



**INTERIORIZAÇÃO, IDEALISMO E NEGATIVIDADE NA CULTURA
AFIRMATIVA:
UMA ANÁLISE DESDE OS ENSAIOS DE MARCUSE NA ZfS (1937-1938)**

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA SALDANHA¹

RESUMO: O presente artigo analisa o conceito de cultura afirmativa proposto por Herbert Marcuse no ensaio “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura” (1937). Para isso, conceberemos os ensaios publicados por Marcuse na *Zeitschrift für Sozialforschung* como constitutivos de uma unidade teórica no conjunto da obra do autor, de modo que alguns dos aspectos fundamentais do ensaio supramencionado são interpretados, aqui, paralelamente aos ensaios “Filosofia e Teoria Crítica” (1937) e “Para a Crítica do Hedonismo” (1938). Seguindo esta linha interpretativa, o conceito de cultura afirmativa é analisado em cada seção deste artigo sob uma perspectiva específica: 1) a primeira seção o examina à luz do seu objetivo educacional e do que chamaremos “os seus três elementos distintivos”; 2) a segunda analisa a radicação filosófica de seus elementos distintivos no idealismo da Filosofia Antiga e, paralelamente, a sua constituição específica como idealismo burguês; 3) a terceira discute as tendências econômicas e culturais negativas, produzidas no interior da própria sociedade burguesa, que se contrapõem ao caráter afirmativo que Marcuse atribui à formação cultural típica da sociedade capitalista. Conclusivamente, buscamos sistematizar as questões-chave analisadas neste estudo em uma interpretação do conceito de cultura afirmativa e de seus aspectos mais relevantes.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura Afirmativa, Resignação, Transcendência, Felicidade, Capitalismo.

ABSTRACT: This paper intends to analyze the concept of affirmative culture developed by Herbert Marcuse in “The Affirmative Character of Culture” (1937). This analysis conceives Marcuse’s essays published in *Zeitschrift für Sozialforschung* as constituting a theoretical unity in the author’s work. Based on that postulate, this paper interprets some of the most decisive elements of 1937’s essay alongside texts as “Philosophy and Critical Theory” (1937) and “On Hedonism” (1938). Following this interpretative guideline, I propose an analysis under a threefold perspective. The first section introduces the concept of affirmative culture, by sketching out its three particular features as well as its educational goal. The second section analyzes how Marcuse connects the concept of affirmative culture to Ancient Philosophy’s idealism and how he defines it as bourgeois idealism. The third section discusses the negative economic and cultural tendencies generated inside the very bourgeois society that go against the affirmative character Marcuse ascribes to the cultural formation typical of a capitalist society. Conclusively, I intend to systematize the key-points analyzed along this paper in an interpretation of the concept of affirmative culture and its main elements.

KEYWORDS: Affirmative culture, Resignation, Transcendence, Happiness, Capitalism.

¹ Professor de Educação Básica na Escola Estadual Ignácio Paes Leme (EEIPL). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: victor.totustuusmariae@gmail.com.

Se, como preconizavam Deleuze e Guattari (1992, p. 13), a filosofia é “a disciplina que consiste em criar conceitos”, então o ensaio “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura” (1937) constitui um importante marco no itinerário filosófico de Marcuse, já que neste ensaio Marcuse cria um conceito: o conceito de *cultura afirmativa*. Nesse ensaio, Marcuse expressa sua adesão ao conceito de cultura referido por Horkheimer (2002 p. 52, tradução minha) nas primeiras páginas dos *Studien über Autorität und Familie*, segundo o qual “a palavra ‘cultura’ inclui [...] aqueles fenômenos que, sob o nome civilização, são frequentemente distinguidos da cultura num sentido mais estrito”. Os fenômenos próprios à *civilização*, aos quais Horkheimer faz referência, são aqueles relativos à reprodução material da sociedade, ao reino do trabalho, dos meios e da utilidade; e, como tais, se distinguiriam dos fenômenos da *cultura* propriamente dita. Estes, por seu turno, diriam respeito à esfera da reprodução espiritual ou ideal da sociedade: a filosofia, a arte, o Direito, a religião, a moral e o conjunto das ideias que predominam numa época. Assim, no ensaio de 1937, Marcuse (*C.Af.*, p. 95, grifo meu)² aceita a distinção terminológica entre cultura e civilização, mas sob a condição de que o conceito de cultura expresse “o entrelaçamento do espírito com o processo histórico da sociedade” e que, desse modo, os domínios da reprodução material (civilização) e espiritual (cultura) da sociedade sejam entendidos como uma “*unidade* historicamente distinguível e apreensível”.

Entendido, portanto, como unidade das esferas material e espiritual da sociedade, este conceito de cultura aderido pelo filósofo se opõe a uma outra concepção da cultura, conforme a qual os domínios da civilização (reprodução material) e da cultura (reprodução espiritual) constituiriam não uma unidade, mas esferas completamente disjuntas e mesmo antagônicas. Segundo Marcuse, esta concepção emerge paralelamente ao surgimento histórico do capitalismo liberal na Europa, e distingue-se por contrapor a cultura, enquanto reino dos valores e fins autênticos, ao mundo social da utilidade, dos meios e do trabalho, ou seja, à civilização. Como resultado dessa contraposição, coetânea ao nascimento da sociedade burguesa, “o mundo espiritual é retirado do todo social e, por essa via”, afirma Marcuse (*C.Af.*, p. 95), “a cultura é elevada a um (falso) coletivo e a uma (falsa) universalidade”. A esta concepção específica de cultura que caracteriza a época burguesa Marcuse denominou *cultura afirmativa*; e este conceito, definiu nos seguintes termos:

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

² Para melhor situar o leitor ao longo de texto, referenciaremos os três ensaios de Marcuse que embasam este estudo da seguinte maneira: “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura” como *C.Af.*; “Filosofia e Teoria Crítica” como *F.&T.C.*; e “Para a Crítica do Hedonismo” como *C. Hed.* Do mesmo modo, as referências à revista em que esses ensaios foram publicados (*Zeitschrift für Sozialforschung*) aparecerão sob a abreviatura *ZfS*.

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. (C.Af., p. 96, grifo meu).

Uma vez definida nesses termos, podemos notar que a cultura afirmativa se singulariza não apenas por instituir uma cesura radical entre o mundo das condições materiais da vida (civilização) e o mundo espiritual-anímico (cultura). Ela distingue-se também, e sobretudo, por vincular um ideal educacional específico. Ao erigir os valores culturais burgueses numa esfera universal e essencialmente mais elevada que o mundo cotidiano, e ao proclamar a realização desses valores *no interior* do indivíduo, a cultura afirmativa visa formar, por meio de seus instrumentos culturais, um tipo ideal de indivíduo, a saber: o *indivíduo interiorizado*. O traço distintivo desse padrão de individualidade é buscar a realização daqueles valores universais proclamados pela burguesia em si e por si mesmo, na sua interioridade, sem reivindicar a transformação da realidade social ou exigir das condições materiais de vida qualquer responsabilidade pela sua autorrealização. Nos termos dessa *Weltanschauung*, a realização dos ideias culturais burgueses deveria se processar no “interior” do indivíduo, isto é, na sua alma. Nas seções subsequentes, discutiremos mais detidamente os pressupostos e as implicações associadas a esse objetivo educacional burguês e ao próprio conceito de cultura afirmativa.

1. A interiorização do indivíduo como meta educacional da cultura afirmativa

Segundo Kellner (1984, p. 105, tradução minha), a cultura afirmativa projeta o seu reino espiritual “[...] como um reino superior, mais sublime e valioso que o mundo cotidiano, e afirma que seus valores são essenciais para o bem-estar do indivíduo”. Desse modo, a cultura burguesa reveste a liberdade, felicidade, justiça, razão, dignidade e todos os valores mais eminentes da existência humana com um caráter universal, valorativamente superior à práxis social e essencialmente distinto dela. Assim, uma vez alijados da vida material dos indivíduos, aqueles valores, para que possam subsistir, acabam convertidos em valores *internos* e cuja realização o indivíduo deve exigir apenas de *si mesmo*. Esta realização individual dos valores da cultura resultaria de um ascetismo interior, de um esforço pessoal-privado de apropriação daqueles valores pretensamente universais, aos quais todo indivíduo deveria conformar-se.

