



**UNICAMP**

**MARIA ERBIA CASSIA CARNAÚBA**

**Marcuse e a Psicanálise: a Teoria Crítica sob análise da teoria da repressão**

**Onde se lê: "Marcuse e a Psicanálise: a teoria crítica sob análise da teoria da repressão", leia-se: "Marcuse e a Psicanálise: a teoria crítica sob a análise da teoria da repressão"**

**Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora**  
Coordenadora da Comissão de  
Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP  
Matricula: 174947

**CAMPINAS**  
**2012**





Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

**MARIA ERBIA CASSIA CARNAÚBA**

**Marcuse e a Psicanálise: a Teoria Crítica sob análise da teoria da repressão**

**MARCOS SEVERINO NOBRE**

**Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Mestra em Filosofia**

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE/DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELA ALUNA MARIA ERBIA CASSIA CARNAÚBA, E ORIENTADA PELO PROF.DR. MARCOS SEVERINO NOBRE  
CPG,24/08/2012

**CAMPINAS  
2012**

Onde se lê: "Marcuse e a Psicanálise: a teoria critica sob análise da teoria da repressão", leia-se: " Marcuse e a Psicanálise: a teoria critica sob a análise da teoria da repressão"

  
Prof.ª Dra. Fátima Regina Rodrigues  
Coordenadora da Comissão de Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP  
Matricula: 174947

3

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

C214m	<p>Carnaúba, Maria Erbia Cassia, 1985- Marcuse e a psicanálise: teoria crítica sob a análise da teoria da repressão / Maria Erbia Cassia Carnaúba. - - Campinas, SP : [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: Marcos Severino Nobre. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Marcuse, Herbert, 1898-1979 . 2. Repressão (Psicologia). 4. Psicanálise. 4. Teoria crítica. I. Nobre, Marcos Severino, 1965- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	---

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Marcuse and psychoanalysis: the critical theory  
under the analysis of repression theory

**Palavras-chave em inglês:**

Repression (Psychology)

Psychoanalysis

Critical theory

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestra em Filosofia

**Banca examinadora:**

Marcos Severino Nobre [Orientador]

Robespierre de Oliveira

Luiz Sérgio Repa

**Data da defesa:** 24-08-2012

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 24 de agosto de 2012, considerou o candidata Maria Erbia Cassia Carnáuba aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

Handwritten signature of Prof. Dr. Marcos Severino Nobre in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Handwritten signature of Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Robespierre de Oliveira

Handwritten signature of Prof. Dr. Robespierre de Oliveira in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

A horizontal line for the signature of Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra, which is currently blank.

Profa. Dra. Yara Adário Frateschi

A horizontal line for the signature of Profa. Dra. Yara Adário Frateschi, which is currently blank.



*Ao meu irmão Francisco  
Helisvelton S. Carnáuba*



## AGRADECIMENTOS

Aos meus irmãos pelo apoio constante e incondicional: Herelis, Ednerva, Edglayson e Helisvelton; à minha mãe Rosineide cuja proeza fez germinar cinco flores num solo seco; Ao Hélio Alexandre, pela companhia desde o meu primeiro ano de graduação, por quem vivi e com quem cresci por quase uma década. Agradeço a todos os amigos do *Grupo de Estudos em Teoria Crítica*, pela calma nas leituras dos meus rabiscos e pelas inúmeras discussões que enriqueceram tanto minha formação: Adriano Januário, Mariana Teixeira, Mariana Moraes, Raphael Concli, Paulo Yamawake, Fábio Florence, Fernando Bee, Olavo Ximenes e Divino Barbosa. Aos amigos do convívio intenso no campus e na moradia: Felipe Durante, Paulo Bodziak, Rafaela Mello, Jéssica Valmórbida, Rafael Reis, Ariadne Meisser, Emiliano Almeida, Lucas David e Jaqueline Gonçalves pelos refúgios nos almoços de domingo e na música. Ao Márcio Carvalho, que esteve ao meu lado no momento mais difícil. À mais nova “melhor amiga” Juliana Marta pelas boas prosas nos últimos tempos. Aos que mesmo na distância estiveram sempre por perto, de coração: Adriana Novais, Carolina Blasio, Cristiane Ilhesca e Fábio Fortes.

Às meninas da secretaria da pós: Sônia, pela prontidão e eficiência nas horas de maior desespero com as burocracias e Maria Rita, pela paciência nas orientações. Aos funcionários da biblioteca do IFCH pela gentileza de sempre, até nos momentos em que precisavam me expulsar das salas de estudos para fechar.

Aos professores: Mané pelas aulas de inglês que, não só me ajudaram a sobreviver nas leituras, mas me presentearam com sua amizade; à Dörthe que com dedicação segurou minhas mãos nos primeiros passos do alemão. Àqueles que fizeram parte da minha banca de qualificação: Dr. Oswaldo Giacóia e Dr. Ricardo Terra pelas valiosíssimas sugestões. Da mesma maneira, me sinto honrada pelos que fizeram parte da banca de defesa: Dr. Luis Sérgio Repa e Dr. Robespierre de Oliveira. Agradeço especialmente ao orientador desta pesquisa professor Dr. Marcos Nobre, pela confiança, rigor, e ousadia ao enfrentar o desafio de orientar uma mente cheia de lacunas e ideias que, no mais das vezes, morrem de desesperança no extenso labirinto entre a escola e a universidade públicas.

Ao SAE (Sistema de Apoio ao Estudante) que através do PME (Programa de Moradia Estudantil) concedeu oportunidade de viver a universidade. À Cnpq pela bolsa concedida no início da pesquisa.

À Fapesp pela pelo financiamento sem o qual não haveria condições de realizar essa pesquisa.



## RESUMO

CARNAÚBA, M.E.C. Marcuse e a Psicanálise: Teoria Crítica sob análise da teoria da repressão. Dissertação de mestrado defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH – Unicamp, Campinas, 2012.

O objetivo desta dissertação é estudar a apropriação da psicanálise pela Teoria Crítica de Herbert Marcuse, tendo como ponto de partida sua análise dos conceitos de mais-repressão e princípio de desempenho em *Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Marcuse teria derivado estes conceitos daqueles freudianos de Repressão e Princípio de Realidade respectivamente, por não corresponderem mais ao atual estágio de desenvolvimento da sociedade capitalista. Com sua reformulação conceitual, ele resgata a teoria freudiana para argumentar que é possível uma sociedade menos repressiva. Tal perspectiva é problemática, posto que Freud, embora aponte algumas formas de superação da sociedade repressiva, tende a um diagnóstico de aumento da repressão, a ponto de afirmar a possibilidade de autodestruição da civilização. Pretendemos discutir essa metamorfose crítico - conceitual de Marcuse e suas consequências. Nossa hipótese é de que tal apropriação é plausível na medida em que está de acordo com a vertente inaugural da Teoria Crítica de Horkheimer em seu artigo de 1937, no qual afirma que a Teoria Tradicional pode ser apropriada pela Teoria Crítica; desde que possamos fazer uma historicização dos conceitos, trazendo-os sempre para o presente momento, ou seja, ao fazer o diagnóstico de época.

**Palavras-chave:** repressão, Marcuse, Eros, Tanatos, civilização, Teoria Crítica, Teoria Tradicional, psicanálise.

## ABSTRACT

CARNAÚBA, M.E.C. Marcuse and the Psychoanalysis: Critical Theory and Traditional Theory under review the concept of repression. Thesis (Master Degree). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH – Unicamp, Campinas, 2012.

The objective of this dissertation is to study the appropriation of psychoanalysis by Herbert Marcuse, taking as its starting point an analysis of the concepts of surplus repression and the performance principle in *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Marcuse would have derived these concepts from the Freudian Repression and the Reality Principle respectively, which do not correspond to the current stage of development of capitalist society anymore. With his conceptual reformulation, he rescues the Freudian theory to argue that a society which is less repressive is possible. This perspective presents a problem since Freud's times, but it suggests some ways of overcoming the repressive society, tends to a diagnosis of increased repression, to the point that the possibility of destruction of civilization. We intend to discuss this critical conceptual metamorphosis of Marcuse and its consequences. Our hypothesis is that such appropriation is plausible insofar as is consistent with the slope of the inaugural Critical Theory Horkheimer in their 1937 article, in which he states that the Traditional Theory can be appropriated by Critical Theory, provided we can historicizing concepts, bringing them ever to nowadays, to make the diagnosis of time.

**Key- Words:** repression, Marcuse, Eros, Thanatos, civilization, Critical Theory, Theory Traditional psychoanalysis.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p.15
EXCURSO: Nota preliminar sobre as traduções.....	p.19
CAPÍTULO I: Teoria Crítica e Psicanálise.....	p.27
1.1. <i>A Relação entre Teoria Crítica e Psicanálise no contexto de 1930.....</i>	p.27
1.2. <i>Horkheimer: Teoria Tradicional e Teoria Crítica.....</i>	p.38
1.3. <i>Freud entre a Tradição e a Crítica.....</i>	p.49
CAPÍTULOII: Marcuse e Freud.....	p.59
2.1. <i>A Gênese da repressão individual e social. Transformação do Princípio de Prazer em Princípio de Realidade.....</i>	p.59
2.2. <i>Morte e Vida: breve histórico das pulsões em Freud.....</i>	p.66
2.3. <i>O diagnóstico de Freud: a tendência oculta da psicanálise.....</i>	p.72
2.4. <i>Mais-repressão e princípio de desempenho: a metamorfose conceitual de Marcuse.....</i>	p.78
2.5. <i>A tendência oculta da psicanálise à luz da emancipação.....</i>	p.89
2.6. <i>Filosofia da Psicanálise: rumo à civilização sem repressão.....</i>	p.96
CAPÍTULO III: <i>Eros</i> e o Esclarecimento.....	p.107
3.1. Feixes de um obscuro Esclarecimento.....	p.109
3.2. Mito e Esclarecimento.....	p.122
3.3. O retorno à Utopia.....	p.135
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p.143
BIBLIOGRAFIA.....	p.147



## INTRODUÇÃO

O livro *Eros e Civilização* (1955) motivou inúmeras discussões em diversas áreas das ciências humanas desde que se inseriu no debate fomentado pelo Maio de 68 até nossos nebulosos dias atuais. No limite de apenas uma determinada discussão, nos propomos seguir nesse trabalho de dissertação, qual seja: entender a apreensão da teoria psicanalítica pela Teoria Crítica como uma apropriação da Teoria Tradicional por esta última. Especificamente, o escopo de nosso trabalho é a defesa da hipótese de que a transformação histórica dos conceitos de “repressão” e “princípio de realidade” de Freud, realizada por Marcuse, somente é plausível por estar amparada na vertente da Teoria Crítica desenvolvida por Horkheimer em 1937 e seguida pelos demais membros do *Institute für Sozialforschung* (*Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*).

Freud, embora tenda a defender um fim trágico para a humanidade de insustentável culpa, que conduziria à autodestruição da cultura, ainda deixa vestígios para a utopia de Marcuse, ou seja, fundamentos para ele se apegar a uma possibilidade diferente que apenas dependesse das escolhas dos sujeitos. Nossos esforços se dirigem não com a pretensão de sanar as inúmeras dúvidas que surgem a respeito da obra de Freud, mas no sentido de entender como Marcuse a apreende e funda suas bases para argumentar sobre a possibilidade de uma sociedade menos repressiva. Para cumprir essa tarefa, será indispensável no capítulo (I) analisar o sentido próprio de teoria crítica desenvolvido na década de 1930, na tentativa de ligá-la de forma coesa à obra de Marcuse. Dentro dessa perspectiva, conferimos destaque à crítica do revisionismo com intuito de elucidar o modo peculiar de apreender a psicanálise como mais uma disciplina. Tal modo fora desenvolvido por Marcuse com apoio de Horkheimer e, em certa medida, de Adorno. Tratava-se ali de uma maneira de apropriar-se da Teoria Tradicional (Freud). Para compreender como se dá essa apropriação nos termos elaborados primeiramente por Horkheimer em seu artigo inaugural *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, ainda neste capítulo trataremos uma abordagem histórica da Teoria Crítica.

No capítulo (II) conheceremos as obras de Freud em que os conceitos de repressão e princípio de realidade são abordados juntamente com uma análise pormenorizada da obra de

Marcuse em questão; retomaremos as obras de Freud citadas por Marcuse, a começar pela apresentação da gênese da repressão tanto na espécie humana quanto no indivíduo na constituição do seu aparelho psíquico. Será importante também ter claro os conceitos básicos de Freud que serão posteriormente utilizados por Marcuse. Trataremos da nossa interpretação de *Eros*, apresentando seus principais argumentos, tendo em vista que os conceitos de Freud podem tomar um novo sentido na sociedade contemporânea. Tanto Freud quanto Marcuse identificam o mesmo diagnóstico de época: a civilização tende para sua autodestruição. Entretanto, Marcuse consegue vislumbrar potenciais de emancipação a partir do momento em que constata que os conceitos freudianos fazem parte de um momento específico da história, ou seja, Freud faz uso de uma antropologia a-histórica, enquanto Marcuse tenta mostrar que sua teoria contém peças importantes para pensar a emancipação. É nesse sentido que ele colabora com a Teoria Crítica.

Na análise da argumentação de Herbert Marcuse, a proposta é, sobretudo, compreender sua fundamentação a favor de uma sociedade menos repressiva, por isso, daremos ênfase na maneira que ele introduz a dialética nos pressupostos estáticos da teoria freudiana. Portanto, procuramos entender as relações entre o “princípio de realidade” e o “princípio de prazer” - este último fora definido por Freud como estático e oposto ao primeiro. Marcuse interpreta o princípio de prazer como passível de uma definição dinâmica, sabendo de antemão que a realidade é histórica e os elementos que determinam as regras, os valores e as instituições de uma sociedade transformam-se de acordo com o desenvolvimento histórico.

*Eros e Civilização* nos mostra a variabilidade dos conceitos freudianos. Não obstante exista uma maneira estagnada de ver a *realidade*, tais conceitos permitiram a Marcuse pensar a superação e a transformação da realidade. Não foi simplesmente por falsa modéstia que Freud disse diversas vezes que seus postulados poderiam ser corrigidos, até porque ele não deixou de fazê-lo até seus últimos escritos. Seguindo o próprio Marcuse, tomaremos como referência os textos de Freud posteriores a 1920. Esse percurso nos permite demonstrar que a apropriação de Freud por Marcuse encontra sua legitimidade na medida em que se trata de uma apropriação da Teoria Tradicional pela Teoria Crítica, nos termos do modelo de Teoria Crítica desenvolvido por Horkheimer na década de 1930.

No último capítulo (III), o objetivo é realizar o debate sobre o diagnóstico de tempo de

Marcuse, no sentido de demonstrar o quanto ele se assemelha ao diagnóstico presente na *Dialética do Esclarecimento* (1947). Mas a partir da consideração do mito, o quanto esses livros se distinguem e não por acaso. Ambos revelam uma maneira de apreender a psicanálise e de se posicionar diante do poder do Esclarecimento. Esse exercício é rico na medida em que situa o livro de Marcuse no interior do debate da Teoria Crítica e ainda, além disso, acentua suas principais particularidades não só no que se refere às diferenças de posicionamento em relação aos mais importantes interlocutores da época, mas entra em cena também aquilo que mais destoou deles: uma nova abordagem da utopia. Algo que estava em pauta no debate inicial da Teoria Crítica, mas que, com o tempo se marginalizou e só foi resgatado após os anos 80.

E nas nossas *Considerações Finais*, apontaremos nossas conclusões sobre as questões desenvolvidas ao longo desse ensaio. Especialmente em *Eros e Civilização* há um modelo de teoria crítica da sociedade sobre os pilares da teoria das pulsões de Freud. Tal vertente crítica tratou de se apropriar da Teoria Tradicional e de alargar um dos temas essenciais do projeto inicial de Horkheimer nos anos 1930. Assim, descreveremos a psicanálise no âmbito em que o debate se inicia, entretanto não basta simplesmente enquadrá-la na terminologia de Teoria Tradicional, mas também considerar a sua potencialidade crítica.

Unem-se aos nossos objetivos principais já anunciados algumas questões sobre o sentido mesmo do que seja a Teoria Tradicional. Marcuse ressalta que a Teoria Crítica da sociedade precisaria começar a descrever a dominação, não apenas no âmbito social, mas também seria necessário pensá-la no território mais ardiloso da psique humana<sup>1</sup>. Evidentemente que essa recepção da psicanálise em Frankfurt possui uma história muito mais longa<sup>2</sup>, que envolve até a criação do Instituto Psicanalítico de Frankfurt. Era o que faltava ainda naquele momento para a ideia de uma Teoria Crítica, como diz Horkheimer numa carta a Adorno sobre os primeiros esboços de Marcuse acerca de uma incorporação da psicanálise na teoria crítica daquela ocasião.<sup>3</sup> Mas o interesse de Marcuse por psicanálise apenas se manifesta depois de sua ida para os Estados Unidos.

---

<sup>1</sup> Uma restituição das teses defendidas por Marcuse nessa tradição crítica mostrava-se como uma posição intermediária entre Adorno e Fromm (ver, sobre esse ponto, W. Bonss, “Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik”, p. 403 – 406).

<sup>2</sup> Sobre esse aspecto da história, utilizamos, dentre outras obras, JAY, M. *A Imaginação Dialética*, pp. 133-162.

<sup>3</sup> WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*, p.533.



## EXCURSO

### *Nota preliminar sobre as traduções*

De acordo com nossos objetivos, vamos trabalhar com a tradução de alguns termos da psicanálise freudiana que são centrais para compreendermos sua apropriação pela Teoria Crítica. É sabido que as disputas entre as traduções dos termos de Freud ainda não se esgotaram, portanto, não basta que façamos notas de rodapé acerca dos termos sem discuti-los devidamente, ou seja, considerando as constelações de acontecimentos e de hipóteses que os envolvem. Com isso, esperamos que seja possível também evitar confusões que podem surgir ao longo da leitura e deixar claras as nossas opções de tradução. Começaremos pelo conceito central de “repressão” (que inclusive consta em nosso título). É importante desde já trazer essa problemática e justificar a opção por não ressaltar as matizes entre “repressão” e “recalque”, embora elas existam. Em seguida faremos o mesmo com os conceitos mais importantes da metapsicologia de Freud: pulsão x pulsão e, para finalizar, id, ego e superego x isso, eu e supereu.

#### ***I – Repressão x Recalque***

Marcuse advertiu na introdução de *Eros e Civilização*, que utilizaria o conceito de “repressão” sem diferenciá-lo de “recalque” como fez o próprio Freud<sup>4</sup>. Renato Mezan<sup>5</sup> nos fornece uma boa referência sobre essa diferença: “repressão” [*Unterdrückung*] refere-se a um processo que mantém as pulsões no limite do pré-consciente. Enquanto “recalque” [*Verdrängung*] serviria para manter as pulsões no inconsciente<sup>6</sup>. Trata-se, portanto, de lugares diferentes da constituição da psique. No entanto, Mezan prefere o termo “repressão” em português porque “recalque” significa apenas o ato de calcar de novo, de pisar os pés, enquanto “repressão”, segundo o dicionário Aurélio, pode ter um campo vasto de significados, podendo conter inclusive a violência que o conceito freudiano implica. A mesma

---

<sup>4</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p.8. No original, p.30. Citação completa está na p.52 de nossa dissertação.

<sup>5</sup> MEZAN, R. *A Trama dos Conceitos*, 2001.

<sup>6</sup> MEZAN, R. *A Trama dos Conceitos*, p.XVII.

distinção também é analisada por Paulo César de Souza<sup>7</sup> do ponto de vista das traduções francesa e inglesa dos termos freudiano. Para o autor, essa distinção não é tão demarcada em Freud como os estudiosos apontam<sup>8</sup>.

Não quero afirmar que a distinção não seria útil; apenas procuro demonstrar que o uso freudiano não é tão coerente como desejariam muitos de seus estudiosos, e que talvez essa ânsia de coerência implique um *wishful thinking*, um raciocínio influenciado pelo desejo de que tudo seja inequívoco, de que os fragmentos se encaixem perfeitamente como um quebra-cabeça. É possível que haja um ganho teórico em se fazer tal distinção, mas ela não aparece nítida nos textos de Freud.<sup>9</sup>

De maneira aprofundada, o autor argumenta que a distinção entre *Unterdrückung* e *Verdrängung* tem uma importância especial na discussão (linguística) sobre as traduções na França e até os ingleses que inicialmente não faziam a diferença, passaram a refletir sobre a questão, porém com muitas controvérsias. Dentre os argumentos de Souza, destacamos seu cuidado ao voltar para as obras de Freud e buscar respostas que ele mesmo fornece sobre esse problema. Há uma alternância recorrente entre os dois termos sem uma preocupação maior de Freud em fazer essa análise, pois pouco importava a perfeição de seu vocabulário; somente “com a terminologia analítica aconteceu o mesmo que a muitas outras linguagens: são frequentes a polissemia e as sobreposições semânticas; nem sempre palavras diversas invocam ideias muito diferentes”.<sup>10</sup> Um dado importante para nós que usamos a tradução do português é que a obra de Freud inicialmente foi traduzida a partir da *Standart*, mas nas discussões mais atuais é possível notar uma forte influência da tradução francesa que aposta nas distinções. A questão sobre usar *Verdrängung* tanto para “repressão” quanto para “recalque” é algo que deve ser convencionalizado de antemão, uma vez que há argumentos para o uso dos dois. Assim, já que em português, “repressão” é muito mais usado, não há problemas em utilizá-lo, pois até mesmo Freud afirmava que talvez este fosse o mais indicado. Provavelmente por estar ciente dessas discussões e por “*repression*” estar relacionado ao sentido político, é que Marcuse, em *Eros e Civilização* e outras obras, não considera esta

---

<sup>7</sup> SOUZA, P. C. *As Palavras de Freud: o Vocabulário Freudiano e suas Versões*, 2010.

<sup>8</sup> SOUZA, P. C. Op. Cit. p.77.

<sup>9</sup> SOUZA, P.C. Op. Cit. p.118.

<sup>10</sup> SOUZA, P. C. Op. Cit. p.119 cita *Vocabulaire*, p. VI; Vocabulário, p. VI. Patrick Mahory atribui essas linhas a Laplanche e Pontalis (Freud as a writer, p. 94, nota 3).

diferença. Não seria, portanto, somente por ele optar pela tradução disponível de Freud em inglês. Ler as obras de Marcuse sem refletir acerca dessas questões implica no risco de alegar uma ingenuidade no autor que pode estar no leitor.

Ao voltar-nos novamente para o trecho da introdução de *Eros e Civilização* recém mencionado, temos que, para Marcuse: “repressão” e “repressivo” são utilizados no sentido não técnico para designar processos de restrição, coerção e supressão tanto conscientes quanto inconscientes, tanto internos quanto externos”.<sup>11</sup> Ou seja, sua opção por não fazer a distinção era consciente, ele sabia das diferenças apontadas por Freud no idioma alemão, mas ainda assim optou pela tradução inglesa: *Civilization and Its Discontents*. A tradutora de Eros e Civilização para o alemão, Marianne Von Eckardt-Jaffe, traduziu “repression” por *Unterdrückung*.<sup>12</sup> Isso enfatiza mais ainda o fato de que o termo requerido por Marcuse era mesmo como nosso português: “repressão”. Mas o mais relevante aqui é justamente o aparente descaso com as diferenças entre os termos “recalque” e “repressão”. Ao que se deveria esse aparente descaso?

Além de o público-alvo de Marcuse estar nos Estados Unidos já acostumados com o “repression”, ele precisava ressaltar o que havia de propriamente social na teoria das pulsões, ou seja, aquela parte da psicanálise que poderia ser pensada como teoria social é um elemento fundamental da apropriação pela Teoria Crítica. Dentro desta perspectiva, Marcuse se coloca contra a distinção entre “repressão” e “recalque”, uma vez que admiti-la é também aceitar que há um nível de repressão que foge ao plano daquilo que é externo e social.

Havia em *Eros e Civilização* uma crítica da recepção americana da psicanálise. O que devemos considerar ao fazer essas questões são os objetivos da hipótese marcuseana acerca da possibilidade do rearranjo de elementos tópicos do aparelho psíquico com uma integração maior entre *ego* e *superego*<sup>13</sup>, quanto, por exemplo, na sociedade avançada, percebemos o declínio do papel do pai ou da família. Isto é, a educação e a relação do indivíduo com o mundo externo não se dá mais com a mediação dos pais. A técnica assume um papel principal no primeiro contato dos indivíduos com a sociedade. Segundo a hipótese marcuseana, essa mudança rearticula a organização da psique e também das pulsões, uma vez que estes são modificáveis historicamente. O que está em jogo, sobretudo, neste livro é a força que a

---

<sup>11</sup> MARCUSE, H. Op.cit. p.8. No original, p. 30.

<sup>12</sup> MARCUSE, H. *Triebstruktur und Gesellschaft*, p.14.

<sup>13</sup> Termos que nosso autor insiste em manter nessa tradução latina.

história possui sobre os conceitos. Nesse sentido, é proposital a mudança no conceito de repressão, assim como também ocorrerá em outros conceitos, afinal há uma transformação histórica na constituição do homem para a qual Marcuse quer nos chamar atenção.

Aqui a suposta incompetência e ingenuidade aparentes, despontam como a força radical do pensamento de Marcuse na noção de “*repression*”. Para Freud, “a teoria da repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise. É a parte mais essencial dela e, todavia nada mais é senão formulação teórica de um fenômeno que pode ser observado quantas vezes se desejar...”.<sup>14</sup> Além de ser importante como estrutura para psicanálise, a repressão será também fundamental em Marcuse para pensar uma série de questões da Teoria Crítica. Antes este e outros conceitos eram considerados como constantes antropológicas, ou seja, traziam consequências fundamentais para o presente momento. E de certa, maneira, justificavam certos comportamentos que não se modificavam na sociedade. A intenção de Marcuse era quebrar a estrutura estática dos conceitos biológicos de Freud, mas sem deixar de considerá-los enquanto variáveis históricas. Devemos ainda apontar, nesse sentido, que a estrutura básica da “repressão” fica intacta em *Eros e Civilização*, o que revela que não se trata somente de desconsiderar a biologia de Freud, como fizeram os revisionistas, mas apontar o que dela pode ser mudado historicamente. É por isso que a tradutora de Marcuse para o alemão, só usa o termo [*Verdrängung*] quando se refere à “repressão básica” se esta atinge imediatamente as pulsões em seu estado necessário para a formação da personalidade, isto é, processos dos quais o ser humano não pode escapar em qualquer tempo ou espaço.

## ***II. Pulsão x pulsão***

Segundo Laplanche e Pontalis, no livro *Vocabulário de Psicanálise*, Freud utiliza o termo “*instinkt*” para se referir a um comportamento animal fixado por hereditariedade próprio da espécie, “preformado em seu desenvolvimento e adaptado a seu objeto. Já o *Trieb*, inequivocadamente humano, é um “conceito-limite entre o somático e o psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que atingem a alma” nas palavras de Freud. Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo

---

<sup>14</sup> FREUD, S. *A História do Movimento Psicanalítico*, p.46.

tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem sua excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir sua meta. Do ponto de vista terminológico, o termo *pulsion* foi introduzido nas traduções francesas de Freud como equivalente do alemão *trieb* e para evitar as implicações de termos de uso mais antigo como *Instinkt* (instinto) ou *tendance* (tendência). No quadro da última teoria freudiana das pulsões, designa uma categoria fundamental de pulsões que se contrapõem às pulsões de vida e que tendem a reconduzir o ser vivo ao estado inorgânico. Voltadas inicialmente para o interior tendendo à autodestruição, as pulsões de morte seriam secundariamente dirigidas para o exterior, manifestando-se então sob a forma da pulsão de agressão ou de destruição<sup>15</sup>. A palavra alemã *Trieb* até hoje causa controvérsias nas suas traduções francesa e inglesa. De acordo com Paulo César Souza,

Talvez o conceito de instinto vigente já na época de Freud, não fosse tão limitado como creem Laplanche e Pontalis. Estudiosos do comportamento animal, etologistas como Konrad Lorenz, questionavam a estreita noção comum de instinto já na década de 1920. Isso é algo a ser checado; de toda forma, não é a linha de argumento que seguimos. Limitando-nos ao terreno da filologia, podemos verificar, primeiro, se etimologicamente a palavra “instinto” não permitiria um sentido mais generoso, e até que ponto *Instinkt* se diferencia de *Trieb*, para os falantes e escreventes de alemão. Em segundo lugar, é preciso checar os trechos onde Freud usa *Instinkt* para ver se efetivamente ele faz uma diferenciação tão nítida como se crê<sup>16</sup>.

Ainda neste livro Paulo Cesar Souza discorre sobre as disputas na tradução inglesa entre *drive* e *instinct*. O primeiro estaria mais ligado à pulsão e o segundo ao instinto. Marcuse era ciente dessas distinções da época e poderia ter escolhido *drive* para falar sobre as pulsões. Ao invés disso, ele utiliza a terminologia “*instinct*” com o mesmo sentido de pulsão de Freud, qual seja, um impulso constituído por uma “fonte”, por uma “meta” e um objetivo não obtido. Supomos que essa escolha não tenha sido por acaso. Ela está diretamente relacionada com a tese de Marcuse de que os homens são seres históricos modificáveis por fatores exógenos. Ou seja, para ele não faz sentido a diferença entre um impulso que é modificável historicamente e outro que é fixo e eterno no animal-homem. Além disso, acrescentamos a discussão sobre a

---

<sup>15</sup> LAPLANCHE & PONTALIS *Vocabulário de Psicanálise*.

<sup>16</sup> SOUZA, P.C. *As Palavras de Freud. O Vocabulário freudiano e suas versões*, pp.254-255.

necessidade de tal distinção presente no livro de Paulo Cesar Souza. Trata-se de uma questão de tradução.

No caso da tradução de Nietzsche, Oswaldo Giacoia Junior, opta por utilizar o termo pulsão e esclarece de antemão que Nietzsche não distingue esses dois termos tal como Freud o fez, mas é importante notar que o significado de pulsão se aproxima bastante do instinto, pois se trata de forças [*Triebkraft*]<sup>17</sup> orgânicas independentes e opostas que não se restringem somente à vida humana civilizada.

Como toda força orgânica, uma pulsão é uma intensidade energética que se constitui em seu efetivar-se; ela é este querer efetivar-se, exercer-se, descarregar-se. É nisso que toda pulsão revela como sendo da “mesma natureza que a vontade”. Mas essa vontade de dar livre curso à própria energia pressupõe a atividade de uma ou mais força em sentidos contrários, num espaço energético do qual toda calculabilidade consiste em que “cada potência extrai a cada instante sua última consequência”. Toda descarga ou exercício de força supõe confrontação, composição ajustamento, aliança instituída entre potências rivais, de onde enfim se determina um sentido<sup>18</sup>.

O sentido dado à pulsão nessa tradução pode se aproximar muito do termo instinto empregado por Freud, mas é traduzido por pulsão. Por que o próprio Marcuse não utiliza *drive*? Será que sua intenção já não era de antemão conferir historicidade ao próprio termo “*instinct*”? Essas questões talvez não possam ser esgotadas aqui. Apesar de cogitar sobre uma possível intenção marcuseana de transformar instinto em algo modificável historicamente, também optaremos por unificar os dois conceitos e traduzir o termo o *instinct* por pulsão, já que é o sentido de pulsão que Marcuse descreve em Freud.

### ***III – Id, ego e superego x Isso, eu e Supereu***

A tradução literal de *Ich*, *Es* e *Über-ich* é respectivamente (ego) eu, (id) isso e (superego) supereu. Seguiremos, porém, a opção de Marcuse e, além disso, não faremos uma correção desses termos nos outros autores brasileiros que se utilizaram deles da mesma

---

<sup>17</sup> JUNIOR, O.G. *A Pulsão em Nietzsche*, p. 79.

<sup>18</sup> JUNIOR, O.G. *A Pulsão em Nietzsche*, p. 83.

maneira, como, por exemplo, Sérgio Paulo Rouanet e Renato Mesan. Portanto, permaneceremos com a antiga denominação e aproveitamos para trazer uma objeção de Paulo Cesar Souza sobre isso: “Continuamos perplexos como os primeiros leitores e tradutores de cinquenta anos atrás, mas talvez compreendamos melhor a ironia de Freud, numa carta a Jones: ‘Eu não deveria ter escrito *Das Ich und das Es*, já que em inglês não há correspondentes para essas palavras”<sup>19</sup>. É provável que o uso dos termos em latim tivesse o objetivo de se aproximar mais do sentido em alemão, mas não houve êxito, pois apesar de não existir uma diferença sensível entre dizer *eu* e *ego*, já que se são palavras ligadas aos processos da consciência, havia uma encrenca para encontrar um correspondente do *Es* porque ele apareceu como terra incógnita, “Atlândida afundada na psique”, e tal como essa terra, teve sua existência negada por muitos<sup>20</sup>. O *id* surgiu como um oposto ao *ego*, o que gerou muitas confusões, posto que, o sentido da partícula alemã *Es* era muito mais amplo do que o *it* do inglês e o *id* do latim. Seu simples emprego pode substituir um nome ou até mesmo uma frase inteira, como sujeito ou como objeto.

A tradução para o português de *Ich*, *Es* e *Überich* foi feita acriticamente pela aceitação da *Standart*, algo que foi considerado pela tradutora Marilena Carone como um grande erro, na medida em que não se discutiu o próprio significado das partículas em português, o que dificultou muito a compreensão, pois não havia no Aurélio, por exemplo, uma tradução dessas palavras. Com a revisão de Luis Carlos Meneses, *Eu*, *Isso* e *Super-eu*, se aproximaram mais do sentido difundido. Mesmo assim, *Isso* e *Super-eu* ainda são considerados de sentido estranho. Os pronomes latinos amenizam a carga afetiva dos conceitos; *ego* parece mais externo do que o *eu*. Seguir ou não a tradução do latim, no nosso caso, não vai evitar que os problemas em português e em inglês persistam, o mais importante é estarmos atentos a esta reflexão que deve ser contínua.

---

<sup>19</sup> SOUZA, P.C. *As Palavras de Freud. O Vocabulário freudiano e suas versões*, p. 99.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 94.



## CAPÍTULO I – Teoria Crítica e Psicanálise

Não há assunto tão velho que não possa ser dito algo de novo sobre ele. (*Dostoievski*)

### 1.1. *A Relação entre Teoria Crítica e Psicanálise no contexto de 1930*

Para introduzir um debate específico sobre Marcuse e Freud faz-se necessário expor um padrão prévio implícito na relação entre a Teoria Crítica e psicanálise estabelecido pelo próprio Marcuse em seu “Epílogo” (*Crítica ao Revisionismo freudiano*) escrito antes de *Eros e Civilização*. Além de mostrar como o que ele mesmo chama de ala “esquerda” recepciona a psicanálise, é preciso também em seguida relacionar tal concepção aos escritos de Horkheimer de 1930, não apenas “*Studien über Autorität und Familie*” (1936) (Estudos sobre Autoridade e Família), mas ainda “*Egoismus und Freiheitsbewegung*” (1936) (Egoísmo e Movimento de Libertação). Esse percurso nos ajuda a situar o contexto em que a psicanálise foi inserida no debate da Teoria Crítica através de outros autores muito importantes, e destacar a crítica de Marcuse do revisionismo deles, o que acaba por trazer à tona uma ideia geral de como a teoria psicanalítica poderia ser apreendida pela Teoria Crítica. Foi nessa ocasião que nosso autor mais compartilhou das perspectivas de Horkheimer.

Dois fatores muito importantes da teoria de Marcuse são a historicização das categorias psicanalíticas e a afirmação do caráter modificável do princípio de realidade. Todavia, não podemos inferir que tais características isoladas constituem o aspecto *crítico* de nosso autor, uma vez que, muito antes dele, Reich e outros autores freudo-marxistas já haviam tecido teorias que consideravam esses dois fatores<sup>21</sup>, mas distanciavam-se da Teoria Crítica. É justamente ao tratar desse distanciamento que Marcuse se opõe, logo na introdução de *Eros*, às escolas neofreudianas e aos revisionistas, por acreditar que “a teoria de Freud é, em sua própria substância, ‘sociológica’, de modo que nenhuma nova orientação cultural ou

---

<sup>21</sup> Sobre isso, ver ROUANET, S.P. *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 66.

sociológica é necessária para revelar essa substância”.<sup>22</sup> Ao acrescentar uma nova orientação à substância sociológica, os revisionistas cometem um grande equívoco, já que uma das tarefas da sociologia é tentar explicar por que determinados temas surgem na história e desaparecem subitamente como se nunca tivessem sido pensados. De acordo com Rouanet, Reich é um exemplo de autor freudo-marxista que foi excomungado pelas ortodoxias freudianas e marxistas, porque se equivocou ao se afastar bruscamente de sua problemática original, na tentativa de dar outra interpretação exterior à substância sociológica existente em Freud.

Na ótica deste trabalho, a crítica mais geral que pode ser formulada é a de que, em sua preocupação em sociologizar o freudismo, perderam de vista que este já era, em sua essência, sociológico, e em sua preocupação de desmistificar o pessimismo cultural de Freud, mostrando que esse pessimismo só é justificado na civilização burguesa, sucumbiram a um otimismo neo-rousseauísta que trivializa a dialética imanente do freudismo, na qual consiste, justamente, a sua força crítica.<sup>23</sup>

Essa “harmonização antidialética” entre indivíduo e sociedade, tal qual descrita por Rouanet, nos ajuda a entender o que Marcuse diz, na introdução de *Eros*, ser uma razão para o distanciamento dos neofreudianos: eles tornam o “biologismo” freudiano algo superficial, pois tudo que é biológico é cultural. Também negligenciam a importância da ação do inconsciente, de modo que tudo passa a ser consciente, e o erro mais grave é eliminar as raízes da sociedade nos instintos, amenizando o conflito entre indivíduo e sociedade, de maneira a rejeitar a antítese freudiana (tão fundamental para os teóricos críticos). O conflito é explicado nos termos de um sujeito que se depara com seu “meio” pré-fabricado e nada mais, não há discussão alguma sobre sua origem e legitimidade. A crítica revisionista mantém-se no âmbito das instituições estabelecidas e, por consequência, se torna ideológica:

... não há *nela* base conceitual fora do sistema estabelecido; a maioria de suas idéias e valores críticos são aqueles fornecidos pelo sistema; a moralidade idealista e a religião celebram sua feliz ressurreição: o fato de estarem embelezadas com o vocabulário da própria psicologia que originariamente refutou suas alegações mal esconde sua identidade com atitudes oficialmente desejadas e anunciadas.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> “In contrast to the revisionists, I believe that Freud’s theory is in its very substance “sociological” and that no new cultural or sociological orientation is needed to reveal this substance”. MARCUSE, H. *Eros and Civilization*, p.5.

