



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Kleber Favreto, Elemar; Bade Favreto, Cristiane
Arte e cultura em Herbert Marcuse: a fruição estética na cultura afirmativa
Griot: Revista de Filosofia, vol. 8, núm. 2, 2013, pp. 140-150
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v7i1.563>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576664910012>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org


UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

ARTE E CULTURA EM HERBERT MARCUSE: A FRUIÇÃO ESTÉTICA NA CULTURA AFIRMATIVA


Elemar Kleber Favreto¹

Universidade Estadual de Roraima (UERR)

 <https://orcid.org/0000-0003-3010-4372>

Cristiane Bade Favreto²

Universidade Estadual de Roraima (UERR)

 <https://orcid.org/0000-0002-2491-796X>

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo trazer uma análise da noção de "cultura afirmativa" em Herbert Marcuse, estabelecendo algumas aproximações de sua teoria crítica com as reflexões a respeito da técnica empreendidas por Martin Heidegger. O que temos em mente é que a cultura forma a sociedade, constituindo a civilização. Mas será que podemos dizer que civilização e sociedade são a mesma coisa? Será que a cultura realmente é aquilo que forma a sociedade e a civilização? A preocupação que devemos ter, portanto, é tentar definir o que nos faz sermos humanos e o que nos faz viver em sociedade. Com esta análise, essencialmente bibliográfica, pretendemos mostrar que Marcuse pode nos apontar um caminho para a superação da "cultura afirmativa", buscando uma fruição estética que esteja acima das relações econômicas e ideológicas da sociedade burguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura afirmativa; Estética; Sociedade; Civilização.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Paraná – Brasil. Professor da Universidade Estadual de Roraima (UERR), Roraima – Brasil. E-mail: elemar@uerr.edu.br

² Mestre em História pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Paraná – Brasil. Professora da Universidade Federal de Roraima (UFRR), Roraima – Brasil. E-mail: cristiane_bade@yahoo.com.br

ART AND CULTURE IN HERBERT MARCUSE: AESTHETIC ENJOYMENT ON AFFIRMATIVE CULTURE

ABSTRACT:

This article aims to bring an analysis of the notion of "affirmative culture" in Herbert Marcuse, establishing some approximations of critical theory with reflections on the technique undertaken by Martin Heidegger. What we have in mind is that culture shape society, constituting civilization. But can we say that civilization and society are the same thing? Does culture really is what form society and civilization? The concern we have, therefore, is to try to define what makes us human and what makes us live in society. With this analysis, mainly literature, we intend to show that Marcuse can point us a way to overcome the "affirmative culture", seeking an aesthetic pleasure that is above the economic and ideological relations of bourgeois society.

KEYWORDS: Affirmative culture; Aesthetics; Society; Civilization.

Introdução

Este texto tem como pretensão expor a crítica que Herbert Marcuse (1898-1979) empreende à subjetividade racional, apontando, em certa medida, como ela se relaciona com as considerações de Martin Heidegger (1889-1976) sobre a *phýsis* e a técnica. Tentaremos postular aqui diretrizes que possam nos levar a estabelecer tal relação, já que sabemos que o pensamento de ambos os teóricos possuíam características muito peculiares, direcionando as suas perspectivas a caminhos muito diferentes. Heidegger, por exemplo, buscava na fenomenologia e na hermenêutica do "eu" uma dimensão para a compreensão da natureza do homem, já Marcuse se preocupou em compreender o homem através da sua perspectiva de civilização e cultura, apontando uma crítica à razão instrumental da ciência.