Como consequência desse processo de interiorização, toda felicidade, liberdade e justiça etc. as quais o indivíduo pode aspirar devem ser alcançadas como fruto de seu próprio esforço e obra de suas próprias mãos, e não como resultado da configuração das relações materiais que governam sua existência social. Para Kant (1993, p. 6, grifo meu), por exemplo, a quem

Marcuse considerava um expoente da filosofia burguesa, estava inscrito na própria natureza que os homens devessem retirar “*totalmente de si* tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal” e que não deviam compartilhar de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele “*conseguiu para si mesmo*, mediante a própria razão”. Na leitura de Marcuse da filosofia kantiana, a interiorização das possibilidades supremas do indivíduo se afirmaria não só na perspectiva da história universal, mas também do conhecimento e da moral³. Num tal contexto filosófico-cultural, a autorrealização do indivíduo não é conseguida, primordialmente, através de qualquer transformação do mundo exterior, mas de um esforço de introversão e transformação de si mesmo. Com efeito, o indivíduo interiorizado, isto é, que busca a realização de suas potencialidades *em si mesmo*, não necessita transformar a ordem exterior da sociedade; a ele basta apenas tentar vencer antes a si mesmo do que à fortuna, e modificar antes os seus desejos que a ordem do mundo (DESCARTES, 1996. Aqui, a referência à moral provisória cartesiana não é despropositada, pois, em *Razão e Revolução* (1978) Marcuse identificaria justamente na moderna filosofia racionalista, que se iniciara com Descartes, a origem remota da atitude interiorizada e conformista aludida no ensaio de 1937.

No entanto, não só o racionalismo moderno, mas também alguns desenvolvimentos históricos que lhe são contemporâneos, prestariam um importante contributo na tarefa de interiorizar o indivíduo para o reino subjetivo da alma. As revoluções burguesas, por exemplo, com suas reivindicações de uma liberdade negativa, faziam das diversas formas de liberdade valores fundamentalmente internos, relativos à dimensão privada da alma; dimensão esta que aparecia como a esfera *kat'exochen* da liberdade individual, a qual, por isso mesmo, a sociedade burguesa dificilmente se atrevia a violar. Para esta sociedade, escreve Marcuse (1997a, p. 38), “a alma e o espírito eram (ao menos oficialmente) sagrados e misteriosos: no plano da alma e do espírito o homem deveria ser o mais autônomo possível – esta era sua liberdade interior, aquela própria e essencial ao mesmo [homem]”. Durante a era liberal, este plano interno da alma era concebido como algo, por excelência, não-político; e a liberdade individual, enquanto pertencente a esse plano, era primordialmente liberdade da intromissão do Estado naquelas relações humanas consideradas como “[...] sujeitas às suas próprias leis e princípios”, isto é, “a

³ Marcuse classificaria o criticismo transcendental de Kant, em seus conceitos decisivos, como uma “filosofia da ordem da época burguesa” que “permanece em ruínas” (*F.&T.C.*, p. 140), pois “a limitação da razão ao processo teórico e prático ‘puro’ implica a autossuficiência da má-facticidade” (p. 142) e a admissão de que “os indivíduos poderiam ser racionais e livres dentro da ordem estabelecida (*Bestehenden*)” (p. 139-40). Sob este aspecto específico, a filosofia de Kant configuraria um exemplo representativo da cultura afirmativa, porquanto postula que o indivíduo poderia realizar sua razão e sua liberdade *em si mesmos* e dentro da ordem estabelecida, isto é, sem transformar a realidade de fato de sua existência.

vida privada do indivíduo, a família, a igreja, amplos setores da vida econômica e cultural” (MARCUSE; NEUMANN, 2004, p. 70, tradução minha).

Essas esferas da vida circunscreviam os direitos inalienáveis do homem e, nelas, o Estado moderno “encontrava o limite ou o fim de seu domínio” (*ibidem*). Assim, como membro de uma família, como sujeito de uma fé ou de uma visão científica do mundo, como produtor, comprador ou vendedor, o indivíduo devia ser tão livre quanto possível. Os direitos que asseguravam sua liberdade foram descritos sob várias formas: “liberdade de comprar e vender, de entrar em contratos, de escolher a própria moradia e profissão, de ganhar a vida” (*ibid.*); liberdade religiosa, de consciência, de imprensa, de associação etc. O importante, aqui, é notar que o exercício da liberdade em todas essas dimensões era concebido, pela ideologia liberal, como algo relativo *exclusivamente ao próprio indivíduo*, de modo que a ordem social, prefigurada pelo Estado, colaboraria para a liberdade individual apenas à medida da sua não-existência⁴ naquelas dimensões privadas da vida. Por isso, as liberdades individuais só podiam afirmar-se como *valores internos*; quer dizer, só podiam existir, de fato, onde as interveniências políticas externas da sociedade inexistiam. Nesse quadro, o indivíduo era considerado livre, na concepção liberal, quanto menos fosse sujeito às injunções externas do Estado e quanto mais fosse deixado entregue a si mesmo naquelas esferas “não-políticas” da vida. No entanto, ao lado das revoluções burguesas e das liberdades individuais por elas proclamadas, outro evento histórico contribuiu, decisivamente, para a interiorização do indivíduo: a Reforma Protestante.

Na Alemanha do século XVI, o protestantismo “inaugurara um reino de beleza, liberdade e moralidade, que não podia ser abalado por realidades e conflitos exteriores; tal reino se apartava do miserável mundo social e se fundava”, escreve Marcuse (1978, p. 27), “na ‘alma’ do indivíduo”. Segundo Marcuse (1973), Lutero teria sido o primeiro a coligir os elementos que viriam a constituir a base do conceito burguês de liberdade como individualidade. No ensaio “A Liberdade Cristã/do Cristão”, publicado em 1520, Lutero associava a liberdade “à esfera *interna* da pessoa, ao homem *interior*, ao mesmo tempo em que o homem exterior era submetido ao sistema de poderes terrenos” (MARCUSE, 1973, p. 56, tradução e grifo meus). Entretanto, ainda que submetido aos poderes socialmente estabelecidos, a liberdade do indivíduo permaneceria intocada, porquanto “este sistema de autoridades terrenas era *transcendido* através da razão e da autonomia privadas” (*ibidem*, grifo meu) que o homem

⁴ Acerca dessa concepção liberal do Estado, Neumann (1957, p. 22, tradução minha) escreve: “O fato de que o liberalismo também considera a não-existência como a virtude suprema do Estado é tão evidente que não necessita qualquer prova. De acordo com esta ideologia, o Estado deve funcionar de modo imperceptível e ser, de fato, negativo”. Este excerto pertence a um ensaio publicado pelo autor originalmente na *ZfS*, em 1937, sob o título “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft”.

conservava em seu interior, isto é, na sua alma, a estância pretensamente inviolável da liberdade humana. Este elemento de transcendência que, a partir do protestantismo, se torna intrínseco à ideia burguesa de liberdade seria, mais tarde, criticado por Marcuse tanto na filosofia idealista de Kant quanto no existencialismo de Sartre: a primeira, por compreender a liberdade como “coação moral interiorizada, como negação da felicidade e da satisfação”; e o segundo, por defini-la como simples “transcendência pela transcendência” (MARCUSE, 2001, p. 104).

Em ambos os casos, a liberdade, porque marcada pela transcendência, se converteria num fardo, numa liberdade infeliz e puramente abstrata. Essa crítica à concepção burguesa de liberdade, que Marcuse apresenta em “A Noção de Progresso à luz da Psicanálise” (2001), dirige-se particularmente ao fato de que, em virtude da transcendência e interiorização ligadas a essa ideia de liberdade, “os filósofos e os poetas a glorificam como liberdade na pobreza ou no trabalho, até como liberdade na prisão e como o coroamento da existência humana, como aquilo que caracteriza verdadeiramente o ser humano” (*ibidem*). Noutras palavras, a transcendência do mundo social, de seus sistemas de poderes, da pobreza e do trabalho, em nome de uma liberdade estritamente *interior*, permite a afirmação da liberdade individual, ainda que o indivíduo esteja sujeito a toda opressão (não-liberdade) das condições sociais da vida.