<sup>23</sup> ROUANET, S.P. *op.cit.* p.67.

<sup>24</sup> MARCUSE, H. p.29. No original, *Eros and Civilization*, p.6.

Coube aos teóricos críticos ultrapassar a fase iluminista, através do debate sobre as consequências do pessimismo cultural de Freud, sem tomar uma síntese como finalizada. No caso específico de *Eros e Civilização*, fica claro o cuidado em manter a dialética dos conceitos de Freud que sofrerão uma transformação histórica. Ainda na introdução, Marcuse defende que sua historicização dos conceitos se difere da revisionista, posto que ela não lida com os textos da metapsicologia e sua tardia teoria dos instintos, onde se encontra toda a estrutura e riqueza histórica. Tais conceitos (como pulsão de morte e a hipótese da horda primitiva) revelam a base explosiva da cultura e por conta disso, e de sua obscuridade que impede qualquer verificação clínica reconhecida até pelo próprio Freud, é que os neofreudianos negligenciaram essa parte de sua teoria.

Mas somente em seu “Epílogo” Marcuse discorre sobre essas críticas aos revisionistas e expõe a tentativa de Reich delimitar a psicanálise em esquerda e direita. Ele mesmo (Reich) se reivindica enquanto esquerda, dentre outros motivos, pelo fato de reconhecer que “a repressão sexual é imposta pelos interesses da dominação e exploração e, por seu turno, na medida em que esses interesses são reforçados e reproduzidos pela repressão sexual”.<sup>25</sup> Entretanto, há um problema em seu conceito de repressão sexual: ele ignora a dinâmica dos instintos sexuais, ao desprezar a pulsão de morte. Consequentemente, o avanço social depende apenas de uma simples libertação sexual que pode acontecer a qualquer hora, ou seja, instaura-se aqui uma espécie de conformismo. A sublimação não é problematizada em Reich, não existe nenhuma diferenciação entre sublimação repressiva e não-repressiva.

Um exemplo de neofreudiano de direita é Carl Jung, que transformou a teoria psicanalítica em ideologia:

(...) a personalidade e suas potencialidades criadoras ressurgem em face de uma realidade que por pouco eliminara as condições para a personalidade e sua plena realização. Freud reconheceu a obra da repressão nos mais altos valores da civilização ocidental – que pressupõem e perpetuam a falta de liberdade e o sofrimento. As escolas neofreudianas promovem esses mesmos valores como cura contra a escravidão e o sofrimento - como o triunfo sobre a repressão.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 206. No original, *Eros and Civilization*, p.240.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.206. No original, *Eros and Civilization*, 240.

A dinâmica da repressão desenvolvida por Freud é ignorada pelos neofreudianos que acabam, de certo modo, purificando a psique, ao trazer a tona uma ética idealista ou mesmo uma filosofia da alma. Tal rejeição desses conceitos não acontece por acaso, mas faz parte de uma decisão política.

Confrontada com as escolas revisionistas, a teoria de Freud assume agora um novo significado: revela mais do que nunca a profundidade de sua crítica e – talvez pela primeira vez – aqueles de seus elementos que transcendem a ordem predominante e ligam a teoria da repressão com a de sua abolição.<sup>27</sup>

O conteúdo crítico da teoria de Freud está justamente na contradição inscrita no conceito de repressão, pois na luta das forças contidas nela há um potencial emancipatório que pode transcendê-la e aboli-la, como pode ocorrer o contrário também, que é a tendência já identificada por Freud no período pós-guerra e por Marcuse no diagnóstico da sociedade do desempenho.

A identificação entre teoria da repressão e a teoria<sup>28</sup> de sua abolição começou com o ímpeto do revisionismo da escola cultural e, nesse sentido, Erich Fromm ganha destaque e pode ser lembrado como grande ícone que impulsionou o debate entre psicanálise e *materialismo interdisciplinar* nos anos 30. Junto com Horkheimer e Marcuse, desenvolveu muitas contribuições que ajudaram a construir um debate específico sobre essa disciplina que, aos poucos, ganhou relevância central naquela ocasião. Em *Estudos Sobre Autoridade e Família*, os três autores desenvolvem um estudo sobre o papel da família como agente sociológico. A introjeção da autoridade no indivíduo com sua concessão para uma satisfação masoquista e a crítica ao biologismo de Freud são pontos de acordo entre eles, dentre outras ideias que, de uma maneira geral, conduzem a pensar a emancipação individual e social na esfera da psicanálise<sup>29</sup>. Mas Fromm se afastou gradativamente do que Horkheimer, Adorno e Marcuse entendiam ser a teoria freudiana. Um dos seus principais equívocos foi suprimir a pulsão de morte, as consequências disso tomaram rumos que se distanciam da crítica. Por isso, em 1939, Horkheimer pagou uma quantia alta na época para solicitar a saída de Fromm

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 241

<sup>28</sup> Ver mais sobre a crítica a Fromm *Eros e Civilização*, pp.207-226. No original, pp. 241-244.

<sup>29</sup> Sobre as contribuições de Fromm junto a Horkheimer e Marcuse, é importante ler o artigo de MARIN, I. L. *Psicanálise e Emancipação na Teoria Crítica*. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*, pp.233-237.

do *Instituto de Pesquisa Social*. Algumas objeções a Fromm foram apresentadas diretamente por Marcuse, a respeito das quais discorreremos a seguir. Entretanto, nem sempre as críticas de Marcuse foram semelhantes às de Horkheimer, embora ambos tenham se afastado dele. O que importa aqui é mostrar as suas afinidades para traçar um padrão de Teoria Crítica, de maneira a aproveitar o exato momento. Isto pode corroborar com a nossa hipótese central de que este serviu para Marcuse historicizar as categorias psicanalíticas, dado que havia um olhar sob o elo entre psicanálise e Teoria Crítica compartilhado por ele e Horkheimer.

Como poderíamos definir um modelo crítico? Mais adiante nos ateremos precisamente a essa análise. De pronto, podemos dizer de uma maneira bem sucinta que é possível “compreender cada modelo crítico, não apenas em sua tentativa de produzir o diagnóstico do tempo mais abrangente e preciso possível, mas também na constelação disciplinar, que põe em prática a cada vez”<sup>30</sup>. No contexto da década de 1930, a economia política é que se encontra no eixo dessa constelação disciplinar.

Diante do fato de que “o movimento operário havia sido destruído e o Socialismo da então União Soviética (1917-1991) não aparecia aos olhos de grande parte dos membros do Instituto como um modelo de emancipação social”.<sup>31</sup> Na década de 30, o *materialismo interdisciplinar* se caracteriza pela variedade de pesquisadores de diversas disciplinas, mas que compartilham do desígnio comum de superar a dominação do capital, baseados na teoria de Marx. Marcuse está de acordo com Horkheimer quase sempre, sobretudo no que diz respeito a sua crítica ao revisionismo. A publicação de *Eros e Civilização*, em 1955, ocorre quando a vertente da Teoria Crítica inaugurada por Horkheimer já está em vigor e, na maioria dos seus aspectos, segue os pressupostos do artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Todavia, no que diz respeito ao diagnóstico, acaba por divergir de *Dialética do Esclarecimento*, por ter o diagnóstico de utopia. Mas, se considerarmos o prefácio de 1966, veremos que seu diagnóstico de tempo só estará mais claro em *Onedimensional Man* (1964) quase dez anos depois, ocasião em que ele explicita os obstáculos que não permitiram que sua utopia fosse realizada. No que tange à psicanálise como disciplina, há muitas convergências entre o que *Eros e Civilização* propôs e o que Horkheimer entendia ser sua contribuição. Um dos pontos em comum é a crítica ao positivismo que a psicanálise permite esboçar com a

---

<sup>30</sup> NOBRE, M. in: *Curso Livre de Teoria Crítica*, p.20.

<sup>31</sup> NOBRE, M. Max Horkheimer: *A Teoria Crítica entre o Nazismo e o Capitalismo Tardio*. in: *Op.cit*, p.36.

descoberta de que o homem tem instâncias para além da consciência, que não permitem ser totalmente conhecidas.

O contexto de ascensão do nazismo, Horkheimer se identifica com o pessimismo cultural de Freud e seu novo diagnóstico é de impossibilidade e bloqueio da emancipação. Nesse sentido, a psicanálise ganha valor na sua obsolescência. A economia política sai de cena e dá espaço central à psicanálise. O primeiro ponto que une Marcuse, Horkheimer e Adorno é a discordância com a rejeição de Fromm e dos revisionistas da pulsão de morte. Os três se unem contra o revisionismo, e também é aqui que Marcuse se separa de Adorno e Horkheimer, pelo seu vislumbre utópico da possibilidade da emancipação. Um trecho de Rouanet nos ajuda a esclarecer os rumos tomados por cada autor:

Ao mesmo tempo, a rejeição revisionista da teoria das pulsões comporta para Marcuse a consequência inaceitável de impossibilitar uma reflexão sobre o futuro utópico da humanidade, além do princípio de realidade vigente. Nisso distancia-se de Adorno e Horkheimer, para os quais o mero projeto de tal reflexão já é repressivo. Assim, enquanto os primeiros criticam Freud por levar a sério entidades instrumentais - que Kardiner chama de *mitos* freudianos - como o parricídio primitivo, ou a lenda de Moisés, atribuindo ao plano filogenético o que só é verídico ontogeneticamente - Marcuse parte, exatamente, de tais mitos para fundar sua utopia.<sup>32</sup>

Os três discordam da rejeição revisionista da pulsão de morte, que configura a heterodoxia de Fromm. Porém, Marcuse vai mais além, pois ele ainda está, em *Eros e Civilização*, preocupado com a dimensão utópica encontrada no mito de Orfeu e Narciso<sup>33</sup>. Dimensão tal que não está mais no horizonte das possibilidades em *Dialética do Esclarecimento*. Enquanto Adorno e Horkheimer defendiam a ortodoxia freudiana, Marcuse buscou uma heterodoxia diferente daquela de Fromm.

Mas enquanto a heterodoxia de Fromm, partindo da refutação da teoria das pulsões, chega a resultados compatíveis com o princípio de realidade, a de Marcuse, partindo da defesa tenaz daquela teoria, chega a resultados que explodem o marco da ordem vigente. Somente Marcuse crê atingir esse objetivo, não revendo Freud ou acrescentando, de fora, considerações pretensamente sociológicas, mas desprendendo, no âmago da estrutura

---

<sup>32</sup> ROUANET, S.P. *Op.cit.*p.223

<sup>33</sup> Nosso capítulo III trata especialmente da análise do mito em *Eros e Civilização* e no livro *Dialética do Esclarecimento*.

pulsional, a presença do social.<sup>34</sup>

A teoria de Fromm revelava o conteúdo social da teoria freudiana ao atribuir à sexualidade uma função de “força produtiva”. Se a sexualidade é enfraquecida, então a crítica sociológica também enfraquece e a substância social da psicanálise sofre uma redução. Fromm reconhecia o conteúdo histórico das pulsões, tal como Marcuse, e utilizava um conceito que é análogo ao princípio de desempenho de Marcuse: cultura patricêntrico-aquisitiva (“*patricentric-acquisitive*” culture), a qual também pode ser superada historicamente pela ideia de uma cultura matricentrista. Esse novo princípio de realidade seria levado ao cabo pelos interesses das relações libidinais gratificadas entre os homens, ou seja, não mais pelo interesse da dominação.

O grande problema de Fromm está no desenvolvimento de sua teoria que se dá através da terapia psicanalítica, ao conferir a esta um grau de importância maior do que a teoria. A relação paciente-analista subentende uma reivindicação de felicidade que é impossível de ser concretizada na teoria psicanalítica. Ao afirmar tal reivindicação, o conflito com uma sociedade que só permite uma felicidade limitada aumenta num sistema em que a tolerância ainda não é um elemento constitutivo das relações pessoais, econômicas e políticas. Felicidade individual e desenvolvimento produtivo numa sociedade repressiva estão em contradição, e não podem ser definidos como valores a serem nela realizados, dado que adquirem um caráter ainda mais repressivo.

O radicalismo dos revisionistas que os leva a contestar o “biologismo” de Freud, supostamente baseado no postulado anti-histórico da imutabilidade da natureza humana, revela-se, no fundo, infinitamente mais conservador do que a tentativa freudiana de hipostasiar, como constantes antropológicos, variáveis históricas. Pois nessa tentativa estava implícita a recusa inviável, mas tenaz, do princípio de prazer contra o princípio de realidade, e a reivindicação da felicidade, contra as exigências repressivas da cultura.<sup>35</sup>

O biologismo de Freud incomodava Fromm, visto que era uma maneira de Freud ignorar o ambiente em que as neuroses se formavam, que, por conseguinte, poderia ser somente cultural. Marcuse também vai criticar esse biologismo, mas apenas no que diz

---

<sup>34</sup> Ibidem, p.225

<sup>35</sup> ROUANET, S.P. Teoria Crítica e Psicanálise, p. 220.

respeito a conceitos que antes eram constantes antropológicas e passam a ser variáveis históricas. O conceito de repressão é um exemplo dessa transformação. Durante vários momentos históricos ele mudou e (como vimos na introdução) não foi suprimido por Marcuse, e sim ganhou uma nova conotação diante de um novo princípio de realidade. Já no caso do revisionismo, a libido e as pulsões são suprimidas, pois os homens não precisam mais que a sociedade reprima essas características primitivas. Os valores morais e éticos são absolutizados para a personalidade total, que “será uma união das qualidades psíquicas inatas e adquiridas que farão desse indivíduo um ser único”<sup>36</sup>.

O centro da crítica marcuseana está na crítica à dessexualização da psicanálise que extingue qualquer incompatibilidade insolúvel entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. O *Man for Himself* (personalidade autônoma, integral ou total) de Fromm está em harmonia com a ordem existente e pode alcançar, de forma não problemática, uma felicidade baseada em certos valores morais, como amor, cooperação e a autonomia interior, em contraste com certas tendências destrutivas da cultura, como a competição e a agressividade mútua. Segundo Marcuse, tal personalidade pode existir dentro de uma minoria muito restrita de excepcionais, porém até mesmo estes privilegiados se frustram, uma vez que as contradições da sociedade vão continuar a existir.

Por fim, na análise dos últimos estágios do revisionismo, Marcuse encontra elementos regressivos que colocam em contraste seu próprio *Eros and Civilization (as implicações críticas da teoria psicanalítica enfatizadas no presente estudo)* com os méritos terapêuticos da escola revisionista. Esse limite é estabelecido devido ao abismo que existe entre terapia e teoria no âmbito da própria psicanálise. Marcuse reforça esse argumento ao ressaltar a postura de Freud em relação a essas diferenças:

Enquanto teoria psicanalítica reconhece que a doença do indivíduo é fundamentalmente causada e mantida pela doença de sua civilização, a terapia psicanalítica almeja a cura do indivíduo, de modo que este possa continuar funcionando como parte de uma civilização enferma, sem que se lhe entregue inteiramente. A aceitação do princípio de realidade, com que a terapia psicanalítica termina, significa a aceitação individual da arregimentação civilizada de suas necessidades instintivas, especialmente a sexualidade.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> MARIN, L. I. *Psicanálise e Emancipação na Teoria Crítica*. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*., p.239.

<sup>37</sup> MARCUSE, H. Op.cit, p 210-211. No original, p. 245-246

A terapia psicanalítica não questiona sobre os problemas da sociedade em si, pois a doença está no indivíduo e é ele que deve se ajustar. Assim, o papel da terapia é adaptá-lo ao máximo, de modo que ele não precise enxergar sua enfermidade e obter uma postura cada vez mais confortável e cômoda diante dos problemas, que muitas vezes, são de origem social. Mas até que ponto o indivíduo pode resignar-se sem se desintegrar nessa civilização? Tanto para Freud quanto para Marcuse, esse acúmulo de repressão só conduz o indivíduo à tendência traçada por ambos à autodestruição. Se o horizonte é a emancipação, a posição do indivíduo não pode ser o conformismo, mas a negação das causas da dor da humanidade. É nesse sentido que Marcuse se afasta o máximo possível da terapia e se aproxima consequentemente da Metapsicologia de Freud.

O conflito é primordial em Freud, tanto no que se refere à formação psíquica individual quanto na relação entre as exigências de satisfação pulsional e a sociedade. As categorias freudianas tornaram-se “obsoletas” na realidade atual. Entretanto, tal “obsolescência” revela uma maior repressão e não maior liberdade. Caso a teoria freudiana não possa mais explicar, a partir de seus próprios conceitos, como se constitui a relação entre o indivíduo e a sociedade, significa então que tal relação mudou.

As escolas revisionistas ignoram as discrepâncias entre teoria e terapia de duas maneiras:

Primeiro, os conceitos mais especulativos e “metafísicos” não sujeitos a qualquer verificação clínica (tais como a pulsão de morte, a hipótese da horda primordial, a morte do pai primordial e suas consequências) foram minimizados ou francamente rejeitados. Além disso, nesse processo alguns dos mais decisivos conceitos de Freud (a relação entre *isso* e *eu*, a função do inconsciente, o âmbito e significado de sexualidade) foram redefinidos de modo tal que suas conotações explosivas foram quase eliminadas por completo.<sup>38</sup>

A interpretação revisionista é desprovida de crítica da realidade, uma vez que ela parte do pressuposto de que a sociedade caminha para a emancipação e, o que é pior, obedece à lógica do progresso. Pior porque não existe nenhum questionamento da parte desses neofreudianos acerca de “como” esse processo ocorre, simplesmente aceitam as condições para tal progresso, ocultando as contradições que barram a sua própria felicidade. Faz parte de

---

<sup>38</sup> Ibidem, p.212, no original, p.247.

sua “crítica imanente” apontar os obstáculos da realidade que impedem a realização dos indivíduos e da sociedade. Mostrar que as promessas de liberdade e de felicidade não podem ser cumpridas num sistema de produção que diz ao indivíduo o que é a sua necessidade e o que é seu desejo, ao reificar sua consciência, impõe sutilmente uma sina contra a qual ele não quer e, portanto, não pode contrapor-se. Horkheimer, ainda em seu primeiro modelo crítico, concorda com tais premissas, e ainda acrescenta sobre as pulsões um papel importante para entender o egoísmo humano:

“Freud estabeleceu como um fato fundamental da vida psíquica determinada de forma direta biológica “Tilt”, mal”, agressão, destruição e, portanto, também à crueldade, inclinação inata no homem. Freud admite que "além da unidade tendendo a preservar a substância viva e da unidade em unidades cada vez maiores, em oposição a ela, há outra que se esforça por dissolver essas unidades e retornar ao estado inorgânico primário. Ou seja, além do Eros, uma pulsão de morte. O sentido do "desenvolvimento cultural "seria" a luta entre Eros, pulsão de vida e o impulso de destruição (...) como a luta na raça humana encontra.<sup>39</sup>

Com o jogo entre as pulsões de morte e vida, indivíduo e sociedade, e outros dualismos típicos da teoria freudiana, fica evidente que as patologias existem e que é delas que a teoria deve partir, de maneira a identificar os empecilhos para a emancipação. O “pessimismo” de Freud pode ser encarado de diversas maneiras, dentre elas como uma maneira crítica de diagnosticar os problemas no processo de constituição da civilização. Por outro lado, Marcuse também percebe e critica o relativismo predominante na teoria de Freud, visto que ele parte do princípio de que a psicanálise é capaz de nos auxiliar na compreensão daquilo que motiva os juízos de valor, porém é incapaz de nos ajudar a instituir a validade dos próprios juízos de valor. Portanto, a psicanálise não contém uma ética.

Teria, segundo Marcuse, diferenças entre essas duas vertentes até no que concerne ao estilo de escrita de ambas:

Seria revelador efetuar uma análise comparativa dos estilos freudiano e neofreudiano. Este último, nos escritos mais filosóficos, aproxima-se frequentemente do estilo do sermão, ou do trabalhador social; é elevado, mas claro, impregnado de boa vontade e tolerância e, entretanto, movido por um *esprit de sérieux* que converte os valores transcendentais em fatos da vida cotidiana. O que se tornou uma

---

<sup>39</sup> HORKHEIMER, M. *Egoísmo y Movimiento Libertador*, p. 216, tradução espanhola.

tapeação é aceito como real. Em contraste, há um forte acento de ironia no emprego por Freud de termos como “liberdade”, “felicidade”, “personalidade”; ou esses termos parecem ter “aspas” invisíveis ou o conteúdo negativo é explicitamente declarado.<sup>40</sup>

O revisionismo se caracteriza, sobretudo, pela sobreposição do positivo ao negativo. “O estilo sugere o Poder do Pensamento Positivo que a crítica revisionista sucumbe”.<sup>41</sup> A psicanálise ganha forma de uma ética internalizada, religião ou autoajuda. Segundo Marcuse, esses valores de “robustez e integridade interiores” são fomento para a alienação. No revisionismo, a neurose é encarada como um problema essencialmente *moral* e o indivíduo é totalmente culpado pelo fracasso de sua autorrealização.

Toda a felicidade prevista ao indivíduo pelos revisionistas só é possível se ele não possui pulsões de morte. Caso contrário, a reconciliação com a sociedade torna-se inalcançável, em virtude de sua predisposição natural para a agressividade. Marcuse chama isso de mutilação dos conceitos da psicanálise e defende que as pulsões de morte podem operar tanto contra como a favor das pulsões de vida. Além disso, veremos que, o objetivo da pulsão de morte não é a destruição, mas a eliminação da necessidade de destruição. Para os revisionistas, a pulsão de morte assinala as implicações “reacionárias” da teoria freudiana, na medida em que desestimula o esforço para investigar as razões que propiciam a destrutividade e paralisa a sua busca por um futuro melhor. A realização de um futuro melhor, para Marcuse, depende de uma mudança estrutural instintiva tanto no indivíduo quanto na sociedade.

Mais “reacionário” é formatar a pessoa para que seja “feliz” em seu conformismo da maneira que os neofreudianos o fazem, estabelecendo um programa terapêutico que concentra todo o problema no indivíduo. Nos termos de uma “psicanálise de esquerda”, era necessário levar em consideração a teoria e ela “movia-se nos sentido da superfície para a profundidade, da pessoa “acabada” e condicionada para as suas origens e recursos”<sup>42</sup>. Apenas através de uma “regressão” para além da existência privada e pública do indivíduo maduro, é possível descobrir a base histórica para a sua negatividade.

Com a hipótese da pulsão de morte, alguns enigmas que foram negligenciados pela civilização do progresso são, ao menos, explicados ainda que sob o espectro de um mistério

---

<sup>40</sup> MARCUSE, H. *op. Cit.* p.22. No original, p.260.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 223, no original, p.262.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p.231, no original, p.273.

do inconsciente. Se antes, com o avanço tecnológico, uma sociedade das respostas parecia possível, a partir de Freud, esse ideal é questionado novamente. Entretanto, os revisionistas vacilam ao não considerarem esse aspecto crítico da psicanálise.

Demonstramos aqui o que seria o padrão de uma “vertente da psicanálise de esquerda”, que reconhece as contradições entre sociedade e indivíduo, não dessexualiza as pulsões e, a partir das categorias psicanalíticas, inicia uma reflexão sobre a utopia. Marcuse usa esse epílogo não somente para se defender, mas também para se portar de antemão como partidário de uma maneira de conceber a psicanálise que é própria da Teoria Crítica. Contudo, é importante salientar que sua recepção da psicanálise diverge em certos aspectos do padrão de Horkheimer e Adorno no modelo crítico da *Dialética do Esclarecimento* (1947), que utiliza a psicanálise como instrumento de crítica do existente. Para Marcuse a psicanálise serve para isso, mas também é fomento para o seu projeto utópico em *Eros*. Apesar dessa diferença, o prefácio de 1966 aponta muitos obstáculos à realização da emancipação e, nesse sentido, podemos dizer que Marcuse se aproxima mais ainda da teoria de Horkheimer.

## **1.2. Horkheimer: Teoria Tradicional e Teoria Crítica**

Nessa parte, nos cabe abordar de modo sistemático a distinção entre os conceitos de Teoria Tradicional e Teoria Crítica, desenvolvidos por Horkheimer no ensaio que lançou as bases da vertente da Teoria Crítica no artigo inaugural de 1937. Voltar a essa formulação significa pensar no ponto de partida que permitiu Marcuse elaborar uma teoria válida da emancipação, embora sua verdade tenha sido sempre criticada. A superação de uma realidade repressiva é possível, segundo Marcuse, se considerarmos a situação histórica presente e, ao fazer isso, ele segue uma das principais características da Teoria Crítica dessa primeira vertente.

Geralmente não se pode fixar a priori qual o sentido e valor de um determinado conhecimento. Isto depende muito mais da situação global da sociedade, da situação concreta a que ele pertence. Pensamentos que, tomados isoladamente, são idênticos segundo o seu conteúdo, podem num momento ser imaturos e fantásticos no outro, ultrapassados e desimportantes e mesmo assim formar, num determinado momento histórico, fatores de um poder que muda o mundo.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> HORKHEIMER, M. 1990. p. 152

De acordo com Horkheimer, entender o sentido e atribuir um valor a um determinado conhecimento depende unicamente da capacidade de situá-lo na situação global concreta a que ele pertence. Aquilo que pode ser considerado absurdo num momento é adequado em outro. Aquilo que parece ultrapassado num momento pode ser essencial para mudar o mundo noutra. Por isso, a teoria deve ter uma relação forte com o exame da situação presente e com o desenvolvimento histórico. Nesta difícil busca de captar o tempo atual, revela-se um dos principais limites da teoria: as influências do contexto. A crítica encontra sua dignidade no reconhecimento *a priori* desse limite. Algo que tradicionalmente não havia sido uma preocupação.

O que a teoria tradicional admite como existente, sem engajar-se de alguma forma: o seu papel positivo numa sociedade que funciona, a relação mediatizada e intransparente com a satisfação das necessidades gerais, a participação no progresso renovador da vida da totalidade, inclusive as exigências com as quais a própria ciência não costuma se preocupar, porque seu preenchimento é identificado com a compensação e a confirmação através da posição do cientista, são questionados pelo pensamento crítico.<sup>44</sup>

O existente é o que está dado e diante dele, a teoria faz o que é possível para satisfazer as necessidades e movimentar a engrenagem do progresso. Enquanto a Teoria Tradicional se impõe com este fim, o pensamento crítico indaga-se sobre essa imposição e sobre o existente, não como algo exterior, mas como o mundo no qual ele está inserido. Já a Teoria Tradicional tem o estabelecimento de uma relação de exterioridade entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; ou seja: a realidade social se torna um mecanismo independente do ser humano, cujas leis podem ser descritas, mas não podem ser alteradas. Embora a aparência do mundo imediatamente percebido seja a de um fatalismo inevitável, o que o autor busca mostrar é que existe a possibilidade tanto teórica quanto prática de superação desta fatalidade. “Ninguém pode colocar-se como sujeito, a não ser como sujeito histórico”.<sup>45</sup> As transformações históricas modificam a distinção entre teoria tradicional e Teoria Crítica. É por isso que, para Horkheimer, a teoria perde o sentido se não for pensada a partir do diagnóstico do tempo presente, ou seja, é somente a partir da consideração de que as experiências se dão sempre

---

<sup>44</sup> HORKHEIMER, M. 1980. p. 137

<sup>45</sup> Ibidem, p. 152

dentro de um contexto histórico que podemos detectar as diferenças fundamentais entre Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Como essa distinção é um ponto ardiloso que tomaria grande parte de nosso trabalho e não é esse o nosso foco, adotamos desde já a distinção proposta por Marcos Nobre no livro *A Teoria Crítica*<sup>46</sup>.

Para refletir sobre o conceito de Teoria Crítica, é indispensável recorrer ao artigo de 1937. Ali, o autor aponta que o surgimento do que se entende por Teoria Tradicional se deu nos primórdios da filosofia moderna com René Descartes. O método ou modelo de teoria científica trouxe uma série de consequências para a análise da realidade tais como a separação entre indivíduo e sociedade, a perspectiva parcial de classe, a simplificação e a eliminação das contradições da *práxis* social. Nesse sentido, procuraremos entender essas consequências ao percorrer as análises de Horkheimer de tal modo a contrapô-las para entender quais as características que distinguem Teoria Crítica e Teoria Tradicional.

Como é sabido, tal distinção se desenvolve de modo negativo: Horkheimer nos apresenta a teoria de maneira geral sem nomeá-la previamente, de modo que é possível perceber em seu texto que a teoria é tradicional na medida em que perde seu sentido crítico com o tempo. Entretanto, nem tudo que é considerado crítico é destituído de um caráter tradicional. Com base nisso, destacaremos aqui o importante papel do *diagnóstico do tempo presente* como uma das características fundamentais da Teoria Crítica. Mas além dele, ainda partiremos de outras duas, a saber: a *orientação para a emancipação* e o *comportamento crítico*.

É na própria concepção de teoria que encontramos o elemento primordial para a distinção entre o que é Crítico e Tradicional no decorrer do artigo de Horkheimer. Todavia, talvez nos ajude um pouco avançar nessa distinção se de modo positivo considerarmos, desde já, que teoria Crítica envolve *diagnóstico do tempo presente*, *orientação para a emancipação* e *comportamento crítico*, e o que não se encaixa nessas “normas” seria teoria Tradicional. Tal passo largo ainda pode ser muito arriscado, posto que fazer Teoria Tradicional não é somente negar o conhecimento que não está à luz da emancipação. Tendo isso em vista, seguiremos o próprio autor no sentido de perceber tais apanágios intercalados no corpo de sua argumentação.

A abordagem que o filósofo faz da Teoria Tradicional mostra que sua origem está ligada ao avanço das chamadas “ciências naturais”, mais especificamente a matemática e a

---

<sup>46</sup> NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. p. 34-47.

física, visto que o êxito alcançado por essas ciências era tido como modelo.<sup>47</sup> Horkheimer explica que o conceito tradicional de teoria foi definido, de um modo geral, como uma sinopse de proposições ligadas entre si, das quais pode deduzir as demais teorias e cuja validade consiste na sua correspondência com os fatos e em leis de causa e efeito. Se, ao aplicar tais leis em experimentos particulares, houver discrepância, deve-se saber que há algo de errado com a teoria ou com a experiência. Caso contrário, se ocorrer o fenômeno esperado, a teoria é confirmada. O método dedutivo é o que prevalece na matemática e acaba estendido para todas as ciências, inclusive as ciências humanas, não sem distinção. Porém, a diferença não está no conceito de teoria como tal, mas na empiria, na maneira pela qual é realizado o processo de pesquisa:

A laboriosa atividade de colecionar, em todas as especialidades que se ocupam com a vida social, a compilação de quantidades enormes de detalhes sobre problemas, as pesquisas empíricas realizadas através de enquetes cuidadosas ou outros expedientes, que, desde Spencer, constitui uma boa parte dos trabalhos realizados nas universidades anglo-saxônicas, oferecem certamente uma imagem que aparenta estar mais próxima exteriormente da vida em geral dentro do modo de produção industrial do que a formulação de princípios abstratos e ponderações sobre conceitos fundamentais, em gabinete, como foi característico de uma parte da sociologia alemã. Mas isto não significa diferença estrutural do pensamento.<sup>48</sup>

Parece que não houve até então uma preocupação com a teoria, mas com a prática, ou seja, a grande questão era pensar os caminhos para seguir o modelo (*Vorbild*) sem sequer questioná-lo. Tal modelo passa a ser utilizado nas chamadas “ciências humanas” ou ciências sociais sem uma atenção para o conceito de teoria, o que para Horkheimer será problemático. Ele chama a atenção para o fato de não haver nenhuma crítica ao que se concordou chamar de teoria até o momento. Além disso, sublinha o fato de ninguém ter questionado o modo como ele foi imposto e a maneira brusca de igualar metodicamente fenômenos sociais e fenômenos naturais: “Não é o significado da teoria em geral que é questionado aqui, mas a teoria esboçada ‘de cima para baixo’ por outros, elaborada sem contato direto com os problemas de uma

---

<sup>47</sup> HORKHEIMER, 1980, p. 117

<sup>48</sup> Ibidem, p. 119

ciência empírica particular”<sup>49</sup>.

Ora, analisar as conexões causais entre fenômenos físicos, por exemplo, só é possível porque o observador dispõe de condições de realização do fenômeno de maneira que ele consiga se distanciar para enxergar a visão panorâmica do objeto. Mas quando o observador é o objeto de seu próprio experimento, será que é possível obter resultados precisos? Em outras palavras, como é possível ser observador e observado, sujeito e objeto da experiência ao mesmo tempo? É possível ser imparcial como nas ciências naturais? Tais questões surgem da Teoria Crítica, ou seja, uma crítica ao modelo tradicional de teoria. Segundo a Teoria Tradicional, a resposta a essas questões é afirmativa, ou seja, é possível fazer ciências sociais com o mesmo modelo de causa e efeito, de observação empírica das ciências naturais, sem ser parcial, de maneira que a sociologia é tão demonstrável, previsível e calculável quanto uma ciência natural.

Nesse sentido, a Teoria Tradicional deveria ser dirigida no caminho da generalização, com o intuito fundamental de aumentar sua eficácia, de tal modo que, o mesmo aparato conceitual empregado na determinação da natureza inerte serve também para *classificar* a natureza viva. Podemos perceber, portanto, que aplicar um modelo rígido das ciências naturais para a explicação do que ele chama de “natureza viva” faz com que um dos principais objetivos da teoria seja o de classificar o objeto investigado.

Para a designação de Teoria Crítica, essa classificação própria das ciências naturais que é transposta para as análises sociais inevitavelmente direciona a investigação no sentido de que a compreensão da sociedade como cindida em classes seja a forma de compreender a complexidade de seu funcionamento interno. Nas palavras de Marcos Nobre:

Em nome de uma pretensa neutralidade da descrição a Teoria Tradicional resigna-se à forma histórica presente da dominação. Em uma sociedade dividida em classes, a concepção tradicional acaba por justificar essa divisão como necessária.<sup>50</sup>

Quanto mais neutra é uma teoria, mais descomprometida com os acontecimentos da sociedade ela está. Mas não se trata de um simples distanciamento, pois sempre há um interesse por trás dele. Afirmar, por exemplo, que apenas uma dessas classes (o proletariado) carrega o potencial de emancipação dessa lógica mecânica presente na sociedade contemporânea é

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 119

<sup>50</sup> NOBRE, M. 2004, p. 38

problemático<sup>51</sup>. Horkheimer denuncia essa visão como não-crítica ao dizer que:

Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente *consciência* disso.<sup>52</sup>

Não é através da *consciência* de classe trazida pelo dilaceramento provocado pela imposição dos métodos de trabalho no modo de produção organizado que a sociedade vai ter um *insight* e se revoltar contra o absurdo das injustiças sociais. O proletariado pode viver anos de exploração e se abster por diversos motivos. A Teoria Crítica denuncia o caráter puramente descritivo da realidade, pois, ao entender que o potencial de libertação ou emancipação humana está presente exclusivamente nas representações próprias de uma classe, a Teoria Tradicional não mostra a distinção estrutural em relação à ciência especializada. Assim, ela apenas descreve os conteúdos psíquicos de uma determinada sociedade, ou seja, a investigação realizada pela teoria tradicional “tratar-se-ia de [uma] psicologia social”.<sup>53</sup> E nesse sentido, a Teoria Tradicional impõe a separação entre o indivíduo e a sociedade, pois o comportamento humano passa a ter a própria sociedade como seu objeto.

Qualquer crítica que parta de um diagnóstico de classe enquanto algo natural, segundo Horkheimer, reproduz a mesma lógica para a qual se dirige, e, portanto, não é Teoria Crítica. A atividade universitária, por exemplo, que poderia ser uma forma de escapar a essa lógica, está também inserida no processo, se partir de princípios de classe, de um único ponto de vista. Com o conceito Teoria Tradicional, Horkheimer reforça a ideia de que está num momento histórico muito diferente do de Marx. Por esse motivo, a distinção entre Teoria Crítica e Teoria Tradicional no texto de Horkheimer é única. É Teoria Crítica, no sentido de Horkheimer, se tiver como pressuposto o *comportamento crítico*:

Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente. Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano, e como a organização de que a humanidade impôs a si na mesma época atual,

---

<sup>51</sup> Referência a Lukács, G. *História e Consciência de Classe* (1923).

<sup>52</sup> HORKHEIMER, 1980, p. 135

<sup>53</sup> Ibidem, p. 135

aqueles sujeitos que se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo.<sup>54</sup>

A Teoria Crítica se distingue da Tradicional no que tange ao *comportamento crítico*, que consiste na apreensão da realidade cindida como contradição e perceber que o modo de economia vigente é, sobretudo, produto da ação humana, que, por sua vez, pode também tomar outro rumo e orientar-se para *emancipação*. Na Teoria Tradicional, o indivíduo não se vê como parte de um processo contraditório, em que suas potencialidades são desenvolvidas no trabalho ou em qualquer outra atividade, ao contrário, de forma geral, ele aceita as determinações impostas pela Teoria Tradicional como um modelo natural, e assim passa a guiar seu comportamento com o fim de preencher essas determinações. Mais do que isso, o indivíduo encontra satisfação pessoal ao sentir-se adaptado aplicando suas forças na realização de tarefas cotidianas, cumprindo com afã a sua parte.<sup>55</sup> Contudo, na Teoria Crítica, são eliminadas essas barreiras verticalmente impostas à sociedade que a levam a atuações cegas e conjuntas em atividades isoladas.

O indivíduo de *comportamento crítico* não se resigna com a cisão social característica da Teoria Tradicional, pois vê nela alguns processos naturais e extra-humanos como mecanismos de uma totalidade, o que faz com que a sociedade seja vista apenas como um grupo de indivíduos isolados. E mesmo esses grupos não são compreensíveis em sua totalidade, porque se manifestam de maneira mecânica, ainda que de maneira dita consciente. A cisão entre indivíduo e sociedade carrega uma aparência natural e necessária sob a égide da Teoria Tradicional, mas, do ponto de vista da Teoria Crítica, pode ser compreendida como uma consequência que emerge de um modo de produção particular, ou seja, não é um processo natural, mas sim o resultado específico de uma forma determinada de sociedade. Nesse sentido, a própria consciência está sob a tutela do processo de racionalização mecânica, e é isso que o pensamento crítico denuncia quando reconhece as categorias dominantes do processo social. Porém, esse reconhecimento crítico não é apenas uma descrição da realidade no sentido tradicional, ele traz consigo ao mesmo tempo a condenação dessa realidade, isto é, o reconhecimento da realidade mostra ao teórico crítico que “este mundo não é o dele, mas

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 130

<sup>55</sup> Ibidem, p. 130

sim o mundo do capital”<sup>56</sup>.