O que sabemos da biografia de ambos os autores é que Marcuse chegou a ter contato com Heidegger em 1928, quando foi estudar em Freiburg, onde tornou-se seu assistente de cátedra. Entretanto, ele sempre foi muito crítico da filosofia heideggeriana, pois considerava a sua teoria pouco consistente e demasiado abstrata. Entretanto, desde 1931, Marcuse tentou estabelecer um contato mais estreito com o Instituto para Pesquisa Social, uma instituição fundada por Felix Weil, em 1923, na cidade de Frankfurt - Alemanha. Mas só em 1933 foi que ele conseguiu estabelecer tal contato, iniciando também a sua ligação com a Escola de Frankfurt (que começou a se delinear sob a tutela do pesquisador Max Horkheimer, terceiro diretor do Instituto). Em tal escola ele encontrou espaço para tecer a sua crítica à sociedade burguesa e consolidar uma prática social capaz de torná-lo um pensador que se distinguiria de todos os outros, não só pelo seu modo de

pensar, mas, acima de tudo, pelo seu modo de agir, já que, em seus discursos, sempre manteve uma postura definida, engajada com os problemas políticos-sociais que se manifestavam na sociedade contemporânea.

A sua Teoria Crítica, como ficou conhecida por ser formulada aos moldes dos fundamentos e das bases da Escola de Frankfurt, foi desenvolvida depois de seu exílio nos Estados Unidos da América. Nela, ele propõe uma reflexão ao caráter puramente racional da sociedade, que era entendido como o elemento de conformidade e de manutenção do *status quo*; portanto, um elemento de dominação e controle social.

Nesse artigo, trabalharemos ambos os autores através de três textos principais: o ensaio intitulado “Sobre o caráter afirmativo da cultura” (publicado pela primeira vez em 1937, e reorganizado em 1968 na coletânea de artigos e ensaios intitulada “Sociedade e Cultura”), de Marcuse; a obra “Introdução à metafísica” (publicado em 1953, da qual preferimos utilizar a interpretação feita por José Carlos Michelazzo, por trazer uma consistência maior a nossa concepção) e a conferência “A questão da técnica” (proferida em 1953, e publicado no Anuário da Academia Bávara de Belas Artes - Vol. III), de Heidegger. Todavia, é através do primeiro texto, o ensaio de Marcuse, que podemos refletir sobre a cultura burguesa e a sua relação com a ciência moderna, de modo a buscar uma nova perspectiva de cultura, uma que não se apoie unicamente na racionalidade técnica, ou na subjetividade da razão científica. O que precisamos ter em mente é que o homem não pode ser pensado como máquina nesse processo de racionalização da cultura, ele é, antes de tudo, humano, possuindo, portanto, uma relação estética com o mundo. Esta relação é muito mais profunda que a explicação meramente científica pode nos fazer supor.

Tentaremos mostrar aqui, através da leitura destes dois pensadores, como a obra de arte pode nos levar a uma fruição estética que está para além das relações de mercado.

A subjetividade racional e a cultura afirmativa

As considerações que Marcuse faz à subjetividade racional vem na mesma vertente da crítica de Adorno e Horkheimer à Indústria Cultural. No artigo de 1937, por exemplo, ele critica a cultura afirmativa, conceito cunhado por Horkheimer para pensar a cultura burguesa. Marcuse volta ao pensamento da antiguidade para tentar estabelecer uma comparação com algumas nuances da cultura atual. Parece portanto haver, já no mundo grego, uma caracterização social diferenciada: de um lado, estariam aqueles que se voltam para os afazeres cotidianos, para suprir as necessidades da existência do homem e, de outro, aqueles que se dedicam ao trabalho intelectual e ao deleite artístico e estético.

Com esta separação, Marcuse nos mostra que ela se acentua ainda mais na idade moderna, onde, de um lado, teríamos a civilização, aquela que

se preocupa em satisfazer as necessidades da existência cotidiana (a estefa do útil e do necessário) e, de outro, a cultura, que se preocupa com valores mais elevados, que não dizem respeito ao necessário e prático, e sim à esfera do teórico e do anímico. Sabemos que, para a sociedade grega de modo geral, estes valores não se erigiam como valores universais. Foi apenas no período clássico e sistemático da filosofia grega, com Platão e Aristóteles, que eles acabaram se instaurando como universais, de modo que a separação entre o necessário e o anímico se tornou uma postura de superioridade dentro da sociedade.