Diante dessa interiorização do indivíduo, inaugurada pela Reforma Protestante e fortalecida pelo racionalismo filosófico e as revoluções burguesas, uma questão imperiosamente se impõe: *de que modo uma tal interiorização do indivíduo e de suas potencialidades – facultada pela obstinada transcendência da vida material em favor da alma – serviria à cultura burguesa, a ponto de constituir-se como seu objetivo educacional por excelência?* A argumentação de Marcuse aponta para uma resposta inequívoca: uma vez internalizados e referidos ao domínio subjetivo da alma, e não à ordem objetiva da sociedade, os valores supremos da vida humana poderiam realizar-se independentemente das condições sociais estabelecidas, inclusive numa realidade social injusta. Afinal, “na medida em que o sentido e o valor da alma não se encontram na realidade histórica, ela pode se manter intacta inclusive numa má realidade” (C.Af., p. 111). Dessa forma, a liberdade, razão, dignidade e felicidade humanas poderiam ser preservadas e almejadas, mesmo que numa ordem social fundada na subjugação, na indignidade e na infelicidade factuais dos homens.

O mesmo ocorre com o caráter universal que a cultura burguesa procura imprimir em seus valores ideais. Afinal, se a liberdade consiste num valor interno que o indivíduo deve realizar em si mesmo, “a partir do seu interior”, então a afirmação universal da liberdade humana permaneceria verdadeira, ainda que a maioria dos homens permanecesse, exteriormente,

subjugada ao trabalho escravo, à dominação colonial ou ao trabalho alienado. O mesmo se passa com o ideal de igualdade: uma vez que a igualdade entre os homens se converte num valor interno, os homens podem proclamar-se universalmente iguais – quer enquanto filhos de Deus, quer enquanto seres racionais – a despeito das desigualdades econômicas concretas, da desigual participação no poder político, da distinta garantia de direitos e privilégios, da aplicação seletiva das leis e das penas etc., já que interiormente, no reino sublime da alma, todos refletem igualmente a imagem e semelhança de Deus ou são igualmente dotados da potência do *logos*.

Em suma, a autonomização dos valores da cultura em relação à vida material dos homens dissimula os antagonismos sociais concretos que contradizem a realidade dos ideais culturais burgueses e suas pretensões de universalidade. Uma tal elevação ideológica da cultura “a um (falso) coletivo e a uma (falsa) universalidade” (C.Af., p. 95) possibilita, na visão de Marcuse, a manutenção da injustiça, da miséria e da subjugação peculiares à ordem social capitalista, na medida em que adorna essa reificação humana com a exaltação dos valores que a cultura afirmativa predica, falsa e abstratamente, aos homens de modo universal.

Às necessidades do indivíduo isolado ela [a cultura afirmativa] 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. [...] A cultura não se refere tanto a um mundo melhor, porém mais nobre: um mundo que não resultaria de uma transformação da ordem material da vida, mas mediante um acontecimento da alma do indivíduo [...]. Cultura tem não quem compreende as verdades da humanidade como grito de combate, mas como postura [...]. A cultura deverá perpassar o dado enobrecendo-o, e não substituindo-o 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 (C.Af., p. 98; 103).

À luz dessa passagem, podemos responder à questão delimitada anteriormente, sobre o sentido da interiorização do indivíduo como meta educacional da cultura afirmativa. De acordo com Marcuse (C.Af., p. 119), a interiorização das potencialidades humanas termina por *desobrigar* “‘as relações [sociais] externas’ da responsabilidade pela ‘determinação do homem’ – estabilizando assim a injustiça das mesmas” e garantindo a convivência pacífica do indivíduo com a sociedade estabelecida, ainda que ela esteja em aberta contradição com a sua própria liberdade, dignidade e felicidade, que são convertidas, ao fim e ao cabo, num assunto da alma, e não das relações sociais. Assim, podemos concluir que a cultura afirmativa e os esforços educacionais por ela envidados, no sentido de interiorizar o indivíduo para o reino da alma, desempenham um papel ideológico funcional à conservação da sociedade capitalista.

Essa função ideológica da educação para a interiorização se expressa, na práxis burguesa, de duas formas. De um lado, ao erigir seus valores numa esfera pretensamente superior à civilização, e ao incitar o indivíduo a transcender as condições materiais da vida,

buscando sua autorrealização sem transformar a ordem social, a cultura afirmativa (i) *oculta* as contradições imanentes ao sistema capitalista, uma vez que elas impugnam a validade universal dos ideais burgueses de igualdade, liberdade, justiça etc. De outro lado, a cultura afirmativa (ii) *conserva* intocadas as relações econômicas contraditórias desse sistema e as repressões necessárias para conservar as formas de vida – de trabalho e de prazer – que lhe sustentam. Isso ocorre porque, ao remeter o indivíduo permanentemente à realidade espiritual da alma, a educação burguesa atenua a revolta individual contra as injustiças prevalentes na realidade material da sociedade capitalista e, no limite, dissuade todo protesto contra esta ordem.

Por intermédio desses mecanismos de ocultação e conservação das contradições sociais efetivas, a cultura afirmativa estabiliza uma ordem socioeconômica da vida que Marcuse descreve, nos ensaios da *ZfS*, como estruturalmente *anárquica*, porque nela uma “[...] economia não-controlada controla todas as relações humanas” (*F.&T.C.*, p. 146), e *infeliz*, porquanto sua crescente opulência está fundada num “[...] processo de trabalho que só cria riqueza mediante a manutenção da miséria e da privação” (*C. Hed.*, p. 193). Tal anarquia e infelicidade das condições de vida, indissociavelmente ligadas à forma capitalista da sociedade, fazem com que a conservação da existência geral não coincida com a felicidade da maior parte dos indivíduos; e, mais do que isso, a própria conservação da ordem capitalista depende do permanente sacrifício da felicidade e liberdade dessa maioria explorada em benefício de uma minoria. Diante desse quadro, a ideologia burguesa intervém, no plano da cultura, para condicionar os indivíduos a aceitar, pacificamente, essa anarquia e infelicidade inerentes à sociedade capitalista como fatos naturais, inevitáveis ou impassíveis de mudança pela práxis humana.

Expresso noutros termos, na visão de Marcuse, o aparato cultural burguês dirige seus esforços educacionais no sentido de *interiorizar* o indivíduo, porque uma massa de indivíduos interiorizados, isto é, plenamente integrados às exigências repressivas do capitalismo, constitui a melhor garantia da proteção dessa ordem socioeconômica – e das instituições que a sustentam⁵ – contra toda crítica individual. Esse processo de interiorização se desenvolve, na prática, como repressão dos instintos explosivos dos indivíduos contra a sua sociedade e como conversão dessas forças potencialmente disruptivas “[...] em domínios da alma” (*C.Af.*, p. 123). Assim, o indivíduo interiorizado distingue-se pelo seu absoluto conformismo com a ordem estabelecida, qualquer que seja a sua forma, e pela ausência de todo ímpeto de transformação social.

⁵ Propriedade privada, trabalho assalariado, família, matrimônio etc. Em *C. Hed.*, Marcuse analisa especificamente o papel da família e, sobretudo, do amor fundado na fidelidade matrimonial na tarefa de restringir as reivindicações individuais de prazer e, em última análise, conservar a ordem estabelecida.

Na mobilização social de todos os elementos culturais, visando a conquista desse progressivo conformismo dos indivíduos, reside o caráter afirmativo que Marcuse atribui à cultura burguesa. Pois, ao defletir os indivíduos sistematicamente de qualquer reivindicação pessoal de transformação social, a ideologia burguesa educa os indivíduos para *afirmar*, em primeira e última instância, a ordem social estabelecida. Em sua atuação afirmativa, a educação cultural burguesa se distingue por seu veio tanto ideológico quanto mistificador.

A cultura burguesa serve a uma função escapista, permitindo ao indivíduo transcender a labuta e a tribulação do mundo cotidiano em um reino espiritual superior, que oferece um refúgio para o sofrimento e a incerteza da vida diária. Ademais, a cultura burguesa propicia um véu que cobre os antagonismos e contradições sociais. Ela possui uma função mistificadora que transfigura a existência, superando o sofrimento através do mundo sublime da arte [...]. Esta mistificação das condições sociais e da miséria é levada a cabo, sistematicamente, na sociedade burguesa através da [sua] educação cultural [...] (KELLNER, 1984, p. 105, tradução minha).

