na filosofia marcuseana, fundamentam-se no processo dialético material entre arte e política.

A partir de Marcuse, urge a necessidade de mudança na esfera humana e social e extrema importância reserva-se à relação da arte com a política para que a transformação seja possibilidade real. Registra-se, aqui, que por meio da dimensão estética o homem recuperará a sensibilidade e, por consequência, a emancipação.

Aquele caráter imaginário, que apenas propunha alternativa de mudança enquanto permanecesse restrito à esfera da arte em sua função utópica, deu lugar a uma nova sensibilidade que age, sobretudo, no plano da realidade, possibilitando imaginação, liberdade, conhecimento e, conseqüentemente, transformação individual e social.

Na vigência de um novo princípio da realidade, em que este deixe de opor-se ao princípio do prazer, cessaria o antagonismo entre o imaginário e o pensamento. Tanto o imaginário freudiano como o kantiano poderiam assumir um papel central no aparelho psíquico, unificando as faculdades “superiores” e as “inferiores”, e estabelecendo o modelo de uma nova forma de conhecimento, a partir de uma razão a serviço de Eros, e de uma realidade reerotizada pela auto-sублиmação da libido. O imaginário, em vez de opor-se à razão como a fantasia se opõe à realidade, orientaria a razão com vistas ao conhecimento de uma realidade qualitativamente distinta. (ROUANET, 2001, p. 251).

A nova consciência – conclui-se – possibilita mudança radical no comparativo entre a arte presente na cultura afirmativa em relação à arte presente na nova sociedade. Na cultura afirmativa, a arte agia essencialmente em terreno ilusório, não podendo nunca se transformar em realidade, não tinha importância prática. No entanto, com a vigência de novo princípio de realidade, a arte rompe com essa distinção entre as duas faculdades e age não como forma de controle, mas como forma de libertação, orientando as pessoas, por meio da imaginação, a buscarem uma realidade diferente.

Discorre Marcuse: “em vez de ser serva do aparato estabelecido, embelezando seu negócio e sua miséria, a arte se tornaria uma técnica para destruir esse negócio e essa miséria”. (MARCUSE, 2015, p. 226). Depreende-se, logo, que a transformação estética é libertação, pois a modificação artística viola o objeto natural, o qual é opressivo em si.

A libertação da energia dos desempenhos exigidos para sustentar a prosperidade destrutiva significa a redução do alto padrão de escravidão, de modo a habilitar os homens a desenvolverem a racionalidade que pode possibilitar existência pacificada. Assim, a razão será usada como liberdade e como força de libertação. “E a Razão pode cumprir sua função somente como racionalidade pós-tecnológica, na qual a técnica é em si mesma o instrumento da pacificação, *organon* da arte da vida”. (MARCUSE, 2015, p. 225).

Entre as principais responsáveis pela libertação pulsional que o filósofo enfatiza em *Eros e Civilização*, a arte parece proporcionar a libertação daquele conteúdo

reprimido e possibilitar a organização social, porque tem a capacidade de dialogar, harmonicamente, com duas faculdades antagônicas; razão (princípio de realidade) e sensibilidade (princípio de prazer) através da imaginação.

Segundo o filósofo,

A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em que o *conhecimento* está subentendido na ilusão. As verdades da imaginação são vislumbradas, pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão – um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na *arte*. (MARCUSE, 1968, p. 134-135).

O papel cognitivo da fantasia transporta a estética como ciência da beleza: “subentendida na forma estética situa-se a harmonia reprimida do sensualismo e da razão – o eterno protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação, a crítica do princípio de desempenho”. (MARCUSE, 1968, p. 135).