Esse processo, que inclui ao mesmo tempo o reconhecimento da realidade dada e a sua condenação, torna possível uma crítica da razão tomada no sentido kantiano, ou seja, a Teoria Crítica pode compreender o modelo racional estático que naturaliza um processo social decadente como uma “forma apática do ser, da qual tem que se emancipar”.<sup>57</sup> Portanto, a emancipação deve ter como horizonte:

...a transformação do todo, [que] pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente. Contudo, ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil<sup>58</sup>.

A teoria, se Crítica, pode ser fundamental para a transformação do todo sem prescindir da prática. Já a própria prática pode ser desastrosa se estiver baseada num pensamento tradicional. A Teoria Crítica, nesse aspecto, distingue-se da Teoria Tradicional por considerar a realidade como um resultado das ações e das decisões humanas. “Cabe, portanto, a Teoria Crítica eliminar essa parcialidade da Teoria Tradicional. Mas isso não significa afastar ou negar a Teoria Tradicional sem mais. Como diz Horkheimer, trata-se de dar a ela a consciência de seu limite”<sup>59</sup>. A Teoria Tradicional limitou-se a descrever a realidade como algo exterior ao observador e separou rigidamente o “saber” do “agir”. Para saber é necessário distanciar-se da realidade que é apreendida como estática, natural, pois, caso contrário, a ciência seria parcial, ou seja, o que ela menos pretende ser. A Teoria Crítica proposta por Horkheimer reconhece que “saber” e “agir” são distintos, mas acrescenta a ideia de que podem ser pensados juntos e mutuamente, dado que a realidade social é produto da ação dos homens. Ou seja, a atitude crítica, além de considerar o conhecimento científico, sobretudo considera a realidade das condições sociais capitalistas, posto que o *comportamento crítico* orienta-se para a *emancipação*.

A percepção científica da época de Horkheimer era muito diferente da de Marx, no que tange ao número ampliado de disciplinas científicas, e isto trazia uma necessidade nova de modificar o conjunto teórico formulado por Marx. Nesta perspectiva, o objetivo de

---

<sup>56</sup> Ibidem, p. 130

<sup>57</sup> Ibidem, p. 131

<sup>58</sup> Ibidem, p. 131

<sup>59</sup> NOBRE, M. 2004, p. 40

Horkheimer não era se distanciar da especialização, mas analisá-la de uma maneira crítica, isto é, para usar a terminologia kantiana: identificando seus limites. Neste caso, o limite era um limite no tempo, ao passo em que a crescente especialização do conhecimento é compreendida em seus condicionamentos históricos e em seu sentido social. Mas é preciso estar ciente de que a divisão do objeto de estudo (a sociedade), em vários modos de ver, dificulta mais ainda o entendimento da sociedade em sua totalidade, considerando a cisão de classe e a dedicação da sociedade em torno do capital. Assim, a ciência se mostra a favor da ordem existente.

É com base nisso que Horkheimer pensa em termos de *materialismo interdisciplinar*, de sorte a vislumbrar um sentido positivo, mas crítico, na especialização:

...em que pesquisadores trabalhando em diferentes áreas do conhecimento têm como horizonte comum a teoria de Marx. Economistas, cientista sociais, psicólogos, teóricos do direito e da política, filósofos e críticos de arte colaboram para, em cada disciplina particular, interpretar os resultados da Teoria Tradicional em vista de uma imagem da sociedade capitalista em seu conjunto, simultaneamente organizada em torno da valorização do capital e revelando potenciais de superação em relação à dominação do mesmo.<sup>60</sup>

O diagnóstico do tempo presente em Horkheimer parte da interdisciplinaridade, atento sempre às tendências do desenvolvimento histórico. São três as observações de seu diagnóstico:

1º: A passagem do capitalismo concorrencial para o monopolista;

2º: O surgimento de uma diferenciação no interior do próprio proletariado: não ocorre um empobrecimento como fora previsto por Marx, mas uma pequena ascensão do operário e uma melhoria nas suas condições de vida, ou melhor, a integração do proletariado ao sistema;

3º: A ascensão do nazismo e do fascismo corroborada pelos meios de comunicação massa.

Desse modo reforça-se outra característica que diferencia a Teoria Crítica de Teoria Tradicional, que é a consideração de que as experiências se dão sempre dentro de um contexto histórico, de maneira a fazer um *diagnóstico do tempo presente*, que no artigo

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 43

*Teoria Crítica e Teoria Tradicional* aparece com diferenças fundamentais em relação ao diagnóstico feito por Marx.

Quanto à transição do Capitalismo Liberal para o Capitalismo Monopolista, podemos observar a seguinte passagem:

Comparando com a época atual, a indústria consistia num grande número de pequenas empresas autônomas. A direção da fábrica era exercida por um ou mais proprietários ou seus encarregados diretos, de acordo com o grau de desenvolvimento técnico da época. Com a rápida e progressiva concentração e centralização do capital, propiciadas por esse desenvolvimento, a maioria dos proprietários jurídicos foi afastada da direção das grandes empresas em formação, que absorveram suas fábricas. (...) Surgem então os magnatas industriais, os comandantes da economia.<sup>61</sup>

Com essa transformação, a economia se torna cada vez mais central, os grandes dirigentes dos monopólios concentram seu poder. Nesse momento, ainda não há a previsão da intervenção do Estado no capitalismo, portanto a economia se sobrepõe à política. Esse é o diagnóstico dessa época de constante transformação que, mais tarde, é totalmente mudado como veremos na *Dialética do Esclarecimento*.

Um segundo ponto da tentativa de diagnóstico nesse período se refere à divisão de classe. Segundo Horkheimer, no liberalismo, as concepções morais e políticas dos indivíduos puderam ser deduzidas de sua situação econômica, mas no Capitalismo Monopolista essa diferença de classe não é tão clara, como vimos.

No capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizíamos pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria. Os charlatões lucram com isso e o estado intelectual geral das massas retrocede rapidamente.<sup>62</sup>

Uma das consequências da mudança na ordem do sistema capitalista é a apatia da maioria dos trabalhadores perante o autoritarismo, dado que há uma complexidade de classe muito maior. Isso também dificulta a visão do proletariado em relação ao alvo contra o qual

---

<sup>61</sup> HORKHEIMER, 1980, p. 149

<sup>62</sup> Ibidem, p. 151.

ele deve se revoltar, embora, como vemos no trecho citado, ainda haja resistência de pequenos grupos. Muitos desses fatores foram ignorados pela Teoria Tradicional por ela se situar fora do tempo e também da sociedade, como podemos notar na passagem de Horkheimer:

Tanto quanto a influência do material sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é um processo intracientífico, mas também um processo social. Afinal a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas na indústria<sup>63</sup>.

O cientista está incluso no aparelho social, ele deve trabalhar em sua teoria de modo a torná-la acessível a todos. Cientistas fazem parte do processo de produção social, embora eles ainda pensem que possuem alguma autonomia. A aparente autonomia gera uma falsa impressão de liberdade. É ilusão pensar que eles tomam decisões individuais só porque são capazes de fazer experimentos. Acreditam que a ciência, imponente, pode dominar e explicar todos os fenômenos e que são livres por serem os agentes que expressam de forma cada vez mais eficaz o “quociente diferencial, o aspecto do mundo miserável”<sup>64</sup>. Mas, a totalidade do mundo existe como concepção tradicional de mundo (que deve ser aceito). A Teoria Crítica tem a função de mostrar que os homens não são meros resultados do processo histórico, mas são também agentes desse processo. Distingue-se da Teoria Tradicional, como já afirmamos, por identificar os limites desta última, pois seu modelo não cumpre ao que se propõe e desconsidera uma série de fatores, tal como vimos. E o *comportamento crítico* frente a essa dominação não é passivo, isto é, atua sempre no sentido de buscar a emancipação.

A teoria crítica da sociedade começa, portanto, com a teoria simples da troca de mercadorias, ideia essa determinada por conceitos relativamente universais. Tendo como pressuposto a totalidade do saber disponível e a assimilação do material adquirido através da pesquisa própria ou de outrem, mostra-se então como a economia de troca, dentro das condições humanas e materiais dadas, e sem que os próprios princípios expostos pela economia fossem transgredidos, deve conduzir necessariamente ao agravamento das oposições sociais, o que leva a guerra e a revoluções da situação histórica atual.<sup>65</sup>

A história da Teoria Crítica começa com Marx, na ideia de troca de mercadorias. Se

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 122

<sup>64</sup> Ibidem, p. 124

<sup>65</sup> Ibidem, p. 143

ela tem como pressuposto o saber disponível, significa que tal saber é de antemão Tradicional. Cabe a ela desempenhar o papel de assimilar o material adquirido por ela mesma ou por outra. Como vimos, essa assimilação deve levar em consideração o tempo presente e os fatores históricos. Se a economia de troca tivesse seus princípios transgredidos, as oposições sociais e conseqüentemente, as guerras não teriam se agravado. Assim, a teoria, se crítica, pode dar novos horizontes para a história. Mas ainda que se reivindique enquanto crítica, é muito importante que ela não seja isolada para que não se transforme em juízos hipotéticos universais ou particulares, e serem utilizados no sentido da Teoria Tradicional.<sup>66</sup>

O desenvolvimento intelectual está em constante relação com o desenvolvimento histórico, embora não seja uma relação paralela. Se existe uma relação essencial entre teoria e tempo, ela não está baseada em partes isoladas da construção teórica com o período histórico. Horkheimer recorre a semelhanças de método que podem ser encontradas na obra de Marx e Hegel, mas que estão condicionadas à transformação teórica e sua conexão com a *práxis* histórica. Embora a Teoria Crítica se modifique com a história, é importante frisar que “A teoria não tem hoje um conteúdo e amanhã outro”<sup>67</sup>. Por isso o conteúdo tradicional pode ser aproveitado pela Crítica, desde que seja considerada a história.

### **1.3. Freud entre a *Tradição* e a *Crítica***

A dimensão interdisciplinar da Teoria Crítica reserva um lugar central para a psicanálise a partir dos anos vinte. Com efeito, seus principais autores (Horkheimer, Benjamin, Adorno, Marcuse) avaliam o arranjo filosófico que comporta dois fenômenos da época: a integração da classe trabalhadora ao capitalismo e a sua adesão ao fascismo. O primeiro deveria ser elaborado a partir de um marxismo reconstruído pela consideração dos desenvolvimentos mais recentes da sociologia (Weber) e o segundo, ela psicologia (Freud). “De fato é da teoria crítica de autores como Fromm e Marcuse que originam algumas das

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 144

<sup>67</sup> Ibidem, p. 149

contribuições principais do que se convencionou nomear de ‘Freudo-marxismo’<sup>68</sup>, que posteriormente perderam o crédito”.<sup>69</sup> Da pretensão de fazer uma interface entre Marcuse e Marx e, ao mesmo tempo Freud, pode ter ocasionado tal equívoco; esta pretensão não está em nosso horizonte. Porém, ao contrário do que Kellner propõe, tampouco está entre nossas pretensões estabelecer uma interface entre Marx e Marcuse. Ora, na época de Marcuse, surgiram diversos modos interpretativos da teoria de Marx, cada um com suas particularidades; uns mais ortodoxos, outros heterodoxos e defendemos aqui que Marcuse não estava sozinho na sua postura em relação a Marx, mas partia de uma discussão específica da Teoria Crítica, por isso optamos por nos debruçarmos sobre esta releitura crítica de Marx que em grande medida também é filtrada por Lukács. O detalhamento da apropriação crítica de Marx por Marcuse em sua crítica a Freud exigiria uma longa digressão sobre a crítica da economia política (objeto central da obra de Marx), que não é central em *Eros e Civilização*, obra que tem foco principal fenômenos de cunho psicológico e ideológico presentes no pós-guerra. Desta feita, a única correlação possível entre Marcuse e Marx seria por meio do complexo conceito de “crítica”, que, por si só, ocuparia a totalidade de uma dissertação. Não utilizar as obras de Marx nesse trabalho significa antes de qualquer coisa, reconhecer as diferenças entre os modelos de Teoria Crítica utilizado por Marcuse e Marx, dado que eles se situam em contextos diversos e o diagnóstico de época é outro.

A revolução russa e o dramático fracasso de sua imitação na Alemanha foram dois eventos que modificaram as teses de Marx sobre a dinâmica do desenvolvimento do capitalismo: a separação tradicional entre a base e a superestrutura coloca-se em questão. A partir desta e de outras constatações, a leitura de Marx segue vários caminhos diferentes. As reações intelectuais à "revolução perdida" eram notoriamente complexas, mas o foco estava nas questões psicológicas. De acordo com Wolfgang Bonß, analiticamente, a discussão girava em torno de dois temas que raramente foram separados de forma adequada: o *economicismo* e

---

<sup>68</sup> O livro *Eros e Civilização* não pode ser considerado uma síntese de Freud e Marx. Nas palavras de Kellner: “Marcuse não sintetizou com sucesso Freud e Marx, mas desenvolveu em *Eros e Civilização* uma teoria da civilização e uma filosofia da história que é mais freudiana do que marxista (...) Muito embora seja fácil criticar Marcuse por seu abandono parcial do marxismo ortodoxo, deve-se notar como *Eros e Civilização* fornece um enriquecimento e expansão potenciais na teoria marxista.” (KELLNER, D. *Marcuse and the Crisis of the Marxism*, p. 187).

<sup>69</sup> Sobre as diferentes etapas da recepção e do uso de Freud pela Teoria Crítica, ver W. Bonß, “Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Kritischen Theorie” in W. Bonß, A. Honneth, 1982, *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

a *crítica ao objetivismo*. O primeiro representado por teóricos e praticantes do movimento operário eram contra a redução da realidade social da base econômica, no entanto, a separação tradicional entre a base e a superestrutura coloca-se em questão. A segunda área em questão, um problema diferente, ou seja, do o inconsciente e da crítica consciente. Essa matemática transformou alguns pressupostos filosóficos de muitos teóricos sobre a condição da possibilidade de consciência de classe. Quando eles foram confrontados também com as tendências contemporâneas da filosofia e do pessimismo cultural que resultaram em alguns casos uma frente dupla: por um lado, houve uma crítica da filosofia da fetichização vida do inconsciente, tão irracional contra a universalização da racionalidade capitalista. Por outro lado, a simples negação da filosofia para o debate, enquanto ela corria o marxismo ortodoxo do inconsciente entendido igualmente como irracional e, portanto, reprimido, sem nunca seguindo as limitações declara leis de sua própria racionalidade - para questionar sobre o conceito consciência.<sup>70</sup> O fato é que até hoje, as disputas interpretativas permanecem e a explicação materialista da reconstrução psicanalítica está longe de ser uniforme, no entanto perguntamos: como devemos avaliar a importância da teoria freudiana para uma Teoria Crítica da sociedade no âmbito desse debate altamente controverso? Para responder esta questão é necessário primeiro mostrar porque a psicanálise é considerada *caduca*; e em seguida, teremos elementos para pensar sua importância dentro da sua própria *caduquice*, ou seja, é na sua obsolescência que a psicanálise mostra o seu avanço.

A psicanálise é uma ciência *caduca*, segundo Marcuse, pois o desenvolvimento da sociedade atual substituiu o modelo freudiano por um átomo social cuja estrutura psíquica já não apresenta as qualidades atribuídas por Freud ao objeto psicanalítico. Com a transformação de seu objeto, o abismo entre teoria e terapia cresceu e esta última parece ajudar mais o sistema estabelecido do que o próprio indivíduo. No entanto, aquilo que Marcuse chama de “a verdade da psicanálise” não enfraquece, pois a obsolescência de seu objeto manifesta a que ponto o progresso foi, na realidade, repressão<sup>71</sup>. Freud teria descoberto os mecanismos de controle social na dimensão profunda da teoria das pulsões que poderiam ser usadas como um instrumento social e político, tanto num sentido negativo (de adaptar o indivíduo à sociedade

---

<sup>70</sup> BONß, W. Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Kritischen Theorie” in W Bonß, A. Honneth, 1982, *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, p. 367.

<sup>71</sup> MARCUSE, H. *A Obsolescência da psicanálise*, p. 91.

hostil), quanto positivo (ao desvelar os processos de repressão conscientes e inconscientes dentro de um processo de desenvolvimento cultural).

A teoria freudiana é *caduca* na medida em que postula que a relação entre indivíduo e sociedade sempre se deu em um conflito que é essencial. É pressuposto que o indivíduo se constitui nesse conflito e, no caso do paciente, tem necessidade de reconciliação. Ora, o conflito precisa ser explicado de acordo com suas raízes no princípio de realidade que envolve todos os indivíduos e a história ontogenética (individual) repete de maneira particular a história filogenética (da humanidade). A terapia depende do reconhecimento do vínculo intrínseco entre infelicidade individual e infelicidade geral.

O conflito, para Freud, tem uma origem na situação edipiana do confronto com o pai e se perpetua ao longo da história como um acontecimento que parece fixo na memória de toda a humanidade. Só é possível formar o *ego* através deste primeiro embate com a família. Porém, essa situação é histórica: “ela deixou de existir com as transformações da sociedade industrial que se produziram no período do entreguerras”.<sup>72</sup> O modelo psicanalítico clássico se torna Tradicional, ao passo que a família deixa de ser dominada pelo pai e o filho é cada vez mais independente do pai e da tradição familiar. A teoria de Freud é *caduca*, também na medida em que os conflitos psíquicos não são “históricos” limitados a um período social preciso, mas são eternos, universais e fatais, de modo que jamais poderiam ser resolvidos. Ora, ao mesmo tempo em que a psicanálise se mostra *caduca* com a limitação histórica dos conflitos, ela oferece uma teoria das pulsões que, por outro lado, é histórica. As pulsões são modificáveis por fatores exógenos. Da mesma maneira, a constituição do aparelho psíquico também teve mudanças históricas e a relação entre *ego* e realidade teve de se alterar. Com a mudança dos vínculos libidinais entre o *ego* e as *massas*, o *ego* deixa de ter um *ideal de ego* e passa a almejar o ideal do grupo encarnado na figura do líder. Essa *regressão do ego* pode ser observada no domínio da sociedade industrial, cujas faculdades “críticas” ficam enfraquecidas. Mas tal situação de atrofia fica disponível para soluções que são impostas de fora.

As descobertas da psicanálise contribuem essencialmente para esclarecer a assustadora despreocupação com que os homens se submetem às exigências da administração total, incluindo a preparação total para um fim trágico. Liberado da autoridade, o pai fraco, emancipado da família centrada na criança, bem equipado com

---

<sup>72</sup> Ibidem, p.94.

as representações e os fatos da vida tais como são transmitidos pelo *mass media*, o filho (a filha num grau menor até agora) entra num mundo feito, com o qual é preciso entender-se.

Embora seja *caduca*, as descobertas da psicanálise contribuem para a reflexão sobre essas mudanças no *ego* e para mostrar que tais transformações ainda ocorrem. A concepção de Freud pede um líder como força unificadora, assim como a transferência do *ideal de ego* para o líder enquanto imagem do pai. Além disso, os vínculos libidinais, que ligam os membros das massas ao líder entre si, seriam uma “modificação idealista das relações da horda primitiva, onde todos os filhos se sabiam perseguidos da mesma maneira pelo pai primitivo, o qual tinham da mesma maneira”<sup>73</sup>. Mas os líderes fascistas não eram “pais” e os líderes supremos pós-fascistas e pós-stalinistas não eram portadores dos do pai primitivo – nem mesmo para a mais audaciosa fantasia “idealizante”. Tampouco todos os liderados são perseguidos ou amados na mesma medida: essa espécie de igualdade não reina nem nos Estados democráticos, nem nos autoritários. Certamente Freud encarou a possibilidade de que o líder “pudesse ser substituído por uma idéia, uma abstração” ou de que “uma tendência comum” pudesse servir de substituto encarnado na figura de um líder secundário”<sup>74</sup>. O “anseio” nacional, o capitalismo o comunismo ou simplesmente a liberdade podem ser tais “abstrações; mas eles parecem quase não oferecer nenhuma identificação libidinal. E nós hesitaremos certamente, apesar do estado de mobilização permanente, em comparar a sociedade atual sociedade com um exército em que o comandante supremo funcionasse como uma força unificadora. Há decerto líderes suficientes, e também há em cada Estado líderes supremos, mas nenhum deles parece confirmar o quadro requerido pela hipótese de Freud. Considerando-se pelo menos isso, a tentativa de uma teoria psicanalítica das massas parece insustentável - também a concepção está obsoleta. Parece que estamos perante uma realidade que a psicanálise só foi encarada superficialmente - *a sociedade sem pai*.

Mas, segundo o próprio Freud, a agressividade se propagaria caso fosse liberada dos vínculos sentimentais com o pai ou com a consciência moral e levaria o grupo ao crise. Algo que não aconteceu na história. O que se tem ainda é uma sociedade guiada por alguns agentes do princípios de realidade e estes, segundo Marcuse não se deixaram fixar pelos conceitos freudianos, pois: a sociedade ultrapassou o estágio em que a teoria psicanalítica podia esclarecer a penetração da sociedade na estrutura psíquica dos indivíduos e, assim, descobrir os

---

<sup>73</sup> Ibidem, p.139.

<sup>74</sup> Ibidem, p.108-109).

mecanismos de controle social *nos* indivíduos. A pedra angular da psicanálise é a ideia de que os controles sociais resultam da luta entre as necessidades pulsionais e as sociais; uma luta no *ego*, que se volta contra a autoridade social. Se o conflito é fixo, se reafirma a *caduquice* da psicanálise. Mas se é um conflito histórico, como é desenvolvido na obra de Freud, então, ela supera sua *caduquice*. Embora a psicanálise não possa iluminar fatos políticos, ela ainda pode nos mostrar o que eles fazem aos que sofrem esses fatos. Nesse sentido, Freud supera sua obsolescência e contribui efetivamente para a política.

A compreensão, por parte do governo, das necessidades e desejos manifestos do povo – essencial para toda democracia que funcione – torna-se frequentemente aceitação do extremismo reacionário, do ressentimento e da ignorância ou tolerância da crueldade. A manutenção da democracia e da própria civilização parece assim depender cada vez mais da disposição e da capacidade do governo de resistir aos impulsos agressivos vindos “de baixo” e de impedir que continuem<sup>75</sup>.

A psicanálise contribui para a identificação entre o governo e o pai que pune. Para Freud, a democracia parece depender de tal punição àqueles que resistem. A autonomia desses sujeitos criados nos seios das massas e através das massas depende de uma liderança objetiva. A mobilização de algumas lideranças massivas que não podem ser identificadas com o “povo” acaba por dar origem a uma forma autoritária de democracia. Foi justamente com os elementos da psicanálise que Marcuse se utiliza para oferecer uma alternativa de reestabelecimento da autonomia e da racionalidade privada. Viver sua própria consciência e seu próprio *ideal de ego* pode significar uma recusa à ordem estabelecida.

Assim, a psicanálise extrai sua força de sua obsolescência: de sua insistência nas necessidades e possibilidades individuais que foram ultrapassadas pelo desenvolvimento social e político. Mas o que é obsoleto nem por isso é falso. Se a sociedade industrial desenvolvida e sua política tornaram inválido o modelo freudiano de indivíduo para separar-se dos outros e tornar-se um eu (*selbst*), então os conceitos freudianos invocam não apenas um passado que está atrás de nós, mas também um novo futuro a ser conquistado<sup>76</sup>.

Uma teoria como a psicanálise pode ser considerada Tradicional, como pudemos

---

<sup>75</sup> Ibidem, p.108.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 109.

mostrar, ao eternizar certas máximas. Mas, por ser apropriada pela Teoria Crítica, quando Marcuse aponta nela sua capacidade de identificar as patologias sociais e individuais, ela se transforma numa acusação contra todo e qualquer tipo de tortura praticada nas guerras coloniais e nas operações policiais, pela habilidade e solícitude com que os homens se preparam para uma “vida” subterrânea. Ao considerar que as lutas, sociais ou no interior da vida psíquica, são históricas e possuem a capacidade de se rearticular de diversas maneiras, a Teoria Crítica retira e confere a *lucidez e renovação* que nos novos tempos faltara à psicanálise.

Na primeira parte desse capítulo, procuramos mostrar como Marcuse se separa das perspectivas de Fromm e conseqüentemente deixa de estar dentro da linha mais geral do “Freudo-marxismo”. Nessa última parte pretendemos relacionar seu modo de interpretar a psicanálise com a descrição do que seja a Teoria Crítica em Horkheimer. Isto porque também temos como pano de fundo a concepção de Teoria Tradicional, a qual a psicanálise pertence e procuraremos responder a seguinte questão: por que a psicanálise, mesmo sendo “caduca”, é ainda apropriada por Marcuse e a Teoria Crítica?

De certa maneira, se analisarmos a crítica dos revisionistas a Freud, veremos que muitas delas poderiam ser confundidas com aquela que a Teoria Crítica faz da Tradicional em vários sentidos, sobretudo porque eles enfatizaram a importância da natureza histórica dos conceitos. Porém, ao invés de conferir historicidade aos conceitos da teoria psicanalítica, Freud é negado pouco a pouco por Fromm sob a acusação de ser demasiado mecanicista, por sua teoria se prender a biologia e ser a-histórica. Nossa tese é justamente de que a teoria das pulsões de Freud é Tradicional, pois é um saber disponível que tomado em seus limites pode desvelar o caráter emancipatório da estrutura pulsional que até então era negligenciado pelos freudo-marxistas. Ou seja, pelo fato de ser Teoria Tradicional, como vimos, não significa que tenha de ser totalmente descartada, mas é preciso enxergar seus limites profundos. Além disso, Marcuse encontrou na teoria posterior à metapsicologia de Freud, elementos para refletir sobre a possibilidade da identidade e da reconciliação. Ao contrário de Fromm, que basicamente abandonara o Freud ortodoxo como inimigo de um novo princípio de realidade, Marcuse tentou desvendar na psicanálise os elementos que olhavam para além do sistema hodierno.<sup>77</sup>

A pulsão de morte revelava o caráter ambíguo do homem moderno com a astúcia que

---

<sup>77</sup> JAY, M. *A Imaginação Dialética*, p. 156.

faltava à certeza dos revisionistas. A pulsão de morte não seria destrutiva, mas serviria justamente como um jogo de equilíbrio com as pulsões de vida e existiria tanto para auxiliá-las quanto para enfrentá-las. Ela não era a necessidade de destruir, mas a eliminação de tal necessidade. Ao conferir historicidade a Tanatos, Marcuse esteve na melhor tradição da Teoria Crítica.<sup>78</sup>

O reconhecimento do caráter histórico dos conceitos não foi um privilégio da Teoria Crítica, pois, como vimos, já estava presente nos revisionistas. Entretanto, no caso de Fromm, a teoria de Freud foi totalmente descartada e sua teoria se transformou numa psicologização da sociologia, cujas forças se amparavam na ideia de que o homem poderia se integrar à sociedade. Esse foi exatamente o ponto em que a teoria de Fromm perdeu seu caráter crítico, segundo Marcuse. A valorização da prática clínica que promete a felicidade era fatalmente submetida à ideologia.

Os revisionistas se assemelham com os positivistas tão renegados pela Teoria Crítica por assimilar a imaginação especulativa à prática terapêutica. Nesse sentido, aqueles responsáveis pelo pontapé inicial da incorporação da psicanálise no plano interdisciplinar da Teoria Crítica haviam deixado sua teoria se transformar em Teoria Tradicional. Embora fosse de importância essencial para a Teoria Crítica, ela se fundou na prática e a própria prática pode ser desastrosa se estiver baseada num pensamento tradicional, cuja cisão entre indivíduo e a sociedade se mantém, pois o comportamento humano passa a ter a própria sociedade como seu objeto. Qualquer teoria que adapte o homem à sociedade doentia de classes, segundo Horkheimer, reproduz a mesma lógica da dominação, e, portanto, não é Teoria Crítica. Ao contrário, cabe a ela a reflexão sobre a autonomia e a questão sobre os mecanismos sociais e psicológicos que impedem a integração do homem à sociedade.

Na crítica ao revisionismo, ao tratar do modo pelo qual a psicanálise é recepcionada erroneamente, Marcuse não só aponta os limites de tal recepção, mas demonstra que o que está em jogo é justamente sua noção de Teoria Crítica que mostra fidelidade ao texto de Horkheimer de 1937. A Teoria Tradicional força a identificação entre indivíduo e sociedade ao “psicologizar a cultura” e reduzir a psicologia à sociologia. A “personalidade autônoma” é incapaz de existir numa sociedade desigual; a cultura possui diversas dimensões, inclusive a biológica, que não deve ser descartada; e a psicanálise, ainda que seja uma Teoria Tradicional,

---

<sup>78</sup> Ibidem, p. 160.

é uma disciplina que deve ser estudada como objeto de pesquisa e como instrumento de crítica, bem como a sociologia e outras disciplinas, o que configura o caráter interdisciplinar da Teoria Crítica.

Os argumentos desenvolvidos na crítica ao revisionismo podem ser comparados com a primeira formulação da Teoria Crítica presente em Horkheimer. Os mesmos tiveram a força da defesa de Adorno em vários trabalhos como *Ciência Social e as Tendências Sociológicas na Psicanálise* (1946). É possível constatar em Adorno, Marcuse e Horkheimer uma aproximação de ideias no momento da inclusão da psicanálise como objeto e instrumento de crítica no Instituto de Pesquisa Social, embora o estatuto do freudismo se dê de maneira diferente em cada um deles.



## CAPÍTULO II – Marcuse e Freud

O amor comeu minha paz e minha guerra. Meu dia e minha noite. Meu inverno e meu verão. Comeu meu silêncio, minha dor de cabeça, meu medo da morte. ( João Cabral de Melo Neto, "*Os Três Mal-Amados*", - *Obras Completas*", pág.59).

### 2.1. A Gênese da repressão individual e social. Transformação do Princípio de Prazer em Princípio de Realidade

Marcuse utiliza a Segunda Tópica, isto é, obra de Freud datada a partir de 1920. Esta divisão acontece devido a uma transformação na definição de aparelho psíquico (chamada inicialmente de topografia). Tal mudança é fruto de um processo que começa em 1914, com *Introdução ao Narcisismo*, pela postulação do *ego* como objeto de amor, objeto de investimento sexual. O *ego* será definido como o reservatório da libido, ponto de onde flui e para onde retorna a energia sexual. Essa constatação cria um impasse teórico de grandes proporções posto que toda a teoria da repressão, mola propulsora do funcionamento psíquico, está baseada no conflito entre dois polos que se antagonizam, a saber: pulsão sexual *versus* pulsão do ego. A partir daí uma revisão teórica começa a ser pensada.

Em 1920, o *Mais Além do Princípio do Prazer* restitui o dualismo pulsional ao definir as pulsões de vida e de morte, ao mesmo tempo em que reconsidera a hegemonia do princípio do prazer, ao apontar para um mais além do prazer. Em 1923, com *O Id e o Ego*, será a vez de uma revisão no modo de abordagem do aparelho psíquico, agora descrito em termos tópicos: *id*, *ego* e *superego*. Esta *Segunda Tópica* será o núcleo da revisão conceitual da psicanálise e torna-se posteriormente a base de apoio e de discórdia das escolas pós-freudianas. *Inibição, Sintoma e Angústia*, texto de 1925, apresenta a última grande revisão conceitual feita por Freud. Renato Mezan descreve essas transformações de acordo com os acontecimentos históricos que as teriam influenciado profundamente:

“após a Primeira Guerra Mundial que Freud se torna mais sensível à questão da agressividade, que virá a considerar a exteriorização da pulsão de morte. Ora, como a análise da cultura nos grandes textos do período final de sua obra está relacionada com essa noção, é preciso

elucidar as razões – mais complexas do que parecem à primeira vista – pelas quais esses textos são escritos exatamente nesses anos. Da mesma maneira, fenômenos da história europeia contemporânea como a vitória da revolução soviética e a ascensão dos fascismos formam o pano de fundo das reflexões freudiana da época estando vinculados com o cariz específicos que elas virão a tomar. Pois um feixe de temas e conceitos novos é inseparável dessas circunstâncias: a nova doutrina das pulsões, que substitui a oposição pulsões sexuais/pulsões do ego pelo par pulsões de vida/pulsões de morte; a segunda tópica que, sem reduzir à primeira, tampouco a abole por completo”;<sup>79</sup>

Essas transformações históricas forçam, em certa medida, a divisão da obra de Freud. Como referência em *Eros e Civilização* e, por conta disso, faremos também a leitura de alguns textos somente da metapsicologia, a fim de seguir nosso objetivo de compreender a sua apreensão de Freud. Em primeiro lugar, voltaremos à repressão que originou a cultura, ou seja, a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade. Em seguida, veremos como essa repressão molda o indivíduo socializado e como, por fim, se estabelece seu aparelho psíquico. Através deste primeiro contato com os conceitos psicanalíticos básicos, serão intercaladas as principais ideias de Freud com a análise da interpretação de Marcuse. Em seguida será apresentada a crítica de Marcuse a Freud através da reformulação dos conceitos de mais-repressão<sup>80</sup> e princípio de desempenho. Por fim, será encaminhado o seu diagnóstico e as conclusões acerca de sua interpretação de Freud.

A repressão no indivíduo ocorre através da família e das instituições educadoras. Porém, na sociedade, ocorre com o complexo de Édipo, quando o pai impõe a renúncia aos filhos e isso se segue na sociedade; o princípio de realidade surge nas instituições. O marco inicial da repressão é o complexo de Édipo, cuja filogênese fundamenta-se no mito da horda primitiva, em que o filho mata o pai e se casa com a mãe. O poder é transferido aos filhos: sobrepujando o pai, os filhos descobrem que uma combinação pode ser mais forte do que um indivíduo isolado. A origem de toda moralidade estaria historicamente determinada pela consequência do grande crime humano que foi o assassinato do pai primevo. O pai que ressurgiu morto é mais forte do que quando era vivo, dado que, por um lado, uma vez saciado o desejo com o crime do ódio pelo pai, teria vindo à tona a identificação, expressando a ambivalência.

---

<sup>79</sup> MEZAN, R. *Freud, O Pensador da Cultura*, p.432.

<sup>80</sup> Alusão à mais-valia de Marx. Embora Marcuse não faça uma citação direta à Marx em *Eros e Civilização* (1955), por cautela com o macartismo (período de 1940 à 1950 de perseguição anticomunista nos Estados Unidos), sua Teoria Crítica evidentemente se remonta à Marx. O princípio de desempenho também está fortemente relacionado à crítica de Marx ao trabalho alienado.

O acordo efetuado com o pai, através do qual este promete tudo o que a imaginação infantil pode esperar de tal pessoa, é feito pelo membro da comunidade totêmica. Os filhos pedem o amor do pai. Em troca, o pai exige o respeito a sua vida, ou seja, que não se repeta com ele o ato que custou sua vida. O conteúdo do complexo de Édipo - que pode ser descrito esquematicamente como a instauração da proibição do incesto – envolve a transformação mais decisiva da história de cada indivíduo, transformação que consiste em fazê-lo surgir como sujeito humano capaz de desejar e de reconhecer-se a si mesmo na realidade social.

Os homens primitivos, por outro lado, são desinibidos: o pensamento transforma-se diretamente em ação. Neles, é antes o ato que constitui um substituto do pensamento, sendo por isso que, sem pretender qualquer finalidade de julgamento, penso que no caso que se nos apresenta pode-se presumir com segurança: no princípio foi ato.<sup>81</sup>

A partir do remorso provocado pela ação cometida, o pai, agora morto, multiplica seu poder, transformando-se em deus e é internalizado na forma de *superego*. Em *Totem e Tabu*, observamos que a base da moral funda-se justamente sobre dois tabus originados no complexo de Édipo, a saber: a proibição do parricídio, que nos orienta para a não repetição do crime contra o pai; e a proibição do incesto, que procura evitar a desunião dos homens causada pelos desejos sexuais.

Na obra *O Mal-Estar na Cultura (Das Unbehagen in der Kultur)* Freud descreve a dialética da civilização na análise da afirmação de que “... o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa”.<sup>82</sup> Vemos aqui que Freud discorre sobre a interação entre homem e sociedade num conflito constante que nunca vai cessar. Esse conflito começa com a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade. O primeiro governa um estado em que os homens agem exclusivamente em função de suas necessidades vitais e sem nenhum tipo de regras, assim, é considerado um animal irracional que apenas obedece a suas pulsões. Sob domínio deste princípio, o homem age unicamente em função do prazer imediato e sem qualquer tipo de restrição.

---

<sup>81</sup> FREUD, S. *Totem und Tabu*, p. 164, 1913. Der Primitive ist ungehemmt, der Gedanke setzt sich ohne weiteres in Tat um, die Tat ist ihm sozusagen eher ein Ersatz des Gedankens, und darum meine ich, ohne selbst für die letzte Sicherheit der Entscheidung einzutreten, man darf in dem Falle, den wir diskutieren, wohl annehmen: Im Anfang war die Tat.

<sup>82</sup> FREUD, S. *Das Unbehagen in der Kultur*, 1991b, p. 494.

Neste estágio, em termos freudianos, este homem possui apenas uma instância mental: o *ego* e todas as necessidades são satisfeitas à base da força. Esse princípio domina o desempenho do aparelho mental desde o começo da vida<sup>83</sup> e continua a se impor mesmo após a instauração do princípio de realidade. Mas seu programa se encontra em total desacordo com a civilização que surge frente à escassez de alimentos e a partir da criação da linguagem e da razão. O princípio de prazer precisa passar por um processo de repressão por conta da preocupação com a sobrevivência do todo. É através desse processo que o *ego* se forma à luz do princípio de realidade. Em *O ego e o id (Das Ich und das Es)*, de 1923, conhecemos a divisão tripartite da mente em *id*, o *ego* e o *superego* finalizada. Vejamos como se configura em linhas gerais: O *ego* é a fração da mente que organiza os conteúdos mentais:

Formamos a idéia de que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos psíquicos e chamamos isso de ego. É a esse ego que a consciência se acha ligada: o ego controla as abordagens à motilidade – isto é, à descarga de excitação para o mundo externo.<sup>84</sup>

O *ego* é a instância mental que supervisiona todos os seus próprios processos constituintes, mas chega um momento em que ele deixa escapar algumas manifestações do *id*, embora ainda exerça censura aos sonhos. Por meio dele, se originaram as repressões que são em parte inconscientes. Conclui-se então que “tudo o que é reprimido é inconsciente, mas nem tudo que é inconsciente é reprimido”.<sup>85</sup> A partir de então, se desfez a antiga identificação de *eu* com consciente e reprimido com inconsciente.<sup>86</sup>

Em 1923, Freud descreve outra parte da mente, que é extensão do *ego*, o *id*. Com o pronome alemão neutro da terceira pessoa do singular (*Es*), para designar uma das três instâncias da segunda tópica freudiana, ao lado do *ego* e do *superego*, o *id* é arquitetado como um conjunto de conteúdos de natureza pulsional e de ordem inconsciente. O *ego* busca justapor

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 434

<sup>84</sup> FREUD, Sigmund. *Das Ich und das Es*, p. 243. Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person gebildet und heißen diese das Ich derselben. An diesem Ich hängt das Bewußtsein, es beherrscht die Zugänge zur Motilität, das ist: zur Abfuhr der Erregungen in die Außenwelt.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 244. Wir erkennen, dass das Ubw nicht mit dem Verträgen zusammenfällt; es bleibt richtig, dass alles Verdrängte ubw ist, aber nicht alles ubw ist auch verdrängt.