Coligindo os elementos discutidos nesta seção, podemos sintetizar nossa abordagem sobre a interiorização, enquanto objetivo educacional da cultura afirmativa, nos seguintes termos: ao *cindir os domínios da cultura e da civilização*, subordinando este àquele, a cultura afirmativa educa os indivíduos para *resignar-se* ante a sociedade existente e para *transcendê-la* sistematicamente em direção ao mundo espiritual da alma, onde as contradições sociais concretas são escamoteadas. Assim, as repressões que sustentam os modos de existência dominantes são apaziguadas, encobertas com um véu ideológico que serve à afirmação das formas de vida repressivas (de trabalho e prazer) que perpetuam a reificação humana no capitalismo. Em virtude dessa constante transcendência das condições materiais da vida, Marcuse classificou a cultura burguesa e sua educação como *idealistas*. E é, precisamente, esta natureza idealista que manifesta as profundas raízes filosóficas da cultura afirmativa. Seus elementos distintivos, isto é, (1) a separação substancial entre cultura-civilização, (2) a transcendência e (3) a resignação ante a vida material, reconduzem-nos, segundo Marcuse, ao cerne do idealismo filosófico.

2. Os elementos da cultura afirmativa e sua radicação filosófica

Num sentido demasiado amplo, Marcuse utiliza a noção de “idealismo”, em *C. Hed.*, para referir-se às doutrinas filosóficas que pressupõem ou implicam a cisão – ontológica ou epistemológica – entre o mundo dos sentidos e o mundo das ideias, entre a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a razão (*Vernunft*), entre o cotidianamente útil e o belo. Esta cisão é identificada pelo filósofo em domínios tão distintos quanto a teoria do conhecimento aristotélica, a ontologia e a filosofia política de Platão, e a psicologia. Em *C.Af.*, Marcuse empreende uma espécie de genealogia da cisão filosófica entre matéria e ideia, desde o idealismo antigo (Platão e

Aristóteles), a fim de demonstrar o parentesco interno desse idealismo com o idealismo burguês. Vejamos, pois, as linhas gerais dessa breve reconstrução genealógica.

Segundo Marcuse, a cisão matéria-ideia legada pela filosofia grega – particularmente, pela teoria do conhecimento aristotélica e a ontologia de Platão – poderia ser compreendida, em suas linhas fundamentais, da seguinte maneira:

O mundo material [...] em si é apenas simples matéria, simples possibilidade, muito mais próxima do não-ser do que do ser e se converte em realidade unicamente quando participa do “mundo superior”. Em todas as suas configurações o mundo material permanece sendo matéria, material (*Stoff*) para algo distinto e que lhe confere valor. Toda verdade, bondade e beleza só pode lhe advir “do alto”: por graça da ideia. E toda atividade da provisão material da vida permanece em sua essência não-verdadeira, má e feia (*C.Af.*, p. 93).

A posição metafísica do verdadeiro, bom e belo em si num mundo além da constituição material da vida e o conseqüente aviltamento de tudo quanto pertença ao mundo material (enquanto falso, feio e mal em si) constituem os antecedentes filosóficos daquela sobrevalorização da cultura, em detrimento da civilização, que vimos figurar no conceito de cultura afirmativa. Nesse quadro, a cultura, enquanto reino dos valores e fins em si, corresponderia ao mundo superior que a filosofia idealista atribuiu à razão, ao belo e às ideias em si; ao passo que a civilização corresponderia ao mundo da matéria, dos sentidos e do cotidianamente útil, que fora reduzido pelo idealismo antigo a um mundo ontologicamente inferior, “mais próximo do não-ser que do ser”, essencialmente não-verdadeiro, mal e feio. Esta cisão ontológico-epistemológica originária entre matéria-ideia teria levado a filosofia, inevitavelmente, a um duplo destino. O primeiro deles, para Marcuse, foi a resignação.

2.1. Resignação

De acordo com o filósofo, uma vez que o mundo material – palco do trabalho, da provisão cotidiana e das condições sociais da vida – é considerado pelo idealismo antigo como não-verdadeiro, mau e não-livre em si, a práxis material se encontraria isenta da responsabilidade pela realização da verdade, do bem e da liberdade na vida dos homens. Afinal, esses valores não diriam respeito ao mundo ontologicamente inferior da matéria e, portanto, não poderiam ser encontrados nele. Por isso, conclui Marcuse (*C.Af.*, p. 94), “a miséria do trabalho escravo, a degradação de homens e coisas em mercadorias, a tristeza e a vulgaridade em que se reproduz o conjunto das relações materiais de existência situam-se aquém do interesse da filosofia idealista”, devotada, por princípio, à contemplação daqueles paradigmas ideais (beleza, bondade e verdade) que jamais poderiam realizar-se numa ordem contingente e insegura como a das relações materiais. Além disso, a alocação filosófica desses ideais numa

esfera teórica, acessível unicamente pela ocupação contemplativa, frustraria todo esforço humano para realizá-los através de uma práxis transformadora da realidade social, pois, nesse contexto, a autorrealização do indivíduo não deveria se encontrar primordialmente no âmbito da práxis, mas da teoria. Destarte, a frustração quanto à possibilidade de alcançar a felicidade e a liberdade no mundo material predispõe os indivíduos a se integrarem pacificamente à sociedade estabelecida, cujas injustiças, opressões e sofrimentos passam a apresentar-se como naturais, já que o próprio mundo material é concebido como não-livre e mal em si mesmo.

Como resultado dessa subvalorização da matéria ante a ideia, segue-se que uma tal forma de idealismo conduz, fatalmente, à *resignação* ante a sociedade existente e suas flagrantes contradições, e não à sua transformação militante. De igual modo, o idealismo antigo não dá lugar à crítica, mas à resignada afirmação do mundo material em sua forma estabelecida. Isso porque, nos termos desse idealismo, as condições materiais de vida não seriam infelizes e más, para a maioria dos homens, em virtude de uma dada configuração histórica das relações sociais, econômicas e políticas, que justamente por serem relações históricas poderiam vir a ser reconfiguradas historicamente pelas lutas sociais; ao revés disso, na concepção idealista o mundo material e as condições de vida seriam permeados pela infelicidade e não-liberdade essencialmente, e não apenas de fato. Noutras palavras, a miséria, a infelicidade e o sofrimento humanos estariam justificados pelo estatuto ontologicamente inferior do mundo material, cuja “verdade, bondade e beleza só pode lhe advir ‘do alto’: por graça da ideia” (C.Af., p. 93). Por isso, diante de um mundo que não pode conter em si os fins mais eminentes da vida humana, o homem só pode *resignar-se* e buscar aqueles fins num mundo espiritual mais elevado, para além do mundo material e de suas respectivas relações materiais de existência.

2.2. *Transcendência*

Essa atitude resignada e afirmativa perante um mundo que, supostamente, não poderia ser doutro modo conduz o idealismo filosófico ao seu segundo destino, isto é, à *transcendência*. Afinal, considerando que, para o idealismo antigo, (i) o mundo material seria não-livre, falso, e mau em si mesmo e que (ii) a filosofia da Antiguidade clássica insistia na perquirição da felicidade enquanto bem-supremo, Marcuse (C.Af., p. 90, grifo meu) conclui que “[...] ela [a filosofia] não pode encontrá-la [a felicidade] na constituição material vigente da vida: ela [a filosofia] precisa *transcender* a facticidade desta [constituição material da vida]”. Foi assim que a impossibilidade de se pensar a felicidade humana como um fim realizável na existência material dos homens teria levado a filosofia idealista a compreendê-la como algo pertencente a

um domínio puramente ideal; como uma meta destinada a realizar-se numa ocupação de natureza estritamente teórico-contemplativa.