Considera Marcuse, portanto, que por meio da liberdade e do poder de criatividade, indivíduo conseguirá modificar sua subjetividade, visto que arte e política encerram a mudança humana e social no plano real, contribuindo significativamente para nova formação humana e modificação do *status quo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No livro *Razão e Revolução – Hegel e o advento da teoria social*, parte intitulada “O advento da teoria social”, Marcuse dedica-se a discutir o legado proposto pelos frankfurtianos - análise filosófica e empírica do pensamento dialético materialista de Karl Marx. Maar, quando analisa Marcuse, afirma que este se inquietava por realizar uma refundamentação do pensamento dialético materialista. Assim, a dialética hegeliana se tornou parte da teoria marxista e de sua interpretação leninista. Hegel foi o último dos filósofos a interpretar o mundo como razão. Ressalva Marcuse:

O sistema de Hegel levou a termo o período da filosofia moderna que começara com Descartes e dera corpo às ideias básicas da sociedade moderna. Hegel foi o último a interpretar o mundo como razão, a sujeitar a natureza e a história aos critérios do pensamento e da liberdade. Ao mesmo tempo, ele identificou a ordem política e social efetuada pelos homens com a base sobre que se deveria realizar a razão. Seu sistema trouxera a filosofia ao limiar da negação da filosofia, constituindo por isso o único elo entre as formas velha e nova da teoria crítica, entre a filosofia e a teoria social. (MARCUSE, 1978, p. 232).

Por meio do método dialético, Hegel assevera que a busca pela verdade tão almejada pela filosofia, na verdade, entendia-se como totalidade perpassada de contradições.

No capítulo primeiro desta pesquisa, pôde-se observar que Marx e Engels apresentavam o interesse em reformular o sistema dialético hegeliano. Frente a isso, o pensamento dialético materialista centraliza-se na história do homem e o caráter metafísico da dialética cede espaço para a discussão materialista. Compreende-se, pois, que a formação do sujeito relaciona-se intimamente com sua condição de trabalho, ou melhor, com as condições materiais de sua produção. O indivíduo, ao atuar sobre a realidade externa e modificá-la, age sobre si e possibilita a mudança na sua própria natureza interna. Não somente a formação do indivíduo relaciona-se com a sua condição de trabalho, mas também sua libertação: “a libertação do indivíduo é, ao mesmo tempo, a negação do trabalho”. (MARCUSE, 1978, p. 269). A teoria marxista contesta, por isso, a compreensão básica da filosofia idealista e o conceito de razão foi superado pelo de felicidade.

Para Hegel, o desenvolvimento da razão não nutria relação alguma com a concretização da felicidade de cada sujeito. Além disso, a filosofia hegeliana não

contestava o sistema social dominante: a razão prevalecia mesmo em sociedade opressiva. Assim, a teoria marxista desenvolveu-se como forma de renúncia às ideias do esquema hegeliano, uma vez que “a exigência de satisfação dos indivíduos livres era contrária à totalidade da organização da cultura tradicional”. (MARCUSE, 1978, p. 269).

Com efeito, afirma-se que, pela perspectiva do materialismo marxista, Marcuse considerou a necessidade da realização individual e associou sua possibilidade de concretização à transformação da relação entre homem e trabalho.

Pelo desenvolvimento desta dissertação, identifica-se que, na filosofia marcuseana, a arte não possui característica linear, mas, ao contrário, é repleta de convergências contraditórias. Assim, “a arte seria uma unidade hegeliana de opostos, com dimensões afirmativas e negativas, ao mesmo tempo sustentando a realidade e se opondo a ela”. (SILVEIRA, 2009, p. 151). Ora o filósofo apresenta o caráter afirmativo da cultura, ora sua dimensão crítica.

Na cultura afirmativa, o caráter crítico da arte não aparece e esta contribuía para a dor da existência humana e social, pelo fato de possibilitar aos indivíduos a falsa ideia de que eles eram felizes, quando, na verdade, tinha a intenção de torná-los preparados para o trabalho opressivo. A grande arte burguesa colaborava com o aliciamento dos indivíduos, sobretudo pela divisão da cultura entre “superior e inferior”.