Aqui podemos pensar, em alguma medida, nas críticas de Heidegger ao pensamento platônico, que parece ter elevado a contemplação da alma a uma ontificação específica. A reflexão heideggeriana mostrou que o mundo platônico das ideias trazia a caracterização de um ente em particular, e não de uma abertura de mundo transcendental. Segundo ele, foi Platão quem plantou a semente do pensamento moderno, e adulterou a própria ideia de cultura, trazendo a transcendência em contraposição ao transcendental. Foi ele quem corrompeu a *phýsis* grega, interpretando-a como *ideia*, trazendo, portanto, um desvirtuamento do conceito e elevando o que antes era um puro desvelamento para um caráter universal e transcendente:

Heidegger apresenta-nos alguns traços que evidenciam o quanto que, em Platão, elas (concepções: *phýsis* e *idéia*) já se movem em perspectivas diferentes. O primeiro deles diz respeito ao fato de que enquanto a *phýsis* é predominância que brota, a consistência do que permanece, a *idéia* é o aspecto, o indício, o vislumbre do que se vê, que é o determinante. Um outro traço é que o aparecer da *phýsis* abre um espaço e neste espaço mostra a coisa mesma – enquanto o aparecer da *idéia* ocupa um espaço já aberto, o decisivo é o visto, o aspecto, não a coisa mesma (MICHELAZZO, 1999, p. 34).

Nos perguntamos, deste modo, qual é a ligação deste desvirtuamento com o pensamento moderno? A ligação é a metafísica e a ideia de Modelo (um ente servindo como modelo para outros entes), ou seja, o pensar do ente a partir dele mesmo, e não mais a partir do que possibilita que ente seja ente, que possibilita que mundo seja mundo, o ser:

[...] [a metafísica] mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza porque é que somente pensa o ser, enquanto representa o ente enquanto ente (HEIDEGGER apud MICHELAZZO, 1999, p. 37).

O mundo moderno é, neste sentido, um mundo voltado para o modelo, ou que pensa o *ser* como modelo, como ente superior. A modernidade não se volta mais à *phýsis*, a este abrir do ente a partir de um

não-ente, a partir daquilo que tudo faz brotar, que tudo faz aparecer. O homem moderno se torna um fabricante de entes, aquele que lida com o ôntico, com a coisa e não mais com o transcendental que é a pura reflexão sobre si mesmo e sobre o mundo. O homem não se pergunta mais quanto a este aparecer de mundo, quanto a este surgimento; torna-se prisioneiro desta metafísica que não pensa o desabrochar de mundo enquanto tal. O homem se encontra num mundo mecânico e causal, onde o fundamento é a *ideia* de Bem, de Platão, que serve de modelo para todos os valores sociais e culturais da atualidade.

Marcuse parece seguir esta posição, pois critica o modo de pensar da filosofia clássica, no sentido de outorgar ao pensamento moderno a possibilidade de trazer à tona a subjetividade racional. É com Descartes que podemos pensar mais claramente esta subjetividade técnico-científica, já que mesmo na reflexão que se dirige a uma certa generalidade, o *ego cogito*, se verifica uma racionalidade puramente subjetiva. A razão cartesiana não ultrapassa as linhas da mera transcendência para se situar num campo transcendental mais evoluído. Descartes outorga, assim como Platão e a tradição filosófica, uma transcendência a uma ideia, a ideia de Sujeito, de Eu. O espírito humano estaria voltado unicamente à razão, à racionalidade que é capaz de criar mecanismos técnicos, capaz de estabelecer, matematicamente, teorias científicas para o “progresso” da humanidade. Mas, onde estaria a sensibilidade, a instintividade, a alma humana que não é puramente racional? A *anima*, “o sujeito das paixões” como apontou Descartes, não seria um produto da razão, ela se mostraria como um certo contraponto à racionalidade, já que se estabeleceria como fruto dos processos químicos e mecânicos do corpo. A alma não-racional, enquanto paixão e desfrute estético, seria, no pensamento cartesiano, um produto da *res extensa*. Isso pode ser ilustrado na seguinte passagem do ensaio de Marcuse (1997, p. 104):