No entanto, a dedicação da vida à atividade teórica se reservava, desde a Antiguidade, ao exíguo estrato social que tinha “[...] a possibilidade de se ocupar daquilo que vai além da conquista e da garantia das necessidades” (*C. Hed.*, p. 91). Em vista disso, Marcuse não deixaria de notar que a concepção da felicidade como algo de natureza espiritual, auferível de uma atividade contemplativa, era inseparável de uma ordem social baseada na escravidão, que permitia aos setores sociais dominantes eximir-se do trabalho e ter suas necessidades supridas pela exploração do trabalho da maioria escravizada. Assim, o idealismo antigo e sua formação social correspondente reproduziam, numa forma mais primitiva, a dinâmica que vemos Marcuse atribuir, nos ensaios da *ZfS*, à sociedade e ao idealismo burgueses: uma dinâmica em que a felicidade das classes socialmente dominantes exige o sacrifício da felicidade das classes subalternas e a exploração contínua de seu trabalho. Destarte, a compreensão filosófica da felicidade como um fim que transcende a constituição material da vida, e que não pode encontrar-se nela, produz um efeito de ordem prática, a saber: a conversão da própria felicidade humana em uma questão de classe.

Nesse contexto, uma vez que não só a bondade, verdade e beleza em si, mas também a felicidade, o prazer e o conhecimento supremos transcendem a facticidade material da vida, segue-se que as possibilidades supremas dos homens tornam-se uma tarefa da razão e não da práxis material – e menos ainda da ação política. As reivindicações da sensibilidade que excedem o mínimo necessário à autopreservação convertem-se, no idealismo antigo, em preocupações menores ou mesmo em obstáculos para a realização racional das potencialidades supremas do indivíduo; e, enquanto obstáculos, as demandas de satisfação dos sentidos aparecem como algo a ser racionalizado e reprimido. Assim, o idealismo ajudou a sedimentar a convicção de que o indivíduo não deve empenhar-se na satisfação dessas demandas, mas deve, ao contrário, *transcendê-las*. Afinal, a felicidade e o prazer autênticos não podem residir na dimensão sensível de sua existência, dado que esta se inscreve na ordem da matéria, que é essencialmente má, não-livre e infeliz. Nesse quadro, Marcuse procura assinalar como o elemento de transcendência das relações materiais concretas e da sensibilidade, que se origina no idealismo da Filosofia Antiga, viria a constituir um aspecto decisivo da cultura afirmativa e do seu objetivo educacional de interiorizar os indivíduos.

O indivíduo interiorizado – que vimos ser o padrão de individualidade almejado pela educação cultural burguesa – é condicionado a transcender permanentemente a dimensão

material de sua vida e buscar sua autorrealização nos “valores ideais, numa personalidade ética (Kant), na sensibilidade estética (Idealismo Alemão) e na salvação espiritual suprema, que renuncia à felicidade terrena buscando consolo em um mundo espiritual mais refinado” (KELLNER, 1984 p. 105, tradução minha). À luz deste comentário de Kellner, vemos que, na opinião de Marcuse, os elementos culturais em que se afirmam as ideias da classe dominante (moral, arte, filosofia, religião, direito) se colocam a serviço da transcendência e da interiorização dos indivíduos. Essa atitude de transcendência, que originariamente advinha de uma compreensão filosófica idealista da realidade, passa a ser progressivamente incorporada e manejada pela ideologia da sociedade capitalista, visando conservar o existente. Nesse processo, o idealismo antigo se converte, gradativamente, num idealismo burguês.

2.3. *Do idealismo antigo ao idealismo burguês*

À luz da exposição empreendida até aqui, vimos que os traços distintivos da cultura afirmativa estão radicados, por um lado, no postulado filosófico idealista da separação matéria-ideia/razão-sentidos e, por outro, nos seus corolários práticos, isto é, a resignação e a transcendência. No entanto, os traços distintivos do idealismo burguês não constituem uma mera transposição mecânica daqueles três elementos característicos do idealismo antigo. Marcuse aponta uma espécie de *turning point* que distingue ambas as modalidades de idealismo, a saber: o surgimento da “tese da universalidade e validade geral da ‘cultura’” (C.Af., p. 94).

Conforme discutido acima, a conversão metafísica das potencialidades humanas em metas situadas além da constituição material da vida transformava essas mesmas potencialidades em privilégios daquelas classes sociais que, por força de seu status econômico, poderiam eximir-se do trabalho e dedicar-se à ocupação teórica, entendida pelo idealismo antigo como a via de acesso por excelência à *eudaimonia*. Os filósofos representativos desse idealismo, tal como Aristóteles, não esconderiam essa aberta distinção entre as classes sociais⁶. Na época burguesa, porém, quando “a competição livre confronta os indivíduos entre si como compradores e vendedores de força de trabalho” (*ibidem*), a situação se altera. O teórico crítico descreve este *turning point* ideológico nos termos abaixo:

⁶ “Aristóteles não ocultaria esse fato. A ‘primeira ciência’, em que se conservam também o bem supremo e o prazer supremo, constitui obra do ócio de alguns poucos, cujas necessidades vitais já se encontram suficientemente providas por outra parte. A ‘teoria pura’ é apropriada como profissão por uma elite, vedada à maior parte da humanidade mediante férreas barreiras sociais. Aristóteles não sustentava que o bom, o belo e o verdadeiro fossem valores universais e obrigatórios que deveriam permear e transfigurar ‘partindo do alto’ também o plano do necessário, da provisão material da vida [...]. Para a teoria antiga, a valorização superior das verdades que vão além do necessário incluía também o socialmente ‘elevado’: trata-se das verdades localizadas nos setores socialmente dominantes” (C.Af., p. 92).

A teoria antiga afirmara de boa consciência que a maioria dos homens são obrigados a despendar sua existência com a provisão das necessidades vitais, enquanto uma pequena parcela se dedica ao prazer e à verdade. Por menos que tenha se modificado a situação [na época burguesa], a boa consciência desapareceu. [...] Já não seria verdade que alguns são de nascença destinados para o trabalho, e outros, para o ócio, alguns para o necessário, outros, para o belo. Assim como a relação de cada indivíduo com o mercado é imediata [...], também é imediata em relação a Deus, imediata em relação à beleza, bondade e verdade. Como essências abstratas todos os homens devem partilhar por igual desses valores. [...] 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 do 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 (C.Af, p. 94-95).

Dessa forma, ao divorciar a cultura da civilização, o idealismo burguês permanece radicado filosoficamente no idealismo antigo, na medida em que conserva a sobrevalorização ontológica da ideia/razão (identificada, agora, à cultura) em relação à matéria/sentidos (identificada à civilização). Mas, em contrapartida, o idealismo burguês se diferencia por proclamar – se não na prática, ao menos no discurso – que os ideais e os valores resultantes do processo de reprodução espiritual da sociedade devem ser apropriados por todos os homens e transfigurar a existência de cada indivíduo. Portanto, na visão de Marcuse, já não seria mais correto que a valorização das verdades que estão além da provisão material da vida incluiria também o “socialmente elevado”, como pensava Aristóteles, tratando-se assim de verdades localizadas nos setores socialmente dominantes e dizendo respeito exclusivamente a eles. Na época burguesa, que encontrara sua máxima expressão política na Revolução Francesa, a destruição dos regimes aristocrático-feudais destruiu também a visão segundo a qual os homens são naturalmente determinados: tanto ao trabalho quanto ao ócio; tanto à obediência quanto ao comando político; tanto à liberdade quanto à escravidão. Como consequência disso, o homem surge, nesse período, sob o signo da universalidade, como sujeito de uma dignidade humana universal. Assim, em oposição às instituições e valores obsoletos da velha aristocracia, “os grupos da burguesia em ascensão haviam fundamentado sua exigência por uma nova liberdade social mediante a *razão humana universal*” (C.Af, p. 98, grifo meu).

A burguesia então ascendente lançava mão dessa nova compreensão do homem como sujeito de uma dignidade universal para reivindicar seus ideais, na forma de direitos e liberdades fundamentais. Tais reivindicações aspiravam à universalidade precisamente porque aqueles direitos e liberdades fundamentais eram defendidos como direitos e liberdades fundados na razão humana universal e que, portanto, deveriam abranger todos os homens indistintamente. Os desenvolvimentos históricos sucessivos às ideias de 1789 reforçaram a tendência de afirmar o homem como sujeito de uma dignidade universal, muito embora, na prática, essas afirmações

se revistam de um caráter puramente ideológico, frequentemente não ultrapassando o plano dos documentos internacionais e das legislações escritas. Mas, de todo modo, a tese da universalidade e validade geral dos valores culturais (que Marcuse afirma ser o traço distintivo da cultura idealista burguesa) terminaria por se tornar um fator decisivo para o desenvolvimento político e cultural afirmativos que têm garantido o funcionamento – cada vez mais naturalizado e incontestado – do capitalismo nas sociedades contemporâneas.