Aqui, vale ressaltar que o filósofo mostra cultura tradicional como representação dos valores superiores, da elite, e que havia pouca relação com a massa popular, porque, na realidade, os valores burgueses eram irrealizáveis pela classe inferior, o que demonstrava o abismo entre a civilização material e cultura espiritual.

Essa característica da burguesia fá-la entrar em conflito com sua própria cultura, “a autoabolição da cultura afirmativa começa quando a mobilização parcial, na qual a vida privada fica de fora do controle social, não é mais suficiente para preservar o *status quo*: exige-se a mobilização total”. (SILVEIRA, 2009. 25). A autoabolição da cultura afirmativa não significa, portanto, sua destruição, mas o aniquilamento de seu caráter afirmativo.

Marcuse aposta na autonomia da forma estética e propõe que, independentemente de sua origem social, o artista pode revelar outras dimensões da

realidade, possibilitando os aspectos da libertação. Para confirmar tal teoria o filósofo foi beber das fontes surrealistas por acreditar que, na literatura, reside o valor emancipatório da arte: a forma estética comporta a expressão para a transformação da sociedade.

No decorrer desta pesquisa, apreende-se que somente a dimensão estética não pode proporcionar mudança radical na sociedade vigente; para isso se faz necessária a relação entre dimensão estética e dimensão política e, para que ocorra a transformação social, o desejo pela mudança enraíza-se na subjetividade dos próprios indivíduos, motivando seus impulsos e guiando-os aos seus objetivos.

Para Marcuse, a vitória de Eros sobre o instinto de morte dar-se-á pela superação do trabalho criativo em relação ao trabalho opressivo. Conseqüentemente, o trabalho lúdico, além de proporcionar finalidades não repressivas, libera as energias que antes eram reprimidas, mas agora são realizáveis para satisfazer os prazeres individuais.

Através da dialética material, Marcuse encontra a saída para a construção de uma nova sensibilidade, que proporcionará a mudança da sociedade afluenta. Segundo o filósofo, essa nova sensibilidade efetivar-se-á pela transformação do trabalho opressor em trabalho lúdico, que por meio da racionalidade do processo técnico-científico já existente, liberará tempo livre que será usado para as satisfações pessoais.

O autor considera que a base subjetiva para essa mudança, ainda não realizada, está enraizada no impulso erótico para conter a destruição. O desenvolvimento subjetivo assume, assim, importância primária na transformação da existência social. A necessidade de ser livre precisa preceder a liberação. (KANGUSSU, 2008, p. 259).

Se Eros é a vitória sobre as pulsões destrutivas, o trabalho realizado pelos novos sujeitos históricos não seria opressor, mas trabalho criativo, que possibilitaria a realização da felicidade e da libertação, caráter emancipatório presente na dimensão estética.

Outra característica essencial para a autonomia da arte e para a sua dimensão política flui pelo poder cognitivo e emancipatório da sensualidade, a qual se conserva na sublimação estética. “Ao preservar a utopia, sendo que essa se baseia na memória, a arte combate a reificação e nos lança no desafio da mudança do mundo”. (BORGES, 2003, p. 194).

Marcuse intensifica, em sua produção filosófica, que o desejo da transformação se torne uma necessidade e “encontre expressão em uma “nova sensibilidade” capaz de criar novos paradigmas, novas formas de determinação do real, modelados pela ideia de emancipação”. (KANGUSSU, 2008, p. 260).

Conclui-se que, na filosofia marcuseana, a imaginação tem função basilar: constitui valor emancipatório. Em suma, a verdade da arte para Marcuse é a libertação da sensibilidade por meio de sua reconciliação com a razão. Defronte a isso, a arte não possui o poder de transformar a sociedade, por isso a necessidade da política, para que juntas possam transformar o indivíduos, que, por conseguinte, transformarão a sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Marcuse

MARCUSE, Herbert. *The Aesthetic Dimension*. Tradução portuguesa: *A dimensão estética*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Counter-Revolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972. Tradução brasileira: *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

_____. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 2000. Tradução brasileira: *Um ensaio sobre a libertação*. Lisboa: Bertrand, 1977.