Desde Descartes o caráter de substância da alma é fundado na peculiaridade do *eu* como *res cogitans*. Enquanto todo o mundo exterior-ao-eu se converte em matéria por princípio mensurável e calculável em seu movimento, o eu seria a única dimensão da realidade que se subtrai ao racionalismo materialista da burguesia ascendente. Na medida em que o eu se contrapõe como substância essencialmente diferente ao mundo dos corpos, ocorre uma divisão do eu em dois âmbitos, que é digna de nota. O eu como sujeito do pensamento (*mens*, espírito) permanece em auto-assegurada independência do lado de cá do ser da matéria, como o seu *a priori*, enquanto Descartes procuraria explicar materialisticamente o eu como alma (*anima*), como sujeito das “paixões” (amor e ódio, alegria e tristeza, ciúme, vergonha, arrependimento, gratidão, etc.). As paixões da alma seriam atribuídas à circulação do sangue e sua modificação no cérebro.

Claro que a alma, dentro da filosofia da razão, que se alastra desde Descartes, ganhou um campo singular de estudos, um fragmento do eu racional que guardaria todos os seus anseios, instintos, desejos e sensibilidades. Enquanto alguns pensadores elevaram a alma humana a um patamar ao qual a própria razão nunca poderia entender, outros acabaram inserindo a discussão sobre a alma num campo puramente racional, criando disciplinas capazes de entendê-la e tratá-la.

Esta crítica à subjetividade racional possui uma relação muito profunda com a instauração de princípios e valores universais na sociedade burguesa. Isso nos faz pensar que a subjetividade racional, elevada como princípio universal pelo pensamento moderno, deva guiar toda a ciência e a técnica e, portanto, todas as relações do homem com o mundo e com ele mesmo, com a sua cultura e com a sua alma.

A instauração dos princípios da sociedade grega como valores universais se concretizaram com mais propriedade quando deixaram de ser pensados pela filosofia e se colocaram diante da perspectiva econômica, isso ocorreu com a sociedade burguesa, que acabou se erguendo como a forma universal da própria cultura enquanto tal:

Conforme a 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. A “cultura” fornece a alma à “civilização” (MARCUSE, 1997, p. 95).

Por estes dois conceitos continuarem persistindo – cultura e civilização – como dois campos separados na Idade Moderna, Marcuse afirma a prevalência de um tipo de compreensão da cultura, que a eleva por sobre a base da utilidade material. Essa situação é retirada do termo “cultura afirmativa”, que significa que os valores do bom, do verdadeiro, do justo e do belo devem ser elevados e validados universalmente, sendo realizáveis no “interior de cada sujeito”, sem que esteja implícito o compromisso de transformar a sua realidade. Cada um, diante da cultura burguesa, pode ser atingido pela magnitude de seus valores, mesmo que persista a miséria material.

A questão é que estes valores universais acabam separando a sociedade em classes sociais distintas, de um lado, aqueles que dominam e, de outro, aqueles que são dominados, já que essa forma de compreensão possui uma conexão muito estreita com a prática política. A distribuição, portanto, dos prazeres e encargos gerados pela sociedade é feita injustamente. Porém, a cultura é direcionada a um sujeito abstrato, independente de sua posição social.

A cultura burguesa (“afirmativa”) toma a alma para si, instituindo a ela um caráter de individuação do homem. A alma seria o ponto de ruptura com a concepção cartesiana e a submissão das paixões aos processos mecânicos e químicos do corpo. A celebração da alma se mostra como um meio de tentar superar a reificação, de tentar superar a transformação do homem em coisa, em produto e máquina:

A cultura afirmativa protesta com a alma contra a reificação, mas termina sucumbindo a ela mesmo assim. A alma é resguardada como único plano da vida não absorvido no processo de trabalho social. [...] E nessa qualidade – negativa – ela se torna, assim, a única ainda imaculada garantia dos ideais burgueses. A alma glorifica a resignação. [...] A alma sozinha evidentemente não tem valor de troca. O valor da alma não é incorporado nela de modo a se consolidar em seu corpo como objeto que pode se converter em mercadoria. Há uma bela alma num corpo feio, uma alma saudável num corpo doente, uma alma nobre num corpo mesquinho – e vice-versa. Existe um cerne de verdade na afirmação segundo a qual o que acontece com o corpo não pode afetar a alma. Mas esta verdade assumiu uma forma terrível na ordem vigente. A liberdade da alma foi utilizada para desculpar miséria, martírio e servidão. Ela serviu para submeter ideologicamente a existência à economia do capitalismo (MARCUSE, 1997, p. 108).