3. A dialética da sociedade burguesa e suas tendências negativas

Vimos que o caráter afirmativo da cultura burguesa reside no fato de ela remeter as possibilidades supremas do indivíduo a um mundo inteiramente distinto de sua vida material, condicionando-o, através de seus elementos culturais, a uma atitude de resignação e transcendência em relação às condições materiais concretas da vida. Este comportamento, na visão de Marcuse, é funcional à *afirmação* da ordem social capitalista. Além dessa função de reafirmar o existente, está incluso no caráter afirmativo da cultura também a função de *ocultar* “as novas condições sociais de vida”⁷ engendradas pelo próprio capitalismo. Esta função, como pretendemos argumentar abaixo, abre-nos uma possibilidade interpretativa singular.

No contexto de uma interpretação marxista, o progresso da sociedade antagônica, em termos de aumento da acumulação capitalista, só é possível mediante um aumento proporcional do trabalho e da sua exploração, fatos que Marx analisou sob a categoria da *alienação*. Em todos os seus ensaios publicados na *ZfS*, Marcuse parte desse pressuposto da crítica marxiana da economia política, segundo o qual a pedra angular do capitalismo nunca fora a propriedade privada, como defendiam os expoentes do liberalismo clássico, mas a alienação do trabalho⁸. Em *C.Af.*, em particular, Marcuse discute o conceito de “cultura afirmativa” para mostrar como a burguesia em ascensão mobilizara um grande esforço cultural, desde a fase liberal do capitalismo, para escamotear a alienação que está na base das relações econômico-produtivas capitalistas e para mistificar a submissão do indivíduo ao trabalho alienado.

No entanto, além de ocultar as contradições sociais inerentes ao capitalismo, a cultura burguesa oculta também outro fato que está inscrito nas “novas condições sociais da vida”: fato que representa um elemento novo no tocante à radicação da ideologia burguesa no idealismo antigo. Esta novidade deve-se ao fato de o idealismo burguês ter se desenvolvido sob determinadas condições históricas inexistentes à época do idealismo antigo, tal como o nível de desenvolvimento das forças produtivas alcançado sob a égide do capitalismo. À vista disso,

⁷ “A cultura reafirma e oculta as novas condições sociais da vida” (*C.Af.*, p. 96).

⁸ Cf. MARX, 2004, p. 87-88.

Marcuse associa esta singularidade histórica a uma importante implicação filosófica, pois havia sido, precisamente, em virtude do nível precário de desenvolvimento das forças produtivas da economia na Antiguidade que “[...] a filosofia não imaginava que a prática material alguma vez pudesse ser configurada de modo a que nela própria pudessem se desenvolver espaço e tempo para a felicidade” (C.Af., p. 96). Foi esta impossibilidade de se pensar a felicidade dos indivíduos como uma meta realizável na sua vida material que, na visão de Marcuse, teria levado a filosofia a converter a felicidade “em âmbito privado” e caracterizá-la com os “[...] traços opostos à facticidade material: [...] a permanência na mudança, a pureza no impuro, a liberdade no plano da ausência de liberdade” (C.Af., p. 97),.

Porém, diferentemente do mundo antigo, com seu exíguo desenvolvimento econômico, o mundo burguês, em menos de um século, desenvolveu as forças produtivas de modo exponencialmente maior que todas as épocas históricas anteriores em conjunto. No excerto abaixo, vemos Marx e Engels se referirem, de modo laudatório, ao progresso material levado a efeito na época burguesa.

[A burguesia] foi a primeira a provar o que pode realizar a atividade humana: criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas; conduziu expedições que ofuscaram a glória até das antigas invasões e das Cruzadas. [...] A burguesia, durante seu domínio de classe, de apenas cem anos, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais que todas as gerações passadas em conjunto. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (MARX, K.; ENGELS, F., 2006, p. 87; 89)

Diante de tamanho desenvolvimento histórico das forças produtivas, Marcuse destaca algo que o próprio Marx já havia, a seu modo, vislumbrado: que o progresso material do mundo burguês não significa apenas um mero progresso econômico, mas sobretudo a possibilidade histórica de configurar a vida material daquele modo que o idealismo antigo jamais teria podido conceber, isto é, de modo a que pudessem se desenvolver, na vida material, espaço e tempo para a felicidade, que havia sido circunscrita ao mundo interior da alma, justamente por não poder subsistir no mundo exterior da vida social, “perante a insegurança de todas as condições de vida, frente ao ‘acaso’ da perda, da dependência, da miséria [...]” (C.Af., p. 97) e, em geral, diante da “[...] contingência impenetrável da ordem social da vida” (C. Hed., p. 163).

Assim, diante do confronto entre as condições de vida frequentemente miseráveis para amplos setores sociais e o notável progresso material das sociedades modernas, a cultura afirmativa devia *ocultar* também essa outra faceta (o notável progresso material) das “novas condições sociais da vida”, geradas por seu próprio desenvolvimento econômico. Afinal, as

relações econômico-produtivas que, por um lado, perpetuam a miséria, a privação e a infelicidade geral no trabalho alienado criam, por outro lado, uma riqueza material capaz de superar a miséria, a insegurança das condições de vida e a infelicidade engendradas por essas mesmas relações produtivas e pela alienação dos homens. Todos esses fatos adversos, que são as precondições do progresso na sociedade capitalista e que, outrora, impediam a filosofia de pensar uma autêntica felicidade humana no campo da práxis, tornam-se cada vez mais passíveis de serem, gradativamente, abolidos pelas conquistas desse mesmo progresso. “As conquistas do progresso repressivo”, escreve Marcuse (2001, p. 115-116), “anunciam a superação do próprio princípio de progresso repressivo”. Noutras palavras, o progresso da sociedade capitalista depende da alienação humana no trabalho, mas as conquistas do trabalho alienado põem em jogo a possibilidade real de superar a própria alienação.

Nesse sentido, podemos depreender que, no interior da sociedade capitalista, coexistem tendências diametralmente opostas que tendem, ao mesmo tempo, à afirmação e à negação da ordem estabelecida. A essa coexistência imanente de tendências emancipatórias e conservadoras chamo, nesta seção, de *dialética da sociedade burguesa*. Conquanto Marcuse não utilize esta expressão em qualquer de seus ensaios da *ZfS*, parece ser exatamente essa dialética que encontramos, por exemplo, na análise que ele apresenta, em *C.Af.*, acerca da grande arte burguesa, que reproduz numa dimensão micro as tendências negativas que a sociedade capitalista exhibe numa dimensão macro.

*A exemplo da dialética da arte defendida por Marcuse, a própria sociedade capitalista conteria em si a negação dialética do seu caráter anárquico e infeliz. Esta autonegação dialética residiria no alto nível de desenvolvimento atingido por suas forças produtivas e nas possibilidades históricas engendradas por esse desenvolvimento econômico. Será, portanto, à luz do estágio alcançado pelas forças produtivas e pela ciência no mundo capitalista que Marcuse, nos ensaios da ZfS, acusará a ideologia burguesa de ocultar dos indivíduos as novas possibilidades de reconfigurar a práxis material: tanto no sentido de satisfazer suas necessidades vitais quanto de atenuar sua luta diária pela existência, por meio da diminuição do trabalho⁹. Isso abriria um caminho, até então inaudito, para a realização das melhores possibilidades humanas, já não mais no reino espiritual da alma ou num além metafísico (tal como fomentado pela educação cultural burguesa), mas no reino concreto da vida social, *hic et nunc*.*

⁹ Esses dois sentidos de uma reconfiguração possível da práxis material são vislumbrados nas últimas páginas de “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”, último ensaio que Marcuse publica na *ZfS*: “o progresso tecnológico possibilitaria diminuir o tempo e a energia gastos na produção das necessidades da vida, além de uma redução gradual da escassez” (MARCUSE, 1999, p. 103).