_____. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1991. Tradução brasileira: *O homem unidimensional: estudo da ideologia da sociedade industrial avançada*, tradução de Robespierre Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva.-São Paulo: EDIPRO, 2015.

_____. *Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966. Tradução brasileira: *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar. 1968.

_____. *Tolerância repressiva*. In: _____.; WOLF, R. P. *Crítica da tolerância pura*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_____. *Cultura e Sociedade*. v. 1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

_____. *Cultura e Sociedade*. v. 2. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998.

_____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. *Razão e revolução*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

_____. *A Arte na Sociedade Unidimensional*. In: LIMA, Luis Costa(Org.). *Teoria da Cultura de Massa*. Trad. Luis Costa Lima. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2005.

_____. *El arte como forma de la realidad*. Tradução para o castelhano de José Fernández Vega. Publicado originalmente como *Art as Form of Reality*. Original em Inglês, em *New Left Review*, n. 74, jul./ago. 1972, p. 51-58. Disponível em: <<http://www.marcuse.org/herbert/pubs/70spubs/727tr04ArteRealidad.htm>>. Acesso em: 15 jul. 2013.

_____. *Liberdade e agressão na sociedade tecnológica*. Tradução de Anamaria de Vasconcelos. *Revista Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 03-12, mar./ abr. 1968.

_____. *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico (1932)*. In: Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade. Trad. Fausto Guimarães. 2 ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

Outras Obras

BORGES, Abel Silva. *Cultura, formação e subjetividade no pensamento de Herbert Marcuse*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.

BRETAS, Aléxia. *Collected Papers of Herbert Marcuse: Art and Liberation*. Trans/Form/Ação, v.30, n.2, 2007, p.273-280.

_____. *Do romance de artista à permanência da arte: Marcuse e as aporias da modernidade estética*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2013.

CAMPOS, Maria Teresa Cardoso de. *Marcuse: realidade e utopia*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *A arte como promessa em Herbert Marcuse*. ARTEFILOSOFIA, Ouro Preto, n.8, p. 161-166, abr.2010. Disponível em: <<http://www.raf.ifac.ufop.br/sumarios-n8.html>>. Acesso em: 15 jul. 2015.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da Estética*. Rio de Janeiro: Zahar. 1993.

FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus. 1974.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. vol. 1. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANGUSSU, Imaculada. *Leis da liberdade: a relação entre a estética e a política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2008.

KATZ, Barry. *Herbert Marcuse: Art of Liberation*. London e New York: Verso, 1982.

KELLNER, Douglas. *Marcuse's Challenge to Education*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.

_____. "Marcuse, Art, and Liberation." In: MARCUSE, Herbert. *Art and Liberation. Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 4*. Londres e New York: Routledge, 2007. pp. 1-70.

_____. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

LOUREIRO, Isabel M. *Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 28, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732005000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jul. 2015.

_____. (organizadora). *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. Isabel Loureiro; Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo, Grijalbo, 1977.

NASCIMENTO JUNIOR, A. F. *Fragments da Presença do Pensamento Dialético na História da Construção das Ciências da Natureza*. Revista Ciência & Educação, v. 6, n.2, p. 119-139, 200.

PAGNI, Pedro Ângelo. *Subjetividade, corpo e educação na obra de Herbert Marcuse*. Revista Perspectiva, p.80. Florianópolis, SC: vol. 21, nº01, Jan/Jun – 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

SILVEIRA, Luís Gustavo Guadalupe. *Alienação artística: Marcuse e ambivalência política da Arte*. Dissertação de mestrado. Minas Gerais: UFU, 2009.

SOARES, Jorge Coelho. *Marcuse: uma trajetória*. Londrina: UEL, 1999.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.