

AS POSSIBILIDADES DA REVOLUÇÃO CULTURAL: UM PARALELO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE HERBERT MARCUSE E HENRI LEFEBVRE

Rossvelt José Santos

Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia
Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
rossvelt@ufu.br

Paulo Irineu Barreto Fernandes

Docente do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM) – Campus Uberlândia
Doutorando em Geografia – Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
pauloirineu@bol.com.br

RESUMO

O objetivo deste artigo é estabelecer uma relação entre as concepções de revolução cultural em Marcuse e Lefebvre, a partir da maneira como os dois filósofos visualizaram a revolução, no contexto do capitalismo. Os pontos de partida são: a crítica marcuseana ao caráter afirmativo da cultura e a crítica de Lefebvre à ideologia capitalista. Defende-se a hipótese de que as razões que levaram Marcuse a se aproximar das manifestações artísticas revolucionárias foram as mesmas que fizeram Lefebvre se aproximar do estudo do cotidiano. Para realizar a pesquisa, a metodologia aplicada foi revisão de literatura e leitura de obras dos autores em que as questões propostas aparecem com mais frequência, a saber: o texto “33 teses”, do livro *Tecnologia, guerra e fascismo*, os textos “A arte na sociedade unidimensional” e “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, de Marcuse e os textos “Filosofia e conhecimento do cotidiano”, “Como nomear a sociedade atual?” e “Rumo a uma revolução cultural permanente”, do livro *A vida cotidiana no mundo moderno*, de Lefebvre. Concluímos, provisoriamente, que enquanto em Marcuse a revolução cultural exige uma mudança na sensibilidade; em Lefebvre, a revolução cultural se dá no próprio processo do cotidiano.

Palavras-chave: Herbert Marcuse; Arte; Revolução; Henri Lefebvre; Cotidiano; Ideologia.

THE POSSIBILITIES OF CULTURAL REVOLUTION: A PARALLEL BETWEEN THE CONCEPTS OF HERBERT MARCUSE AND HENRI LEFEBVRE

ABSTRACT

The purpose of this article is to establish a relationship between the conceptions of cultural revolution in Marcuse and Lefebvre, from the way the two philosophers viewed the revolution in the context of capitalism. The starting points are: the critical Marcuse to the affirmative character of culture and Lefebvre's critique of the capitalist ideology. Defends the hypothesis that the reasons that led Marcuse to approach the revolutionary artistic manifestations were the same as Lefebvre approach the study of everyday life. To conduct the survey methodology was applied literature review and reading the following works: the text “33 theses”, on the book *Technology, War and Fascism*, the texts “Art in one-dimensional society” and “About the affirmative character of culture”, of Marcuse and texts “Philosophy and knowledge of everyday life”, “How to name the current society?” and “Towards a permanent cultural revolution”, on the book *Everyday life in the modern world*, of Lefebvre. We conclude, provisionally, that while in Marcuse, the cultural revolution requires a change in sensitivity; to Lefebvre, the cultural revolution occurs in the everyday process itself.

Keywords: Herbert Marcuse; Art; Revolution; Henri Lefebvre; Everyday Life; Ideology.

Recebido em 28/11/2013
Aprovado para publicação em 23/09/2014

*“Enquanto estivermos entregues à
multidão dos desejos com suas esperanças e
temores constantes... nunca obteremos a
felicidade ou a paz duradoura.”*

Arthur Schopenhauer

INTRODUÇÃO

Uma das discussões mais frequentes nos escritos dos teóricos marxistas (ou marxólogos), a partir dos anos 1930, refere-se ao esforço para entender o estatuto da teoria e da prática revolucionárias no contexto da sociedade industrial². Neste sentido, o objetivo deste artigo é estabelecer uma relação entre os pressupostos da revolução cultural proposta por Herbert Marcuse e Henri Lefebvre, tomando como pontos de partida a crítica marcuseana ao caráter afirmativo da cultura (clássica e burguesa) e a crítica feita por Lefebvre à ideologia capitalista dominante, que se disfarça de racionalidade e de ciência. A hipótese defendida é a de que as razões que levaram Marcuse a associar a arte à revolução se assemelham às razões que levaram Lefebvre a formular a sua noção de “revolução cultural”, a saber: o iminente fracasso da revolução, no contexto da sociedade industrial. Para realizar tal intento, serão utilizados, preferencialmente, o texto “33 teses”, do livro *Tecnologia, guerra e fascismo*, os textos “A arte na sociedade unidimensional” e “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, de Herbert Marcuse e os textos “Filosofia e conhecimento do cotidiano”, “Como nomear a sociedade atual?” e “Rumo a uma revolução cultural permanente”, do livro *A vida cotidiana no mundo moderno*, de Henri Lefebvre.