<sup>86</sup> Se voltarmos a Marcuse, vemos que uma das primeiras constatações que ele faz é a de que a primeira divisão importante em Freud é dualista, ou seja, é entre consciente e inconsciente, mas o importante é notar que a teoria das pulsões freudiana se transformou ao longo dos anos. (MARCUSE, H. *Eros and Civilization*, 1974, p. 34)

suas percepções do mundo externo ao *id* e caminha no sentido de erradicar o princípio de prazer em nome de um princípio de realidade.<sup>87</sup>

Freud descreveu o *ego* como uma fração do *id*, que, por influência do mundo exterior, ter-se-ia diferenciado. O *id* só existe no princípio de prazer, mas o ser humano é um animal social e, para viver com seus iguais, precisa sair do princípio de prazer, no qual reina a desordem dos desejos. Assim ele transforma esse princípio e passa a viver sob o princípio de realidade.<sup>88</sup> Na criança, ou seja, no processo individual, o mundo exterior fixa pequenas proibições que causam o recalque e a alteração das pulsões e, por conseguinte, um sentimento de desprazer na busca de uma satisfação substitutiva. O princípio de realidade substitui o princípio de prazer e o *ego* se apresenta como uma espécie de filtro entre as subversões do aparelho psíquico, ao passo que luta para impedir a excitação do *id* por conta das agressões do mundo exterior.

O *id* constitui o polo pulsional da personalidade, cujos conteúdos e a expressão psíquica das pulsões são inconscientes, hereditários e inatos, mas também são reprimidos e adquiridos. É também o depósito primeiro da energia psíquica, do ponto de vista econômico. Dinamicamente, ele protege e se relaciona com as funções do *ego*, com os objetos da realidade exterior e os que são introjetados e que estão no superego. Por fim, é o princípio de prazer que gere o *id*. A noção de *id* aparece, entre outras coisas, para dar conta do substrato biológico do inconsciente; o *id*, desse ângulo, seria uma espécie de inconsciente primitivo, originário, a partir do qual certos elementos tentariam romper e se dirigir no sentido da ação motora, sendo, secundariamente, reprimidos.<sup>89</sup>

O inconsciente tem sua morada no *id*, que é o polo biológico da personalidade, que abriga também as pulsões. Em contrapartida, o *ego* é o espaço da razão. A partir do *ego* surge o

---

<sup>87</sup> FREUD, Sigmund. *Das Ich und das Es*, p. *ibid*, p. 39

<sup>88</sup> Na interpretação de Marcuse: “A substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade é o grande acontecimento traumático do desenvolvimento no homem – no desenvolvimento do gênero (filogênese), tanto quanto do indivíduo (ontogênese). Segundo Freud, esse evento não foi único, pois se repete ao longo da história da espécie humana e de cada um de seus indivíduos. Filogeneticamente ocorre primeiro na horda primordial, quando o pai primordial monopoliza o poder e o prazer, e impõe a renúncia por parte dos filhos. Ontogeneticamente ocorre durante o período inicial da infância e a submissão ao princípio de realidade é imposta pelos pais e outros educadores. Mas tanto em nível genérico como no individual, a submissão é continuamente reproduzida. Ao domínio do pai primordial segue-se, após a primeira rebelião, o domínio dos filhos, e o clã fraternal desenvolve-se para dar origem a um domínio social político institucionalizado.” (MARCUSE, H. *Op.Cit.*, p.36, no original, p. 15).

<sup>89</sup> MONZANI, 1989, p. 267

*superego* ou o que se chama “ideal de eu”, que possui a função de repreender o *id* e o complexo de Édipo, que originou o *superego*. Ele é o responsável pelas exigências e interdições parentais. Quando o *ego* desobedece ao *superego* surge o sentimento de culpa. O termo *Über-Ich* foi introduzido por Freud em *O ego e o id (Das Ich und das Es, 1923)*. Mostra que a função crítica assim designada constitui uma instância que se separou do *ego* e que parece dominá-lo. Com a transformação do *id*, o princípio de prazer torna-se princípio de realidade. O homem passa a abrir mão do prazer momentâneo destrutivo em nome de um prazer adiado, restringido, mas garantido. A função da razão é desenvolvida e o homem aprende a examinar a realidade, adquirindo memória, discernimento e atenção. Agora, tendo que se ajustar à realidade, reprime-se a fim de garantir sua autopreservação. O *ego* reprime todos os impulsos que sejam incompatíveis com a realidade, mas ainda tem a memória da gratificação que impulsiona uma tentativa de recuperá-la. Porém essa possibilidade é logo descartada, uma vez que o *eu* percebe que a realidade é inimiga.

A hipótese freudiana do desenvolvimento da civilização a partir da “horda primitiva”, muito embora não possa ser demonstrável histórica e antropológicamente, tem sua riqueza no “valor simbólico” que representa, ao evidenciar a dominação do homem pelo homem. O “pai primitivo” é o representante paradigmático da imposição de restrições à vida pulsional do princípio de realidade, uma vez que impediu seus filhos do acesso ao prazer – tomando as mulheres do grupo para si e impondo a proibição do incesto. Com este ato, os filhos estariam livres para atuarem como instrumento de trabalho e garantirem a sobrevivência da espécie.

No ano de 1933, depois de apresentar a instância do *superego* como um detentor de censura junto ao *ego*, Freud forneceu o quadro da formação do *superego* e de suas funções na Trigésima Primeira Conferência de introdução à psicanálise. Primeiramente, o *superego* é representado no domínio parental no crescimento da criança. Depois ele é apresentado nos termos de sua filogênese, ou seja, no seu desenvolvimento social.

Ontogeneticamente, o mito tem como eixo a formação e a dissolução do conflito edípiano. O desejo pela mãe é reprimido, graças à ameaça de castração, a qual se segue a identificação com a imago paterna (correlato ontogenético do ato primitivo de canibalismo) que inclui a introjeção dos valores do pai. (...) Consumada a liquidação do conflito edípiano, o indivíduo está plenamente socializado.<sup>90</sup>

Depois, a criança abre mão da satisfação edípiana e internaliza as restrições e proibições externas. Esse é o momento em que o *superego* substitui a instância parental através de uma identificação. O *superego* é entendido como herdeiro do Édipo e como o representante das exigências éticas do homem. A origem da repressão está na renúncia, em primeiro lugar, que ocorre por causa do medo da autoridade *externa*. E, depois, no princípio de realidade, temos a organização de uma autoridade *interna*, que focaliza o medo no *superego*. Trataremos de investigar a partir de agora as questões relativas às pulsões. Não por acaso, deixamos essa questão por último, justamente porque encontramos aqui o argumento fundamental de Marcuse contra a hipótese freudiana da auto-aniquilação da civilização. Vimos no excurso que as pulsões em Marcuse são iguais às pulsões de Freud, ou seja, são transformados historicamente. As pulsões do indivíduo serão moldadas de acordo com a realidade vivenciada por ele, isto mostra mais uma vez mais o potencial histórico das pulsões.

Com o progresso da civilização, o princípio de realidade se torna mais severo e o presente cada vez mais punitivo, de modo a se adaptar à realidade do capitalismo. Tanto no âmbito filogenético (desenvolvimento social) quanto no ontogenético (desenvolvimento individual), a memória da gratificação é substituída por uma promessa de liberdade que só pode ser concretizada através da aceitação da não-liberdade, ou seja, o sujeito precisa abrir mão de uma série de satisfações que ele teria caso continuasse a satisfazer seus impulsos como no princípio de prazer. As pulsões de *Eros* possuem a função básica de preservar a vida e reuni-la em unidades cada vez maiores. Contrário a essa pulsão, há outra que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primevo e inorgânico. Essa seria a função básica das pulsões de morte. Mas veremos que essas duas pulsões não têm objetivos tão opostos, elas mesclam suas finalidades e por isso essa distinção não é tão simples. O processo de descoberta das pulsões de morte não foi muito simples também, até os nossos dias muitos psicanalistas ainda rejeitam essa

---

<sup>90</sup> ROUANET, S. P. Teoria Crítica e Psicanálise, p. 227.

hipótese, o que, segundo Marcuse, é um erro.<sup>91</sup>

## 2.2. Morte e Vida: breve histórico das pulsões em Freud

Ao abordar a teoria da repressão de Freud, é inevitável passar batido pela teoria das pulsões, sobretudo pelo objetivo de compreender a historicidade conferida a ela posteriormente pelo nosso autor. Em linhas gerais, esta parte é dedicada à apresentação das pulsões de Freud. O que torna este trabalho difícil é o fato de que não há uma definição única de pulsão em Freud, visto que é um conceito que perpassa sua obra de maneira grandiosa. Sendo assim, começaremos com uma consideração de Freud sobre essa temática que aparece várias vezes na obra *Para além do princípio de Prazer (Jenseits des Lustprinzips)*.

Uma pulsão é então um impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um anterior estado de coisas, impulso que a entidade foi obrigada a abandonar sob pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica.<sup>92</sup>

De um modo geral, a função da pulsão é restaurar um estado de coisas anterior, o que nos dá a impressão de que essa função é conservadora. Por outro lado, Freud se empenha em dar exemplos tirados da vida animal que parecem confirmar a opinião de que as pulsões são historicamente determinadas.<sup>93</sup> Acerca do desenvolvimento das pulsões, Freud diz que antes da matéria orgânica havia uma matéria inanimada que entrou em choque com o ambiente. Da substância orgânica surgiu a primeira pulsão: um impulso para retornar ao estado inanimado. Nesse estágio, a morte desse ser é rápida, mas depois de um longo tempo essa matéria viva nasce e morre novamente várias vezes até que as influências externas decisivas se alterem de maneira a obrigar a substância a brigar mais com o seu curso original da vida e efetuar *détours* mais complicados antes de atingir sua finalidade de morte.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> No capítulo anterior tratamos da questão do revisionismo.

<sup>92</sup> Ein Trieb ware also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität, oder wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben. (FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*, p.38)

<sup>93</sup> Andererseits fallen uns sehr bald jene beispiele aus dem Tierleben ein, welche die historische Bedingtheit der Trieb zu betätigen scheinen. (Ibdem, p. 38)

<sup>94</sup> Ibdem, p. 39

As pulsões de autoconservação têm como função garantir que o organismo siga seu caminho para a morte e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam os imanentes ao próprio organismo. Até aqui não se sabe se essa função poderia ser atribuída a *Eros* ou *Tanatos*, porque Freud ainda não introduziu esses termos como estratégia argumentativa para justificar a existência da última. A dificuldade estava na necessidade de demonstrar que o organismo desejava morrer e que os objetivos das duas pulsões se mesclavam e se completavam mutuamente, embora fossem contrárias.<sup>95</sup> Os guardiões da vida lutam todo o tempo contra perigos que poderiam encurtar o caminho para a morte, fugindo do curso natural da vida. Enquanto um grupo de certas pulsões (denominadas inicialmente como pulsões sexuais) se precipitava em atingir o objetivo final da vida o mais rápido possível, outro grupo de pulsões lutava para prolongar a vida (as chamadas pulsões do *ego*). Posteriormente esses termos se transformam respectivamente em pulsões de morte (*Tanatos*) e pulsões de vida (*Eros*).<sup>96</sup>

Passemos agora para a análise da obra principal, que mais inspira *Eros e Civilização: O Mal-Estar na Cultura (Das Unbehagen in der Kultur)*, na qual Freud relata a manifestação das pulsões em relação à cultura. É no capítulo V que ele discorre sobre o absurdo do primeiro mandamento católico: “ama teu próximo como a ti mesmo”. Para Freud, esse mandamento é absurdo, uma vez que amar alguém desconhecido é quase como lutar contra a si mesmo. Da discussão sobre a não existência de um amor tão gratuito como relatado na bíblia, surge uma questão sobre a possibilidade de o contrário ser mais plausível: a inclinação para a agressividade. Ou seja, passa a ser admissível a hipóteses de que o homem seja naturalmente agressivo, donde provém a noção primeira da pulsão de morte. Vejamos a formulação das pulsões em *O Mal-Estar na Civilização*:

Com base nas especulações sobre o começo da vida e de paralelos biológicos, concluí que, ao lado da pulsão para preservar a substância viva e para reuni-la em unidades cada vez maiores, deveria haver outra pulsão, contrária àquela, buscando dissolver essas unidades e conduzi-las de volta a seu estado primevo e inorgânico. Isso equivalia a dizer que, assim como *Eros*, existia também uma pulsão de morte. Os fenômenos da vida podiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, dessas duas pulsões. Não foi fácil, contudo, demonstrar as atividades dessa suposta pulsão de morte. As expressões de *Eros* eram

---

<sup>95</sup> Es erübrigt, daß der Organismus nur auf seine Weise sterben will; auch diese Lebenswächter sind ursprünglich Trabanten des Todes gewesen. (Ibdem, p. 41)

<sup>96</sup> Ibdem, p. 57

visíveis e ruidosas o suficiente.<sup>97</sup>

A pulsão que conserva a substância viva e a reúne em unidades cada vez maiores é certamente a mesma que impulsiona o surgimento da civilização, é *Eros*. A pulsão contrária, *Tanatos*, possui a função de levar a substância vida ao estado inorgânico do qual ela surgiu. À princípio, essa definição mantém a linha divisória entre pulsões de vida e pulsões de morte. Mas o aprofundamento posterior nesses estudos conduz a novas formulações no que se refere aos objetivos das pulsões, que, por sua vez, tornam-se mais difíceis de serem identificados. O sadismo<sup>98</sup> é um exemplo de mistura entre as tendências de amor e de morte. Por outro lado, no masoquismo<sup>99</sup>, pode-se pensar numa união entre a destruição que se volta para dentro e a sexualidade. Entretanto, nada disso pode ser denotado com tanta precisão por fugir ao alcance de nossa percepção, segundo Freud.

A constatação da existência de uma pulsão de morte é o maior impedimento para a cultura, enquanto *Eros* trabalha a serviço dela. A evolução da civilização ocorre na luta entre *Eros* e *Tanatos* que se prolonga por toda a vida, portanto, Freud a descreve como uma luta da espécie humana pela vida. Mas a pulsão de morte também possui uma faceta que pode estar aliada a *Eros*:<sup>100</sup> ela opera também segundo o princípio de Nirvana, isto é, tende para aquele estado de “gratificação constante” em que não se sente tensão alguma – um estado sem

---

<sup>97</sup> No original: Ausgehend von Spekulationen über den Anfang des Lebens und von biologischen Parallelen zog ich den Schluß, es müsse außer dem Trieb die lebende Substanz zu erhalten und immer größeren Einheiten zusammenzufassen, einen anderen, ihm gegensätzlichen, geben, der diese Einheiten aufzulösen und in den uranfänglichen, anorganischen Zustand zurückzuführen strebe. Also außer dem Eros einen Todestrieb; aus dem Zusammen – und Gegeneinanderwirken dieser beiden ließen sich die Phänomene des Lebens erklären. Nun war es nicht leicht, die Tätigkeit dieses angenommenen Todestribs aufzuzeigen. Die Äußerungen des Eros waren auffällig und geräuschvoll genug; (FREUD, S. *Das Unbehagen in der Kultur*, XIV, p. 477 - 478)

<sup>98</sup> Consiste em uma ação violenta de poder [*Gewalttätigkeit*], em uma atividade de poder ou de força [*Machtbeteiligung*] dirigida para outra pessoa como objeto. (FREUD, S. X, p.221). No Vocabulário de Psicanálise, encontramos ainda a seguinte definição: “Perversão sexual em que a satisfação está ligada ao sofrimento ou à humilhação de outrem. A psicanálise estende a noção de sadismo para além da perversão descrita pelos sexólogos, reconhecendo-lhe numerosas manifestações mais larvadas, nomeadamente infantis, e fazendo dele uma das componentes fundamentais da vida pulsional. (LAPLANCHE, J. Vocabulário de Psicanálise, p.605).

<sup>99</sup> Segundo Laplanche, o masoquismo pode ser definido da seguinte maneira: “O masoquismo corresponde à uma volta ou retorno contra a própria pessoa e ao mesmo tempo uma intervenção da atividade em passividade. “É apenas no momento masoquista que a atividade pulsional assume uma significação sexual e que fazer sofrer se lhe torna imanente: <<a sensação de dor e outras sensações de desprazer usurpam o domínio da excitação sexual e provocam um estado de prazer por causa do qual também se pode achar gosto no desprazer da dor >> (2b).”(LAPLANCHE, J. *Vocabulário de Psicanálise*, p. p.607). O problema do masoquismo é um dos mais complicados da teoria psicanalítica, e em 1924 Freud dedicou a ele um importante artigo: *O Problema Econômico do Masoquismo*.

<sup>100</sup> Essa segunda faceta será muito explorada por Marcuse.

carências. Essa tendência da pulsão implica que as suas manifestações destrutivas seriam reduzidas ao mínimo ao passo que se aproximassem de tal estado.

Vemos que a busca constante do homem é a gratificação, um estado com menos carência possível e, quanto mais próximo deste estado, menos manifestações destrutivas o homem apresenta. Assim, a pulsão de morte não age simplesmente em oposição à pulsão de vida, mas também como aliada. Freud nunca trata desses dois conceitos de maneira separada, um está sempre relacionado ao outro. Dada essa inclinação à destruição nata, a convivência pacífica entre todos os indivíduos é produto de um esforço tremendo contra nós mesmos. A liberdade individual é anulada em nome do todo. “O desejo de liberdade, portanto, é dirigido contra formas e exigências específicas da cultura ou contra a cultura em geral”<sup>101</sup>.

Além do problema já apresentado acerca da pulsão destrutiva do homem contra os outros, um problema não menos importante ocorre quando essa agressividade se volta contra o próprio eu, além da própria humanidade. A repressão é um processo que tem início com um evento que ocorre fora do indivíduo, o parricídio. Porém, essa repressão é introjetada pelo *superego* e se transforma em auto-repressão que se manifesta como culpa.

Originalmente, a renúncia à pulsão constituía o resultado do medo da autoridade externa: renunciavam-se as próprias satisfações para não perder o amor da autoridade. Efetuava-se essa renúncia, ficava-se, por assim dizer, quite com a autoridade e nenhum sentimento de culpa permaneceria. Quanto ao medo do *superego*, porém o caso é diferente. Aqui, a renúncia pulsional não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do *superego*.<sup>102</sup>

Chegamos agora ao problema da repressão em seu auge, a culpa. Não é possível fugir dela. Mesmo que um desejo de fazer algo errado não se efetue, o simples fato de ter intenções já configura uma forma de repressão, uma necessidade de punição. A agressividade da consciência é uma perpetuação da agressividade da autoridade. Por isso a consciência é produto da renúncia pulsional. No caso do complexo de Édipo, a culpa ocorre pelo ato cometido e esse tipo de culpa tem o nome de *remorso*. O indivíduo ainda não tem consciência, mas possui um sentimento de amor e ódio pelo pai. Quando ele o assassina, o ódio se vai e apenas o amor

---

<sup>101</sup> Die Freiheitsdrang richtet sich also gegen bestimmte Formen und Ansprüche der Kultur oder gegen Kultur überhaupt. FREUD, S. XIV, p. 455.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 487

permanece; em seguida, origina-se a consciência, depois o remorso e, quando esse sentimento é internalizado, a culpa.

Em *Eros e Civilização* Marcuse descreve a dialética da civilização partindo da análise da afirmação de Freud de que “... o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa”<sup>103</sup>. Quanto mais a cultura progride, mais aumenta o sentimento de culpa, a repressão de si contra si mesmo. Em virtude de o *superego* ser uma autoridade interna, estamos condenados a carregar esse sentimento para o resto de nossa vida.

Freud percebeu essa dinâmica, porém, em seu contexto histórico, ele concebe a realidade como imutável, para ele sempre haverá a oposição entre indivíduo e sociedade. Marcuse vê em Freud uma contradição, posto que, ao mesmo tempo, ele negaria e afirmaria a cultura: nega perante a impossibilidade de superar o estado de carência frente à natureza; e a afirma ao mostrar que esta mesma civilização também é responsável por produzir os bens culturais, uma vez que o homem não pode viver sob o princípio de prazer. São as pulsões sublimadas que dão a origem à cultura, com isso Freud pensa que é infundável a luta pela existência, assim como é perene o conflito entre o princípio de prazer e princípio de realidade.

Mas, ao apontar esses elementos contraditórios em Freud, o objetivo de Marcuse não é corrigi-lo ou criticar seus equívocos a partir de um modelo externo (que insere na teoria psicanalítica a história, as condições sociais de produção, etc.), mas mostrar, em primeiro lugar, que tal contradição expressa uma contradição própria da sociedade capitalista; e, em segundo lugar, que é possível, a partir do tratamento dessa contradição, encontrar potenciais para uma formulação alternativa do problema, dirigida para a emancipação. Este é o ponto fundamental que liga Marcuse à tradição da Teoria Crítica: encontrar *no interior* dos próprios textos as contradições e ressaltar como elas correspondem às contradições objetivas da sociedade. É assim que ele faz sua crítica imanente.

Como vimos nos textos de Horkheimer em nosso primeiro capítulo, um dos principais objetivos da Teoria Crítica era também utilizar a teoria para explicitar que as promessas de liberdade e de felicidade não podem ser cumpridas num sistema de produção que molda as próprias necessidades e desejos do indivíduo de modo que ele simplesmente não queira se

---

<sup>103</sup> Ibidem, p. 493

contrapor. Este é o exercício de Marcuse com a teoria da repressão de Freud<sup>104</sup>. Ao revelar seu potencial crítico na constatação de que, mesmo os avanços tecnológicos que prometiam certa “felicidade” falharam quando o que mais notamos são indivíduos cansados da labuta diária que não lhe ofereceu nada mais além de novas necessidades (a necessidade de trocar o carro por um modelo novo, por exemplo). No que diz respeito ao avanço tecnológico da sociedade, Freud ainda assevera que pode até ter facilitado alguns aspectos da vida cotidiana, porém não vê nenhuma vantagem na tecnologia, trata-se apenas de favorecer um prazer barato.

Aqui, porém, a voz da crítica pessimista se faz ouvir e nos adverte que a maioria dessas satisfações segue o modelo do ‘prazer barato’ louvado pela anedota: o prazer obtido ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente. Se não houvesse ferrovias para abolir as distâncias, meu filho jamais teria deixado sua cidade natal e eu não precisaria de telefone para ouvir sua voz; se as viagens marítimas transoceânicas não tivessem sido introduzidas, meu amigo não teria partido em sua viagem por mar e eu não precisaria de um telegrama para aliviar minha ansiedade a seu respeito.<sup>105</sup>

Freud não parece adepto da tecnologia<sup>106</sup>, ele não vê necessidade nela, a não ser aquelas criadas de maneira supérflua pelos homens. Marcuse compreende a crítica de Freud e partilha dela na medida em que questiona até que ponto a tecnologia cria necessidades realmente supérfluas. A questão que nosso autor colocaria ao se deparar com uma descrição ainda que exagerada como esta de Freud talvez fosse: será que as desvantagens da tecnologia não seriam *antes* desvantagens do próprio modo de produção capitalista?

A técnica poderia ser utilizada a favor da emancipação ao reconfigurar o tempo livre das pessoas e modificar as relações de trabalho. Se os homens não ocuparem seu tempo com

---

<sup>104</sup> Também muito presente no texto *Para a Crítica do Hedonismo* in: *Cultura e Sociedade*.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 447

<sup>106</sup> Não desenvolveremos aqui uma análise detida sobre a questão da técnica, porque em *Eros e Civilização* ainda não havia um debate profundo sobre esse tema, apenas podemos dizer que Marcuse era ainda um entusiasta dos benefícios da tecnologia. Porém vale indicar a leitura de Andrew Feenberg: *Marcuse ou Habermas: duas críticas da tecnologia disponível em: [http://www.sfu.ca/~andrewf/books/Marcuse\\_or\\_Habermas\\_Two\\_Critiques\\_of\\_Technology.pdf](http://www.sfu.ca/~andrewf/books/Marcuse_or_Habermas_Two_Critiques_of_Technology.pdf)*

trabalho, ele deve ser ocupado de outra maneira. Dessa forma o sistema deve desenvolver ocupações e necessidades que estão além da economia de mercado e que inclusive podem ser incompatíveis com ele. Porém, a civilização chegou a um impasse em que as necessidades, ainda que biológicas, são moldadas pela organização do sistema. No prefácio de 1966, esse embaraço sobre a capacidade das forças contrárias poderem se contrapor ao sistema aparece na aposta do movimento vindo da juventude, pois seu protesto é biológico. Ainda assim, é preciso que a luta pela vida seja uma luta de antemão política. Mais tarde, em *One-Dimensional Man*, sua visão sobre a técnica amadurece e se torna mais pessimista, mas permanece com o vigor revolucionário ainda que não sem contradição.

### 2.3. O diagnóstico de Freud: a tendência oculta da psicanálise

A expressão máxima da repressão na culpa permanece inconsciente, porém se manifesta na civilização como um mal-estar ou uma insatisfação, razão pela qual as pessoas buscam outras motivações. As religiões exploram muito bem essa capacidade da humanidade de sentir culpa e prometem a redenção dos pecados. Freud critica ferozmente o cristianismo em seu livro *O Futuro de uma Ilusão*, mas aqui alega que o ponto de partida da religião é também um parricídio com a morte de Jesus Cristo.

É a repressão das pulsões que gera culpa, pois “quando uma tendência pulsional experimenta a repressão, seus elementos libidinais são transformados em sintomas e seus componentes agressivos em sentimento de culpa.”<sup>107</sup> O sentimento de culpa exacerbado provém da intensificação cada vez maior das coerções da civilização. Por isso, nos cabe analisá-lo na sua dimensão cultural, explorando o próprio conceito de civilização.

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere das dos demais animais - e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização – apresenta dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro lado, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens

---

<sup>107</sup> Ibidem, p. 499.

uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível.<sup>108</sup>

Esta definição de civilização ou cultura possui um duplo sentido para Freud, ao passo que a civilização nos fornece riquezas para a satisfação de nossas necessidades, também é a grande responsável pelas severas exigências, o que provoca nos homens certa revolta. Pensar sobre a civilização, para Freud, é, sobretudo, pensar acerca dos indivíduos, nesse sentido, a obra *Psicologia de Massas e Análise do Ego* traz grandes contribuições, visto que seus pressupostos fundam-se na consideração de que o desenvolvimento da vida individual coincide com o desenvolvimento da civilização e de toda formação orgânica.

Esse processo de repressão, como observamos, ocorre no indivíduo, na sociedade e na vida de outras espécies de seres vivos. O processo civilizador é também a união de indivíduos isolados numa comunidade libidinalmente motivada por *Eros* e incentivada por *Ananke* (carência – pelas exigências da realidade). O objetivo de felicidade existe, mas é relegado para segundo plano. Já no processo individual, esse é o principal objetivo, por isso, os indivíduos são egoístas. É notório, então, que uma sociedade poderia ser mais bem sucedida se seus indivíduos não precisassem ser felizes. Indivíduo e sociedade sempre destoam, pois felicidade pessoal parece exigir uma repressão muito grande em relação aos outros.

A constatação dessa oposição surge, em primeiro lugar, quando Freud estuda os fenômenos que se desenvolvem na mente do indivíduo quando este se associa à multidão. Observa que as tendências agressivas ressurgem no comportamento civilizado e repara também que há uma intensificação dos afetos em detrimento de uma diminuição da capacidade intelectual. Essa mudança chama a atenção de Freud impulsionando-o a buscar uma compreensão dos motivos de tal transformação que influenciam o indivíduo através da massa. A gênese da repressão se encontra ligada com a gênese da cultura, por isso a importância do estudo das grandes instituições da sociedade, a igreja e do exército.

Freud introduz o conceito de *ideal de ego*<sup>109</sup>, comparando o indivíduo a estas duas instituições, no sentido que nelas reina a mesma ilusão de que existe um chefe que ama com

---

<sup>108</sup> FREUD, S. *Das Unbehagen in der Kultur*, XIV, p. 483.

<sup>109</sup> Expressão utilizada por Freud no quadro da sua segunda teoria do aparelho psíquico. Instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo (idealização do ego) e das identificações com os pais, com seus substitutos e com ideais coletivos. Enquanto instância diferenciada, o *ideal do eu* constitui um modelo a que o sujeito procura conformar-se.

igual amor seus integrantes. Uma ilusão é uma crença motivada pelo desejo e indiferente à realidade efetiva. O fim desta crença causa uma dissolução do grupo e de seus elementos libidinais, provocando uma liberação da agressividade dirigida para os membros do grupo, já que antes era dirigida para outros grupos. Freud observa um grau de abstração no processo de civilização maior do que no individual, pois, sabemos o que acontece com um homem desde o momento de seu nascimento até a sua morte, mas nada podemos afirmar acerca do futuro da civilização. Porém, Freud alerta para o cuidado com as analogias extremas, o objetivo de seu trabalho é refletir sobre o futuro da humanidade.

No processo de desenvolvimento do indivíduo, o programa do princípio de prazer, que consiste em encontrar a satisfação da felicidade, é mantido como objetivo principal. A integração numa comunidade humana, ou adaptação a ela, aparece como uma condição dificilmente evitável, que tem de ser preenchida antes que esse objetivo de felicidade possa ser alcançado.<sup>110</sup>

O indivíduo se desenvolve na medida em que interage com o grupo e consigo mesmo. O objetivo individual de felicidade é denominado “egoísta” e a união com os outros é chamada de “altruísta”. O primeiro tem como prioridade a felicidade individual e o segundo, que pode ser descrito também como cultural, se satisfaz com a função de impor restrições. A felicidade individual não é a grande preocupação de uma civilização, e sim a união de indivíduos. O sucesso do grupo depende da coerção do indivíduo, por isso, o desenvolvimento do indivíduo apresenta características especiais peculiares que não podem ser reproduzidas no processo civilizatório.

Para Freud, porém, indivíduo e sociedade sofrem também alguns processos parecidos. O *superego* cultural e individual, ambos possuem características similares, ambos se utilizam do medo da consciência. A ética é descrita como uma tentativa terapêutica de alcançar, através de uma ordem do *superego*, algo não conseguido até agora por meio de outras atividades culturais.<sup>111</sup> O maior problema que encontramos aqui, portanto, se não tivéssemos ética, é o de saber como poderíamos afastar a agressividade mútua na humanidade. Certamente o mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo” não só não resolve o problema da agressividade, como é a pior maneira encontrada com essa intenção, uma vez que essa

---

<sup>110</sup> Ibidem, p. 500

<sup>111</sup> Ibidem, p. 503

exigência é impossível de ser cumprida e, provavelmente, torna os indivíduos mais frustrados ainda. Segundo Freud, a civilização não percebe o exagero absurdo de suas exigências, ao contrário, classifica como digno de mérito aquele que conseguir obedecer a seus mais difíceis sacrifícios. Ao passo que a agressividade é um estorvo para a civilização, a repressão constitui a infelicidade da própria civilização.

Todo indivíduo possui em si uma interna luta entre buscar a felicidade e se relacionar com os outros seres humanos, luta que tem a ver com as pulsões de vida e morte e ocorre somente no âmbito da libido. Embora sejam processos diversos, Freud segue suas obras sempre comparando o desenvolvimento individual ao social, apontando um aspecto importante em comum: o *superego*. A origem do *superego* da civilização se assemelha à origem do *superego* individual, uma vez que se baseiam em grandes líderes, homens de força peculiar, mas que também foram maltratados e castigados pela humanidade. Jesus Cristo é o exemplo mais claro desta afirmação.

Outro ponto em comum entre o *superego* individual e cultural consiste no “medo da consciência” que ambos apresentam. A ética, considerada por Freud como ponto mais doloroso da civilização, parte das exigências do *superego* que estabelece regras que regem as relações humanas. É na ética, segundo Freud, que está uma grande possibilidade da civilização se livrar de sua inclinação para a agressividade mútua, através do *superego* é possível conseguir o que até hoje não foi obtido através das atividades culturais. Entretanto, Freud não deixa de criticar o *superego*, no sentido de que não está preocupado com a felicidade do *ego*, apenas o oprime sem motivos. Além da pressão do *superego*, o *ego* também sofre as tentações do *id*, que não pode ser completamente controlado. Assim também ocorre com o *superego* cultural, que não se importa com a constituição mental dos seres humanos, impondo ordens sem se importar.

Freud compara este desenvolvimento do *ego* com o de uma criança recém-nascida, a qual não consegue distinguir-se do mundo, ou seja, entre seu *ego* e o mundo. Somente com o passar dos anos seu organismo reagirá aos estímulos externos e começará a fazer essa diferenciação. Este processo de reconhecimento do mundo é fonte de desprazer, uma vez que o objeto que se distancia é muito precioso para a criança, como o seio da mãe, por exemplo. A relação entre o bebê com a mãe, como se o mundo ainda fosse uma continuidade dele mesmo, é mantida como uma eterna lembrança resgatada sob a forma de “sentimento oceânico”. No decorrer deste processo doloroso de conhecimento, urge a necessidade de separar do *ego* tudo

aquilo que for fonte de desprazer, criando um ego que almeja o prazer. A partir desta separação nasce o princípio de realidade. Mas o princípio que domina a vida desde o início é o princípio de prazer e é também ele que decide o propósito da vida, embora todas as normas do mundo estejam contra este princípio de prazer.

O objetivo do homem é a felicidade, ou seja, tomando por definição de felicidade a satisfação imediata de suas necessidades. Esta meta está de acordo com o princípio de prazer, o estado de satisfação não pode se prolongar por muito tempo, pois ele se torna tênue. Apenas através do contraste é possível ocorrer o prazer intenso. Portanto, nossa própria constituição não nos permite a felicidade por um tempo prolongado. Com o intuito de descobrir o motivo de estarmos tão inclinados ao sofrimento, Freud analisa a maneira com que ele se manifesta e ainda enumera uma série de medidas paliativas para afastar o sofrimento, uma delas é a intoxicação, caminho que conduz a um desperdício de energia que poderia ser usada para o aperfeiçoamento do destino do homem. Outra maneira é agir impulsivamente, pois, desta forma, é possível satisfazer imediatamente a vontade, porém, pode levar à barbárie, caminho do qual a civilização pretende fugir. A arte também é uma possível forma de fugir do sofrimento<sup>112</sup>, mas a satisfação não é integral como no caso de agir impulsivamente, e também não é uma maneira acessível a todas as pessoas, portanto, não possui êxito. Freud nos fala ainda do amor como uma forma de fugir ao desprazer, entretanto ele mesmo adverte acerca de nossa imunidade quando nos encontramos “sob o efeito do amor”. Utilizando sempre a expressão "fugir do desprazer", Freud deixa bem claro que estamos condenados à infelicidade e que nos resta apenas amenizar este sofrimento. Já Marcuse, embora o princípio de prazer seja irrealizável, não devemos abandonar a busca pela felicidade, mesmo sabendo que esta não seja integral. Para Freud, a alteração do mundo depende de nossa escolha e de quanta força acreditamos possuir para adaptar o mundo aos nossos desejos, nisto consiste, por exemplo, os pilares da terapia em psicanálise.

Como podemos observar, mesmo existindo várias formas de fugir ao sofrimento, a felicidade em sua plenitude é impossível. Diante desta constatação, Freud se interessa pelo exame das fontes de sofrimento e questiona-se especialmente sobre a enorme dificuldade de atingir a felicidade. Sintetiza as causas do sofrimento sob três aspectos principais: a superioridade da natureza, a fragilidade de nossos corpos e a inadequação às regras que

---

<sup>112</sup> O papel da arte na emancipação será muito importante para Marcuse.

pretendem ajustar as relações humanas. Esta última recebe uma atenção especial de Freud, já que as duas primeiras são inevitáveis. Nosso estudo se volta também para elas, visto que é nas regras sociais que se situa nosso objeto, qual seja, a repressão. Ao examinar o progresso da civilização, Freud conclui que, muito aquém da felicidade e do conforto, trouxe ordem e repressão.

A ordem é uma espécie de compulsão a ser repetida, a compulsão que, ao se estabelecer um regulamento de uma vez por todas, decide quando, onde e como uma coisa será efetuada, e isso de tal maneira que, em todas as circunstâncias semelhantes, a hesitação e a decisão nos são poupadas.<sup>113</sup>

No que concerne à dominação do espaço e do tempo, a ordem trouxe alguns benefícios. Mas o homem tem uma forte tendência ao descuido e à irresponsabilidade. Inventa regras e combina suas relações, porém sente enorme dificuldade em cumprir as próprias normas para as quais se dispôs. A civilização é fruto de uma iniciativa de regular as relações sociais com o intuito de obter mais liberdade. Porém, a liberdade não faz parte de seus atributos. O impulso para a liberdade é dirigido contra a civilização, os homens sempre reivindicarão a liberdade individual, o que implica a ausência de liberdade coletiva.

No âmbito do desenvolvimento cultural, a sublimação pulsional<sup>114</sup> constitui uma característica evidente, nela se encontra o elemento que permite as atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas. É contra a forte tendência à repressão das pulsões que a sublimação deve se voltar. Dito isto, nos deparamos com a afirmação de Freud de que a sublimação foi imposta pela civilização às nossas pulsões e não se trata apenas de uma simples afirmação, mas de uma constatação merecedora de reflexão. Mas a sublimação também envolve um considerável grau de repressão que, para Freud, ainda não livra os seres humanos da tendência oculta da humanidade, qual seja, a autodestruição.