Os valores da cultura, neste sentido empregado por Marcuse, são os valores da alma, que são concebidos no interior de cada um e só alcançam o seu exterior a partir dessa interioridade. É desta maneira, segundo a cultura afirmativa, que o indivíduo se realiza como tal, não unicamente pelo uso direto da razão, mas pela alma que lhe confere a sua individualidade. No entanto, esta exaltação da alma não é direcionada ao mundo do trabalho, e sim ao mundo abstrato do desfrute estético, portanto, àqueles que podem usufruir do ócio necessário a tal deleite, a burguesia:

No capitalismo liberal, a alma escapa à lógica do mercado e por isso permanece à margem do mundo do trabalho. O novo sistema econômico alcançou sua hegemonia, entre outros, devido à revolução industrial, que foi possibilitada pela razão técnica, e necessitou apenas dos corpos, ou seja, da mão-de-obra, inicialmente para a manufatura e depois para a indústria mecanizada. A reificação corporal de homens, mulheres e crianças, condenados à exploração, miséria, penúria e sofrimento nas frentes de trabalho, é compensada pela exaltação da beleza da alma. Porém, a cultura afirmativa não se destina ao proletariado rude, mas à burguesia refinada que, graças à fruição estética, engrandece sua alma e se vê dispensada de refletir que a condição abastada na qual vive só é possível pela miséria dos trabalhadores (SILVA, 2005, p. 32).

Mesmo a celebração (burguesa) da alma se mostra como uma nova forma de controle do homem, servindo de apoio para as práticas burguesas

de dominação, já que se coloca como uma ideologia ao mascarar a desigualdade e afirmar a realidade em que o homem se encontra. A cultura afirmativa, por conseguinte, se manifesta como uma cultura que traz ao homem a esperança de superação do domínio da mercadoria, mas que ainda se encontra presa aos seus mecanismos.

A técnica surge como um meio para operacionalizar a razão, ou a subjetividade racional, fazendo dela uma razão instrumental, o que leva o progresso a este modo burguês de produção. Vimos, com Heidegger, que houve um certo desvirtuamento, através dos tempos, do conceito de *phýsis*, o que culminou, em certo sentido, na subjetividade racional e na razão científica. Platão foi quem nos trouxe, portanto, a semente desta modernidade, já que a metafísica, que se instaurou no cerne da investigação sobre o ser, inaugurou esta discussão sobre o homem e o mundo, ou melhor, sobre a razão. O discurso sobre o ser, que era estético, se transformou em uma discussão sobre a razão. O ente no qual a metafísica se apoiou na tradição filosófica foi o "eu da razão", ou a entidade racional (*res cogitans*). Ela, entretanto, não foi a única causadora da transformação do mundo e da cultura. A técnica foi uma das principais geradoras desta mudança, contudo, devemos ter ciência de que este conceito também teve seu sentido desvirtuado através dos tempos.

Onde antes se tinha um “modo de desvelamento” (para os gregos), hoje se tem uma instrumentalização. O desvirtuamento da “técnica” se deu através de uma conceituação puramente moderna. A ciência se utiliza da técnica para explicar a sua produção, ou seja, se utiliza dela para explicar a utilidade de um manuseio científico das coisas. Michelazzo (1999, p. 158) nos explica isso da seguinte forma:

Começamos a pensar a essência da técnica, partindo dessa sua noção corrente de instrumentalidade. O instrumento é aquilo que produz algum fim, algum efeito. Isto significa que ele está ligado à questão da causalidade. Pensada no sentido grego, causa (*aitía*), antes de ser interpretada como ponto de partida ou primeiro movimento desencadeador de outros, é o que conduz qualquer coisa ao seu aparecer, aquilo que faz-vir uma coisa à sua presença. Isto que “faz-vir” da não-presença à presença é, no sentido amplo, *poíesis*, isto é, produção. Assim, todo artesão ou poeta produzia, não porque só fabricava utensílios ou fazia poesia, mas, antes, porque cada um deles era capaz de trazer à luz alguma coisa por meio do seu “produto”. Para os gregos, a própria *phýsis* – como aquilo que se abre e brota de si mesmo – era também uma forma de produção, uma *poíesis*. Deste modo, na sua origem, a técnica, antes de ser apreendida como um meio ou instrumento, é um modo do desvelamento, isto é, uma forma da apresentação da verdade (*alétheia*).

Segundo Heidegger, a questão sobre a técnica é o que nos leva a questionar a própria produção do mundo moderno, não há mais a atividade e

o compromisso com uma verdade a ser desvelada pelo trabalho artesanal. O que hoje temos é uma mera fabricação em série, no sentido de não ser mais um desvelar, mas um copiar e um produzir para o consumo:

[...] [a] técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e desencobrimento, onde acontece *αληθεια* (*aléteia*), verdade. [...] Contra esta determinação do âmbito da essência da técnica pode-se objetar e dizer que ela vale para o pensamento grego e, no melhor dos casos, pode servir para a técnica artesanal, mas não alcança a técnica moderna caracterizada pela máquina e aparelhagens. E é justamente esta e somente esta que constitui o sufoco que nos leva a questionar “a” técnica (HEIDEGGER, 2002, p. 18).

Nesta perspectiva, podemos pensar que a técnica deixou de ser aquilo que expressava o verdadeiro, já que era uma maneira de fazer com que algo surgisse, brotasse a partir do que não se encontrava no mundo físico, ou, como alguns poderiam dizer, “a partir do nada”. Mas, um artesão não tira a sua escultura do “nada”, assim como também não a retira unicamente da razão. Há um processo de envolvimento com aquilo que ele está criando, um envolvimento que muitas vezes não tem muito de racional, e sim de instintivo e sensível; há, assim, uma relação estética com o seu produto. O artesão, neste sentido, não pode, de maneira alguma, alienar este processo e muito menos alienar-se nele, já que o homem não poderia deixar de se reconhecer como tal na sua criação. Este tipo de técnica é que faz com que as coisas brotem e floresçam.

A técnica moderna, no entanto, se transforma num instrumento, num modo de produção que serve à ciência, criando a tecnologia. O homem moderno acaba se transformando, deixando de se reconhecer como humano no trabalho que realiza. Deixando de usar este trabalho para si, o homem deixa de ser homem para se tornar máquina, deixa de se preocupar com o desvelar da verdade no processo estético da técnica (*poiésis*) para se tornar um mecanismo a mais num mundo de mercadorias e maquinarias.

Considerações finais: em busca de um novo sentido estético

A superação desta cultura afirmativa, segundo Marcuse, se daria por ela mesma, ou seja, retirando dela o seu caráter afirmativo e mostrando-a como uma forma de desequilíbrio social. Temos que ter em mente que a caracterização da cultura como afirmativa já é uma negação da “igualdade social”, neste sentido, já é uma imposição por parte da burguesia dominante. Podemos perceber que a celebração da alma eleva a cultura do burguês, mas não o faz refletir sobre as desigualdades da sociedade, pelo contrário, acaba motivando-o a traçar e impor cada vez mais a sua cultura aos operários. Os valores burgueses, segundo a cultura afirmativa, é que devem ser elevados, é que devem moldar a sociedade esteticamente.

Podemos perceber aqui algumas relações desta discussão com aquilo que aparece mais claramente na “Dialética do esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer, a questão sobre a “indústria cultural”. A crítica dirigida por eles se refere à “cultura de massas”, termo usado para designar as novas tecnologias (a mídia eletrônica) que apareciam no início do século XX. Tal termo, cunhado pela sociedade burguesa, suporia a cultura idealizada pelas massas e pautada na sua educação e orientação, entretanto, sabemos que isso não refletia o que realmente ocorria e ocorre na sociedade, por isso “indústria cultural” reflete melhor a cultura que se alastra, já que se mostra como uma cultura fabricada e vendida para as massas.