Fundamentam a discussão, sobretudo, as seguintes citações (teses), de Marcuse (1998, p. 296), “A identificação econômica e política da parte integrada dos trabalhadores com o Estado capitalista vem acompanhada de uma integração e identificação ‘cultural’ não menos decisiva” e, de Lefebvre (1991, p. 218), “Hoje em dia a cotidianidade desempenha esse papel. Ela domina, resulta de uma estratégia global (econômica, política, cultural) de classe. É nesse nível que é preciso combater...”.

O desenvolvimento deste texto é dividido em duas partes principais: a 1ª seção, na qual é apresentada a crítica feita por Herbert Marcuse à noção de cultura afirmativa, bem como os pressupostos marcuseanos de uma arte (e cultura) revolucionária, e a 2ª seção, na qual é discutida a concepção lefebvriana de “revolução cultural”, fundamentada nos seus estudos sobre o cotidiano.

HERBERT MARCUSE: DO CARÁTER AFIRMATIVO DA CULTURA, AO “PAPEL” DA ARTE PARA A REVOLUÇÃO.

Um dos principais textos de Marcuse sobre a arte e a cultura é o ensaio “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, publicado em 1937, que aborda o processo histórico de separação entre cultura e civilização. Nele, Marcuse evidencia o duplo caráter da cultura burguesa, de alienação e de protesto, marcado pela oposição entre o real e o ideal. De um lado, está a dura realidade material, caracterizada pela pobreza e destituição dos elementos mais básicos para uma vida digna; do outro lado, está a felicidade ideal projetada nas artes, na filosofia, na política e na camada superior da sociedade em geral.

O caráter alienante da cultura é, também, o seu caráter afirmativo. A cultura afirmativa optou pela subordinação dos sentidos à dominação da alma. A alma é o decisivo: a vida não realizada e não satisfeita do indivíduo. Na cultura da alma, foram absorvidas – sob falsas formas – aquelas forças e necessidades que não puderam mais encontrar seu lugar no cotidiano.

Marcuse expõe o fato de que uma das tarefas sociais da cultura afirmativa é tornar tolerável uma existência má, promovendo a felicidade onde esta não existe, mas é uma necessidade. É na arte, segundo Marcuse, que repousa a possibilidade de solução para tal contradição, mais especificamente, no caráter de aparência da beleza da arte, pois esta contém em si um elemento não presente na filosofia ou na religião, a saber: a aparência de uma satisfação no plano em que vivemos.

² Também significa “sociedade capitalista ou burguesa”. A expressão é utilizada pelos dois autores estudados neste artigo.

Unicamente no *medium* da beleza ideal, na arte, a felicidade pôde ser reproduzida como valor cultural com o conjunto da vida social. Isto não ocorre nos outros dois planos da cultura, que em todas as outras ocasiões dividem com a arte a representação da verdade ideal: a filosofia e a religião. (MARCUSE, 2001, p. 48).

O que confere esse sentimento de satisfação é a beleza da obra de arte, quem a aprecia sente, por um instante, a felicidade. Esse instante pode ser sempre repetido, pois se encontra eternizado na obra.

Para Marcuse, a arte é um plano (único) da cultura que permite a reprodução da felicidade como valor cultural, o que não ocorre nos dois outros planos por ele destacados, a filosofia e a religião. A arte é o mensageiro de uma verdade possível, “é o plano superior e representativo da cultura no âmbito da cultura afirmativa”. (MARCUSE, 2001, p. 49).

As obras de arte burguesas contêm sempre uma imagem de felicidade. O indivíduo vivencia uma libertação, por meio de um rompimento privado da reificação. Por um instante, a pessoa que contempla a obra se sente indivíduo, deixa de ser coisa, ao gozar de um sentimento único, próprio, seu.