Também estou a par da objeção que pode ser levantada contra isso, objeção segundo a qual, na história da humanidade, tendências como estas, consideradas intransponíveis, frequentemente foram relegadas e substituídas por outras. Assim reduzo minha coragem de me erguer diante de meus semelhantes como um profeta; curvo-me à sua censura

---

<sup>113</sup> Ibidem, p. 452

<sup>114</sup> Indução e deslocamento das condições de satisfação conduzem a satisfação por outros caminhos. (Ibidem, 457)

de que não lhes posso oferecer consolo algum, pois, no fundo, é isso que todos estão exigindo, e os mais revolucionários selvagens não menos apaixonadamente do que os crentes mais devotos.<sup>115</sup>

As forças de *Eros* precisariam aumentar para que a tendência das pulsões destrutivas não o vencesse. O mal-estar parece prevalecer, embora seja clara a pretensão de ceticismo de Freud ao terminar sua obra com uma questão: qual será o resultado na luta entre *Eros* e *Tanatos*? Freud julga-se incapaz de tomar uma posição acerca do futuro da civilização, mas sempre lembra que a execução de uma mudança está diretamente ligada à ideia de que existem dificuldades insuperáveis inerentes à própria natureza da civilização. Para saber se Freud é um cético ou um pessimista, teríamos que nos dedicar a um estudo mais aprofundado de suas obras, ou seja, fugiríamos de nosso objetivo. Nas obras lidas aqui, ao menos, Freud não aponta saídas para a civilização e parece pessimista, no sentido de que sempre que ele aponta uma solução para um problema, logo em seguida fixa seu obstáculo.

À guisa de conclusão, podemos dizer que, para Freud, do ponto de vista da diminuição de sua repressão, o homem deve escolher entre buscar sua felicidade individualmente lutando contra a sociedade ou aceitar sua posição social e resignar-se diante de suas imposições. A primeira opção aparentemente traz benefícios ao indivíduo, dado que ele agirá de acordo com seus desejos, entretanto, como vimos, não terá a repressão amenizada, posto que sua satisfação implica na infelicidade coletiva. Sendo assim, este sujeito receberá as austeras punições de seu *superego* e da própria civilização que lhe enxerga como um perigo. A segunda opção, de resignar-se, não diminui também sua repressão, posto que o indivíduo possui desejos, os quais não serão satisfeitos, provocando culpa e agressividade.

Não obstante Freud argumente que é impossível escapar às tendências de autodestruição e logo em seguida se apresente enquanto cético, não são essas tendências que nos conduz a questionar se realmente é esta característica que dá margem a formulações como a de Marcuse. Até porque ele concorda com o diagnóstico freudiano e se identifica também com essa tendência oculta da psicanálise. Veremos na próxima etapa como Marcuse interpreta a teoria de Freud e se apropria dela.

---

<sup>115</sup> Ibidem, p. 506

#### 2.4. Mais-repressão e princípio de desempenho: *a metamorfose conceitual de Marcuse*

Marcuse trouxe para o presente dois conceitos muito importantes em Freud para analisar o processo civilizatório, ou seja, repressão e princípio de realidade sob as novas formas na atualidade, respectivamente: mais-repressão e princípio de desempenho. A partir daqui, nosso objetivo é explicitar algumas consequências da metamorfose conceitual de Marcuse, através da sua crítica a Freud em *Eros e Civilização*, de sorte a entender quais são os caminhos que o conduzem para a sua “utopia”.

A dominação na sociedade de consumo como um processo de apropriação pelo sistema capitalista está na própria base instintiva dos homens. Ao afirmar isso, Marcuse procura apontar alternativas históricas para fundamentar a possibilidade de uma mudança qualitativa nas relações humanas. O mesmo processo de dominação do homem sobre a natureza e do homem pelo homem é analisado por Marcuse, considerando-se também os princípios que governam os “valores instintivos”, ou seja, como ocorre a repressão no âmbito da ontogênese (repressão no indivíduo):

O homem animal converte-se em ser humano somente através de uma transformação fundamental da sua natureza, afetando não só os anseios instintivos, mas também os ‘valores’ instintivos – isto é, os princípios que governam a consecução dos anseios.<sup>116</sup>

Marcuse não ignora o fator biológico na constituição da cultura humana, como fez Fromm, por exemplo. Mas é preciso mensurar a importância desse fator em diferentes épocas. Quando se tratou da transformação do homem animal em sociedade, ele admite que foi realmente necessário uma mudança extraordinária na natureza humana que revolucionou suas pulsões e seus “valores”. Enquanto os anseios instintivos são reprimidos pelo ego, o *superego* se encarrega de vigiar os “valores instintivos”. Se houve essa mudança tão fundamental na vida humana, então não é impossível que haja outras mudanças tão radicais quanto esta. Aqui encontra-se mais um traço da utopia de Marcuse. Foi dito em nota, mas cabe ressaltar ainda que o termo pulsão é problemático em Marcuse, visto que ele propositalmente o trata com o mesmo

---

<sup>116</sup> No original: The animal man becomes a human being only through a fundamental transformation of his nature, affecting not only the instinctual aims, but also the instinctual “values” – that is, the principles that govern the attainment of the aims. (MARCUSE, H. Op.Cit, p.34. No original, p. 12)

significado de pulsão, tal como afirma em seu prefácio, tal como outros conceitos de Freud:

São necessárias algumas explicações preliminares de termos: ‘civilização’ é usada permutavelmente como ‘cultura’ – tal como Freud usa em *O Mal-Estar na civilização* de Freud, ‘Repressão’ e ‘repressivo’ são empregados na acepção não-técnica para designar os processos conscientes e inconscientes, externos e internos, de restrição, coerção e supressão. ‘Instinto’, de acordo com a noção freudiana de *trieb*, refere-se aos ‘impulsos’ primários do organismo humano que estão sujeitos à modificação histórica, encontram a repressão tanto somática como mental.<sup>117</sup>

É com o nascimento da civilização ou cultura que o homem eleva-se da sua condição de animal e passa a ser racional. Quanto mais a repressão se perpetua, mais a civilização avança e progride, de modo que, parece que a civilização seguirá para sempre essa única dinâmica dual entre opressores e oprimidos. Ao perceber essa dinâmica, Freud ao mesmo tempo concebeu como imutável a oposição entre indivíduo e sociedade. Partindo desse caráter irreconciliável, nega e defende ao mesmo tempo a civilização: negaria por alegar a impossibilidade de superar o estado de carência frente à natureza e a defenderia em virtude de ser a civilização a responsável por produzir os bens culturais, uma vez que ao homem é impossível viver sob a hegemonia do princípio de prazer. Como são as pulsões sublimadas que dão a origem à cultura, Freud considera eterna e irreduzível a luta pela existência, assim como seria eterno e irreduzível o conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade.

O caráter não-histórico dos conceitos freudianos contém, pois, o seu oposto: sua substância histórica deve ser retomada, não somando-se-lhe alguns fatores sociológicos (como fazem as escolas ‘culturais’ neofreudianas), mas revelando o seu próprio conteúdo. Neste sentido, o nosso exame subsequente constitui uma extrapolação que deriva das noções e proposições da teoria de Freud, nestas implícitas tão-só numa forma coisificada, em que os processos históricos se apresentam como processos naturais (biológicos)<sup>118</sup>.

Os conceitos freudianos de repressão e princípio de realidade não podem ser utilizados criticamente no contexto histórico contemporâneo e é precisamente por este motivo que Marcuse os reformula. Enquanto, para Freud, a repressão que perpetua a carência que se origina

---

<sup>117</sup> MARCUSE, H. Op.cit., p.30, no original, p.8.

<sup>118</sup> Ibidem, p.51, no original, p.35.

com o pai primordial é biológica e deve inevitavelmente permanecer fixa na história, para Marcuse, a repressão pertence a um modo de dominação social específico na história, é apenas um princípio de realidade específico que pode mudar historicamente.

Apenas Freud não distingue entre a repressão por assim dizer estrutural, efetivamente necessária para garantir a sobrevivência biológica dos indivíduos e dos grupos, e a repressão excedente, variável historicamente, vinculada aos interesses da dominação. O princípio de realidade inclui esses dois momentos, ao passo que Freud ignorara, ou deixara de explicitar, o componente histórico, (e, portanto, político) do princípio de realidade, e o define em conjunto, como um limite absoluto, inerente à natureza humana, inibindo imutavelmente, as aspirações do indivíduo à felicidade.<sup>119</sup>

O primeiro ponto de discordância com Freud que Marcuse aponta já no início de sua análise da repressão ontogenética da metapsicologia de Freud é o seu biologismo. Ele irá argumentar que a centralidade das repressões não é biológica, mas antes sociológica e histórica. O próprio fato de Freud já ter modificado sua teoria muitas vezes permite que sua teoria seja interpretada também como não fixa. Apesar de tantas mudanças, também há algo que fica e que é permanente na sua teoria: a dualidade.

O princípio de realidade possui a função de amparar o organismo humano no mundo externo que lhe é hostil, mas que também se modifica historicamente. O mundo externo que o *ego* em evolução se depara é uma organização histórico-social de uma determinada realidade que influencia a estrutura mental através de agentes sociais específicos. Desse modo, Marcuse se concentra na crítica ao princípio de realidade freudiano, pois ele aponta que as mudanças ocorridas nas pulsões, causadas pelo princípio de realidade, só ocorrem de acordo com um tipo específico histórico de realidade. Para Marcuse, o maior problema de Freud não está no conceito de princípio de realidade, mas na seguinte generalização:

...uma organização repressiva das pulsões é subjacente a todas as formas históricas do princípio de realidade na civilização. Se Freud justifica a organização repressiva das pulsões pelo caráter irreconciliável do conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade, expressa também o fato histórico de que a civilização progrediu como dominação organizada. Essa noção guia toda a sua construção filogenética, que deriva a civilização da substituição do depotismo patriarcal da horda primordial pelo depotismo internalizado

---

<sup>119</sup> ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 229.

do clã fraterno.

Dizer que a história dos princípios de realidade até agora é uma história de repressão parece mais plausível para Marcuse do que determinar que para sempre será assim, uma vez que a relação entre homem e sociedade só pode ser entendida nessa lógica de dominação e repressão e, o pior, que isso é uma necessidade biológica do ser humano. Essa cristalização do homem que faz Freud pode ser o que mais a frente iremos caracterizar como teoria tradicional, mas essa mesma teoria contém o seu oposto, e é nesses termos que Marcuse justifica a transformação conceitual de princípio de realidade e repressão nos termos princípio de desempenho (*performance principle*) e a mais-repressão (*surplus-repression*).

Ao trazer esses conceitos freudianos para o seu contexto histórico, nosso autor anuncia seu diagnóstico de época, ele identifica o princípio de realidade de seu momento especificamente com a forma histórica predominante da cobrança por desempenho, rendimento ou atuação no trabalho. E no caso do conceito de repressão, para ele, no seu atual momento, não faz mais sentido falar de uma repressão necessária à convivência em sociedade e perpetuação da espécie, posto que esse conceito de repressão está aquém desse novo princípio de realidade.

- a) Mais-Repressão: as restrições requeridas pela dominação social. Esta se distingue da forma básica de repressão: as “modificações” das pulsões necessárias para a perpetuação da raça humana na civilização.
- b) Princípio de desempenho (ou de performance): a forma histórica prevalecente do princípio de realidade.<sup>120</sup>

A repressão no princípio de desempenho é maior do que naquele princípio de realidade pensado por Freud, além disso, é desnecessária. Por isso é chamada de mais-repressão, pautada nas exigências adicionais do presente estágio da humanidade em que o homem trabalha mais do que necessitaria de fato para sobreviver.

Enquanto o trabalho dura o que praticamente ocupa toda a existência do indivíduo amadurecido, o prazer é suspenso e o sofrimento físico

---

<sup>120</sup> a) *Surplus-repression: the restrictions necessitated by social domination. This is distinguished from (basic) repression: the “modifications” of the instincts necessary for the perpetuation of the human race in civilization.* b) *Performance principle: the prevailing historical form of the reality principle.* (MARCUSE, H. *Op.Cit.* p.51. No original, p.35).

prevalece. E como as pulsões básicas lutam pelo predomínio do prazer e da ausência de dor, o princípio de prazer é incompatível com a realidade e as pulsões têm que sofrer uma arregimentação repressiva.<sup>121</sup>

O modo de trabalho foi primeiro imposto pela violência e depois pela utilização racional do poder, porém tal racionalidade se manteve como *dominação*. O primeiro é necessário nas relações de trabalho como um modo de gerenciar funções, mas a dominação está ligada a grupos ou a um indivíduo sedento por poder e por uma posição privilegiada na sociedade. Através dela se perpetua a irracionalidade que prolonga a carência num mundo em que a escassez já não faz mais sentido, pois produz muito mais do que consome. A repressão é supérflua, tal como tantas necessidades são supérfluas numa realidade de abundâncias. O princípio de realidade exige demais do indivíduo e da sociedade; essa medida só existe porque a memória do princípio de prazer permanece viva gerando um conflito biológico constante:

... contra a sua noção do inevitável conflito “biológico” entre princípio de prazer e princípio de realidade, entre sexualidade e civilização, milita a idéia do poder unificador de Eros, acorrentado e corroído numa civilização doente. Essa idéia implicaria que Eros *livre* não impede duradouras relações sociais civilizadas que repele apenas, a organização supra-repressiva das relações sociais, sob um princípio que é a negação do princípio de prazer.<sup>122</sup>

O conflito “biológico” entre princípio de prazer e princípio de realidade não pode ser resolvido como já afirmava o ponto de vista cristalizado com Freud. Mas é exatamente este conflito que corrobora a ideia do poder do *Eros* unificador que está preso a uma sociedade cheia de patologias. Um *Eros livre*, tal qual Marcuse descreve, aceita a noção de pares de indivíduos satisfeitos com um e ligados a outros também por tipos de relação que não é necessariamente sexual. Mas, para que esse *Eros* seja, de fato livre, é necessário ainda entender que o princípio de realidade do qual falamos não é mais o mesmo de Freud e que a repressão também não é mais a mesma. Decorre daí a metamorfose conceitual de Marcuse em Freud:

Ao introduzirmos o termo mais-repressão focalizamos o nosso exame

---

<sup>121</sup> Ibidem, p.51. No original, p. 36

<sup>122</sup> Ibidem, p. 57. No original, p.43.

nas instituições e relações que constituem o “corpo” social do princípio de realidade. Elas não representam apenas as várias manifestações externas de um só princípio de realidade, mas, realmente mudam o próprio princípio de realidade.<sup>123</sup>

De acordo com Marcuse, não é o princípio de realidade que se impõe sobre nossas cabeças, mas antes nós que o construímos através das nossas instituições e das nossas relações sociais. É por isso que o princípio de desempenho deve ser caracterizado como o princípio atual, ele está baseado nas nossas instituições de cada época e a atual sociedade exige desempenhos econômicos de seus sujeitos, pois durante muito tempo almejavam a evolução e o progresso. A maneira encontrada por Marcuse de caracterizar o princípio de realidade é através do grau de repressão, pois esta está ligada a leis, princípios, valores, instituições e relações sociais. Quando um princípio de realidade se modifica, também seus indivíduos são modificados através também de um novo rearranjo em suas pulsões.

A modificação das pulsões, sob o princípio de realidade afeta a pulsão de vida tanto quanto a pulsão de morte; mas o desenvolvimento deste último só se torna inteiramente compreensível à luz do desenvolvimento da pulsão de vida, isto é, da *organização repressiva da sexualidade*<sup>124</sup>.

Todo o rumo do indivíduo e da sociedade é mudado quando há a alteração das pulsões, no entanto, tal mudança só pode ser realizada se compreendermos a interação de ambas as pulsões e à luz da organização repressiva da sexualidade. O estudo do princípio de realidade e das pulsões não poderia ser realizado de outra maneira a não ser via uma análise da origem e da história da repressão; afinal, desde os primeiros registros de civilização, há o conflito entre homem e sociedade, o qual não só é perpetuado como também é intensificado, uma vez que não se trata mais daquele mesmo conflito original do início da civilização. Por exemplo, a sexualidade: segundo Freud ela é essencialmente impetuosa, incontrolável e parece nunca se satisfazer; mas para Marcuse essa denominação é problemática, no sentido de que ela contrapõe às pulsões sem considerar que elas também se completam. O maior problema de Freud não está em afirmar que a sociedade possui patologias, mas em naturalizar essas patologias, como se fosse algo contra o qual a humanidade jamais pode se rebelar.

---

<sup>123</sup> Ibidem, p.57. No original, p. 44.

<sup>124</sup> Ibidem, p.55, No original, p. 40.

A sexualidade, nesse sentido, possui um papel muito importante como motivação contra o sistema. O que é explosivo na sexualidade é o fato de haver uma energia instintiva que é quase totalmente dedicada para o trabalho, uma energia que não é sublimada e torna as pulsões agressivas. Esse tipo de repressão adicional às pulsões afeta não só de fora para dentro, mas é internalizada pelo *superego* e absorvida pelo consciente e inconsciente. No sujeito considerado normal, a repressão ocorre sem problemas, ele acredita ser livre por poder ter uma felicidade efêmera em meio aos longos dias de trabalho. Essa felicidade o deixa preparado para prosseguir seu desempenho. Nesse sentido, a repressão passa despercebida por esse indivíduo, por recompensá-lo, satisfazendo algumas necessidades que muitas vezes não são as necessidades primordiais.<sup>125</sup> Aqui fica a impressão de que o organismo humano apenas existe e nada mais; mas Marcuse descreve tal situação explicitando a característica humana fundamental de ser desejante também.

A relação desse indivíduo da sociedade do desempenho com o tempo também é interessante de notar. O homem existe uma parcela de tempo, durante os dias de trabalho, como um instrumento de desempenho alienado; o resto do tempo está livre para si próprio. Ou seja, ele está livre mesmo por pouquíssimo tempo. A proposta aqui, ao pensar o tempo, é uma nova forma de categorizar o que ele chama de *tempo livre*. Esse tempo não é aquele tempo que os homens gastam para satisfazer suas necessidades biológicas, nem o pouco que sobra depois do trabalho, mas é um tempo totalmente voltado para o prazer. O princípio de prazer é atemporal e não aceita o limite em pequenas doses de tempo, então isso ficaria mal resolvido se o princípio de desempenho não treinasse o indivíduo para esquecer a memória da gratificação. Isso ocorre com o tempo livre oferecido pela indústria cultural. Nas palavras dele, trata-se de uma “indústria cultural, a qual controla diretamente o tempo livre”.

Marcuse ainda acrescenta que o indivíduo sozinho, ou seja, na falta desses controles na forma de lazer, daria conta de suas potencialidades para uma verdadeira libertação e traria a consciência da repressão adicional que o princípio de desempenho requer. Além disso, há um processo de centralização que reduz o tempo libidinal dos indivíduos ao concentrar o objeto sexual na área genital. Tal processo repressivo realiza a dessexualização do corpo através também de uma redução espacial.

---

<sup>125</sup> Quais são afinal as tais “necessidades primordiais”? Elas são construídas historicamente? São as necessidades biológicas? Isso não fica claro em *Eros and Civilization*, mas será uma questão amplamente discutida em *Onedimensional Man*.

Como a sexualidade não tem limites nem espaciais nem temporais, ela é, por natureza, *perversa*. As perversões são perigosas para a sociedade (de acordo com a psicanálise), pois elas impedem a sublimação que é fundamental para o desenvolvimento da cultura. Elas fazem uma promessa para os homens que parece muito mais atraente do que as gratificações da sexualidade normal. Marcuse defende as perversões e cita Otto Rank numa passagem em que afirma que as perversões se revoltam contra o princípio de desempenho e atuam segundo o princípio de prazer. Desse modo, elas possuem uma profunda afinidade com a fantasia que, por sua vez, é uma atividade mental “conservada imune ao teste de realidade” e permanece exclusivamente subordinada ao princípio de prazer.

Contra uma sociedade que emprega a sexualidade como um fim útil, as perversões defendem a sexualidade como um fim em si mesmo; colocam-se, pois, fora do domínio do princípio de desempenho e desafiam seus alicerces. Além disso, sua relação com as pulsões também é algo interessante de notar:

As perversões sugerem a identidade básica de *Eros* e pulsão de morte, ou a submissão de *Eros* ao pulsão de morte. A tarefa cultural (a tarefa vital?) da libido – ou seja, tornar “inofensivo a pulsão destrutiva” – fica reduzida a zero: o impulso instintivo em busca da satisfação total e fundamental regride do princípio de prazer para o princípio do Nirvana.<sup>126</sup>

O perigo descrito acima é neutralizado pelas convergências entre *Eros* e *Tanatos*, que até então vencem as divergências. No indivíduo, podemos afirmar apenas que o desenvolvimento das pulsões destrutivos ocorre através do *superego*, ao reprimir os impulsos do *isso*, a partir do complexo de Édipo. Curiosamente, o título de *Eros and Civilization* teria sido primeiro *Beyond the Reality Principle: A Philosophy of Psychoanalysis* (Além do Princípio de Realidade: Uma Filosofia da Psicanálise) ou *Philosophy of Psychoanalysis: Towards Civilization without Repression* (Filosofia e Psicanálise: Rumo à Civilização sem Repressão).<sup>127</sup> Retomar os sentidos desses títulos é também pensar o que há de mais central na obra em questão: a possibilidade de ir além do princípio de realidade dado e chegar a uma sociedade sem repressão. Isso é possível no indivíduo com as transformações das pulsões, mas como a sociedade lida com a repressão historicamente?

---

<sup>126</sup> Ibidem, p. 62. No original, p. 51.

<sup>127</sup> WIGGERSHAUS, R. 2002, p. 533.

A carência ou penúria foi organizada em nossa história de formas diferentes, ela não é em si o princípio da civilização, como pensou Freud, mas foi imposta ao indivíduo primeiro pela violência, depois pela racionalização do poder, segundo Marcuse. Trata-se de distinguir entre o que é construção histórico-social e o que é dado biológico: o homem é, segundo Marcuse, histórico-social, e a repressão filogenética é uma dominação organizada que também é histórica. O conceito freudiano de princípio de realidade ignorou este fato, uma vez que transformou as contingências históricas em necessidades biológicas unicamente. A repressão é um fenômeno histórico. A subjugação efetiva das pulsões mediante controles repressivos não é imposta pela natureza, mas pelo homem. O pai primordial, como arquétipo da dominação inicia a reação em cadeia de escravização, rebelião e dominação reforçada que caracteriza a história da civilização. Mas desde a primeira pré-histórica restauração da dominação, após a primeira rebelião contra esta, a repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas instituições. É essa a dinâmica mental que Freud desvenda como dinâmica da civilização.

O ponto central da teoria de Marcuse é justamente essa consideração histórica da repressão. Reconhecer que os controles não são impostos pela natureza, mas pelo próprio homem representa um primeiro passo significativo para pensar uma possível mudança. O segundo passo pode estar em notar que o desenvolvimento da psique é diferente do desenvolvimento da civilização, pois os indivíduos não precisam para sempre introjetar seus senhores e suas instituições. É neste sentido que há um excesso e repressão no indivíduo e na sociedade. O princípio de realidade surge com base na luta pela existência num mundo demasiado pobre, até então, visto que para satisfazer qualquer necessidade era necessário trabalho penoso que ocupava praticamente todo o tempo da vida do indivíduo, o que configura um argumento para a repressão descrita por Freud. Contudo, a carência na sociedade vista por Marcuse já não é mais produto da realidade, mas de uma *organização*.

Com a mais-repressão, Marcuse enfatiza o elemento crítico e que teria faltado a Freud, ou seja, a consideração acerca da distinção entre as exigências do princípio de realidade e as exigências que alguma forma específica de dominação nos impõe em nome de uma *determinada* realidade. “Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade”<sup>128</sup>. A repressão pode variar de acordo com a

---

<sup>128</sup> Ibidem, p. 52. No original, p.36.

relação que cada princípio de realidade possui com o trabalho. Um exemplo desta relação é encontrado em *Eros e Civilização*<sup>129</sup>, quando Marcuse afirma que uma sociedade que trabalha para o consumo próprio é diferente daquela que pretende gerar lucro. Esta e outras diferenças são apontadas por Marcuse como fundamentais para a caracterização de um princípio de realidade que pode ser também modificado de acordo com as relações sociais, as leis e as instituições.

Ao se voltar para a realidade específica atual, vemos que já ultrapassamos aquele princípio de realidade descrito por Freud e vivemos sob os interesses da dominação que introduz controles adicionais (mais-repressão), além dos indispensáveis à formação da sociedade. Deste modo, há a proposta de outra denominação para o princípio de realidade freudiano, mais apropriada para dar conta do processo repressivo que submete os homens na sociedade industrial avançada, ou seja, não vivemos mais aquele princípio de realidade denominado por Freud. Agora estamos sob outro tipo de domínio e de repressão. Portanto, mais do que princípio de realidade seria adequado falar em princípio de desempenho, ou seja, a modalidade de repressão sobre as pulsões que ajusta os homens ao aparato técnico, político e econômico de dominação. Através da hierarquia do trabalho na sociedade industrial efetiva-se a imposição de todos os requisitos adicionais de repressão institucional requeridos por esse aparato.

Por meio desses novos conceitos, podemos pensar na possibilidade de haver outros princípios de realidade, e que o princípio atual de desempenho poderá mudar, a partir do momento em que a sociedade mudar o seu “corpo” social, ou seja, quando ela não for mais estratificada de acordo com os desempenhos econômicos dos seus membros. A principal implicação da metamorfose conceitual proposta por Marcuse, ao empregar os conceitos de mais-repressão e princípio de desempenho, consiste na denúncia do anacronismo da dominação na sociedade da abundância. Nesta, tornam-se obsoletas as justificativas históricas da dominação. Sua tese central consiste na defesa de que, como vivemos em um período de exploração que poderá ser superado com o avanço tecnológico, as máquinas pouparão o tempo dos homens, de modo a liberar tempo livre para a realização das verdadeiras faculdades humanas. A escassez, ou seja, a condição de dependência humana frente ao poder da natureza, deixou de ser justificativa para a mais-repressão, uma vez que o grau de domínio dos homens

---

<sup>129</sup> Ibidem, p. 52. No original, p.36.

sobre a natureza no mundo contemporâneo proporciona a possibilidade concreta de realização das necessidades humanas fundamentais. Se a miséria e a dominação material persistem, tal existência anacrônica deixa de ser fruto dessa escassez e passa a ser uma consequência da má distribuição de recursos.

A racionalização e a mecanização do trabalho tendem a reduzir o *quantum* de energia instintiva canalizada para a labuta (o trabalho alienado), assim libertando energia instintiva para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das faculdades individuais. A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida, assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas *além* do domínio da necessidade e do supérfluo necessário.<sup>130</sup>

Analisando o conteúdo histórico-social das concepções de Freud é que Marcuse segue sua interpretação. Se, para Freud, a felicidade e o prazer sexual não possuem valor cultural e são subordinados pelo trabalho, de maneira bem diferente, para Marcuse, a própria teoria freudiana mostra que a socialização e a repressão são históricas e sujeitas a uma transformação, e que a tendência oculta da psicanálise manifesta alguns aspectos do homem natural que se opõem à ética dominante do trabalho, labuta e renúncias.

Na busca de uma civilização menos repressiva e da extinção das formas de interiorização da dominação, é necessária a exigência da liberação das pulsões. Com efeito, em Marcuse, o trabalho aparece como uma atividade deserrotizada diante da qual a humanidade se sente obrigada a aderir para sobreviver, e assim começa o recalque das pulsões e o ideal de liberação se transforma numa liberação do trabalho. Temos a memória da promessa da gratificação do princípio de prazer, por isso, em sua reconstrução da teoria freudiana, Marcuse sugere que a recordação de experiências do passado de liberdade e felicidade colocaria em questão a labuta e a opressão vivida todos os dias. Nesse sentido, a fantasia ganha grande importância para a diminuição da repressão. O fato de o princípio de realidade ter de ser continuamente restabelecido no desenvolvimento do homem indica que seu triunfo sobre o princípio de prazer jamais é completo e seguro.

---

<sup>130</sup> Ibidem, p. 94. No original, p.93.

## 2.5. A tendência oculta da psicanálise à luz da emancipação

A questão da tendência oculta da psicanálise, ou seja, os fortes indícios de que a humanidade caminha para seu fim, não é uma tendência apontada somente por Freud, pois é o diagnóstico de Marcuse em *Eros e Civilização*. Porém, este livro se dedica primordialmente a elaborar uma teoria que não perca de vista a emancipação. Passo a passo, o livro mostra quais são os fatores que contribuiriam para diminuir a repressão na sociedade. A primeira parte se dedica a mostrar como a repressão se instalou no indivíduo e na sociedade de modo que seu aumento se torna cada vez mais efetivo. Quase na metade do livro, no crucial capítulo IV, se encontram os obstáculos para que a emancipação ocorra, através de uma análise do trabalho e da tecnologia. Ora, como foi possível chegar a um nível em que a tecnologia nos mune das melhores maneiras de superar a escassez e ganhar tempo livre e ainda assim ter o aumento da repressão? Nessa parte final, nos dedicaremos às luzes que são lançadas sob a tendência oculta da psicanálise. Como, afinal, é possível a sociedade menos repressiva de Marcuse? Seria necessária uma mudança, primeiro, das relações de trabalho, e isso pode ocorrer com a ajuda da tecnologia; e, segundo, na própria base instintiva, já que pode haver uma reformulação na própria moralidade e na sexualidade, donde provém o seu argumento do fortalecimento de Eros. Tal fortalecimento não seria possível sem uma nova maneira de lidar com o tempo e, por fim, com a arte.

Não obstante Freud pense de acordo com seu tempo, sua teoria das pulsões estava além dessa dinâmica, uma vez que desenvolveu uma forma de defesa contra a agressão por meio do fortalecimento das pulsões de vida, já que somente um *Eros* forte seria capaz de suprimir as pulsões de morte. Mas fortalecer *Eros* nesta civilização é algo impossível na visão de Freud, uma vez que nossa sociedade está fundada na supressão das pulsões e é, sobretudo, baseada num trabalho que se realiza sem satisfação nenhuma com um fim em si mesmo e na criação de novas necessidades. O trabalho é, por definição freudiana, desagradável, enfadonho e árduo, justamente por isso ele é imposto. Não existe motivo para subtrair da energia sexual, a energia para a execução de outras atividades, a não ser através de uma imposição. Antes mesmo de o pacto social ser resultado de *Eros*, ele é, sobretudo, um esgotamento da energia libidinal.

Como vimos em Freud, os vínculos sociais também são consequências de uma renúncia da sexualidade, em nome de uma aproximação da satisfação. Por meio da

dessexualização ou deserotização quase total do corpo, o homem se molda para o trabalho alienado. Se o indivíduo não tivesse por perto outros indivíduos, certamente não teria optado pelo trabalho. Por isso, trabalho é resultado da civilização que, mais uma vez, aparece em oposição ao indivíduo.

Essas restrições impostas pela necessidade de conservar uma vasta proporção de energia e tempo aos labores não gratificantes perpetuam a dessexualização do corpo a fim de que o organismo seja sujeito-objeto de desempenhos socialmente úteis. Inversamente, se o tempo e energia de trabalho forem reduzidos a um mínimo, sem uma correspondente manipulação do tempo livre, as bases de tais restrições seriam abaladas. A libido libertar-se-ia e extravasaria dos limites institucionalizados em que é mantida pelo princípio de realidade.<sup>131</sup>

Todas as restrições impostas ao indivíduo têm como resultado a dessexualização do corpo, fazendo com que ele seja apenas instrumento do sistema. Caso o tempo fosse reduzido, o sistema estaria abalado e a libido poderia ser aquilo que ultrapassa os limites da dominação. Porém, não é assim que ocorre, a tendência é sempre a primeira alternativa, a dessexualização. Esse processo é um pouco pior do que a sublimação. Para Freud, a sublimação é apenas mais um elemento formador e mantenedor da civilização, por ser alimentado pela luta vencida sempre por Eros sobre a morte. Entretanto, sublimação com dessexualização pode ser ainda pior, segundo Marcuse. Ele afirma que o componente erótico deixa de suprimir as pulsões de morte manifestando-se sob a forma de predisposição para a agressividade, isto ocorre devido à exigência da sublimação de dessexualização que enfraquece *Eros*.

A força plena da moralidade civilizada foi mobilizada contra o uso do corpo como mero objeto, meio, instrumento de prazer; tal coisificação era tabu e manteve-se como infeliz privilégio das prostitutas, degenerados e perversos. Precisamente em sua gratificação e, em especial, em sua gratificação sexual, o homem tinha que comportar-se como um ser superior, vinculado a valores superiores; a sexualidade tinha que ser dignificada pelo amor.<sup>132</sup>

Lidar com o corpo sempre foi como lidar com um tabu. A moralidade oriunda da dessexualização dos corpos também representou uma barreira constante a uma possível

---

<sup>131</sup> MARCUSE, H. op.cit. p.176. No original, p.199.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 176. No original, 199.

mudança, que poderia envolver sublimação, mas não dessexualização. Na sublimação, tanto os impulsos agressivos, quanto os impulsos libidinais se satisfazem com o trabalho e as pulsões destrutivas são modificadas segundo a racionalidade tecnológica, estabelecendo um modelo mental e comportamental voltado para a proteção e para o controle da natureza. Quanto mais a civilização progride, maior é a repressão e a agressividade. O trabalho é uma das formas de dominação; contudo, o próprio projeto de desenvolvimento das forças produtivas contém em seu interior a semente de dissolução da dominação exercida pelo mundo do trabalho.<sup>133</sup>

Na primeira parte de *Eros e Civilização*, Marcuse apresenta as concepções principais da teoria freudiana que segundo ele são importantes, e na segunda parte do livro ele se dedica à demonstração da possibilidade das pulsões percorrerem um caminho diferente sob a condição de uma realidade transformada, ou seja, de um “princípio de realidade não-repressivo”. Para ele, são duas as justificativas dessa possibilidade: a primeira equivale ao surgimento da sociedade industrial avançada e sua crescente produtividade; a segunda pertence ao próprio contexto da teoria freudiana na medida em que suas categorias e seus conceitos conduzem à ideia de um novo “princípio de realidade”.

O capítulo *A Dialética da Civilização* contém o auge da crítica da sociedade contemporânea e suas contradições, além de problematizar a culpa na atualidade. No final deste capítulo, ele pontua que, se existem pessoas negando a racionalidade, tais “como os artistas, os filósofos, e os grupos ideológicos”, então a sociedade não pode ser *condenada* ao futuro que Freud prescreveu. Ao gerar condições para o livre desenvolvimento das potencialidades humanas, o avanço técnico atua contra a repressão. Entretanto, em virtude da correlação anteriormente apontada entre progresso e culpa, esse vetor emancipatório é neutralizado mediante a hegemonia da mais-repressão e do princípio de desempenho. Essa conclusão é feita a partir de uma análise da dialética da civilização<sup>134</sup>, constatando a correlação entre a história da culpa e a história da humanidade, que também pode ser descrita em termos de história do indivíduo e da civilização. A sociedade progride de acordo com o trabalho, que Freud considera penoso e desagradável. Assim como o indivíduo altamente reprimido e culpado tende à autodestruição, o mesmo ocorre com a civilização, uma vez que

---

<sup>133</sup> Ibidem, p. 103. No original, 105.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 94. No original, p.93.

tem como base o trabalho e a sublimação, que enfraquecem as pulsões de vida, deixando prevalecer às pulsões destrutivas. “Após a sublimação, o componente erótico não mais tem o poder de unir a totalidade da agressividade que com ele se achava combinada, e esta é liberada sob a forma de uma inclinação à agressão e a destruição”.<sup>135</sup>

Contra essa tendência, Marcuse levanta várias objeções. Além da diminuição do tempo de trabalho devido à mecanização, também podemos destacar o papel da arte. Embora seja pouco acessível às grandes massas, é esta que irá amenizar a racionalidade da sociedade tecnológica, evitando que a essência do homem seja apenas *logos*. Segundo Freud, no processo de formação mental, a única faculdade capaz de ligar o inconsciente ao consciente, o princípio de prazer ao princípio de realidade, por meio de sonhos e divagações, é a fantasia, porém ela é condenada à inutilidade.<sup>136</sup> Enquanto a consciência é socialmente útil para o progresso tecnológico, a fantasia é socialmente inútil, não apresenta função objetiva no mundo, a não ser através da arte. Como o id tem ligação com a memória da gratificação, a fantasia preserva a memória do passado dominado pelo princípio de prazer. Assim, para Marcuse, a arte, em oposição à realidade vigente, pode ser uma forma de libertação do princípio de desempenho.

A arte desafia o princípio predominante; ao representar a ordem da sensibilidade, invoca uma lógica tabu – a lógica da gratificação, contra a da repressão. Subentendido na forma estética sublimada, o conteúdo não sublimado transparece: a vinculação da arte ao princípio de prazer.<sup>137</sup>

A arte ameniza a exacerbada racionalidade e valorização do homem como instrumento apenas de trabalho. São alternativas de mudança na sociedade que só se efetivariam se considerássemos o caráter histórico do princípio de desempenho. É importante salientar a identificação entre o caráter histórico das pulsões e a sua natureza, posto que, o princípio de desempenho é semelhante ao princípio de realidade tal como pensado por Freud.

A teoria da pulsão, de Freud, indica-nos a direção em que o problema deve ser examinado. O princípio de desempenho impõe uma organização repressiva e integrada da sexualidade e da pulsão de destruição. Portanto, se o processo histórico propender para tornar

---

<sup>135</sup> FREUD, S. 1996, p. 71.

<sup>136</sup> FREUD, S. *Die Zukunft einer Illusion*, XIV, p.378.

<sup>137</sup> MARCUSE, H. Op. Cit. p.165. No original, p. 185.

obsoletas as instituições do princípio de desempenho, tenderá também para tornar obsoleta a organização das pulsões – isto é, para libertar as pulsões das restrições e desvios requeridos pelo princípio de desempenho.<sup>138</sup>

O princípio de desempenho impõe restrições às pulsões. Mas, como ele está ligado à sexualidade e às pulsões de morte, se as instituições do princípio de desempenho, com o processo histórico, se tornarem obsoletas, a própria organização repressiva das pulsões também se tornará obsoleta. A superação das imposições do princípio de desempenho e da mais-repressão poderia igualmente conduzir à superação da mais-repressão. Uma demonstração de que as pulsões podem ser modificadas provém da afirmação marcuseana sobre Freud de que a luta pela existência forçou as pulsões a uma mudança em nome da sobrevivência, uma repressão em benefício da civilização. As pulsões são, pois, determinadas historicamente, não existe estrutura instintiva fora da estrutura histórica.

Vimos na exposição da teoria de Freud que o objetivo das pulsões não é o final da vida, mas das tensões, da dor. O conflito entre *Eros* e *Tanatos* se reduz na medida em que eles possuem o mesmo objetivo, a saber, a gratificação. Nesta abordagem da *dialética da civilização*, o dualismo pulsional de Freud é adotado para argumentar que o futuro da humanidade depende da aptidão do homem para inverter a tendência basicamente repressiva da sociedade moderna. Nesse ponto encontramos mais uma ligação direta com a Teoria Tradicional e com o texto de Horkheimer de 1937. Estamos diante dos “sintomas” clássicos de contribuição da Teoria Tradicional: o dualismo que é tão frequente é apropriado de maneira dialética pelo nosso autor.