Embora a cultura tenha este caráter mercantil nessa sociedade do capital, ao “mostrar imagens belas” ela apresenta um mundo que pode ser diferente. Nesse sentido, a reivindicação pela felicidade depõe contra esta ordem estabelecida. Ao protestar contra a ordem vigente e reivindicar uma outra forma de existência, a obra de arte antecipa uma maneira nova de organização da humanidade, mais feliz e mais livre. Porém, diante da impossibilidade de efetivação dessa nova realidade, a cultura conserva em si a esperança de que o futuro possa ser melhor. Assim, Marcuse afirma que a arte é uma “promessa de felicidade” e, como promessa, reconcilia-se com a existência miserável em que vive a maioria dos homens.

O que se pode fazer para tentar mudar esta perspectiva é não negar a cultura em si, mas o seu caráter positivo de transcendência, isto é, negar a possibilidade de um futuro melhor e a promessa de felicidade. Ao negar o caráter afirmativo da cultura, não negamos a cultura mesma, mas os seus dispositivos de poder: velamento e dominação.

Esta negação da transcendência cultural, isto é, de que o homem visa a felicidade mas não a possui, não pode ser pensada como uma negação do aspecto transcendental do homem diante da cultura. O homem assume uma postura transcendental diante da cultura, não enquanto preocupação mercadológica, mas enquanto alargamento da sensibilidade, da sexualidade e da instintividade, através da perspectiva da beleza estética. O homem precisa perceber a sua relação estética com o mundo, para então voltar a desvelar o mundo através da *poiésis*, da técnica não mascarada pela mercadoria.

Esta seria uma das maneiras de nos reconhecermos como humanos neste mundo de máquinas, pois só assim perceberíamos o mundo como uma totalidade que brota da pura relação estética que temos com as coisas. Perceberíamos que não haveria mais a necessidade de intermediação do homem com o mundo através de um sentido previamente construído, pois seríamos o próprio sentido de mundo ser mundo. Assim, a desconstrução da afirmação da cultura se daria através da percepção de que o mundo só possui sentido na singularidade do humano, e que o intermediador da cultura, que é a cultura burguesa capitalista e seu ideal de felicidade, não seria mais necessário. A felicidade também é uma construção, portanto, também é um sentido outorgado ao homem.

Nós somos conscientes de nós mesmos, enquanto consciência das coisas que nos rodeiam. Porém, não nos damos conta de que é desta maneira que o nosso operar com as coisas se dá, e nos iludimos com um mundo onde a relação mercadoria/felicidade domina e “prospera”. Somos escravos não só da razão instrumental das ciências e da técnica, mas, acima de tudo, de um pensamento burguês que coloca a felicidade diante da coisa transformada em mercadoria. Se um dia o homem quiser se perceber como humano e deixar o domínio da cultura afirmativa, deve se questionar sobre aquilo que ele mesmo é e reivindicar o sentido de mundo que lhe é próprio. Negando os valores afirmativos da cultura deixaremos de lado a transcendência de um mundo vindouro, de um mundo ideal, para abraçar a perspectiva de uma estética libertadora.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. W. ; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2º ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978.
- HORKHEIMER, Max. Filosofia e Teoria Crítica. In: *Textos Escolhidos*. São paulo: Cultura, 1968, p. 163. (Coleção Os Pensadores).
- MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: *Cultura e Sociedade* - Vol. 1. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.
- SILVA, Rafael Cordeiro. A arte e reconciliação em Herbert Marcuse. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, Vol. 28, nº. 1. 2005.

Contribuição dos autores:

Os autores Elemar Kleber Favreto, Cristiane Bade Favreto contribuíram conjuntamente com a discussão, problematização, revisão e redação do artigo. Ambos aprovaram a versão final.