Marcuse afirma que a arte, no âmbito da cultura afirmativa, confere beleza à realidade efetiva, uma vez que está distanciada do ideal e nela, por si só, os homens não podem encontrar a felicidade.

O decisivo nessa situação não é que a arte apresente a realidade efetiva ideal, mas que a apresente como realidade efetiva bela. A beleza confere ao ideal o caráter de amabilidade, do dotado de alma, do que traz satisfação – da felicidade. Somente ela torna perfeita a aparência da arte, na medida em que só por seu intermédio o mundo da aparência desperta a aparência de familiaridade, de disponibilidade, e, portanto, de realidade efetiva. A aparência efetivamente leva algo a aparecer; na beleza da obra de arte o anseio se realiza por um instante: quem contempla sente felicidade. (MARCUSE, 2001, p. 52)

Dessa forma, eternizado na obra de arte, o momento belo pode ser sempre repetido, e quem o contempla pode sempre reproduzir essa felicidade na fruição da arte. A arte, neste contexto, não precisa reforçar nenhuma preocupação mundana, não precisa fazer referência afirmativa a nenhuma preocupação temporal ou cotidiana do homem, uma vez que ela busca romper com a reificação. A arte confere autenticidade ao inautêntico, realidade ao aparente, pois o sentimento que ela desperta é verdadeiro, mesmo que as condições em que ela se manifeste sejam apenas aparentes.

Na sociedade capitalista, o homem, desprovido de riquezas e de individualidade, se vê sempre diante de duas realidades: a primeira é a forma atual de sua vida, que é pobre e desprovida de liberdade e dos elementos básicos de uma existência digna; a segunda é a possibilidade de uma vida mais rica, possibilidade esta que só existe graças ao auxílio do pensamento moderno.

Toda a educação burguesa visa tornar tolerável esse choque, mesmo que tenha sido apresentada sempre com um caráter emancipatório. Até mesmo o imperativo categórico kantiano nada mais é, segundo Marcuse (2001, p. 51), do que a “reunião de todas as tendências afirmativas da cultura”. É por isso que a introdução da felicidade cultural, promovida pela arte, ameniza a pobreza e a enfermidade e as transforma em capacidade de trabalho. Para ser feliz, o homem não precisa, não deve e nem pode violar os fundamentos do existente e nem desprezar as relações de dominação dadas. Tal é a sentença máxima da cultura afirmativa: realizar a beleza da arte apenas no plano anímico.

Assim como a verdade de um juízo filosófico e a bondade de uma ação moral, a beleza de uma obra de arte deve afetar a todos, pois compromete a todos, estando todos os indivíduos a ela submetidos. Para Marcuse (2001, p.16), “A cultura fornece a alma à civilização”

Dessa forma, a liberdade promovida pela sociedade (e cultura) burguesa tem como objetivo manter as pessoas sob controle, uma vez que ela implica a condenação da fruição. Logo, busca impor limites à reificação, cuja manutenção é vital para a perpetuação do sistema, não podendo, no entanto, ser desmedida, pois isto afetaria o próprio sistema. É como se se

dissesse assim: “torne-se coisa, mas não em demasia, para que continues sendo uma engrenagem útil da máquina”.

No âmbito da cultura afirmativa, os planos “desprovidos de alma” não pertencem mais à cultura, pois são abandonados abertamente à lei do valor da economia. Contraditoriamente, somente a beleza e a fruição dotadas de alma são admitidas. A arte, por conseguinte, possibilita a felicidade no plano em que vivemos. O que a credencia para tal? A sua beleza! Entendida assim, no entanto, a arte estaria se prestando a um papel enganoso e contraditório, tal como evidenciam as seguintes palavras de Goethe, citadas pelo próprio Marcuse (2001, p. 51):

O espírito humano se encontra numa situação maravilhosa, quando ele admira, quando ele venera, quando eleva um objeto e é elevado pelo mesmo; só que ele não consegue ficar muito tempo neste estado; o conceito de gênero, a generalidade, o deixou frio, o ideal o elevou acima de si mesmo; mas agora ele pretende retornar a si mesmo; ele pretende novamente a fruição daquela disposição anterior que dispensou ao ‘indivíduo’, sem retornar àquela limitação e também não quer abandonar o que é significativo, o que eleva o espírito. O que seria dele neste estado, se a beleza não intervesse, resolvendo o mistério de um modo infeliz! É ela que fornece vida e calor ao que é significativo e elevado, provendo-o de uma graça celestial, reaproxima o mesmo de nós. Uma obra de arte bela percorreu todo o círculo e agora constitui novamente uma espécie de indivíduo de que nos acercamos com disposição, de que podemos nos apropriar.