Nos capítulos seguintes Marcuse argumenta acerca da realização de sua teoria e nos mostra como é possível encontrar sua correspondência na realidade. Fazendo um traçado da história da filosofia no capítulo V, “*Interlúdio Filosófico*”, Marcuse mostra que a racionalidade não é mais tão preponderante no pensamento ocidental, o *logos* não é mais a essência do ser desde Schopenhauer. Hegel foi o último a anunciar a racionalidade como uma forma de dominação. Para Schopenhauer a essência do ser é vontade, mas somente na filosofia de Nietzsche há uma denúncia do *logos* como repressão e uma preconização de uma sociedade em que o homem seja – fim em si mesmo – enfim como gozo.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Ibidem, p.124. No original, p.131.

<sup>139</sup> Dedicamo-nos a esse assunto no capítulo III.

Esta segunda possibilidade referente à imagem de uma realidade não-repressiva presente nas próprias concepções freudianas também pertence ao contexto mais geral da filosofia ocidental. A oposição entre “razão” e “sensibilidade” explicita o controle do homem sobre a natureza, que garante a realização das potencialidades humanas e que foi estabelecido mediante o *Logos* de dominação e a repressão das faculdades sensíveis e naturais. As concepções freudianas se assemelham às presentes em Aristóteles e Hegel. Durante a história da filosofia sentimos as consequências de uma concepção lógica do ser presente na lógica aristotélica.

Marcuse demonstra que nestas teorias sobrevive a imagem de uma realidade de prazer, de um mundo no qual todas as potencialidades sejam realizadas. O conteúdo dos conceitos de “liberdade” e “razão”, por exemplo, estão em evidente contradição com a realidade: este abismo entre a imagem da satisfação e a realidade da não realização atua como uma crítica do “princípio de realidade” repressivo por trazer à consciência essas contradições efetivas. No entanto, a crítica se paralisa na medida em que a superação da realidade repressiva sobrevive apenas como imagem e não como possibilidade de realização efetiva.

No capítulo VI, *Os limites históricos do princípio de realidade estabelecida*, Marcuse argumenta que as pulsões, por serem históricas, podem ser modificadas por fatores externos. Assim, a hipótese de uma sociedade menos repressiva é válida quando demonstramos a possibilidade de um desenvolvimento não repressivo da libido, nas condições de uma sociedade amadurecida. Tal desenvolvimento é indicado pelo elemento da fantasia que se conserva livre do princípio de realidade e transmite sua liberdade à sociedade madura.

Um tipo diferente de satisfação é concedido aos participantes de uma unidade cultural pela arte, embora, via de regra, ela permaneça inacessível às massas que se acham empenhadas num trabalho exaustivo, além de não terem desfrutado de qualquer educação pessoal.<sup>140</sup>

Embora Marcuse reconheça que a arte seja pouco acessível às grandes massas, ele defende que ela amenizará a racionalidade da sociedade tecnológica, evitando que a essência do homem seja apenas *logos*. Segundo Freud, no processo de formação mental, a única faculdade capaz de ligar o inconsciente ao consciente, o princípio de prazer ao princípio de realidade, por

---

<sup>140</sup> FREUD, S. *Die Zukunft einer Illusion*, XIV, p. 379.

meio de sonhos e divagações, é a fantasia, porém ela é condenada à inutilidade. Enquanto a consciência é socialmente útil para o progresso tecnológico, a fantasia é socialmente inútil, não apresenta função objetiva no mundo, a não ser através da arte. Como o *id* tem ligação com a memória da gratificação, a fantasia preserva a memória do passado dominado pelo princípio de prazer. Assim, para Marcuse, a arte, em oposição à realidade vigente, pode ser uma forma de libertação do princípio de desempenho. Podemos observar que o valor libertador da arte é reconhecido também por Freud.<sup>141</sup>

A arte possui um papel muito importante na estrutura mental, na medida em que ela liga as camadas mais profundas do inconsciente à consciência. Este modo de pensamento se acha livre do “princípio de realidade” e está em relação direta com o “princípio de prazer”. É na arte que ele expressa sua forma e sua reivindicação de liberdade e satisfação, contra a realidade repressiva. A fantasia também está profundamente ligada às “perversões”, pelos laços entre a fantasia e a sexualidade, pois elas são o resultado da luta da sexualidade reprimida pela obtenção de prazer. Neste sentido a fantasia adquire uma função altamente crítica, advinda do fato de ela evocar uma imagem de liberdade e felicidade que se opõe à realidade repressiva e que recusa a imposição de limitações.

## **2.6. Filosofia da Psicanálise: rumo à civilização sem repressão**

O percurso da emancipação em *Eros e civilização* foi traçado até aqui explicitando uma transformação na constituição do indivíduo em relação ao trabalho, seu tempo livre e sua moralidade. Tudo implica que é de extrema relevância uma reconfiguração da sensibilidade e, por que não dizer, da *sensualidade* também muito citada.<sup>142</sup> Nesse sentido, a dimensão estética precisa ser resgatada na sua enorme importância transformadora tão negligenciada pela nossa história ocidental. A arte não só revoluciona contra as estruturas da razão, como também opera uma mudança na esfera das pulsões, de maneira a favorecer a vitória contínua das pulsões de

---

<sup>141</sup> Como já descobrimos há muito tempo, a arte oferece satisfações substitutivas para as mais antigas e mais profundamente sentidas renúncias culturais, e, por esse motivo, ela serve como o sacrifício que tem de fazer em benefício da civilização. Por outro lado, as criações da arte elevam seus sentimentos de identificação, de que toda a unidade cultural carece tanto, proporcionando uma ocasião para a partilha de experiências emocionais altamente valorizadas. (Ibdem, p. 380)

<sup>142</sup> MARCUSE, H. *Op.cit*, p. 163. No original, p.183.

vida. Por isso, o objetivo dessa última parte é verificar como é possível essa transformação nas pulsões considerando de maneira especial a importância de uma nova maneira de lidar com o tempo.

De que modo seria a emancipação, a partir da releitura da teoria freudiana, tendo em vista a possibilidade de uma sociedade na qual as pulsões de vida possam se realizar e em que o trabalho não seja oposto a essa satisfação? Primeiramente, é preciso demonstrar que as pulsões de morte não destruiriam esta civilização. Como vimos, as próprias concepções freudianas não negam a possibilidade da transformação não repressiva das pulsões, tornada possível com o desenvolvimento da civilização. Ainda assim é através da historicização das pulsões de Freud, dados como pulsões, que Marcuse desenrola todas as possibilidades de transformação das pulsões. Pensar uma sociedade não-repressiva, exige algo além dos esforços lógico-argumentativos, e é por esse motivo que na última parte de *Eros e Civilização*, Marcuse se dispõe a *imaginar* os caminhos que as pulsões tomariam sob a vigência de um princípio de realidade diferente.

Antes de seguir para as hipóteses imaginárias de como seria tal princípio de realidade, é fundamental conhecimento prévio da estrutura das pulsões. As primeiras pulsões que Marcuse toma são as de vida, porque, segundo ele, são as mais “desordenadas” em meio às pulsões sexuais. Uma ordem menos repressiva só seria possível se as pulsões sexuais pudessem, pela própria dinâmica e em condições sociais e existenciais transformadas, fundar relações eróticas duráveis entre os indivíduos. Devemos nos perguntar se as pulsões sexuais, depois da eliminação da mais-repressão, seriam capazes de desenvolver uma libido que seja não somente compatível com o progresso, mas que o conduza a formas superiores de liberdade civil.

Os obstáculos sociais impostos às pulsões sexuais só existem por conta da necessidade do trabalho na civilização e da formação de relações duráveis entre as pessoas: o corpo dessexualizado permite sua utilização enquanto instrumento de trabalho alienado (através da canalização da energia libidinal que lhe é necessária), assim como a convivência em comunidade. Toda diminuição destes obstáculos sociais conduziria a sociedade a fases pré-civilizadas. No entanto, Marcuse argumenta que, se o tempo e a energia empregados no trabalho fossem reduzidos, sem uma manipulação do tempo livre, as bases destes obstáculos sociais à satisfação pulsional seriam também reduzidas: o corpo se ressexualizaria e não seria mais

utilizado como instrumento de trabalho.<sup>143</sup> Isto implicaria numa reativação das zonas eróticas, no renascimento da sexualidade polimórfica e no declínio da supremacia genital. Esta possibilidade de liberação da sexualidade parece, num primeiro momento, conduzir à imagem de uma sociedade de “maníacos” ou mesmo à sua destruição - se for concebida apenas enquanto um fato isolado dentro de uma sociedade repressiva.

É uma propagação e não uma explosão de libido – uma disseminação nas relações privadas e sociais que preencherá a lacuna mantida entre elas por um princípio de realidade repressivo. Essa transformação da libido seria o resultado de uma transformação social que autorizou o livre jogo de necessidades e faculdades individuais. Em virtude dessas condições, o livre desenvolvimento da libido transformada para além das instituições do princípio de prazer difere essencialmente da liberação da sexualidade reprimida *dentro* do domínio destas instituições.<sup>144</sup>

O fator central para a compreensão da possibilidade de realização da utopia marcuseana é que este processo não implica só a liberação da sexualidade, mas também uma “transformação da libido” como resultado de uma “transformação social”. O livre desenvolvimento da libido transformada, além das instituições do princípio de desempenho, difere essencialmente da liberação da sexualidade administrada no interior do domínio dessas instituições. A catexe libidinal dos corpos e a relação com outros estão limitadas às poucas horas de lazer em meio ao tempo de obrigações. Tal limitação não é somente no tempo, mas o próprio corpo obriga-se a limitar seu prazer ao espaço genital. A união entre sexualidade e afeto que resulta no amor e nas relações duradouras são manifestações de um processo de repressão e sublimação que entra em choque com as relações de posse, pois o ser humano não é coisa, mas passa a ser tratado como tal.

Com o livre desenvolvimento da libido que se transforma dentro das instituições também transformadas, a ordem do trabalho reduzir-se-ia ao mínimo num contexto em que a sexualidade tenderia para a própria sublimação: “a libido não reativaria, simplesmente, os estágios pré-civilizado e infantil, mas transformaria também seu conteúdo pervertido desses estágios”<sup>145</sup>. As *perversões* configuram uma sexualidade de origem diferente que se contrapõe à civilização repressiva que tem a relação monogâmica como o exemplo que deve ser seguido e jamais

---

<sup>143</sup> Ibidem, p. 177. No original, pp.201-202.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 177. No original, p.202.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 178. No original, 202.

violado. Voltar a desejos e atitudes pré-históricos e infantis pode ser uma forma de se aproximar da felicidade, ao contrário do que pensava Freud. Numa civilização não-repressiva, as perversões como, por exemplo, a homossexualidade (que para Freud era uma perversão) seriam tratadas de uma maneira muito diferente da sociedade repressiva.

A realização da felicidade numa civilização livre não depende da supressão de Édipo, como Freud salientava, pois não é ele mais a causa central do mal-estar na cultura. Para Marcuse, ele já se dissipou na sociedade em que vivemos, pois os problemas que se encontram na sociedade afluyente são da ordem da mais-repressão. A dissipação do complexo de Édipo já era prevista pelo próprio Freud e aconteceria de maneira natural.<sup>146</sup>

Falamos da *autossублиmação* da sexualidade. O termo implica que a sexualidade pode, sob condições específicas, criar relações humanas altamente civilizadas sem estar sujeita à organização repressiva que a civilização impôs a pulsão. Tal autossублиmação pressupõe o progresso histórico para além das instituições do princípio de desempenho, as quais, por sua vez, permitiram a regressão instintiva.<sup>147</sup>

Com a *autossублиmação* da sexualidade, a transformação da sexualidade em *Eros* encontra suas possibilidades. Nas condições específicas da realidade transformada, a sexualidade tenderia a fazer emergir relações humanas altamente civilizadas, isto significaria que o fim da primazia da genitália e da dessexualização do corpo não levaria à destruição das relações sociais. A sexualidade na forma de *Eros* cresceria qualitativamente, no sentido em que a pulsão dominaria a própria vida protegendo-a, isto é, as pulsões de vida levariam adiante seu objetivo de constituir unidades cada vez maiores e de conservar e ampliar a vida. Para Marcuse, a sexualidade organizada de maneira repressiva corresponde à repressão de *Eros*, ou seja, a *autossублиmação* da sexualidade significa o restabelecimento da sua função primeira.

Outra metamorfose conceitual de Marcuse ocorre com o conceito de sublimação de Freud. Esta é por natureza repressiva, exige dessexualização do corpo e se distingue daquela que ele irá chamar de “sublimação de *Eros*”, que só se estabelece numa sociedade emancipada. “Para

---

<sup>146</sup> Ibidem, p. 179. No original, 204.

<sup>147</sup> Ibidem p. 179. No original, 204.

Freud, o conceito de sublimação refere-se ao destino da sexualidade sob um princípio de realidade repressivo. Assim, a sublimação significa uma alteração na finalidade e objeto da pulsão, em vista do qual nossos valores sociais entraram em jogo”<sup>148</sup>. Da mesma maneira que o conceito de repressão se modifica numa sociedade repressiva e é entendido pelo seu caráter excessivo, pode ocorrer também com o conceito de sublimação numa sociedade modificada. Com a experiência estética, a razão deixa de ter seu papel repressivo e torna-se a meta da libido.

Se a sublimação repressiva da razão implica em sua dessexualização, ou seja, sua separação dos conteúdos sensíveis, na oposição entre faculdades superiores e inferiores, então a dessublimação da razão implica na ressexualização dessa razão e no surgimento de uma “razão sensível”. Sob um princípio de realidade não repressivo, em que as relações de trabalho tenham sido transformadas, a tendência peculiar a *Eros*, em buscar prazer, se estende até a esfera espiritual. Portanto, Marcuse justifica a possibilidade da modificação não-repressiva das pulsões na civilização pelos processos de *autossublimação* da sexualidade e da *dessublimação* da razão, enquanto processos resultantes da conquista sobre a escassez. A transformação da estrutura pulsional, das relações de trabalho, da razão e da sublimação (a eliminação de seus conteúdos repressivos) modificaria a atitude do ser humano em relação à natureza e a outros seres humanos, de modo que seria completamente oposta à atitude que caracteriza a civilização ocidental. A transformação da sexualidade em *Eros* e a sua extensão às relações de trabalho pressupõem uma reorganização racional de um aparato industrial enorme, uma divisão de trabalho altamente especializada, a utilização construtiva da energia destrutiva e a cooperação de vastas massas. Marcuse justifica a possibilidade deste tipo de relação do ser humano com o meio.

Sob o princípio de desempenho, ocorre um desvio de libido para atividades culturais depois do primeiro período da infância. Quando a sublimação acontece, o indivíduo já está imerso numa estrutura pulsional com suas restrições temporais e espaciais formadas no corpo. De modo que, diante dos impedimentos espaciais e temporais à sexualidade, a sublimação no sentido freudiano não tem como ser de outra maneira a não ser repressiva. Porém, se ocorre uma mudança na estrutura da repressão, toda a configuração da sublimação muda. Este argumento de Marcuse se baseia na noção de Freud de “pulsões sociais”, de finalidade inibida, que se contentam com a aproximação da sexualidade, mas não são descritos como sublimados. Eles se manifestam (não de maneira completa) no afeto entre pais e filhos, entre amigos e em

---

<sup>148</sup> Ibidem, p.180. No original, 205.

casamentos que começaram com uma atração sexual e que depois se transforma em ternura. Não se trataria de uma sublimação dessexualizada, mas ampliada. Ao invés do prazer genital, tem-se o prazer no organismo como um todo. Assim, mesmo numa sociedade transformada, ainda é necessária a sublimação que não precisa ser mais repressiva. Além do mais, nem toda sublimação atua contra as pulsões.<sup>149</sup> As imagens de Orfeu e Narciso são evocadas sempre que Marcuse descreve essa possibilidade de uma sexualidade ampliada.

O *Eros* órfico-narcisista absorve a realidade nas relações libidinais que transformam os indivíduo e seu meio; mas essa transformação é o cometimento isolado de indivíduos impares e, como tal, gera morte. Mesmo que a sublimação não proceda contra as pulsões, mas como sua afirmação, deve ser um processo supra individual, a reativação da libido narcisista não é geradora de cultura, mas neurótica.<sup>150</sup>

O perigo da neurose (que isola o indivíduo) ocorreria se a *autosublimação* não fosse um fenômeno *social*. Isso seria possível se o trabalho deixasse de ser alienado e fizesse parte da auto-realização dos indivíduos. A possibilidade do “trabalho prazeroso” funda os pilares de uma sociedade emancipada em que buscar prazer nas zonas do corpo amplia a noção de sexualidade, tal como Freud a descrevia, descentralizada. As relações libidinais também se ampliariam para maior número de pessoas, de modo a intensificar a gratificação do pulsão. Por outro lado, a dimensão da sexualidade não necessariamente precisaria estar ligada ao corpo:

Se a separação antagonica da parte física e espiritual do organismo é, em si mesma, o resultado histórico da repressão, a supressão desse antagonismo franquearia a esfera espiritual ao impulso. A ideia estética de uma razão sensual sugere tal tendência. É essencialmente diferente da sublimação, na medida em que a esfera espiritual se torna o objeto “direto” de *Eros* e continua a ser um objeto libidinal: não se verifica qualquer mudança na energia ou na finalidade.<sup>151</sup>

A hipótese acima sugere que a separação entre corpo e espírito (resultante da repressão) não existiria e as realizações através da estética poderiam se tornar objeto libidinal de *Eros*. Assim, através de uma razão sensual, *Eros* se satisfaria com a arte, sem que precisasse haver sublimação. Nessa sociedade, *Eros* e *Ágape* não teriam a conotação de hoje, pois todas as

---

<sup>149</sup> Ibidem, p. 182. No original, p.208.

<sup>150</sup> Ibidem, 183. No original, p.209

<sup>151</sup> Ibidem, p.183-184. No original, 210.

relações de afeto partiriam do mesmo amor expandido. Tal *Eros* se realiza da maneira como Freud descrevera, unindo partículas e redes maiores e formando a vida.

Uma vez que o princípio de realidade se modifica, o que acontece com o princípio de prazer? Ele continua com os mesmos impulsos de sempre, a fim de realizar os mandamentos arcaicos do *id*. Com a sexualidade transformada em *Eros* toma como objeto de satisfação a própria vida, e sendo o trabalho parte integral na sua constituição e na sua autopreservação, então ela também tomará o trabalho como fonte de satisfação. Ainda assim, não parece claro que o trabalho possa atender os impulsos insanos do *id*. De que maneira isso poderia acontecer afinal, de modo que o trabalho permaneça com sua utilidade social? Através da transformação do trabalho numa atividade lúdica. Nestas novas condições o trabalho não teria mais um fim exterior, isto é, a manutenção do sistema de dominação, mas ele seria transformado em “jogo”, de modo a trazer satisfação em si mesmo.

O jogo está inteiramente sujeito ao princípio de prazer; o prazer está no próprio movimento, na medida em que este ativa as zonas erotogênicas. “A característica fundamental do jogo é ser gratificador em si mesmo, sem servir qualquer outro propósito senão o da gratificação das pulsões”. Os impulsos que determinam a atividade lúdica são pré-genitais: o jogo exprime um autoerotismo sem objeto e gratifica aquelas pulsões componentes que já estão dirigidas para o mundo objetivo. O trabalho, por outra parte, serve a fins estranhos a si próprio – nomeadamente os fins de autopreservação.<sup>152</sup>

Como jogo, o trabalho é resignificado e pode se realizar como fim em si mesmo, tal como o jogo, sem perder sua função de autopreservação. Essa ideia da possibilidade de um trabalho prazeroso não parece ser muito levada a sério na história da sociedade ocidental, mas era central para o pensamento da utopia socialista de Fourier e ocorreria através de uma mudança nas instituições. Imaginações a parte, podemos dizer que esse prazer já se encontra no trabalho que existe naqueles alienados que encontram satisfação com sua função e contribuem para a engrenagem. Para Marcuse, ainda assim é um trabalho repressivo por ter a satisfação na espera de uma recompensa sempre. O fato de ser alienado em si não representa um problema, pois: “quanto mais externo se tornar ao indivíduo o trabalho necessário, tanto menos este o envolve no domínio da necessidade”<sup>153</sup>. O problema não está no tempo em que se trabalha, mas no tempo

---

<sup>152</sup> Ibidem, p. 187. No original, p.214.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 193. No original, p.222.

livre, no que fazer com este tempo. A liberdade é algo com que, até hoje, a humanidade não soube ainda como lidar. É algo que, para Marcuse, está no âmbito da moralidade.

A ideia de uma moralidade libidinal é sugerida não só pela noção freudiana de barreiras instintivas à gratificação absoluta, mas também pelas interpretações psicanalíticas do superego, como representante mental da moralidade, é, de um modo não - isento de ambigüidade, o representante do princípio de realidade, especialmente do pai proibitivo e punitivo. Em muitos casos, o superego parece estar em secreta aliança com o id, defendendo as reivindicações do id contra o ego e o mundo externo.<sup>154</sup>

Assim como em todos os conceitos de Freud, o *superego* também carrega uma dualidade. Não existem certezas sobre quem ele está protegendo, pois, muitas vezes, ele pode agir a favor do *id*. Nesse sentido, a moralidade libidinal transformada poderia definir o que seria a liberdade que tanto queremos. Marcuse cita ainda Charles Odier, que discute sobre a possibilidade de existir uma pseudomoralidade comandada pelo princípio de prazer que seria pré-genital, pré-histórica e pré-edípica. Haveria também um representante dessa moralidade, o *superid*. Tal moralidade expressaria o desejo de castração ao invés de seu temor como é relatado em Freud sobre o *superego*. A sobrevivência seria uma tendência regressiva por meio de uma memória da mãe (e não do pai primordial).

Mas ainda num princípio de realidade “maternal”, ainda que *Eros* seja livre das maneiras, como foi apontado aqui, Marcuse faz questão de ressaltar o vínculo entre *Eros* e o pulsão de morte como algo inevitável em qualquer princípio de realidade. O controle da tendência inata cabe ao ser humano que o conduz à agressão e às manifestações desta tendência que se acha ligado não só às manifestações não somente das pulsões de morte, mas também de *Eros*. É por isso que a sexualidade também não pode ser liberada, pois liberaria as tendências agressivas unidas a ela. Na teoria freudiana, as pulsões de morte constituem uma tendência do organismo a buscar o estado de ausência de tensão, ou seja, na medida em que a matéria viva se origina da matéria inorgânica, ela tende a retornar a esse estado. Essas pulsões se dirigem no sentido da autodestruição e destruição do meio, como um caminho mais rápido para a morte, que é o estado de ausência total de tensão e desprazer. Segundo a hipótese de uma civilização menos repressiva desenvolvida numa sociedade em que a luta pela existência tenha sido praticamente eliminada

---

<sup>154</sup> Ibidem, p. 197. No original, 228.

(devido às conquistas da sociedade industrial) e cuja organização tenha se tornado racional, a busca das pulsões pela ausência de tensão e de sofrimento deve estancar, já que essa tensão e esse sofrimento seriam eliminados. A vida estaria organizada de tal forma que as pulsões perderiam seu caráter regressivo – o princípio de Nirvana convergiria com o princípio de realidade menos repressivo. Na medida em que *Eros* se livrasse da mais-repressão imposta pela dominação, que exige a transformação repressiva da sexualidade, e que as pulsões de morte não são mais impelidas a escapar do estado de sofrimento e tensão impostos pela realidade, estas pulsões perderiam em grande parte a necessidade de regressão: a “natureza conservadora” das pulsões desapareceria num presente apaziguado.

O pressuposto necessário para a possibilidade da transformação do princípio de realidade repressivo é a libertação do conteúdo reprimido da memória.<sup>155</sup> A civilização repressiva impõe constantemente a resignação e o esquecimento (recalque da memória) como condições de sua sobrevivência, já que a civilização não se redimiou das injustiças e dos sofrimentos passados, assim ela pode continuar se reproduzindo, bem como a injustiça e a escravidão.

Essa capacidade de esquecer - que em si mesmo já é o resultado de uma longa e terrível educação pela experiência - é um requisito indispensável da higiene mental e física, sem o que a vida civilizada seria insuportável; mas é também a faculdade mental que sustenta a capacidade de submissão e renúncia. Esquecer é também perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalecerem. Esse perdão reproduz as condições que reproduzem injustiça e escravidão: esquecer o sofrimento passado é perdoar as forças que o causaram – sem derrotar essas forças.<sup>156</sup>

Esquecer é submeter-se e resignar-se; é aceitar constantemente os incentivos da moral civilizada. Na medida em que o conteúdo da memória é liberado, a sublimação não repressiva pode ocorrer. A aliança entre o tempo e a repressão garante a manutenção da realidade repressiva, pois faz com que os indivíduos esqueçam os sofrimentos passados, assim como as satisfações. A “força crítica” de *Eros* reside na sua oposição ao prazer temporário e limitado, na tentativa de vencer o tempo e restabelecer a satisfação integral. O prazer e a satisfação são intemporais e não admitem limitação e controle.

O tempo só perde seu poder repressivo quando a memória do passado é resgatada. Os

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 201. No original, 233.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 200. No original, 232.

homens aprendem, antes mesmo que a sociedade os obrigue, a saber que todo o prazer real da vida está sujeito a acabar; quanto mais intenso, mais efêmero. Isso configura uma fonte de resignação infinita. É o tempo que, aliado à sociedade, mantém a lei e a ordem. Estas, por conseguinte, servem de apoio para as instituições que expulsam a busca da liberdade para o domínio da utopia. A morte é inaceitável, agonizante e dolorosa. Aqueles que morrem precocemente, com dor, antes de querer morrer representam uma grande acusação da civilização. A morte deles perpetua a culpa da humanidade. Para amenizar a má consciência dessa culpa, toda a moralidade e todos os estabelecimentos dessa sociedade repressiva são instrumentos imprescindíveis.

Uma vez mais, a profunda ligação entre a pulsão de morte e o sentimento de culpa torna-se evidente. O "silencioso acordo profissional" com o fato da morte e da doença é, talvez, uma das mais profusamente divulgadas expressões da pulsão de morte – ou melhor, de sua utilidade social.<sup>157</sup>

Como “negatividade final do tempo”, a morte é vista na sociedade também como negatividade final do prazer, em convergência com *Eros*. Se o sentido da morte se limitasse a essa constatação, então realmente estaríamos diante de uma hipótese assustadora e os revisionistas teriam sua razão ao temer a utilização do conceito. De fato, a culpa possui uma utilidade social quando impede que os indivíduos tenham a consciência por si só de seus pecados. Sobre esse treino da memória para as obrigações que revelam uma unilateralidade na memória da civilização, Marcuse evoca as ideias de Nietzsche: “Quanto pior ‘de memória’ a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seu costume.”<sup>158</sup> Ao considerar esse aspectos da morte, dado pela manifestação da culpa como uma memória das obrigações em detrimento dos prazeres, é um passo largo e importante para compreender que a memória da civilização está infectada de uma constante ameaça de punição, ao invés da busca pela felicidade e liberdade. Por outro lado, dado este passo, é necessário considerar que este é somente *uma dimensão* da pulsão de morte. E que dentre tantas outras, há também o seu oposto (como é fácil de se encontrar na teoria freudiana). Isto é, ao pensarmos no *papel* da pulsão de morte, podemos concluir que sua

---

<sup>157</sup> Ibidem, p.203. No original, p.236.

<sup>158</sup> Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*, Segunda dissertação, parte 3.

finalidade não está em conformidade com essa noção acima e sim mantém um sentido que favorece a vida:

A pulsão de morte opera segundo o princípio de Nirvana: tende para aquele estado de “gratificação constante” em que não se sente tensão alguma – um estado sem carências. Essa tendência da pulsão implica que as suas manifestações destrutivas seriam reduzidas ao mínimo, na medida em que se aproximassem de tal estado.<sup>159</sup>

O objetivo da pulsão, como se pode notar, não é o final da vida, mas das tensões, da dor. O conflito entre *Eros* e *Tanatos* se reduz na medida em que eles possuem o mesmo objetivo, a saber, a gratificação. Numa ordem não repressiva, o valor da pulsão de morte mudaria; depois de uma vida realizada, a morte poderá ser bem-vinda, poderá se tornar símbolo de liberdade. A emancipação depende de uma derrota do tempo que, segundo Marcuse é espúria. Sobre a importância da arte nesse processo, pudemos tratar nas linhas anteriores. Mas por que ela seria espúria? Se faz necessária à consideração da história, ou seja, de nada adianta lembrar os fatos, sem uma ação histórica como se a luta contra o tempo fosse a mesma luta contra a dominação. Somente a ação histórica pode legitimar a derrota do tempo.

Mais uma vez, a história se nos aparece como fundamental no seu modo de fazer Teoria Crítica. Podemos dizer que o historicista de Benjamin que apresenta uma imagem “eterna” do passado é o teórico tradicional de Horkheimer e de Marcuse. Caberia, portanto, ao teórico crítico, considerar o passado como experiência única; reelaborar o presente no sentido de diagnosticá-lo como diriam os dois autores, mas também romper com a experiência temporal como acrescenta Benjamin.

Os desígnios da sociedade contemporânea devem começar por um ato de lembrança que liberta os sentidos esquecidos, reprimidos e negados, bem como as esperanças e aspirações das revoltas passadas. Marcuse propõe reconstruir a dimensão utópica latente da ontologia ocidental, ao revelar as polaridades de *Logos* e *Eros*, da infundável passagem do tempo e do desejo de transcender toda temporalidade.

---

<sup>159</sup> MARCUSE, H. Op.Cit, p. 202. No original, p.234.

### CAPÍTULO III - *Eros* e o Esclarecimento

“Parece-me, aliás, que o trabalho de Marcuse é exatamente o que nos convém. Mesmo que a abordagem psicológica não seja próxima de nossa problemática, há, no entanto, coisas tão bonitas nesse livro que deveríamos interessar-nos por ele a fundo. Além da publicação de uma série de trechos na revista, uma tradução integral seria, sem dúvida, uma das coisas mais importantes que a “Series of German Translations” que nós estamos projetando, poderia oferecer.”(carta de Horkheimer a Adorno, de 1 de setembro de 1954)

“Um longo artigo de Herbert faz parte de *Dissent* contra os revisionistas da psicanálise e convém no fundo os argumentos que desenvolvemos a esse respeito sem que sejamos citados uma só vez – o que eu acho, de qualquer forma muito estranho. Eu sou *décisivement* contra a solidariedade unilateral e recomendaria insistentemente que, na questão de seu livro, do qual o texto é um capítulo, não façamos absolutamente nada.”(carta de Adorno para Horkheimer, Frankfurt, 30 de agosto de 1955)

Muitos autores consideraram o livro *Eros e Civilização* a *Dialética do Esclarecimento* de Marcuse. Com essa ideia chegamos ao nosso terceiro capítulo que propõe mostrar que esta interpretação vale no que diz respeito ao mesmo diagnóstico de época; mas são obras totalmente diferentes em seu tratamento com o mito. Semelhanças importantes podem ser encontradas na apropriação de Freud<sup>160</sup> e ao diagnóstico de época: o conjunto da evolução da civilização caracterizou-se pelo fato de que a criação dos meios necessários para viver não era organizada com o objetivo de satisfazer ao máximo as necessidades crescentes dos indivíduos, mas de tal forma que, a vitória muito progressiva sob a miséria permutava-se com os interesses da dominação e era moldado por eles. O progresso da civilização só abateu *Eros* e na sua maturidade, parecia mais incapaz de tornar as pulsões de vida mais fortes do que as pulsões destrutivas, uma vez que, a própria condição para existência da civilização é o aumento do controle e repressão onipresentes. Este é o diagnóstico presente em ambos os livros. Mas, como vimos no capítulo anterior, Marcuse apresenta um jogo dialético entre a primeira parte *Sob o princípio de Realidade* e uma segunda parte *Para além do Princípio de Realidade* do conjunto de *Eros e Civilização*. Este segundo momento é justamente aquele que apresenta os pontos de discordância com a *Dialética do Esclarecimento*, cuja abertura utópica de Marcuse advém da sua posição em relação ao mito como um modo de interpretar a cultura.

---

<sup>160</sup> Como vimos no primeiro capítulo, a crítica ao revisionismo é essencial para entender uma das faces da apropriação da psicanálise, não somente em Marcuse, mas também entre Adorno e Horkheimer.

A seguinte passagem de Douglas Kellner constitui a síntese da tese que será desenvolvida nesse capítulo:

Enquanto Marcuse concordaria com Horkheimer e Adorno que o esclarecimento atualmente foi transformado de uma prática libertadora em uma prática opressora, no entanto, ele se absteria da estigmatização geral do pensamento mitológico inerentes à abordagem de Adorno e Horkheimer. Para Adorno e Horkheimer, o mito contém em si as sementes da dominação da natureza pelo esclarecimento, mas, para Marcuse, ele também contém os recursos potenciais imaginativos para uma superação dialética desses potenciais destrutivos, daí sua insistência em reabilitar Narciso bem como Orfeu.<sup>161</sup>

Numa interface entre *Eros e Civilização* e *Dialética do Esclarecimento*, é possível compreender de que maneira Marcuse concorda com Horkheimer e Adorno que o esclarecimento deixou de ser uma “prática libertadora para ser uma prática opressora”. Nosso objetivo será mostrar que: 1) Marcuse partilha deste diagnóstico em que o lado libertador do esclarecimento é justamente o lado opressor, nisto consiste a primeira parte de nosso capítulo; e 2) apesar disso, Marcuse enxerga, no interior mesmo dessa dialética do esclarecimento tal como formulada por Horkheimer e Adorno algo que eles não consideravam possível, a saber, uma possibilidade emancipatória real. O que acentua a diferença entre os dois livros é a maneira pela qual cada um considera o mito, ou seja, através de suas analogias entre o mundo arcaico e a sociedade de seu tempo. Enquanto Adorno e Horkheimer enfatizam o caráter de dominação que *o mito carrega em si*, Marcuse parte desse dado e aposta na *superação dialética dos potenciais destrutivos* através de uma volta aos personagens marginais da mitologia, Narciso e Orfeu. Acerca dessa discussão, versaremos na segunda parte deste capítulo. O dado importante aqui é o embasamento teórico da utopia de Marcuse, isto é, a possibilidade de um *Eros racional* inscrita em *Eros e Civilização*. Aqui se destaca o papel da arte na sua oposição a *logos* e também sobre o potencial racional da própria arte apresentado no capítulo sobre Orfeu e Narciso.

A terceira parte, *O Retorno à Utopia*, consiste em analisar a maneira pela qual a utopia (que torna mais distante a teoria dos três autores) é vista nos primeiros escritos de Horkheimer,

---

<sup>161</sup> KELLNER, D. 2011, p. 60. While Marcuse would agree with Horkheimer and Adorno that enlightenment has currently been transformed from a liberating to an oppressive practice, he would nevertheless refrain from the general stigmatization of mythological thinking inherent in Adorno and Horkheimer’s approach. For Adorno and Horkheimer, myth contains within itself the seeds of enlightenment’s domination of nature, but for Marcuse it also – in another set of dialectical reversals – contains the potential imaginative resources for a further dialectical overcoming of these destructive potentials, hence his insistence on rehabilitating Narcisus as well as Orpheus.

em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de modo a compreender sua relação com a Teoria Crítica e questionar os motivos de sua rejeição.

### 3.1 Feixes de um obscuro Esclarecimento

Ao buscar no mito uma chave interpretativa do sujeito ocidental, *Dialética do Esclarecimento* investiga as razões pelas quais o indivíduo é capaz de sucumbir a tudo, de modo a se tornar ele mesmo objeto no mundo, ao passo que também perpetua a submissão dos outros. Trata-se de entender como o esclarecimento, que deveria ter logrado a liberdade aos homens, trouxe mais opressão. É inegável que o progresso conquistado no processo do esclarecimento foi efetivo, porém, em contrapartida, contribuiu também com a ascensão da barbárie do nazismo. Esse processo é narrado no livro de maneira análoga à *Odisseia*, em que o sujeito (Ulisses) necessita renunciar ao sacrifício em nome de sua autoconservação frente à natureza hostil. A tese central do livro é a de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por se reverter em mito.”<sup>162</sup>

No que concerne ao conceito de esclarecimento, o livro *Eros e Civilização* parte da análise da *Dialética do Esclarecimento*, por isso, em muitas passagens podemos notar a sua crítica ao esclarecimento como uma fonte de opressão. Especialmente, o capítulo IV, *A Dialética da Civilização*, volta a discutir a concretização da dominação nos termos da psicanálise. O preço do progresso da civilização pelo esclarecimento é o aumento de um sentimento de culpa cada vez mais reforçado.<sup>163</sup> O esclarecimento aparece como a razão que surge primeiramente na forma de supressão das pulsões e é através dela que o *ego* se desenvolve e dá as rédeas às perversões do *id*.<sup>164</sup>

De maneira análoga, podemos observar, já no início da *Dialética do Esclarecimento*, que o preço do amplo progresso do pensamento é “resplandecer sob o signo de uma calamidade triunfal”.<sup>165</sup> O progresso, noção comum em ambos, possui o mesmo efeito de “regresso”. Quanto mais a civilização progride em termos de avanço científico-tecnológico, tanto mais regride no sentido de sua própria aniquilação: “A tendência, não apenas ideal, mas também prática, à

---

<sup>162</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 15.

<sup>163</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 83.

<sup>164</sup> Ver capítulo II dessa dissertação.

<sup>165</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, p. 17.

autodestruição caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que a tendência evidencia-se sem disfarces.”<sup>166</sup>

Essa mesma tendência é descrita em *Eros e Civilização* como oriunda da teoria freudiana desenvolvida por Freud em *O Mal-Estar na Cultura*. No entanto, a tarefa de Marcuse é justamente pensar sobre as possibilidades de inverter tal tendência oculta, o que acaba por estabelecer a sua utopia, ou seja, a autodestruição da própria cultura só vai acontecer se os próprios sujeitos permitirem. Até o atual estágio da sociedade, foi permitido que a traição das promessas de liberdade do esclarecimento se manifestasse nas “práticas opressoras”. Na linguagem da psicanálise isso se expressaria como uma prática libertadora da escravidão das pulsões em que os homens viviam. O próprio Freud reconhece que num primeiro momento foi necessário um nível de opressão para que se estabelecesse uma sociedade, mas depois, com o avanço científico, houve um exagero de opressão que se revelou como o mal-estar, em outras palavras, um nível de culpa crescente que levaria a cultura a sua autodestruição. Portanto, o esclarecimento possui um aspecto libertador e um opressor. O grande problema é que, para Adorno e Horkheimer, é que justamente o lado libertador é o lado opressor.