O teórico crítico reconhece, portanto, que a realização das potencialidades supremas do indivíduo¹⁰ tornou-se uma meta historicamente factível nas modernas sociedades capitalistas. Nas palavras de Marcuse (*C. Hed.*, p. 190), foi precisamente “no último estágio de desenvolvimento do existente”, isto é, nas sociedades capitalistas, que amadureceram “[...] as forças objetivas que impulsionam para uma ordem superior da humanidade”. Paralelamente, Marcuse também exprime sua percepção acerca de como as potencialidades humanas devem vir a tornar-se realidade, a partir das condições materiais engendradas pelo capitalismo: este processo exigiria, em suma, que a sociedade se tornasse racional.

Nos ensaios da *ZfS*, essa realização da razão possui, basicamente, dois significados: (i) abolir a anarquia social de uma economia não-controlada que controla todas as relações humanas e (ii) subordinar a própria economia às necessidades dos indivíduos¹¹. Na opinião de Marcuse, um tal processo de emancipação humana da dominação econômica “não constitui nenhum ato de educação, de renovação moral do homem, mas *um processo político e econômico*” (*C. Hed.*, p. 191, grifo meu). Esta asserção do ensaio de 1938 é importantíssima tanto para ser analisada no quadro mais amplo da obra de Marcuse¹² quanto para nos reconduzir, conclusivamente, ao conceito de cultura afirmativa.

Conforme citado na primeira seção deste artigo, Marcuse define a cultura afirmativa como a hipóstase de um mundo de valores essencialmente superior ao mundo da luta diária pela existência, mas que “qualquer indivíduo pode realizar para si ‘a partir do interior’, sem transformar aquela realidade de fato” (*C.Af.*, p. 96). Ademais, vimos que essa forma específica de cultura, de raízes marcadamente idealistas, mobiliza seus elementos culturais (arte, religião, direito, filosofia etc) para inculcar nos indivíduos a disposição para afirmar, sistematicamente, as relações materiais de existência estabelecidas, *resignando-se* diante delas e *transcendendo-as* em direção à alma, ao céu, ao mundo ético do dever etc. Por outro lado, vimos também que

¹⁰ Marcuse identifica a realização das potencialidades supremas dos indivíduos com a sua “verdadeira felicidade” (cf. *C. Hed.*, p. 163).

¹¹ Ambos os traços definidores do que Marcuse concebe, nos ensaios da *ZfS*, como uma sociedade racional estão apresentados no ensaio “Filosofia e Teoria Crítica” (cf. *F.&T.C.*, p. 146).

¹² Numa exposição relativamente abrangente das obras e temas mais relevantes na filosofia de Marcuse, John Abromeit e Mark Cobb (2004, p. 14, tradução e grifos meus) fazem uma observação sobre a função que a educação desempenharia na emancipação humana; função esta que, conforme citado no texto, é rejeitada nominalmente no ensaio de 1938. Segundo os autores, Marcuse, em *Contrarrevolução e Revolta* (1972), deposita uma “ênfase renovada sobre a *educação política*” como forma de potencializar as resistências ao sistema capitalista; ademais, destacam que Marcuse conclui a referida obra “realçando a importância de sustentar *um longo processo de educação* porque ‘a próxima revolução será a preocupação de gerações, e a crise final do capitalismo pode levar praticamente um século’”. Esta perspectiva, de 1972, parece oferecer um contraponto à perspectiva apresentada em *C. Hed.*

as condições materiais e mesmo alguns elementos culturais próprios ao mundo burguês apontam na direção contrária à conservação da forma vigente da sociedade.

Assim, ao mesmo tempo em que a cultura afirmativa condiciona os indivíduos à resignação e à transcendência, neutralizando todo protesto individual que leve à crítica e à transformação social, ela também contém elementos que incitam à transformação da sociedade vigente. Afinal, ao mesmo tempo em que cinde radicalmente os fenômenos da cultura e da civilização, circunscrevendo a realidade dos valores culturais ao plano da alma, o progresso material do mundo burguês coloca em jogo a possibilidade histórica de ampliar os limites estabelecidos da liberdade e da felicidade, permitindo assim conceber a sua realização na dimensão social da existência humana. O meio desta realização, porém, deixa de ser a interiorização e passa a exigir a atuação do indivíduo no mundo externo, no sentido de reorganizar politicamente a práxis material. Expresso noutros termos, o caráter afirmativo da cultura burguesa coexiste com *tendências negativas* que não se orientam para a afirmação, mas para a negação e superação da sociedade capitalista; e que não engendram no indivíduo a disposição para a resignação e a transcendência, mas para a emancipação humana, mediante a transformação prática das estruturas econômica e política da sociedade. Essas tendências negativas estão em franca contradição com o caráter afirmativo da cultura, na medida em que trazem consigo a promessa da realização *hic et nunc* da vida não-realizada dos indivíduos; da efetivação material daqueles anseios que só podiam aspirar a uma efetividade espiritual; da universalização concreta dos ideais que a burguesia só podia afirmar como universalidade abstrata¹³.

3.1. *A superação da cultura afirmativa e da ordem capitalista*

A perspectiva de superação da cultura afirmativa e também do capitalismo, claramente presente em *C.Af.*, deve ser reconduzida à concepção da Teoria Crítica que Marcuse, ao lado de Horkheimer, começa a elaborar em 1937, a partir do ensaio *F.&T.C.*. Neste texto, Marcuse afirma que os conceitos da Teoria Crítica não devem ser apenas *descritivos*, isto é, não devem apenas descrever conceitualmente a realidade dada, mas devem assumir também um caráter *construtivo*, visando demonstrar a possibilidade de uma transformação político-econômica capaz de instituir uma forma superior de existência tanto no domínio individual quanto no social. É, exatamente, nesses termos que Marcuse se refere aos conceitos econômicos da Teoria Crítica como “[...] conceitos construtivos, que não conceituam a realidade efetiva dada mas ao

¹³ Cf. *C.Af.*, p. 98.

mesmo tempo sua superação e a nova realidade efetiva” (*F.&T.C.*, p. 147). Portanto, a crítica social visada por Marcuse, desde 1937, era já uma crítica fundada na razão, nos moldes da dialética hegeliana, isto é, não se tratava da mera crítica e recusa por si mesmas, mas de uma negação racional do existente (do capitalismo e de sua formação cultural), destinada a ser superada numa etapa positivamente racional tanto do pensamento quanto da prática.

No conjunto dos ensaios de Marcuse na *ZfS*, a superação positivamente racional da ordem capitalista remete já de modo inequívoco – mas também esparso e talvez intencionalmente dissimulado – ao prospecto de uma sociedade comunista¹⁴. Contudo, a superação do caráter afirmativo da cultura é delineada sob dois aspectos específicos que gostaríamos de destacar aqui: a *utopia* e a *individualidade*. Por um lado, Marcuse demonstra-se convencido de que a superação da infelicidade decorrente de “uma organização social desprovida de razão”, ou seja, dominada por leis econômicas cegas, não eliminará a individualidade dos homens, “mas realizará efetivamente a individualidade” (*C.Af.*, p. 130-131). Isso porque, no mundo burguês, a constituição da individualidade está vinculada à interiorização, isto é, ao comportamento individual resignado e transcendente, bem como à renúncia de toda ação que possa desestabilizar a ordem do mundo exterior. Nesse quadro, o indivíduo persiste como pessoa apenas “enquanto não perturba o processo de trabalho, deixando as leis imanentes desse processo de trabalho, as forças econômicas, cuidarem da integração social dos homens” (*C.Af.*, p. 122). Dito de outro modo, a individualidade fica circunscrita à aceitação acrítica do que Marcuse entende como a irracionalidade social do capitalismo, *i.e.*, o fato de todas as relações humanas serem regidas por uma economia não-controlada. Ao criticar uma tal circunscrição da individualidade, a Teoria Crítica expressa uma convicção que, segundo Marcuse, a vincula profundamente à filosofia, a saber: que o ser humano deve “ser mais que um sujeito utilizável no processo de produção da sociedade de classes” (*F. & T.C.*, p. 154).