O papel ao qual a arte se presta torna-se enganoso devido ao fato de que ela dá ao ideal uma aparência de realidade, para que o indivíduo encontre a satisfação dos seus anseios e necessidades de fato. A satisfação que o indivíduo usufrui é o efeito real da manifestação da arte, no âmbito da cultura afirmativa. Assim, Marcuse (2001) afirma que a arte contribui para o enquadramento e a moderação, confere um caráter de comodismo ao indivíduo, transforma-se em mais um elemento para da dominação e, ao mesmo tempo, possibilita ao homem suportar a ausência de liberdade da existência social.

Seria necessário, portanto, de acordo com Marcuse, uma forma de arte (e cultura) não afirmativa, que se voltasse contra as formas de dominação adotadas pelo sistema vigente, por meio da qual fosse possível a superação efetiva da cultura afirmativa, o que não implicaria uma demolição da cultura em geral, mas tão somente de seu caráter afirmativo.

Somente nos anos 60 Marcuse volta a indagar, de maneira consistente, sobre o papel da arte. No texto intitulado “A arte na sociedade unidimensional”, de 1967, ele defende o potencial liberador da arte. Importantes e fundamentais para esta percepção de Marcuse foram as experiências dos diversos movimentos surgidos nesta época, como o movimento *Black Power*, manifestações como as da cultura *beat*, nos anos '50, da contracultura, nos anos 60' e os protestos estudantis contra a guerra do Vietnã.

É também no texto “A arte na sociedade unidimensional” que Marcuse expõe as razões que o levaram a retomar o tema da arte: uma espécie de desespero centrado na possível morte da linguagem tradicional, claramente incapaz de comunicar o que acontece no momento político presente. Para Marcuse (1990, p. 245), a arte é vista como “a única linguagem revolucionária que resta”. No entanto tal afirmação conduz a outra questão, também proposta por Marcuse, a saber: “Como a arte, no seu aspecto revolucionário e contestatório, é possível, se o sistema absorve toda forma de contestação?”. O que está sendo colocado em pauta, portanto, é a questão da sobrevivência da arte, da sua verdade. Deve-se entender que o caráter totalitário de nossa sociedade é a causa da “agonia da arte”? A resposta é não! A arte apenas responde à crise atual de nossa sociedade, conforme é possível verificar na seguinte citação:

Se examinarmos este elemento histórico na arte, seremos levados a dizer que a crise atual da arte faz simplesmente parte da crise geral da oposição política e moral à nossa sociedade, de sua inabilidade em definir, nomear e comunicar as metas da oposição a uma sociedade que, afinal de contas, entrega suas mercadorias. Entrega suas mercadorias em maior proporção e talvez mesmo melhor do que nunca, e exige, para esta finalidade, o constante

sacrifício de vidas humanas: morte, mutilação, escravatura. (MARCUSE, 1990, p. 246).

Se a linguagem tradicional é incapaz de designar uma sociedade melhor ou uma sociedade livre, então, ela não é capaz de comunicar o que os homens podem ou devem ser. Por isso, ela é inadequada. Novas relações entre os homens jamais surgirão, se permanecem as mesmas imagens e expressões próprias da repressão e da exploração.

Se Marcuse (1990) não defende mais a “morte da arte”, surge uma nova questão: “Qual é, portanto, o seu papel?”. Caberia à arte a realização imaginária de um universo estético de formas belas e agradáveis, como o modo possível de existência de homens e coisas. Tal universo, que está além daquele imposto pelo sistema, no entanto, não é alcançável, o que faz com que a arte continue sendo geradora de ilusões. Isto não quer dizer que a arte remeta a um vazio ou careça de significações. Pelo contrário, ela se transforma numa linguagem de novas descobertas. É isto que Marcuse denomina “função cognitiva” da arte. Ela deve encontrar a linguagem e as imagens capazes de comunicar as necessidades de um novo universo, cujo principal aspecto é a negação do sistema estabelecido.