Marcuse partilha também dessa assertiva, mas confia também no papel da subjetividade por mais nebulosa que seja a tendência social. Essa variação do esclarecimento que se origina com a razão que prometia liberdade dos homens perante a natureza, também tem uma importância para a psicanálise e para a filosofia. A discussão sobre o *logos* surgirá como a essência do ser, desde a lógica aristotélica com a concepção de uma razão dominante que, através da exploração da natureza, deve realizar as potencialidades humanas. Porém, não é o que efetivamente ocorre na sociedade avançada, posto que, o trabalho alienado absorve todo o tempo do homem e nem as necessidades individuais são satisfeitas com a falta de tempo. Isso só acontece dessa maneira porque o homem, ao fazer uso da razão, explora a natureza e também o próprio homem.

Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo *logos* filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo pelos

---

<sup>166</sup> Ibidem, p. 15.

demônios, cujas imagens eram o meio, de que serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza. Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças dominantes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.<sup>167</sup>

A partir da herança do *logos* de Platão e Aristóteles, o esclarecimento se opôs a todo tipo de superstição e de pretensão de verdade. Desde então, os conceitos universais passariam a possuir um poder de dominar a natureza, mas agora o critério da calculabilidade é que submete aqueles que não a dominam. Tal resistência obstinada do mito em ainda perpetuar-se na cultura confere ao esclarecimento o próprio estatuto de mito. Contudo, o que Marcuse lembrará é que, de acordo com próprio esclarecimento, o sujeito é o principal detentor do mito desde Édipo. A mesma característica opressora da razão possui seu opositor: *o logos da gratificação*, afinal existe o esforço para harmonizar ambos na história da filosofia desde a *Metafísica* de Aristóteles, na sua interpretação hierarquizada dos modos de ser, até a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, com suas categorias e princípios que governam o mundo de maneira a denotar um movimento circular para concluir a ideia de conhecimento absoluto. Na interpretação de Marcuse, a *Fenomenologia do Espírito* revela a razão na forma de dominação, mas também de sua superação, quando a mera consciência atinge o estágio de autoconsciência e descobre-se como *ego*, e o *ego* é primeiro desejo: só pode tornar-se cômico de si mesmo através do satisfazer-se - por si mesmo e por outro. Mas tal satisfação envolve a “negação do outro, pois o *ego* tem de provar a si mesmo que é, verdadeiramente, um ‘ser-em-si-mesmo’ contra toda alteridade.”<sup>168</sup> A liberdade envolve risco de vida porque o próprio conteúdo da liberdade humana é definido pela mútua “relação negativa” com o outro. Porém, a liberdade não ocorre na conquista incessante, mas no repouso do conhecimento e da gratificação.

A liberdade é organizada racionalmente pelo Estado e pela sociedade, porém ambos não a possuem, pois a verdadeira liberdade só existe na ideia. É nesse sentido que, de acordo com Marcuse, Hegel se mantém no princípio de realidade estabelecido e, depois dele, o sentido de razão se modifica significativamente. A essência do ser não é mais *logos*, mas pode ser vontade como afirmava Schopenhauer e, mais adiante, na denúncia de Nietzsche: o *logos* é repressão da

---

<sup>167</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. Op. Cit., p. 19.

<sup>168</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 109.

vontade.<sup>169</sup> O princípio de realidade de Nietzsche é oposto ao da civilização ocidental, a noção tradicional de razão é substituída pelo ser-com-fim-si-mesmo. O círculo fechado de Nietzsche é diferente de Aristóteles e de Hegel, baseia-se no eterno retorno, cujo sofrimento conduz à melhor gratificação e se baseia na ideia de que o prazer quer eternidade.

Com a elucidação do significado de razão pela filosofia ocidental, o que está em jogo, para Marcuse, é a existência de um *logos* da gratificação em oposição a um *logos* da dominação. Novamente em termos psicanalíticos, seria como pensar a oposição entre *Eros* e *Logos*. O primeiro como o esforço em direção à reprodução da vida e o segundo como organização, limitação e dominação desta vida. Na *Dialética do Esclarecimento*, a razão possui um duplo sentido tal como em *Eros e Civilização*, desde a constatação de Kant de que “o esclarecimento é a saída do homem da menoridade, da qual ele é culpado”<sup>170</sup>, até a afirmação de que a mesma razão pode estabelecer jogos de poder que faz com que os homens subjuguem-se entre si numa lógica que se rearranja na moralidade: “A raiz do otimismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o horror que inspira a regressão à barbárie”.<sup>171</sup>

Vale lembrar que tal relação entre moral e razão em Kant está baseada numa convivência livre em que o sujeito universal já resolveu o conflito entre razão pura e empírica na solidariedade consciente do todo<sup>172</sup> Essa situação hipotética se configura para Adorno e Horkheimer como a Utopia kantiana. A discussão que liga moral e razão segue na filosofia e chega até Nietzsche com a reconstrução da história de uma nova moralidade a partir da supressão das relações de poder estabelecidas pelo cristianismo até então. Nesse sentido, ele contestará a ideia de compaixão que surge em Kant, por possuir um caráter limitador e irracional.<sup>173</sup>

A partir da crise na moralidade, Adorno e Horkheimer descrevem como até mesmo no modo de vida dos indivíduos a racionalidade modificou as relações de poder. Isso ocorreu também em relação à família que perdeu seu *status* de núcleo da sociedade:

A ruína da propriedade média e o desaparecimento do sujeito econômico livre afetam a família: ela não é mais a célula da sociedade, outrora tão celebrada, já que não constitui mais a base da

---

<sup>169</sup> Idem, p. 114

<sup>170</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p.71.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 74

<sup>172</sup> Ibidem, p. 73

<sup>173</sup> Ibidem, p. 86

vida econômica do burguês. Os adolescentes não têm mais a família como seu horizonte, a autonomia dos pais desaparece e com ela a resistência a sua autoridade.<sup>174</sup>

A mesma análise sobre a perda do papel da família é realizada por Marcuse em *Eros e Civilização*. Para ele, a família não tem condições de competir com os meios de comunicação em massa que habitam por muito tempo a vida dos filhos<sup>175</sup>. A moralidade se desenvolve na sociedade avançada de maneira mais repressiva ainda. O sentimento de culpa passa a ser coletivo: “parece mais uma qualidade coletiva do que dos indivíduos - uma culpa coletiva, a aflição de um sistema institucional que desperdiça e detém os recursos materiais e humanos a sua disposição”.<sup>176</sup> Na forma de sentimento de culpa, existe e se fortalece, ainda que de uma maneira diferente, pois *ego*, *id* e *superego* já não se relacionam com o mesmo processo clássico. O poder do *superego* se torna cada vez maior e mais efetivo com o progresso da sociedade.

A racionalidade do progresso agrava a irracionalidade de sua organização e direção. A coesão social e o poder administrativo são suficientemente fortes para proteger a agressividade acumulada. Volta-se contra os que não pertencem ao todo, aqueles cuja existência é a sua negação. Esse antagonista destaca-se como aqui-inimigo, o próprio Anticristo: está sempre em toda parte; representa forças ocultas e sinistras, e a sua onipresença exige a mobilização total. A diferença entre guerra e paz, entre populações civis e militares, entre estágios históricos que tinham sido ultrapassados há muito tempo, essa regressão reativa a fase sadomasoquista numa fase nacional e internacional.<sup>177</sup>

Em nome de uma suposta racionalidade baseada no avanço científico que beneficiaria os indivíduos, a sociedade entra num ritmo de trabalho e esforço considerados irracionais, isto porque já não tem mais valor o tempo que os indivíduos têm para si mesmos. Já não se sabe mais qual é a direção do progresso, a não ser o autoflagelo do indivíduo e da sociedade. Não é lógico que a sociedade se organize contra ela mesma. Mas é o que acontece, e ela se protege de si mesma através dessa auto-organização contra ela e contra, sobretudo, aqueles marginais que se

---

<sup>174</sup> Ibidem, p. 89

<sup>175</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 97.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 100.

opunham à sua racionalidade. Estes manifestam suas forças na mobilização que aparece na diferença entre “guerra e paz, entre civis e militares” e, por que não dizer: entre os que estão adaptados à ordem e estão de acordo com as leis e aqueles que não se encaixam e que podem muitas vezes serem identificados no direito como criminosos.

A lógica do trabalho é uma espécie de loucura na qual toda a sociedade está mergulhada. No tempo de Adorno e Horkheimer, talvez o termo loucura não fosse o melhor para descrever este estado de subserviência em que indivíduo e sociedade se encontravam, porque a causa de tal exploração era justamente algo que se opunha diretamente à loucura: o esclarecimento. Era contra a lucidez da razão que os autores se colocavam, de modo a explicitar seus limites profundos. A partir dessa crítica, eles mostram que a irracionalidade (em oposição à racionalidade) não está somente na ótica do trabalho, mas se estende também a outras esferas da vida, ao consumo desenfreado e ao declínio da arte em geral.

O progresso revertido em regressão é a consequência do esclarecimento mais presente nos dois livros (*Eros e Civilização* e *Dialética do Esclarecimento*). No primeiro, “o progresso técnico, em si mesmo uma necessidade para a manutenção da sociedade estabelecida, fomenta necessidades e faculdades que são antagônicas da organização social do trabalho, sobre a qual o sistema está edificado”<sup>178</sup>. A regressão é manifesta ou como uma agressividade acumulada nos indivíduos, que se revela no limiar da guerra e da violência (Marcuse), ou como a “ameaça internacional do fascismo” (Adorno e Horkheimer). Porém, para Marcuse, o progresso deve se efetivar para que o homem possa organizar a sua vida de acordo com o desenvolvimento pleno do conhecimento.<sup>179</sup>

Como observamos no excerto da *Dialética do Esclarecimento*, a coesão social e o poder administrativo são suficientemente fortes para se protegerem da manifestação de agressividade acumulada, porém através da opressão sobre aqueles que não têm poder, aqueles antagonistas que são a negação do sistema de controle e que representam as forças mobilizadas contra o que está dado. No entanto, a indignação acumulada na agressividade pode resultar numa regressão histórica, cujo poder é obtido por aquele que tem mais força ou mais armas. Nesse contexto, naquilo que a moralidade poderia ajudar, parece até prejudicar.

---

<sup>178</sup> MARCUSE, H. Op.cit., p.21.

<sup>179</sup> Ibidem, p.175.

A consciência moral perde seu objetivo, pois a responsabilidade do indivíduo por si mesmo e pelos seus é substituída muito simplesmente por sua contribuição ao aparelho, mesmo que isso ocorra sob as antigas categorias morais. Não é mais possível dar uma solução ao conflito pulsional em que se forma a consciência moral. Em vez da interiorização do imperativo social – que não apenas lhe confere um caráter mais obrigatório e ao mesmo tempo mais aberto, mas também emancipa a sociedade e até mesmo faz com que se volte contra a sociedade – tem lugar uma identificação pronta e imediata com as escalas e valores estereotipadas.<sup>180</sup>

A problemática da consciência moral na *Dialética do Esclarecimento* é exatamente a mesma em *Eros e Civilização*. Nota-se que não é mais possível resolver o conflito pulsional do indivíduo na formação de sua consciência moral, de modo que a interiorização do imperativo social ocorre forçosamente, não sendo mais permitido saber se o indivíduo vai ser “mais um” no motor da sociedade ou se ele será aquela peça que pode gerar pane total na máquina. Nas palavras de Marcuse: “a consciência, cada vez menos sobrecarregada de autonomia, tende a reduzir-se à tarefa de regular a coordenação entre indivíduo e todo”.<sup>181</sup> Ou seja, das duas uma: o indivíduo se ajusta ou é oprimido, não parece ter outra alternativa, sobretudo para Adorno e Horkheimer, já que para Marcuse, o conflito pulsional não é visto como algo puramente destrutivo, pois a luta entre *Eros* e *Tanatos* é o que mantém os homens na busca por uma maneira de estar melhor. Além disso, até o atual momento, o combate resultou em vida. A utopia de Marcuse consiste na aposta da vitória de *Eros* sobre *Tanatos*.

Embora tal vida possa ser cada vez mais considerada uma sub-vida, já que, com a evolução da técnica, o indivíduo perde gradativamente sua importância e a administração fica mais fácil, afinal não há mais a consideração dos sujeitos. A racionalidade econômica se impõe a qualquer custo e torna mais difícil a autonomia do sujeito; por isso, o interesse da Teoria Crítica na psicanálise, dentre outras disciplinas.

A psicanálise apresentou a pequena empresa interior que assim se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego. No conflito com o superego, a instância de controle social no indivíduo, o ego mantém as pulsões dentro dos limites da autoconservação. As zonas de atrito são grandes

---

<sup>180</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, p. 163.

<sup>181</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 101.

e as neuroses, os *faux fraix* dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia de mercado.<sup>182</sup>

A economia libidinal contribui para a economia de mercado. O papel da psicanálise como redescoberta do indivíduo no interior do debate da teoria social é algo também central no livro de 1947 e *Eros e Civilização* seria uma extensão do desenvolvimento direto desse aspecto, cujo destaque é a discussão sobre o conflito que o indivíduo sofre internamente e perante a sociedade. Trata-se de um conflito que se modifica ao passo que a sociedade também se modifica: “Se, no liberalismo, a individuação de uma parte da população era uma condição da adaptação da sociedade em seu todo ao estágio da técnica, hoje, o funcionamento da aparelhagem econômica exige uma direção das massas que não seja perturbada pela individuação”<sup>183</sup>. No momento em que o Capitalismo de Estado se instaura e o controle não se efetiva mais com um poder centrado, a imagem de um opositor dissolve-se nos diversos cargos administrativos. Essa confusão gera um novo esforço nos sujeitos, visto que agora (com a inserção das máquinas no processo produtivo) eles não exigem mais liberação física do corpo, mas psicológica, uma vez que essa nova configuração de poder no processo de automação diminui a necessidade de mão-de-obra. “Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade”<sup>184</sup>.

Tal expropriação ocorre de diversas maneiras nessa sociedade de controles, seja na profissionalmente com o estabelecimento das hierarquias no trabalho que pode ocorrer na esfera da vida privada com a invasão da cultura de massa, através do consumo de palavras de ordem que se personificam na imagem dos ídolos. “A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões”<sup>185</sup>.

Essa decisão difícil que envolve autopreservação está inserida completamente no âmbito de um princípio de realidade que é obsoleto, diria Marcuse. Seria aquele estágio em que a sociedade ainda não havia superado a escassez, em que a repressão era realmente necessária para que os seres humanos pudessem ter o mínimo de sociabilidade, isto é, trata-se do estágio em que

---

<sup>182</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento, p. 167.

<sup>183</sup> Ibidem, p. 167-168

<sup>184</sup> Ibidem, p. 167

<sup>185</sup> Ibidem, p. 167

a sociedade deixa de viver sobre o princípio de prazer e passa para o princípio de realidade. Infelizmente, nem tudo que é obsoleto constitui na história um passado distante e superado. O que os autores constataram naquele momento de ascensão do nazismo era justamente o contrário, a expressão de que o progresso pode trazer uma regressão da humanidade e que práticas que poderiam ser libertadoras se transformam em práticas opressoras.

A partir dessa conclusão, a tese de *Eros e Civilização* fica mais clara posteriormente, no prefácio a segunda edição de 1966:

A tese de *Eros e Civilização*, mais completamente desenvolvida no meu *One-Dimensional man*, era que o homem só podia evitar a fatalidade de um Estado de Bem-Estar Social através de um Estado Beligerante mediante o estabelecimento de um novo ponto de partida, pelo qual pudesse reconstruir o sistema produtivo sem aquele “ascetismo do mundo interior” que forneceu a base mental para a dominação e a exploração. Essa imagem do homem era a negação determinada do super-homem de Nietzsche: um homem suficientemente inteligente e suficientemente saudável para prescindir de todos os heróis e virtudes heroicas um homem sem impulsos para viver perigosamente, para enfrentar o desafio; um homem com a boa consciência para fazer da vida um fim em si mesmo, para viver com alegria uma vida sem medo.<sup>186</sup>

Dada a busca por um Estado de Bem-Estar Social através do Estado Beligerante com um progresso que oprime os homens, Marcuse pensava ser possível chegar a uma sociedade igualitária através de um novo ponto de partida: a mudança do próprio homem, na sua base mental, biológica e social. Para tanto, não seria necessário adquirir superpoderes, tampouco ter as qualidades heroicas descritas por Nietzsche. Esse homem é um homem comum que enxerga a vida com um fim em si mesmo. É o homem que faz de seu corpo instrumento de prazer, e não de labuta, e possui necessidades e faculdades qualitativamente diferentes. Perante a constatação de que o progresso pode levar a um retrocesso, Marcuse, apesar de concordar parcialmente com Freud quanto à probabilidade da sociedade chegar a um nível de culpa insuportável ao ponto de se autodestruir, vislumbra as possibilidades de dar um passo que ultrapasse os obstáculos já postos à emancipação. Algo que está fora de cogitação na *Dialética do Esclarecimento*, que também se apropria dos mesmos argumentos de Freud, para quem a autodestruição parece fatal.

O contexto histórico contribuiu significativamente para a um diagnóstico como este e, por isso, deve ser enfatizado, uma vez que, naquele momento de transição do capitalismo, era

---

<sup>186</sup> MARCUSE, H. Op. cit., p. 15.

extremamente complicado pensar a própria razão. Mais tarde, nos anos 80, Seyla Benhabib<sup>187</sup> discorreria sobre a importância daquele contexto na obra dos autores. Para ela, o sentido da Teoria Crítica não pôde ser desenvolvido por eles adequadamente, posto que, não bastava ser pensado somente como uma mistura entre reflexão filosófica e pesquisa social. Isso aconteceu devido à enorme dificuldade que os autores enfrentavam por ter que articular a Teoria Crítica da transição do capitalismo Liberal de mercado para uma nova formação social que eles chamaram de capitalismo de Estado. No período pós-guerra, os teóricos críticos enfatizaram que o capitalismo organizado havia abolido os potenciais de crise, sem acabar com as irracionalidades do sistema. As irracionalidades sistemáticas do capitalismo deixaram de se articular como crises sociais. Não apenas a economia, mas também as transformações da cultura são responsáveis por esse fenômeno<sup>188</sup>. A questão que se colocava diante da Teoria Crítica agora era: o que será das tendências e dos potenciais de crise econômica numa sociedade em que o capitalismo organizado suprimiu o mercado autônomo, e a irracionalidade dos capitais individuais em concorrência foi substituída por um sistema de controles estatais? Pollock já havia afirmado em seu artigo de 1941 *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations* que a capacidade do sistema de administrar e controlar as crises era muito grande. Diferente de Horkheimer e Adorno, Pollock identificou uma mudança na estrutura do capitalismo, dada pela anteposição da política à economia no centro do capitalismo de Estado (assim chamado justamente por suceder o capitalismo Privado). A organização da sociedade ocorre com decisões políticas.

Na comparação dos diagnósticos de tempo, veremos que a teoria do capitalismo de estado constata que *não* estaria mais em vigência o capitalismo liberal, ou seja, um sistema no qual o mercado ocupa o centro da organização social. O diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento* se baseia nesse aspecto “negativo” da teoria de Pollock e interpreta à sua própria maneira as consequências dessa transformação no capitalismo – e é nesse aspecto que as teorias convergem. Mas o limite dessa influência poderia ser observado, conforme a pesquisa pretende mostrar, ao analisarmos o aspecto positivo divergente no qual Horkheimer e Adorno se diferenciam de Pollock: enquanto a teoria do capitalismo de estado constata uma primazia do político na organização social, a *Dialética do Esclarecimento*, por sua vez, enxerga na lógica da racionalidade da burocracia o fundamento da sociedade, de modo que a planificação da

---

<sup>187</sup> *Critique, Norm and Utopia*, mais especificamente no capítulo 5 *The Critique Of Instrumental Reason*.

<sup>188</sup> BENHABIB, S. *Critique, Norm And Utopia*, p.387.

economia constitui apenas uma das formas da racionalidade na organização social, ou seja, seria apenas um dos aspectos do mundo administrado.

As funções do mercado são radicalmente transformadas no capitalismo de Estado. O papel de coordenar a produção e a distribuição já não é mais do mercado, mas passa a ser assumida por um sistema de controles diretos. A liberdade de comércio, iniciativa e trabalho fica a tal ponto sujeita à interferência governamental que é praticamente abolida. Juntamente com o mercado autônomo, as chamadas leis econômicas desaparecem. Se o livre comércio, a livre iniciativa e a liberdade de vender a própria mão de obra — em suma, o mercado de trocas — vão-se transformando em coisa do passado, a crítica da ordem social e política emergente já não pode assumir a forma de uma crítica da economia política.

Em seus escritos da década de 1940, Pollock mostrou que, com a nova forma de uma intervenção direta do Estado na organização da produção, da distribuição e do consumo, a política tinha adquirido primazia sobre a economia na determinação das estruturas sociais fundamentais. Horkheimer e Adorno não aceitaram sem mais essas formulações de Pollock. Apesar de concordarem, de maneira geral com a ideia de Pollock de uma nova forma de “primazia política”, não concordaram com ele que o “capitalismo de Estado” tivesse potencial para assumir uma “forma democrática”, fundada em algum tipo de controle popular. Na *Dialética do Esclarecimento*, o que se encontrará é o “mundo administrado”, uma forma sofisticada de controle social de que as massas estão inteiramente excluídas e sobre a qual, não tem qualquer tipo de domínio.<sup>189</sup>

A consideração da transformação no capitalismo na análise de Pollock era de extrema importância e deveria ser adotada por Horkheimer e Adorno, posto que, a economia não ocupava mais aquele papel central de outrora<sup>190</sup>. O que deve ser ressaltado é que a neste novo cenário “política tinha primazia sobre a economia”, é que devemos analisar a *Dialética do Esclarecimento*. As etapas anteriores a essa nova eram a etapa “liberal” e a “monopolista”. Segundo Marcos Nobre, essas fases “tinham ainda a característica marcante de apontar para além de si mesmas, descortinavam em si mesmas o campo de ação capaz de abolir o capital e instaurar a sociedade justa”.<sup>191</sup> Já o capitalismo administrado não permitia mais essa possibilidade e

---

<sup>189</sup> NOBRE, M. *Curso Livre de Teoria Crítica*, p. 47.

<sup>190</sup> A economia era central em outras fases do capitalismo e, neste sentido, a análise feita em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica de 1937* (ver capítulo I dessa dissertação) talvez ainda fizesse sentido.

<sup>191</sup> NOBRE, M. *Curso Livre de Teoria Crítica*, p. 47.

bloqueia qualquer saída ou superação. Isto porque houve uma quebra de paradigma em que a autogestão do mercado não mais se sustenta e a nova forma de administração ainda é obscura. O controle político do capitalismo, além de ser externo a ele, é exercido de uma maneira muito inacessível à nossa observação.

Em resposta a Pollock, Adorno e Horkheimer escrevem a *Dialética da Esclarecimento*, com a crítica central ao papel da razão que deveria ser libertadora, mas termina por se manifestar na função opressora do sistema:

Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados. A essência do esclarecimento é alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob seu influxo, levado pela mesma dominação.<sup>192</sup>

Antes a autoconservação era a força motriz da razão, isto é, era necessária uma ordem para que acabasse a barbárie dos homens não civilizados. O século das luzes não só reforça a importância da racionalidade, como também a super-valoriza. O resultado dessa super-valorização é uma sociedade em que a razão é abandonada por aqueles que herdaram as riquezas e, na sociedade hodierna, vivem da organização da produção, ou seja, aqueles cuja razão é a insana exploração do outro. Isto não é a essência do esclarecimento, ao contrário: o esclarecimento tinha um propósito de igualdade. Na sociedade automatizada em que a razão já se efetivou com o propósito essencial de dominar quer seja a natureza quer seja o eu, aquilo que se denominava mito pode mais não sê-lo, posto que o esclarecimento também perdeu sua essência. Assim, por mais que o esforço do trabalho tenha sido fugir do mito, ele sempre acabou por cair nele. A grande questão colocada por Adorno e Horkheimer era saber os motivos que levaram a razão humana a se restringir apenas a sua forma instrumental, isto é, ao invés de ser motivadora da igualdade e liberdade na sociedade, conduziu os homens a bloquearem qualquer possibilidade

---

<sup>192</sup> HORKHEIMER & ADORNO. *Dialética do Esclarecimento*. p. 38.

de emancipação, tornando-os cegos frente aos inúmeros problemas e contradições sociais.

Pensar sobre tal questão necessariamente nos conduz a uma crítica da razão que vai um tanto além da *Crítica da Razão Pura* kantiana. O esclarecimento tinha como objetivo desmistificar antigas crenças que mantinham a civilização impedida do uso pleno da razão, a favor do conhecimento, do avanço tecnológico e do progresso científico. O século XVIII foi repleto de expectativas de uma sociedade que pudesse manipular a realidade a favor de um bem maior: a evolução do ser humano, sua autonomia e liberdade. Mas a mesma razão pretensiosa desse período é criticada, pelos três autores, por se igualar ao mito que ela mesma queria combater.

A Filosofia representativa da civilização ocidental desenvolveu um conceito de razão que contém as características dominantes do princípio de desempenho. Contudo, a mesma Filosofia termina na visão de uma forma superior de razão que é a própria negação dessas características – nomeadamente, receptividade, contemplação e fruição do prazer. Subtendida na definição do sujeito em termos de uma atividade cada vez mais transcendente e produtiva do ego, está a imagem da redenção do ego: o momento em que venha repousar de toda a transcendência, num modo de ser que absorveu todo o devir, que esta para si e consigo mesmo em toda alteridade.<sup>193</sup>

Tanto para Marcuse quanto para Adorno e Horkheimer, a razão possui um status de dominadora, porém a mesma filosofia que descreve a história da razão como dominação, que inclusive está presente na lógica do princípio de desempenho, aponta para sua função de receptividade e de fruição inerentes ao *ego*. As características da razão dominadora podem ser negadas. É nesse ponto que Marcuse enxerga também um potencial revolucionário na razão. Se voltarmos ao trecho citado de Kellner, veremos que apesar de Marcuse concordar que práticas libertadoras se transformaram em práticas opressoras, ele se abstém de estigmatizar o mito como uma fonte de dominação como ocorre na *Dialética do Esclarecimento*. A segunda parte desse capítulo trata justamente deste passo que distingue Marcuse de Adorno e Horkheimer.

### 3.1. Mito e Esclarecimento

O diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento* de uma regressão ao mito incluiria uma

---

<sup>193</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 124.

equivalência entre mito e regressão; entre outros pontos de confronto que poderíamos abordar, destacamos nessa parte que, Marcuse não é adepto da ideia de que toda forma mitológica, por princípio, deveria ser considerada em si mesma regressiva, já que, em alguns casos, poderia ser o veículo para a formação de subjetividades dispostas à emancipação. Isto porque, embora a civilização acorrente as reivindicações do princípio de prazer, estas permanecem vivas ainda no interior da própria civilização. E o mito teria ligação direta com a fantasia, esta, por sua vez, representa um papel muito importante para a Grande Recusa.<sup>194</sup>

A fantasia é cognitiva na medida em que preserva a verdade da Grande Recusa ou, positivamente, na medida em que protege, contra toda razão, as aspirações de realização integral do homem e da natureza, as quais são reprimidas pela razão. Na esfera da fantasia, as imagens irracionais de liberdade tornam-se racionais, e as “profundezas vis” da gratificação instintiva assumem uma nova dignidade.<sup>195</sup>

A razão ocupou um espaço central na história da filosofia de tal maneira que a fantasia não teria outro papel senão de oposição e, conseqüentemente, é vista na história como algo inútil que sucumbe facilmente ao ridículo. Como vimos no capítulo anterior, a razão é a racionalidade do princípio de desempenho (o princípio de realidade vigente), ela deixa de ser racional ao almejar uma síntese teórica da cultura para além deste princípio. Mas o mais importante em Marcuse é que tal domínio da razão não é pleno devido ao papel fundamental que a fantasia e a imaginação possuem de preservar a Grande Recusa contra a razão. Nesse sentido, é possível dar os primeiros passos para compreender as diferenças na consideração do mito entre os autores da *Dialética do Esclarecimento* e Marcuse. Para este, na esfera da imaginação, tudo o que é irracional no princípio de desempenho se torna racional e possui a sua verdade. O mais difícil porém, é converter essa esfera em um princípio de realidade válido que supere o predominante. Entretanto, a história preserva alguns símbolos e arquétipos que foram aceitos pelo princípio de realidade vigente através das artes. Marcuse irá abordar especificamente os “heróis culturais” que permaneceram na imaginação e que determinaram o destino da humanidade (Prometeu, por exemplo, herói do esforço laborioso, progresso através da repressão, arquétipo do princípio de desempenho). Tal abordagem é mais relevante, sobretudo, porque dialoga diretamente com a

---

<sup>194</sup> Expressão tomada de A. N. Whitehead, que tinha tentado definir assim a característica essencial da arte [...]. Wiggershaus, R. *A Escola de Frankfurt*, p.536.

<sup>195</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 147.

*Dialética do Esclarecimento* ao evocar as figuras de Orfeu e Narciso, se contrapondo à tese de que o mito possui uma função de dominar tal qual o esclarecimento, posto que, ainda que ele seja, a princípio, contrário ao esclarecimento, age em função de dominação.

A análise realizada na *Dialética do Esclarecimento* ocorre através de um olhar pormenorizado em obras literárias que simbolizam diferentes instantes. No primeiro esforço, *Ulisses ou Mito e Esclarecimento*, consideram a epopeia homérica como o início do processo de luta do esclarecimento contra a mitologia; e no segundo excuro, *Juliete ou Esclarecimento e Moral*, tal luta se faz com as crônicas escandalosas, as obras dos escritores sombrios da burguesia, como Sade e Nietzsche. Das duas maneiras, o objetivo é mostrar que o mito tem uma função que se alia com o esclarecimento, na medida em que o objetivo de ambos historicamente foi sempre o mesmo: dominar.

O progresso técnico que transformou os sujeitos em coisa e, após a eliminação da sua consciência, se livrou do pensamento mítico e de tudo que dele derivava, pois a própria razão sozinha conseguiria dar conta de abarcar a complexidade de todas as relações, desde as econômicas que até tudo o que ela abrange. A razão é usada como um instrumento universal para fabricar todos os tipos de coisas, inclusive o homem. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins.<sup>196</sup> Já em Marcuse, o progresso não possui apenas esse aspecto de regressivo, mas ele é a condição para uma sociedade não repressiva, “para que o homem possa ordenar a sua vida de acordo com seu conhecimento plenamente desenvolvido, para que possa indagar de novo o que é bom e o que é mau”.<sup>197</sup>

Para Adorno e Horkheimer, o encontro do mito com o trabalho racional tem uma relação dialética simbolizada na Odisseia:

Assim como o episódio das Sereias mostra o entrelaçamento do mito e do trabalho racional, assim também a *Odisseia* em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento. Sobretudo em seus elementos mais antigos, a epopeia mostra-se ligada ao mito: as aventuras tem origem na tradição popular. Mas, ao se apoderar dos mitos e “organizá-los”, o espírito homérico entra em contradição com

---

<sup>196</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 37.

<sup>197</sup> MARCUSE, *Op. cit.*, p. 175.

eles. São dois conceitos distintos, que marcam duas fases de um processo histórico nos pontos de sutura da própria narrativa homérica. O discurso homérico produz a universalidade da linguagem, se já não a pressupõe. Ele dissolve a ordem hierárquica da sociedade pela forma exotérica de sua exposição.<sup>198</sup>

Na análise da Odisseia os autores procuram elementos que contrapõem o esclarecimento ao mito. Ao se aventurar pelos mares desconhecidos, Ulisses se perde em sua volta para casa tendo que enfrentar todo o tipo de infortúnio. Os autores comparam Ulisses ao burguês moderno na passagem das Sereias, em que o herói tapa os ouvidos dos remadores com cera para que eles não ouçam o canto maravilhoso e caiam em perdição, enquanto pede para amarrá-lo no mastro, e assim poder ter um curto contato com a beleza do canto. Contudo, no ato de “organizar” os mitos já se tem uma contradição. Com o passar do tempo, os comportamentos míticos e metafísicos foram considerados superados, de tal sorte que a ideia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu se revertsse a mera natureza, da qual havia se alienado com o esforço.

Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalçavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora – consequência da sua própria materialização e objetualização – era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida.<sup>199</sup>

A função do mito nesse contexto citado era auxiliar na dominação de alguns povos. Os mitos provocavam medo da natureza e isso poderia servir de coação. Posteriormente, com a consagração da razão como libertadora em muitos sentidos, o mito perdeu seu espaço para uma nova barbárie. O trabalho humano se afasta do mito e segue os rumos do progresso. Adorno e Horkheimer mostram como essa relação entre mito, trabalho e dominação ocorre em Homero.

O duodécimo canto da Odisseia relata o encontro com as Sereias. A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento.

---

<sup>198</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. Op.cit., p.37.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 38

Nos perigos mortais que teve de arrostar, foi dando têmpera unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa.<sup>200</sup>

O preço que se paga por ouvir o canto da Sereia é o sofrimento do eu. Entre atender um pedido do eu e seguir racionalmente no rumo do progresso, qualquer escolha parece muito arriscada, pois a oposição não é tão simples assim. Seguir o esclarecimento pode implicar um sofrimento tão grande quanto ser encantado pela Sereia. Somente um herói pode se emancipar, ainda que com sofrimento.

O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, temor da morte e da destruição, está irmandado a uma promessa de felicidade que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída do poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e a sua própria felicidade, sabe disso.<sup>201</sup>

O medo se mostra como o grande aliado tanto do esclarecimento, com a sua promessa de felicidade na civilização através do temor da morte e da destruição, quanto do mito, por conseguir passividade e obediência daquele que acredita. A civilização seguiu este caminho com ajuda do esclarecimento, por medo de sua própria morte, tal qual Ulisses. Qualquer um dos caminhos que ele tomasse seria fonte de sofrimento. Assim o esclarecimento se converte em mito. A condenação e a superstição significam sempre, ao mesmo tempo, o progresso da dominação do seu desnudamento.<sup>202</sup> Tanto o progresso da dominação quanto o seu desnudamento são derivados da condenação à superstição em que homem e sociedade vivem. Já o esclarecimento é mais que esclarecimento, é perceptível em sua alienação através do autoconhecimento. Contudo, reconhecer a dominação no próprio pensamento não é um processo fácil e talvez os homens estejam incapacitados para tal tarefa, por serem ofuscados.

A culpa é da ofuscação em que está mergulhada a sociedade. O mítico respeito científico dos povos pelo dado, que eles no entanto estão continuamente a criar, acaba por se tornar ele próprio um fato positivo, a fortaleza diante da qual a imaginação revolucionária se envergonha de si mesma como um utopismo e degenera numa

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 38

<sup>201</sup> Ibidem, p. 39

<sup>202</sup> Ibidem, p. 44

confiança dócil na tendência objetiva da história. Enquanto órgão de semelhante adaptação, enquanto mera construção de meios, o esclarecimento é tão destrutivo quanto o acusam seus inimigos românticos. Ele só se reencontrará consigo mesmo quando renunciar ao último acordo com esses inimigos e tiver a ousadia de superar o falso absoluto que é o princípio da dominação cega.<sup>203</sup>

A sociedade, ofuscada pelas luzes do esclarecimento, é incapacitada de ver que aquilo que está dado e foi produzido pelos seus sujeitos. Assim, até a sua capacidade de criar está bloqueada e fadada ao utopismo. O esclarecimento é destrutivo na medida em que adapta os indivíduos à sua própria aniquilação e só poderá encontrar-se consigo mesmo quando renunciar aos acordos feitos até então e superar o falso absoluto que faz com que todos aceitem a dominação. De certa maneira, Adorno e Horkheimer aqui apontam uma saída, mas uma saída que tropeçaria em muitos obstáculos que começam a ser identificados na mitologia.

Cantar a Ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa cantar, e o herói das aventuras revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem naquela autoafirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante. Na epopeia, que é o oposto histórico-filosófico do romance, acabam por surgir traços que a assemelham ao romance, e o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete.<sup>204</sup>

O herói na mitologia é aquele que comete uma série de erros, o arquétipo do indivíduo burguês. Aparentemente da mesma maneira, para Marcuse, Prometeu é o símbolo do princípio de desempenho e da produtividade humana, que sofre com o trabalho penoso em nome do progresso. Entretanto, a leitura de Marcuse estabelece polaridades dentro da mitologia. Da mesma maneira que existem os heróis, existem também os deuses que representam o progresso que os heróis defendem. Tem também, como que no lado oposto, a Pandora, princípio feminino que representa a sexualidade e a maldição.

Se voltarmos à *Dialética do Esclarecimento* veremos que a mulher aparece igualmente na

---

<sup>203</sup> Ibidem, p. 45

<sup>204</sup> Ibidem, p.47

mitologia com esse caráter amaldiçoador. Adorno e Horkheimer encontram na *Odisseia* também as raízes do patriarcado:

No debate do esclarecimento e do mito, cujos vestígios a epopeia ainda conserva, a poderosa sedutora já se mostra fraca, obsoleta, vulnerável e precisa dos animais submissos por escolta. Como representante da natureza, a mulher tornou-se na sociedade burguesa a imagem enigmática da sedução irresistível e da impotência. Ela espelha, assim, para a dominação a vã mentira que substitui a reconciliação pela subjugação da natureza.<sup>205</sup>

Esse excerto não deixa sombra de dúvida de que a função submissa da mulher na sociedade é também perpetuada na dominação através da mentira, que seria a reconciliação do homem com a natureza, quando ocorre, de fato, sua subjugação. A mulher aqui representa a natureza dominada pelos homens. Adorno e Horkheimer ainda acrescentam que o casamento “é a via média que a sociedade segue para se acomodar a isso: a mulher continua a ser impotente na medida em que o poder só lhe é concedido pela mediação do homem”<sup>206</sup>.

Constatar com a metáfora mitopoética a subjugação que as mulheres sofrem e sua atuação bloqueada na sociedade machista patriarcal de até então não é um passo significativo. Mas a análise da *Dialética do Esclarecimento* não dá o passo seguinte. O que seria feito posteriormente por Marcuse, e nisso especificamente ele se difere: por se referir à mulher com o sentido de oposição ao mundo do trabalho e não apenas sob a ótica de sua submissão retratada antes: “A beleza da mulher e a felicidade que ela promete são fatais no mundo do trabalho da civilização”<sup>207</sup>. Embora, nesse período, Marcuse ainda não ouse escrever sobre os potenciais do movimento feminista, dentre outras manifestações de negação da opressão, essa possibilidade tinha sua especial atenção. Tal como na mitologia existe o símbolo da repressão em Prometeu, deve haver também o seu oposto, que pode estar em Pandora. Assim como, na realidade do mundo ocidental, a civilização é a submissão da mulher e da natureza, também há o seu oposto que pode ser desempenhado pelo papel da mulher na sociedade.