¹⁴ A adesão de Marcuse ao Instituto de Pesquisa Social se fez acompanhar de mudanças tanto metodológicas quanto conceituais. No plano conceitual, Marcuse teve de moderar os conceitos mais radicais presentes em sua produção teórica no período pré-Instituto. Segundo Kellner (1984, p. 93, tradução minha), “parte dessa suavização de sua linguagem revolucionária foi ditada pela decisão tomada pelo Instituto de que, enquanto permanecessem no exílio [nos EUA], eles adotariam uma ‘linguagem esopiana’ para disfarçar suas posições políticas”. Isso explica o fato de Marcuse não citar Marx, senão de modo muito episódico ou indireto, nos ensaios discutidos no presente artigo. No entanto, se coligirmos os elementos que estão associados, de modo esparso, à ideia de uma sociedade racional nos ensaios de 1937 e 1938, encontraremos as notas descritivas fundamentais de uma organização social socialista/comunista, tal qual concebida por Marx. A seguir, enumeramos sete desses elementos: (1) A participação ativa dos homens na administração econômica e política do todo (*F.&T.C.*, p. 145); (2) a abolição da propriedade privada individual dos meios de produção (*F.&T.C.*, p. 147); (3) o desaparecimento do Estado (*F.&T.C.*, p. 158); (4) a organização da administração da riqueza social no interesse dos homens liberados (*ibidem*); (5) a posição dos meios de produção à disposição da coletividade (*C. Hed.*, p. 191); (6) a reorganização do processo de produção visando as necessidades do conjunto e a redução da jornada de trabalho; (7) a participação ativa dos indivíduos na autoadministração racional do todo.

Por outro lado, o filósofo declara que a eliminação do caráter afirmativo da cultura só poderá aparecer ao pensamento ocidental como utopia.

Pelo prisma da ordem estabelecida, uma superação efetiva da cultura afirmativa deve parecer utópica: situa-se além do todo social com que a cultura até agora se encontrava vinculada. Uma vez que a cultura se apresentou no pensamento ocidental apenas como cultura afirmativa, a supressão de seu caráter afirmativo produzirá efeitos como se fosse a supressão da própria cultura (*C.Af.*, p. 128).

Também esta convicção vincula-se, intimamente, com a concepção da Teoria Crítica proposta em *F.&T.C.*. Neste texto, Marcuse pontifica que, por muito tempo, a utopia foi o único elemento progressivo na Filosofia: “como as construções dos melhores Estados, do prazer superior, da felicidade (*Glückseligkeit*) perfeita e da paz perpétua” (*F.&T.C.*, p. 145). Destarte, reivindicando uma tal filiação na tradição filosófica, Marcuse declara que, ao levar a cabo o exercício crítico que lhe distingue, a Teoria Crítica “não tem medo da utopia” e conserva “a teimosia [...] de se apegar à verdade contra todas as aparências”, como a qualidade autêntica do pensamento filosófico. Assim, a defesa da superação da cultura afirmativa não falaria apenas contra a ordem estabelecida, mas sobretudo a favor da realização das melhores possibilidades dos homens e das coisas, as quais não se confundem com uma mera utopia no sentido vulgar do termo. Ao contrário, tais possibilidades encontram-se prescritas, de modo objetivo, pelo nível de desenvolvimento do conhecimento e das forças produtivas alcançado sob o capitalismo, cujas realizações impulsionam a humanidade para uma forma superior de existência, para além da organização antagônica da sociedade.

Conclusões

Considerando os aspectos discutidos nas três seções deste artigo, podemos aceder à seguinte interpretação sobre o conceito marcuseano de cultura afirmativa e seus principais aspectos. Em primeiro lugar, podemos discernir três elementos fundamentais que compõem o conceito de cultura afirmativa: (i) a cesura radical entre cultura e civilização e, paralelamente, o condicionamento dos indivíduos à (ii) resignação e (iii) à transcendência em relação ao sistema social estabelecido. Este comportamento institui o indivíduo interiorizado como o tipo individual ideal visado pela educação cultural burguesa. Constatamos também que essa educação que Marcuse associa à cultura afirmativa acarreta três consequências práticas para a vida social: (i) a ocultação ideológica das contradições imanentes à sociedade capitalista, (ii) a neutralização da crítica e dos impulsos individuais de revolta contra a ordem estabelecida e, como via de consequência, (iii) a [re]afirmação da sociedade capitalista – o que descreve, precisamente, o caráter afirmativo que o filósofo atribui à cultura.

Em segundo lugar, concluímos que os três elementos fundamentais da cultura afirmativa deitam suas raízes no idealismo próprio à Filosofia Antiga: (i) a *cisão entre cultura e civilização* encontra seu antecedente filosófico na cisão ontológico-epistemológica que o idealismo antigo operava entre matéria-ideia, razão-sentidos, necessário-belo; (ii) a atitude de *resignação*, por seu turno, seria um desdobramento da concepção idealista segundo a qual o mundo material é ontologicamente falso, não-livre e mau, de sorte que os indivíduos não poderiam encontrar a verdadeira felicidade e liberdade humanas numa ordem da vida que é essencialmente má (a ordem da matéria, da sensibilidade), devendo portanto resignar-se diante dela; e (iii) a *transcendência*, por fim, remonta ao fato de a Filosofia Antiga, em sua inquirição pela felicidade, haver necessitado transcender a práxis material – que jamais poderia conter o Bom, o Belo e o Verdadeiro – e remeter a felicidade humana à dimensão teórica e contemplativa da vida. Nesse quadro, o que distinguiria o idealismo burguês do idealismo antigo seria a tese da universalidade e validade geral da cultura, surgida especificamente na época burguesa.

Em terceiro lugar, concluímos que a ocultação ideológica operada pela cultura afirmativa não se aplica apenas às contradições sociais do capitalismo, mas também às “novas condições sociais da vida” criadas por ele, o que interpretamos sob o ponto de vista do nível de desenvolvimento das forças produtivas peculiar à sociedade capitalista. Em suma, o progresso econômico e tecnológico das sociedades modernas permite-nos conceber uma ampliação possível da felicidade e liberdade humanas, por meio da reorganização das relações materiais no sentido prático-concreto da satisfação das necessidades humanas e da diminuição do trabalho. Isso implicaria destruir a *Weltanschauung* burguesa, de caráter idealista, que restringe as potencialidades supremas dos homens ao plano espiritual da alma. Diante desse potencial disruptivo escondido nas forças produtivas, coligimos que a cultura afirmativa necessita ocultar essas tendências econômicas e culturais negativas porque elas deporiam, dialeticamente, contra a interiorização do indivíduo e o incitariam à transformação da realidade social vigente. Por fim, concluímos também que, nos ensaios da *ZfS*, Marcuse não se abalança à mera negação do existente, mas tem em vista a superação dialética da cultura afirmativa, por meio de um processo de transformação econômica e política. Um tal processo representaria a realização plena da individualidade e, para o pensamento ocidental, só poderia aparecer como utopia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABROMEIT, John; COBB, W. Mark. Introduction. In: ABROMEIT, J.; COBB, W. M. (eds). *Herbert Marcuse: a critical reader*. New York: Routledge, 2004. p. 1-39.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed.34, 1992. Tradução de: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Tradução: Maria Ermantina Galvão.

HORKHEIMER, Max. Authority and the Family. In: HORKHEIMER, M. *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum, 2002. Translated by: Matthew J. O'Connell and others. p. 47-128.

KANT, Immanuel. *A ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984.

MARCUSE, Herbert. Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna. In: MARCUSE, H. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Edição de Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina V. Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 71-104.

_____. A Noção de Progresso à Luz da Psicanálise. In: MARCUSE, H. *Cultura e psicanálise*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 99-122. Tradução de: Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro.

_____. A Study on Authority (1936). In: MARCUSE, H. *Studies in Critical Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1973. Tradução de: Joris de Bres, p. 49-156.

_____. Filosofia e Teoria Crítica. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. vol.1, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. p. 137-160.

_____. Para a Crítica do Hedonismo. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. vol.1, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997b. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. p. 161-199.

_____. Prefácio (1964). In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. vol.1, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. p. 37-46.

_____. Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. vol.1, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997b. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. p. 89-136.

_____. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2. ed. Tradução de: Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____; NEUMANN, Franz. State and Individual under National Socialism. In: MARCUSE, H. *Technology, war and fascism*. vol. 1. London and New York: Routledge, 2004. Edited by: Douglas Kellner. p. 67-92.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. 10. ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

NEUMANN, Franz. The Change in the Function of Law in Modern Society. In: NEUMANN, F. *The democratic and the authoritarian state: essays in political and legal theory*. Glencoe: The Free Press, 1957, p. 22-68. Edited and with a preface by: Herbert Marcuse.