Acredito que a imagem e a realização imaginária de tal universo seja a finalidade da arte, que a linguagem da arte fala de tal universo sem nunca ser capaz de alcançá-lo e que a razão e a verdade da arte foram definidas e validadas pela própria irrealidade e inexistência de seu objetivo. Noutras palavras, a arte poderia realizar-se somente permanecendo ilusão e criando ilusões. (MARCUSE, 1990, p. 249).

No âmbito da “dimensão política” da arte, Marcuse não está certo de que já tenha chegado o momento de sua efetivação. Ou seja, ao colocar a questão de que terá chegado ou não o momento de unir a dimensão estética à emancipação política, a resposta é negativa, pois a transformação política é tarefa das novas forças sociais. Por isso, a alusão aos estudantes que entoavam canções de Bob Dylan. Como agentes políticos, eles ocupariam o lugar e a importância do proletariado. Para ele, o papel da arte, no que se refere à reconstrução social, não é o de embelezar o que já existe, mas, sim, o de reorientar a vida numa nova sociedade, que deve ser precedida por uma nova sensibilidade.

HENRI LEFEBVRE – REVOLUÇÃO CULTURAL É REVOLUÇÃO DO COTIDIANO³

A edição em língua inglesa do livro *La vie quotidienne dans le monde moderne* contém uma introdução, não publicada em outras edições, elaborada por Philip Wander (1984, p. X), na qual este faz a seguinte afirmação:

Lefebvre, assim como Marcuse no texto “A Dimensão Estética”, trata a arte como um prenúncio de um mundo alternativo. Na expressão criativa vislumbramos não só as fontes da criatividade, mas também uma forma adequada para o conteúdo da oposição ao que está posto. Além disso, quando se está chamando para a atividade cooperativa, quando se tem o compromisso com a deliberação coletiva, para que a ação não seja apenas um propósito, mas que seja também teoricamente esclarecida, a palavra escrita pode se tornar um obstáculo [quando não há o momento para o debate]. Lefebvre, através do que ele diz e como ele diz, chama para o diálogo, para uma comunicação face a face sobre formas de melhorar a qualidade de vida das pessoas comuns. Sua visão de um ambiente urbano radicalmente reformado contém, dentro de si, tanto o espaço quanto o tempo para o diálogo.⁴

A citação, além de apontar para uma relação entre o pensamento dos dois autores, também evidencia a preocupação comum entre eles, no que se refere à necessidade de uma mudança

³ Algumas ideias apresentadas neste tópico surgiram durante as reuniões de estudo do LAGECULT (Laboratório de Geografia Cultural e Turismo do Programa de Pós Graduação em Geografia – UFU).

⁴ A tradução e a observação entre colchetes são dos autores deste artigo.

social via revolução, embora não se possa afirmar que as suas concepções sejam coincidentes.

Para compreendermos o que significa “revolução” para Lefebvre, sobretudo no texto em questão, é importante analisarmos tanto a conceituação que se atribui à denominada “sociedade industrial”, e as outras denominações que foram atribuídas à nossa sociedade atual, quanto à atenção dada pelo filósofo à cotidianidade.

Segundo Lefebvre (1984), a denominação “sociedade industrial” surgiu entre os sociólogos, a partir de uma inspiração em Saint-Simon. A expressão é uma entre muitas que o filósofo cita e que também poderiam denominar a sociedade vigente (*sociedade da abundância, sociedade do ócio, sociedade de consumo*). Com essa expressão, buscava-se, entre outros fatores, resolver as dificuldades encontradas ao se usar termos como “capitalismo” e “sociedade burguesa”, uma vez que as diferenças ideológicas presentes no discurso “socialista” e “capitalista” já não mais se faziam presentes, em sua totalidade, em muitos setores desta “nova” sociedade, conforme evidencia a citação a seguir:

A agricultura se industrializa. Por outro lado, as diferenças reais entre “capitalismo” e “socialismo” não coincidem com as diferenças indicadas por suas respectivas ideologias. Aparecem certos elementos comuns entre os dois regimes políticos, que pretendem diferir radicalmente e opor-se como dois sistemas. Particularmente, a racionalidade que provém da organização do trabalho produtivo e da empresa na “sociedade industrial” se manifesta com muitas analogias no “capitalismo” e no “socialismo”. Não serão duas espécies de um mesmo gênero? (LEFEBVRE, 1984, p.62).

A denominação “sociedade industrial”, no entanto, gerou controvérsias e suscitou questões como: “Existe uma ou mais sociedades industriais?”; “O socialismo, conquistado por meio da revolução social, constituirá apenas um rápido caminho de industrialização para países subdesenvolvidos, ou uma sociedade original?”. Além do fato de que essa denominação tende a não contemplar a “sociedade agrária”, por exemplo, levando os cientistas sociais a perderem de vista importantes elementos da realidade social.

Segundo Lefebvre, alguns teóricos propuseram denominar essa sociedade de “sociedade técnica”, devido à importância alcançada pela técnica, que passou a ter um caráter determinante. Essa denominação, no entanto, também é falha, pelo fato de que a tecnicidade recai em tecnocracia, o que provoca o esvaziamento do elemento social presente na vida cotidiana. Essa definição, portanto, tem pouco a contribuir, pois, para Lefebvre (1991, p. 59), ela contém uma verdade parcial que se transforma “... em ilusão ideológica, em mito justificador de uma situação: disfarçando o que tem de insuportável e valorizando o que tem de novo na história, em detrimento da história e da historicidade”.

Além dessas denominações, outras foram propostas, como “sociedade da abundância”, “sociedade de lazer”, ou ainda “sociedade de consumo”. Nenhuma delas, no entanto, é suficiente para nomear adequadamente a sociedade e todas apresentam uma limitação em comum: a sociedade vigente ainda não eliminou as contradições. Na verdade, as reafirmou e consolidou.

Assim, após analisar as possíveis denominações para a sociedade vigente, Lefebvre conclui que essas não são adequadas e propõe a seguinte denominação: *Sociedade burocrática de consumo dirigido*. Para o filósofo, essa expressão abarca tanto o caráter racional dessa sociedade, quanto os limites de sua racionalidade (burocrática) e também o “plano” no qual se dão as relações: o cotidiano. Segundo Lefebvre (1984, p.30): “... a atitude que valoriza as opressões contém de fato uma ideologia disfarçada de racionalidade e de ciência. Estamos dispostos a refutar essa ideologia”. Por isso, é o estudo da vida cotidiana que pode revelar o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional na sociedade capitalista. Ou seja, da maneira como é produzida a existência social dos seres humanos: abundância para poucos e escassez para a maioria. Nesse caso, o irracional seria a *naturalização* da injustiça social, com a qual as pessoas *aprendem* a conviver.

É sabido que existem dois “requisitos” fundamentais para a revolução, um de caráter objetivo, que é a dominação e outro, de caráter subjetivo, que é a tomada de consciência (de classe), por parte da camada dominada e submetida. Uma leitura que se faz é a de que, no caso do

atual domínio capitalista, só se deu o primeiro destes “requisitos”. Não houve ainda a tomada de consciência necessária para se romper com a dominação, pois cada parte (dentro do próprio grupo – ou classe – dominado) quer o seu “pedaço do bolo”. Daí, a necessidade de uma atividade (ativismo) em grupo que vise tomar em suas mãos o seu próprio papel e destinação social.

A sociedade de classes é uma sociedade repressiva, cujas contradições repercutem na vida cotidiana, marcada por repressão e escapatórias; opressões e apropriações. Nada escapa ao regime. A classe que detém a “propriedade” do corpo do homem cotidiano, o trabalhador, também detém a propriedade de sua alma, por meio da sujeição ao trabalho. O discurso dominante tem poder e está inserido nos meios de controle e chega a todos no cotidiano: na conversa no trabalho e no bar; através dos meios de comunicação de massa e por intermédio das Instituições. Os homens do grupo social, por sua vez, não suspeitam de nada ou quase nada. Esta é a ilusão do imediato no cotidiano. O desvelamento desta ilusão não produz a felicidade, mas a decepção.

Nossa revolução cultural tem como meta e sentido a criação de uma cultura que não seja instituição, mas, sim, estilo de vida. Se define primeiro pela realização da filosofia no espírito da filosofia. A crítica radical da cultura, do prestígio e das ilusões vinculadas a esta palavra, de sua institucionalização, conduz a restituir plenamente a filosofia e sua importância teórica e prática, pedagógica e vital, mental e social. De que filosofia estamos falando? Da filosofia ocidental, a que vai de Platão a Hegel. (LEFEBVRE, 1984, p. 245).

Assim, de acordo com Lefebvre, a revolução não pode ser pensada apenas em um sentido, ou setor. Ela deve ser realizada no próprio cotidiano. A revolução social é, de fato, a revolução do cotidiano. Ela não tem como objetivo uma cultura como instituição, mas como estilo de vida. A revolução deve mudar a vida e o cotidiano das pessoas, e não apenas a esfera do poder. Essa possibilidade, de acordo com Lefebvre, tem bases filosóficas e está intimamente relacionada com uma reconciliação entre a filosofia e o cotidiano.

O problema que se apresenta aqui é o de que se tem a impressão de que o cotidiano não seja filosófico, de que os postulados filosóficos não podem ser aplicados à realidade em si. Isto talvez explique o fato de que a Alemanha tenha produzido, nos séculos XVIII e XIX, os dois maiores sistemas filosóficos de então, o kantiano e o hegeliano e, ainda assim, tenha consolidado tardiamente, e com grande disparidade, o processo de constituição de um Estado, conforme escreveu Moraes (1989, p. 71):

A efetivação da unidade alemã em 1871 não redundou na superação da problemática espacial pela sociedade da nascente nação; ao contrário, vai reforçá-la e redefini-la pela inclusão de novos elementos. Como foi visto, o Estado nacional recém constituído, apesar da intensificação dos fluxos comerciais internos, ainda apresenta uma profunda disparidade regional.

De fato, o que acontece é o contrário. Se a teoria, até então, não conseguiu minimizar os problemas, ela serviu como o fundamento das injustiças, conforme evidencia o próprio Lefebvre (1984, p.30):

O conhecimento racional sempre incidiu sobre condições existentes, mas nem por isso as aceitou ou ratificou, concedendo-lhes um atestado de cientificidade! A atitude que valoriza as opressões contém de fato uma ideologia disfarçada de racionalidade e de ciência. Estamos dispostos a refutar essa ideologia.

No entanto a linguagem é o único referencial que resta. Em outros termos, a linguagem filosófica:

Assim pois, resta um só caminho: descobrir e analisar o cotidiano a partir da filosofia, para mostrar a sua dualidade, sua decadência e a sua fecundidade, sua miséria e sua riqueza. O que implica em um projeto revolucionário de uma liberação que retire do cotidiano a atividade criadora inerente, a obra inacabada. (LEFEBVRE, 1984, p.22).

Para Lefebvre, uma revolução cultural deve buscar a reabilitação da convivência humana, restituindo o tempo do viver. Deve conduzir a cultura à uma direção prática, a uma cotidianidade transformada. Faz-se necessária a reconciliação entre a filosofia (o pensamento crítico) e o cotidiano. Da maneira como estamos, a filosofia está alienada da vida cotidiana, pois esta última é tida como “não filosófica”. Ao mesmo tempo, o cotidiano está alienado da filosofia, pois a considera abstrata, “superior” e ausente. Conforme Lefebvre (1984, p. 24): “A alienação filosófica, verdade sem realidade, sempre continuará correspondendo à a alienação cotidiana, realidade sem verdade”. É preciso, portanto, colocar frente a frente o homem da filosofia e o homem cotidiano. O único caminho é descrever e analisar o cotidiano a partir da filosofia, para mostrar sua dualidade, sua decadência, fecundidade, miséria e riqueza, o que implica um projeto revolucionário de uma liberação (libertação) que retire do cotidiano a atividade criadora inerente a ele, a obra inacabada.

Embora a sociedade atual se veja dinâmica, ela está estancada entre a industrialização e a urbanização. A teoria marxista buscou mostrar as novas capacidades criadoras que entranhavam a indústria nascente. Em “O Capital”, Marx analisou dialeticamente o modo de produção capitalista. Revelando a forma do valor de troca da mercadoria como pedra angular do modo de produção. O poder destruidor e criador da mercadoria. Marx assinalou o domínio da natureza, a transformação do mundo material e social existente. No entanto a advertência de Marx não foi bem compreendida. Ele foi interpretado e transformado em versões como: *economicismo*, prioridade da organização e racionalização industrial; *politicismo*, prioridade do ativismo e *filosofismo*, primazia da especulação teórica.

Para Lefebvre, a ideia de revolução total permanece intacta e se manifesta em três grandes níveis: econômico, político e cultural. A revolução cultural foi enfraquecida pelas várias ‘interpretações’ e manipulações da revolução econômica e política idealizada por Marx. Possivelmente seja a partir de suas próprias contradições que a ‘cultura’, renovada em si mesma, possa contribuir para com uma revolução no interior da estrutura e realidade urbana na contemporaneidade, por meio das descontinuidades da superestrutura dominante. Segundo Lefebvre (1991, p. 210): “A revolução cultural tem como primeira condição e procedimento, como exigência inicial e fundamental, a reabilitação plena e completa destas noções: obra, criação, liberdade, apropriação, estilo, valor (de uso), ser humano”.

Enquanto essa possibilidade não se realiza, a filosofia, que, com a sua linguagem e conceitos, é o ponto de partida para a mudança social, permanece alienada do mundo, pois ainda é apenas especulativa. É necessária uma nova atitude. O caminho é buscar a transformação não só do Estado, da vida política e da produção econômica, mas também do cotidiano. Fazer da vida cotidiana um objeto de estudo das ciências “críticas”: filosofia, sociologia, geografia, dentre outras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o intuito de estabelecer uma relação entre as concepções de revolução cultural no pensamento de Herbert Marcuse e Henri Lefebvre, levando em consideração o fato de que esse é um tema recorrente nos dois autores, a investigação nos levou à algumas inferências preliminares, às quais pretendemos dar sequência em estudos vindouros. No entanto, mesmo considerando que um texto introdutório ainda não pode apresentar proposições definitivas, o estudo apresentado neste artigo enumera tanto pontos em comum, quanto divergentes, nos dois autores, no que se refere à possibilidade da revolução cultural.

Em Marcuse, a revolução cultural exige uma mudança na sensibilidade, pois a linguagem tradicional não é mais capaz de designar uma sociedade melhor. Por isso ela é inadequada. Caberia à arte, então, a realização imaginária de um universo estético. Assim, a arte poderia auxiliar para o surgimento de uma mentalidade revolucionária, cuja finalidade seria uma mudança de âmbito cultural e social. A isto Marcuse denomina “função cognitiva” da arte. Ela deve encontrar a linguagem e as imagens capazes de comunicar as necessidades de um novo universo, cujo principal aspecto é a negação do sistema estabelecido.

Em Lefebvre, a revolução cultural, ainda que tenha sido enfraquecida, pode se efetivar no processo do cotidiano. Para isso, se faz necessária uma reconciliação entre a filosofia e o próprio cotidiano, superando, assim, duas acusações que se interpenetram. A primeira, de que o cotidiano não é filosófico, ou seja, está alienado da filosofia; e a segunda, de que a filosofia

distanciou-se do cotidiano. Essa possibilidade, de acordo com Lefebvre, constitui a realização da filosofia, que, por sua vez, define a revolução teórica que possibilitaria a realização da revolução cultural.

Finalmente, pode-se inferir que, em Marcuse, o caráter estético prevalece como o primordial “motor” da mudança. Em Lefebvre, a possibilidade da mudança está centrada na contradição inerente à sociedade capitalista, que se manifesta na contraditória relação entre racionalidade e irracionalidade. Os dois autores concordam em um ponto: o relevante papel das ciências “críticas” para a transformação da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Tradução de Alcides João de Barros. São Paulo: Editora Ática, 1991.

_____. **La vida cotidiana en el mundo moderno**. Tradutor: Alberto Escudero. 3.ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

MARCUSE, H. “33 teses”. In: **Tecnologia, guerra e fascismo**. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 291-303.

_____. A arte na sociedade unidimensional. In: LIMA, Luis C. **Teoria da cultura de massa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 245-256.

_____. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e Psicanálise**. São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 7-77.

MORAES, A. C. R. **A gênese da geografia moderna**. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA. **Atas das reuniões do Laboratório de Geografia Cultural e Turismo (LAGECULT)**. Instituto de Geografia. Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Caderno Único. 2011.

WANDER, P. Introduction to the Transacion Edition. In: LEFEBVRE, H. **Everyday life in the modern world**. London: Biddles Ltd, Guildford and King's Lynn, 1984, p. VII a XXIII.