É nesse sentido que Marcuse evoca as imagens de Orfeu e Narciso, que, longe de serem heróis culturais, representam um princípio de realidade muito diferente, cuja imagem do júbilo e do desfrute plenos prepondera. Sob este princípio, eles representam “a voz que não comanda,

---

<sup>205</sup> Ibidem, p. 65

<sup>206</sup> Ibidem, p. 65

<sup>207</sup> MARCUSE, H. Eros e Civilização, p.148.

mas canta; o gesto que oferece e recebe; o ato que é paz e termina com as labutas de conquista; a libertação do tempo que une o homem com deus, o homem com a natureza”<sup>208</sup>. E é assim que a interpretação do mito em Marcuse se distingue daquela em Adorno e Horkheimer, fazendo jus às contradições que constituem a vida mítica. Orfeu e Narciso trazem a memória de um mundo livre das formas reprimidas, cuja única ordem que impera é a da gratificação de *Eros*. Evidentemente tal imagem do mundo órfico-narcisista é ilusória e irrealizável, enquanto as imagens do mundo dos heróis encontram correspondência direta na sociedade ocidental que exalta o progresso. Contudo, o fato de não ter correspondência na realidade não significa que as primeiras estejam totalmente isoladas na imaginação como algo simplesmente utópico. Na poesia delas se manifestam desejos e mensagens que são reais, provindas do mesmo homem civilizado.

A experiência órfica e narcisista do mundo nega aquilo que sustenta o mundo do princípio de desempenho. A oposição entre homem e natureza, sujeito e objeto é superada. O ser é experimentado como gratificação, o que une o homem e a natureza para que a realização plena do homem seja, ao mesmo tempo sem violência, a plena realização da natureza.<sup>209</sup>

Os elementos reconciliadores trazidos por Orfeu e Narciso configuram o caráter não repressivo do mito que não é levado em consideração por Adorno e Horkheimer, provavelmente por terem sido marginalizados. A união entre Orfeu e Narciso representa a atitude erótica não repressiva que se opõe à realidade. Ao associar essas imagens à teoria das pulsões de Freud, Marcuse vê um avanço na substituição da hipótese das pulsões independentes do *ego* por uma perspectiva em que a libido unificada precede a divisão entre *ego* e outros objetos externos. Tal fase acrescentada ao desenvolvimento do indivíduo significa que a sua relação com a realidade não é mais somente aquela em que ele depende de certos meios externos para sua autoconservação, e sim que a sua existência agora também está frente a uma realidade, digamos, “interna”. O *sentimento oceânico* que tanto Freud descrevera em *O Mal-Estar na Cultura* é exatamente a percepção da extensão do *ego* na construção da realidade do adulto.

Para além do autoerotismo imaturo, o que está em jogo é a aposta numa ideia de relação profunda que pode gerar uma ordem existencial de compreensão do mundo. Isto é, apresenta grandes possibilidades de gerar um novo princípio de realidade por intermédio da catex

---

<sup>208</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p. 148.

<sup>209</sup> MARCUSE, H. *Eros e Civilização*, p.151.

libidinal do corpo, que pode se converter em catexe libidinal do mundo objetivo, de modo a alterar esse mundo num novo modo de ser. Isso só é possível, principalmente por conta da função do narcisismo na sublimação. Ao citar *O Ego e o Id*, Marcuse sugere que a sublimação pode converter a libido do objeto sexual em libido narcisista, desse modo pode dar uma finalidade a ela. Nesse caso, a libido se satisfaria e assim a sublimação deixaria de ser repressiva.<sup>210</sup> É importante salientar que essa sublimação não repressiva só é possível se forem negadas as instituições do princípio de desempenho.<sup>211</sup> Amores dessexualizados, o amor pela mulher, o amor homossexual são exemplos de uma das várias formas de sublimação em que a satisfação total é abandonada por conta de resistências internas, porém chega-se a uma satisfação parcial. “A pulsão não é ‘desviado’ de sua finalidade; é gratificado em atividades e relações que não são sexuais no sentido da sexualidade genital ‘organizada’, mas que, não obstante, são libidinais e eróticas”.<sup>212</sup>

O mais importante, porém, no resgate das imagens de Orfeu e Narciso, é o fato de elas serem a manifestação da Grande Recusa em aceitar a separação do objeto (ou sujeito) libidinal. Algo que em Adorno e Horkheimer se mostra totalmente diferente. Para eles, sujeito e objeto são separados e irreconciliáveis nesse mundo administrado em que o eu se vê “afundado num abismo de sua falta de sentido e de sua própria queda”. Ao pensarem no problema da relação do *ego* com o mundo, também recorrem a Freud nos *Elementos do Antissemitismo*, sem considerar, porém, a noção de narcisismo explicitada por Marcuse. Desse modo, estão ainda na primeira noção de Freud, em que o *ego* os objetos distintos do *ego* são somente aqueles externos.

Sob pressão do superego, o ego projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do id e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio. Deste modo, consegue livrar-se deles como uma reação a esse mundo exterior, seja imaginariamente pela identificação com o pretense vilão, seja na realidade sob pretexto de uma legítima defesa. O impulso condenado e transformado em agressão é, na maioria das vezes, de natureza homossexual. Por medo da castração, o indivíduo leva a obediência ao pai ao extremo de antecipá-la, assimilando sua vida afetiva consciente à vida de uma menina, e o ódio do pai vê-se recalcado com um eterno rancor.<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> MARCUSE, H. Eros e Civilização, p.154.

<sup>211</sup> Ibidem, p.190.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 182.

<sup>213</sup> ADORNO & HORKHEIMER, Dialética do Esclarecimento, p. 158.

O processo em que o *ego* sofre com as pressões do *superego*, e que conseqüentemente se torna agressivo por conta dos impulsos do *id*, é tão importante na psicanálise quanto à típica indignação contra o pai e a agressão subjacente. A tradição clássica sempre associou a homossexualidade a uma patologia causada pela antecipação ao medo da castração. A vida afetiva consciente do menino fica igual à de uma menina e o ódio do pai mantém-se reprimido como um eterno rancor. A dinâmica da repressão que vimos em Freud é a mola propulsora da teoria psicanalítica e confere fundamentação teórica para a teoria crítica tal como descrita em Adorno & Horkheimer. No entanto, até este momento em que eles interpretam Freud, não há uma investigação mais apurada sobre o narcisismo, elemento tardio no próprio Freud. Já na ordem em que Marcuse descreve, será possível não somente verificar as conseqüências do narcisismo para uma nova configuração da repressão na dinâmica pulsional, mas também poderemos constatar que, a natureza do impulso agressivo (acima é dita como de origem homossexual) pode ter sua história diretamente ligada ao mito de Orfeu, o que traz uma diferente perspectiva bem menos repressiva. Dizendo de outro modo, os impulsos reprimidos antecipadamente que geram o medo da castração e, conseqüentemente uma agressividade e uma “redução” da sexualidade, podem ser o contrário ao considerar o narcisismo, ou seja, uma dimensão a mais no *ego* que representa um alargamento da sexualidade que outrora fora reduzida à função procriadora. Vejamos como Marcuse descreve este processo:

Tal como Narciso, ele rejeita Eros normal, não por um ideal ascético, mas por um Eros mais pleno. Tal como Narciso, protesta contra a ordem repressiva da sexualidade procriadora. O Eros órfico e narcisista é, fundamentalmente, a negação dessa ordem – A Grande Recusa. No mundo simbolizado pelo herói cultural Prometeu, trata-se da negação de toda a ordem; mas nessa negação Orfeu e Narciso revelam uma nova realidade, com uma ordem própria, governada por diferentes princípios. O Eros órfico transforma o ser; domina a crueldade e a morte através da libertação. A sua linguagem é a *canção* e a sua existência é a *contemplação*.

O que ocorre com Orfeu pode ser descrito também como uma ampliação da sexualidade e não somente algo repressivo, como o medo da castração pelo pai, ilustrado por Adorno e Horkheimer no excerto anterior. É também o seu contrário na análise de Marcuse, ao recorrer ao mito. Obedecendo ao princípio de prazer, Orfeu, com sua música, está nas proximidades dos sentidos libertadores das pulsões de vida. Já Narciso se contrapõe à realidade em função das

pulsões de morte, posto que sua paixão o conduz ao estado de pacificação inorgânica (que também é uma faceta da morte). Embora o dinamismo pulsional ocorra daquela maneira, não se pode reproduzir a teoria das pulsões de Freud sem uma atenção voltada para o narcisismo primário que em Marcuse ocorre também com a consideração da mitologia. Ao evocar essas figuras e suas histórias na mitologia, e trazê-las na sua correspondência com a realidade, temos uma surpresa interessante ao notar que as contradições típicas da realidade podem ser típicas também no mito. A Grande Recusa pode ser representada por Orfeu e Narciso na sua reivindicação de uma ordem não repressiva.

No cenário pós-guerra, Marcuse vê suas esperanças de um projeto de transformação social traídas. A tecnologia, associada à produtividade e a uma política monopolista, parece trazer certa imunidade à estrutura vigente. Mediante este quadro catastrófico, como seria possível desenvolver uma crítica sem o apoio da racionalidade? A análise do mito que também serviu a Freud foi uma saída perspicaz para Marcuse, uma vez que ali ele pôde encontrar uma arqueologia da razão muito importante para compreender os motivos que imunizavam a estrutura vigente.

Ao fazer jus ao valor simbólico que a obra de Freud possuía, já que a teoria não se baseava numa evidência antropológica<sup>214</sup>, o recurso ao mito em *Eros e Civilização* demonstra uma identidade com a história da repressão na civilização.<sup>215</sup> Desde a *horda primordial*, a figura do pai mitológico é aquela que dá as rédeas à humanidade, tudo que é proibido ou permitido provém daí. Por outro lado, a revolta dos filhos também deve se fazer valer para que a ordem despótica se efetive e se perpetue. Como vimos, a revolta é ambígua porque os filhos amam e odeiam o pai. Por isso, essa revolta se renova com o passar dos anos nas várias sociedades, as conquistas do parricídio nunca são completas e as mitologias heroicas surgem para dar conta do impasse entre a igualdade coercitiva dos irmãos e o desejo de onipotência de seus membros. Ao mesmo tempo, o mito fundador da humanidade coloca em questão a necessidade de manter a dominação e a organização da sociedade. O mito traz de volta a ambiguidade da própria

---

<sup>214</sup> Ibidem, p. 60

<sup>215</sup> In a short article for *The Nation*, Marcuse speculated that there is in fact a set of criteria for judging the validity of psychoanalytic mythology, one of which is whether or not the myth sheds new light on historical facts and trends and thus sides with dialectical reason and a critical theory of the contemporary moment. (KELLNER, D. 2011, p.60).

racionalidade e por isso é tão relevante, para Marcuse, explorar seus potenciais com a finalidade de fazer uma crítica da razão.

A *Dialética do Esclarecimento* está de acordo com a análise de Freud, de que o mito é uma resposta à demanda reprimida de tomar o lugar do pai. Marcuse também concorda com essa perspectiva, como pudemos observar. Porém aponta o outro lado do mito: o avesso da realidade posta, de modo que o processo da civilização pode ter dois caminhos opostos, cada qual com o seu herói. Prometeu seria o representante do princípio de desempenho e Pandora corresponderia a um princípio de prazer. Nesse quadro, Orfeu e Narciso se apresentam como os heróis culturais desse princípio de desempenho, que não são fortes por sua racionalidade como é o caso de Ulisses, mas por seu erotismo. Com sua música, Orfeu pode tudo pacificar, e Narciso se recusa ao trabalho como caçador por se apaixonar pela sua própria imagem. Juntos formam o par que configura não só a oposição ao capitalismo, como também mostram as pistas da possibilidade de tal rearranjo. Dadas as condições da sociedade de homens ofuscados, a eliminação das contradições parece consumada, diria Adorno. Na sua perspectiva, é justamente na tentativa de manter as contradições que se encontra a dignidade do pensamento crítico. Decorre daí a noção de uma utopia negativa que não pode nem deixar de ser visada nem realizar-se sem trair o radicalismo de seu projeto. Segundo Rouanet<sup>216</sup>, tal utopia negativa em Freud se mostra a partir do mal-estar, sendo, portanto, uma utopia irrealizável à primeira vista; mas que, porém, pode existir na própria condenação do homem à sua liberdade. Isto é, se voltarmos à gênese da repressão, notaremos no ato humano de almejar as realizações do *id*, e conseqüentemente na formação do *ego* e do *superego*, uma forma de utopia. É justamente da impossibilidade, da tensão e da necessidade que nasce a utopia: qualquer tentativa de pensar nas condições atuais o reino da liberdade redundaria em eliminar no pensamento crítico aquela mesma contradição que o esclarecimento já eliminou na realidade.

Tanto para Adorno e Horkheimer quanto para Marcuse, o processo de regressão, que ocorre com a razão esclarecida em direção ao mito, parece inexorável. A estratégia do esclarecimento mitologizante é brilhante na medida em que identifica a função subjugadora do pensamento racional ao resto do que existe. Desse jeito, o esclarecimento se torna mito, como apontaram os autores da *Dialética do Esclarecimento*. Mas de modo diferente, Marcuse aponta o

---

<sup>216</sup> ROUANET, S.P. *Teoria Crítica e Psicanálise*, 1986, p. 363.

“esclarecimento negativo”<sup>217</sup>. Frente à ordem vigente de Prometeu com uma Pandora enfraquecida, Marcuse insere os elementos inesperados da música e da beleza (Orfeu e Narciso). Entretanto, são eles elementos negativos, ou seja, jamais representariam um modo de vida. Ao contrário disso, eles são comprometidos com o submundo e com a morte. Na fronteira do limite do uso do mito no interior da Teoria Crítica, não representam, portanto, as imagens da totalidade da libertação. Mas podem resignificar os valores que eram previstos antes por Adorno e Horkheimer no projeto da racionalidade crítica.

Aquilo que era previsível na analogia da sociedade ocidental com a Odisseia se torna, no mínimo, incalculável na ótica mítica negativa de Marcuse. Dessa confusão, ao menos duas saídas podem ser traçadas com rigor: aquela de Adorno e Horkheimer, segundo a qual o encantamento provocado pelo capitalismo ofereceria as cordas da liberdade para o enforcamento geral da humanidade - o que não se parece muito com uma “saída”, mas Marcuse concorda com essa tendência; e a recusa espelhada por Orfeu e Narciso, como uma tentativa de resgatar as forças de Pandora no interior da sociedade de controles.

Horkheimer, Adorno e Marcuse concentraram-se na elaboração das consequências sociológicas, psicológicas e filosóficas dessa transformação. Em *Eros e civilização*, as próprias condições objetivas que possibilitariam a superação da civilização industrial-tecnológica também impedem a emergência das condições subjetivas necessárias a essa transformação. Era essa a fórmula, pensada por Marcuse, da impossibilidade das crises sociais em condições de civilização industrial-tecnológica. A contradição da racionalização está na constatação de que as oportunas condições que poderiam levar a uma reversão da perda de liberdade não podem ser abrangidas pelos sujeitos desencantados.

É evidente que, depois da comparação realizada neste capítulo, as apropriações da teoria psicanalítica feitas por esses autores são diferentes entre si. Para Marcuse, os conceitos de Freud apresentam, todos, aspectos no mínimo duais que devem ser interpretados dialeticamente. Essa dualidade se estende ao mito. Algo que não parece ser feito por Adorno e Horkheimer, ao menos nesse livro. O que acontece em *Eros e Civilização* é a união de dois opostos que contêm em si a contradição e também se complementam. *Eros* pode ter, no mínimo, duas funções: unir partículas em unidades cada vez maiores e ser um complemento de Tanatos. Ainda em Freud, Marcuse argumenta que *Eros* é uma ampliação quantitativa e qualitativa da sexualidade. A

---

<sup>217</sup> Wiggershaus, 1995, p. 535

civilização envolve também o misto de amor e morte, a repressão individual e social, mas sobrevive por causa da vitória do *Eros* sob muitos aspectos.

Revigorando as polaridades primordiais entre *Eros* e Logos, Narciso e Orfeu, Marcuse procura revelar o potencial revolucionário de uma sensualidade [*Sinnlichkeit*] emancipada. Narciso desponta como o mensageiro de um novo princípio ontológico. Para se transformar numa nova moralidade [*Sittlichkeit*], o potencial subversivo dessa nova sensualidade deve reimmergir-se nos tecidos da história. É importante notar os rumos que o recurso ao mito confere às duas obras, porque é a partir daí que temos o cerne daquilo que é o legado da teoria marcuseana: sua utopia. A partir de agora, longe de acusá-la de ingenuidade, como fizeram alguns teóricos de sua geração e de gerações posteriores, trata-se de perguntar: no que ela consiste? E por que ela não teve lugar na realidade da Teoria Crítica daquele momento? Na próxima parte tentaremos responder essas questões procurando estabelecer o estatuto da utopia na Teoria Crítica.

### 3.3. *O retorno à Utopia*

*[...] ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte, se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. Para que sirve la utopia? Para eso sirve: para caminar. (Eduardo Galeano)*

A tarefa do artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* era trazer uma primeira formulação de Teoria Crítica no sentido de demarcar seu campo teórico. A partir da concepção de crítica, as noções de teoria e de prática foram largamente questionadas, pois não se tratava mais de apenas contrapor esses conceitos, seria necessária uma reflexão sobre *como as coisas são* (teoria) e *como elas deveriam ser* (prática). Unir teoria e prática com o intuito de transformar as relações sociais vigentes era também um atributo da crítica. Um olhar sob o existente por si só não mais bastava, sendo indispensável captar ali a realização de algo que não é, mas que pode ser. Em outras palavras, a realidade apresentada para nós não é mais *as coisas como são*, mas uma série de barreiras que impedem a realização da emancipação. O potencial de uma sociedade emancipada e a ideia de uma superação não são metas inalcançáveis ou inexecutáveis e, nesse

sentido, não são utópicas como Adorno e Horkheimer afirmavam. Contudo, de acordo com Marcuse, o ponto de vista do crítico é justamente aquele que “vê o que existe da perspectiva do novo que ainda não nasceu, mas que se encontra em germe no próprio existente”.<sup>218</sup> Nosso objetivo nesta última parte, é mostrar que o sentido de utopia possui nuances na Teoria Crítica que devem ser consideradas. Primeiramente, porque tanto Marcuse quanto Adorno e Horkheimer concordam no diagnóstico de uma práxis bloqueada; mas, além disso, eles concordam que a Teoria Crítica não pode regredir ao “socialismo utópico” (Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Louis Blanc (1811-1882) e Robert Owen (1771-1858)). O socialismo defendido por estes autores foi, mais tarde, denominado de “socialismo utópico” vem do fato de seus teóricos exporem os princípios de uma sociedade ideal sem indicar os meios para alcançá-la. Eles acreditavam que a implantação do sistema socialista ocorreria de forma lenta e gradual, estruturada no pacifismo, inclusive na boa vontade da própria burguesia. Ainda fortemente calcados nas ideias do pensamento iluminista, nesse sentido, estão frontalmente em contraposição com a Teoria Crítica, pois esses pensadores continuaram a buscar no racionalismo a saída para as contradições geradas no interior do pensamento capitalista. Além disso, eles não faziam uma crítica radical ao capitalismo, pois ainda defendiam a manutenção de suas práticas mais elementares.

Marcuse, Horkheimer e Adorno e a primeira geração da Teoria Crítica legavam a crítica de Marx ao “socialismo utópico”. No entanto, quando Marcuse traz de volta o termo “utopia”, certamente já leva em consideração esta crítica. Porém, é dele a coragem de levar adiante as nuances do termo e enfrentar as opiniões divergentes de seus colegas. Marcuse tem duas nuances importantes, uma para cada ponto: 1. a práxis está bloqueada, mas é preciso divisar elementos a partir dos quais ela pode eventualmente se abrir (o “mito” no sentido já discutido acima) e não apenas ficar esperando que algo mude no mundo para voltar a fazer Teoria Crítica como antes; 2. usar “utopia” em um sentido diferente do “socialismo utópico” é possível para a Teoria Crítica, desde que isso seja claramente estabelecido, conceitual e historicamente.

A primeira referência à utopia em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* aparecerá na seguinte passagem:

---

<sup>218</sup> Sobre esse ponto, ver a introdução do livro *A Teoria Crítica* de Marcos Nobre.

A unidade das forças sociais, das quais se espera a libertação é, em sentido hegeliano, ao mesmo tempo uma diferença: ela existe só no conflito, o qual ameaça constantemente os sujeitos nela envolvidos. Isso se torna evidente na pessoa do teórico; sua crítica é agressiva não apenas frente aos apologetas conscientes da situação vigente, como também frente a tendências desviacionistas, conformistas ou utópicas nas suas próprias fileiras.<sup>219</sup>

Este trecho de Horkheimer não é importante aqui pela mensagem central que ele traz, mas pelo debate com Marcuse no mesmo número da revista do Instituto. O essencial aqui é introduzir a discussão sobre o lugar da “utopia” na Teoria Crítica. Para Horkheimer, ele não existe, já que a Teoria Crítica se distingue dos “utópicos” justamente por isso. Para Marcuse, ao contrário, a Teoria Crítica não deve temer usar a palavra utopia. Mas com uma condição muito importante: somente quando as condições para a práxis se encontram bloqueadas. É só nesse momento que é legítimo para a Teoria Crítica se valer da utopia, como repositório, digamos, do interesse emancipatório. O excerto apresenta que o teórico crítico é aquele que percebe a unidade das forças sociais no conflito e sua crítica é agressiva tanto para os apologetas conscientes da situação vigente quanto para as tendências “conformistas, desviacionistas ou utópicas”. Aqui, a utopia se iguala às tendências conformistas e desviacionistas e a crítica deve ser agressiva também contra essas tendências, assim como parece claro que ela deva ser em relação aos apologetas conscientes da situação vigente.

Logo adiante, a utopia aparece no texto de Horkheimer mais uma vez com o mesmo significado, de teor pejorativo: um utopista não se difere de um alienado do mundo:

Se o teórico da classe dominante alcança talvez, depois de muito esforço inicial, uma posição relativamente segura, o teórico que se encontra em oposição é considerado às vezes como inimigo e criminoso, às vezes como um utopista e alienado do mundo, e a discussão em torno dele não terá um resultado definitivo nem após a sua morte. O significado histórico não se estabelece por si mesmo; ao contrário, depende do fato de que atuem por ele e o defendam.<sup>220</sup>

Nesse trecho, a questão que se coloca é acerca da finalidade da história na atividade crítica. O que num determinado momento parece crítico, com o passar dos anos, pode se revelar como a imposição de uma classe dominante. A dificuldade é identificar esse

---

<sup>219</sup> HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p.136.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p.139

significado no momento presente, mas Horkheimer diz que, através de uma *educação realista*<sup>221</sup>, provavelmente isso seja possível. Seria essa educação um modo de conhecer as condições para o surgimento de um efeito. Adiante, são descritas as várias maneiras de conhecer e como a Teoria Crítica pode evitar as generalizações perigosas.

Diretamente, o termo utopia não aparece em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, mas, um pouco antes, Horkheimer havia escrito um texto, sob o título de *A Utopia*, que mostra dois aspectos de como *crítica do existente* e de como *proposta do que deveria existir*. Para Horkheimer, o primeiro aspecto é mais importante, pois é necessário saber a respeito da realidade que se parte. O que não é o caso dos “utopistas” (Tomas More Campanella) que teorizaram sobre suas propostas de um novo mundo, mas se esqueciam da crítica do existente. Os utopistas são diferentes dos filósofos que aparecem como “apologetas do existente”, os partidários do direito natural apostavam no novo Estado burguês como garantia do bem geral e melhora da vida de seus cidadãos.<sup>222</sup>

A utopia é criticada durante todo o texto de Horkheimer por ser algo irrealizável e pelo seu elemento conformista que aponta para as possibilidades de uma realidade totalmente diferente da existente sem bases no presente estado de coisas. Porém, não podemos afirmar que a utopia é totalmente descartável, afinal qual seria o interesse de se escrever um texto sobre a crítica (ainda que negativa) a um conceito, senão o de ressaltar sua importância? Ao dizer os problemas da utopia, ele termina por dizer como seria sua utopia. Por exemplo, a utopia que desconsidera o momento presente é de certa maneira perigosa. Portanto, a utopia deve estar de alguma maneira ligada ao momento histórico, ela deve ser crítica do existente.

No texto escrito em seguida, *Filosofia e Teoria Crítica*, a utopia aparece em oposição a algo que é plenamente possível no âmbito da realização da economia. Horkheimer responde às possíveis acusações de a Teoria Crítica ter se reduzido a uma espécie de “economismo”, ou seja, por dar importância demasiada a economia e mais ainda por tê-la tornado restrita.

De acordo com a teoria crítica, a economia atual é determinada essencialmente pelo fato de os produtos que são produzidos além da necessidade dos homens não passarem para o domínio da sociedade, mas, ao contrário, serem apropriados e vendidos por particulares. Com a abolição dessa situação se pretende um princípio mais elevado da

---

<sup>221</sup> Ibidem, p.139

<sup>222</sup> HORKHEIMER, La Utopia. Neususs, Arnheim. *Utopia*. Barcelona: Barral, 1971.

organização econômica, e não uma utopia filosófica<sup>223</sup>.

Não se tratava de uma utopia filosófica almejar que os bens materiais produzidos em quantidade suficiente para a sociedade fossem distribuídos igualmente, pois isso parece plenamente possível. Essa era a questão colocada insistentemente pelos teóricos daquele momento. E provavelmente a resposta para toda essa irracionalidade fosse uma transição na qual a política se sobrepusesse a economia.<sup>224</sup> Ou seja, embora a economia tivesse uma grande importância por determinar a vida das pessoas através dos bens materiais, por trás dela ainda haveria relações políticas a se considerar. De um modo ou de outro, o texto de Horkheimer trata especificamente de qual seria o papel da filosofia ou da Teoria Crítica perante esses problemas. O fato curioso é que ele afirma que há uma verdade sobre o fim da humanidade que será comprovada no futuro. Embora tal verdade pertença a todos os homens, a sua realização depende de lutas históricas.

A própria vontade desempenha aí um papel, e não deve se acomodar pelo simples fato da prognose ser possivelmente verdadeira. Mesmo depois da valente instauração da nova sociedade, a felicidade de seus membros não seria um equivalente para a desgraça daqueles que perecem na sociedade atual. A teoria não traz salvação para os seus representantes.<sup>225</sup>

A impressão que se tem quando lemos esse trecho é que os homens são como fantoches de um sistema maior, e que sua vontade está fora de seu controle. Em certa medida, tal afirmação acerta. Porém, se a “salvação” não está nem na teoria nem na vontade dos homens, então onde ela poderia estar? Se a utopia é ainda uma ilusão, a questão que se coloca é: o que deve ser posto no lugar da “utopia”<sup>226</sup>? Ele termina seu texto dizendo que a Teoria Crítica nada tem a ver com a filosofia que se acomoda consigo mesma. É assim também que Marcuse finaliza o texto que se relaciona diretamente com este de Horkheimer, também de mesmo nome. “O abismo entre a realidade racional e presente não pode ser superado pelo pensamento conceitual. A fim de manter o que ainda não está presente como um objetivo no presente, fantasia é necessária”.<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> HORKHEIMER, M. *Filosofia e Teoria Crítica*, p. 159.

<sup>224</sup> HORKHEIMER, M. *Ibidem*, p.159.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p.160

<sup>226</sup> NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do Estado Falso, Iluminuras*, 1998, p.153.

<sup>227</sup> MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica. Negations*, com traduções do alemão por Jeremy J. Shapiro

O ponto de discordância entre Marcuse e Horkheimer está justamente na força do significado que a utopia possui para cada um. Marcuse concorda com todas as premissas colocadas por Horkheimer, mas a sua menção à fantasia pode mudar muito o teor da própria utopia. Não haveria uma necessidade tão essencial de a superação da situação vigente ser baseada em elementos somente concretos. A fantasia também é necessária nesse processo para que se possa projetar tal superação e mantê-la como um objetivo constante. A utopia de Marcuse tem uma razão para existir e não é puramente fantasia, no sentido que se distancia da realidade concreta. Ao passo que se aproxima da crítica à utopia de Horkheimer, se distancia elaborando uma nova forma de compreender a utopia. Por exemplo, ao conferir a historicidade que tanto faltava.

Utopia é um conceito histórico. Refere-se a projetos de mudança social que são considerados impossíveis. Impossível por que razões? Na discussão usual de utopia a impossibilidade de realizar o projeto de uma nova sociedade existe quando a fatores subjetivos e objetivos de uma posição dada situação social no caminho da transformação - a chamada imaturidade da situação social. Projetos comunistas durante a Revolução Francesa e, talvez, o socialismo nos mais desenvolvidos países capitalistas são ambos exemplos de uma ausência real ou suposta dos fatores subjetivos e objetivos que parecem tornar impossível realização.<sup>228</sup>

Somente quando fatores subjetivos e objetivos impedem a realização de um projeto é que ele pode ser chamado de utópico. Porém a utopia pode ser pensada no sentido lato: quando a realização é impedida por leis da natureza (o rejuvenecimento por exemplo); e no sentido estrito: quando o projeto vai além da história, como a transformação social. Diferentemente de Horkheimer, a utopia marcuseana pode ter uma razão para existir na fantasia, visto que a própria fantasia também possui um sentido revolucionário, manifestando-

---

(Boston: Beacon Press, 1968), p. 134-158. Trecho, p. 147-154, notas de rodapé omitidas. Originalmente publicado em *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VI, 1937.

228

*Tradução nossa:* Utopia is a historical concept. It refers to projects for social change that are considered impossible. Impossible for what reasons? In the usual discussion of utopia the impossibility of realizing the project of a new society exists when the subjective and objective factors of a given social situation stand in the way of the transformation – the so-called immaturity of the social situation. Communistic projects during the French Revolution and, perhaps, socialism in the most highly developed capitalist countries are both examples of a real or alleged absence of the subjective and objective factors that seem to make realization impossible. MARCUSE, H. The End of Utopia. Source: [Herbert Marcuse Home page](#), created by H. Marcuse on 27 May 2005; Translated: by Jeremy Shapiro and Shierry M. Weber. First Published: in *Psychoanalyse und Politik*; lecture delivered at the Free University of West Berlin in July 1967.

se, por exemplo, como a arte. Além de se opor ao *logos*, também pode adquirir um caráter racional. Embora tenha se dedicado a uma crítica ao que aqui chamamos de “Retorno à utopia”, isso não significa que, para Horkheimer ela deva deixar de existir, em nenhum momento ele menciona essa necessidade. O fato é que, da maneira como sempre fora entendida, ela não possui razão alguma de permanecer. É provável que esse distanciamento entre os dois autores ocorra somente aqui, neste aspecto, pois, no que concerne à crítica da racionalidade e aos seus diagnósticos, eles se aproximam mais, apesar de cada um possuir uma maneira muito peculiar de pensar a razão.

Tendo ainda em vista a resposta de Marcuse a Horkheimer em seu *Filosofia e Teoria Crítica*, encontramos uma interessante abordagem que é muito significativa para o que pretendemos dizer sobre a utopia:

... em Adorno, a “solidariedade com a metafísica no instante de sua queda” significa, no fundo, fidelidade à ideia de verdade. Marcuse, entretanto, está explicitando também a dificuldade própria de uma versão materialista do problema: a fidelidade à ideia de verdade num contexto em que a verdade não se mostra realizável significa atribuir-lhe um caráter utópico. E, portanto, é decisivo investigar as “tendências disponíveis do processo social”, elemento que, para Marcuse, distingue a teoria crítica da filosofia *tout court*, e que, como vimos, era o elemento capital para que Horkheimer pudesse resolver de maneira materialista os problemas do núcleo temporal da verdade e da impossibilidade da identidade atual de conceito e objeto.<sup>229</sup>

Marcos Nobre chama atenção para a dificuldade típica de uma versão materialista do problema da verdade. Aquilo que não se mostra realizável nas condições reais revela-se de antemão como utópico. Por isso o papel da Teoria Crítica é tão importante ao investigar as tendências disponíveis no processo social. Num contexto em que tudo parece irrealizável, qualquer tentativa de superação pode ser considerada utópica. Por isso, é essencial pensar o presente. É isso que faz da Teoria Crítica algo diferente da filosofia *tout court*, e foi sempre este o recurso utilizado pelo próprio Horkheimer.

Assim, a Teoria Crítica transcende o presente e justapõe ao existente o que *deveria* ser ou o que *poderia* ter sido, se não se houvesse traído o passado. O teórico crítico deve falar em nome de uma visão utópica do futuro a que só ele tem acesso, ou cumprir a função de

---

<sup>229</sup> NOBRE, M. Op.cit. p. 154

memória e consciência numa cultura que suprimiu seu próprio passado. Retomar a utopia é como resgatar um dos principais objetivos da Teoria Crítica inaugural, ou seja, não perder de vista o sentido da emancipação.

Procuramos nesse capítulo desenvolver, a partir da passagem de Kellner, as principais semelhanças e diferenças entre a *Dialética do Esclarecimento* e *Eros e Civilização*. Vimos que as tendências apontadas nos dois livros são as mesmas a partir da análise do esclarecimento. O processo que torna as conclusões de *Eros e Civilização* diferentes começa com a interpretação do mito, o que traz consequências também para sua maneira de pensar o estatuto da psicanálise na Teoria Crítica. Para além da constatação de Kellner, estendemos nossa análise para uma breve exposição daquilo que definitivamente faz a distinção entre os dois livros: utopia. Com um retorno à utopia, notamos que ela pode ser parte constitutiva do modelo de teoria crítica que Marcuse, junto aos seus colegas, construiu. Partindo desses dados, podemos fechar este capítulo e conduzir as considerações finais dessa dissertação.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro mais utópico de Marcuse terminou com um toque positivo, temperado apenas por uma tese defendida por Horkheimer décadas antes, a respeito da impossibilidade de redimir o sofrimento dos que já haviam morrido. Afora isso, ele expressou uma confiança otimista muito distante das ironias sombrias dos outros mestres da Teoria Crítica. (JAY, M. *A Imaginação Dialética*, p. 162).

A Teoria Crítica de Marcuse desenvolvida em *Eros e Civilização* é permeada por uma peculiar interpretação da teoria das pulsões de Freud. Procuramos demonstrar que tal Teoria Crítica segue a vertente inaugurada por Horkheimer. E, no que tange à interpretação de Freud, distanciou-se pontualmente em relação à teoria de Erich Fromm. Tal distanciamento o aproximou da teoria desenvolvida por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*, não obstante esteja em pleno acordo com o diagnóstico de que a lógica da civilização segue seus rumos de exploração, mesmo tendo alcançado os meios para o seu fim. Depois de realizar esse ensaio que envolve, ao menos, três maneiras pelas quais a Teoria Crítica apreendeu a psicanálise, poderíamos concluir que a peculiaridade de *Eros e Civilização* é justamente o estatuto do freudismo em sua teoria associada a uma análise do mito. Mesmo antes disso, nos meandros da pesquisa foi possível notar que, para além de uma teoria da repressão, haveria uma psicanálise da “ala esquerda”, ou seja, a necessidade de estabelecer um padrão prévio daquilo que seria a maneira mais apropriada de se utilizar da teoria freudiana.

É nessa ocasião, em 1930, que Marcuse se une a Horkheimer para constituir aquilo que seria o padrão da inclusão da psicanálise como mais uma disciplina da Teoria Crítica. Na sua crítica ao uso que Fromm fazia da terapêutica como teoria, começam as primeiras divergências em relação ao aproveitamento da teoria de Freud na teoria social. A partir de então, pouco a pouco, na sua crítica ao revisionismo, Marcuse se dedica a mostrar quais são os limites de uma recepção da psicanálise e, nesse sentido, cria uma maneira própria de incluir os debates de Freud na Teoria Crítica. Nesse momento, é bem aceito por Horkheimer, com quem Marcuse publica diversos artigos sobre o assunto. Mas anos depois, em *Eros e Civilização*, nosso livro alvo, ele segue seu horizonte utópico e se distancia teoricamente das perspectivas de Horkheimer e de Adorno, sobretudo no que diz respeito à *Dialética do Esclarecimento*. Em *Eros e Civilização*, Herbert Marcuse procurou resgatar o “Freud

revolucionário” que Fromm havia descartado como mito, e que Horkheimer e Adorno haviam transformado num "profeta da desesperança" <sup>230</sup>. Assim é importante revelar a historicidade de seus conceitos, sem deixar de considerar a parcela biológica que eles carregam. Assim aprendemos também o quanto biológica é a cultura e vice-versa.

O ponto fundamental que procuramos destacar foi que a Teoria Crítica de Marcuse sempre procurou ressaltar *no interior* dos próprios textos tradicionais, suas contradições e mostrar como elas correspondem a contradições objetivas na sociedade. Para além, *Eros e Civilização* é uma grande demonstração sobre a matriz de possibilidade de encontrar potenciais para uma formulação alternativa do problema, dirigida para a emancipação, ainda que o ponto de partida seja as contradições. Morte e vida, Eros e Tanatos, indivíduo e sociedade, constituem não apenas oposições, mas o conflito necessário para abranger a complexidade das relações humanas. Uma complexidade que não deve ser nem abafada, tampouco naturalizada. A busca de sua superação passa pela compreensão que pode muitas vezes ocorrer mediante ao choque inicial.

Como vimos, o distanciamento entre *Dialética do Esclarecimento* e *Eros e Civilização* começa a partir do recurso mitológico, donde surge um novo modo de, novamente, abranger a psicanálise. Novo somente porque, cerca de dez anos depois, já não matinha mais a mesma sintonia que havia outrora com Horkheimer. Nesse segundo momento, a utopia marcuseana se aposta com maior força no mito de Orfeu e Narciso. O retorno ao mito como um recurso da psicanálise, sem ignorar suas diferentes considerações em Freud, concede a *Eros e Civilização* a singularidade frente aos membros do instituto. No mesmo livro, dedica-se a uma crítica à abordagem da psicanálise na teoria social e traz de volta a noção de mito e suas consequências para a analogia da sociedade. Considerar esses dois aspectos pode significar um avanço para a leitura desse livro que foi alvo de tanto mal-entendido. Ao longo de nossa análise, notamos que ambos aspectos são constitutivos de uma maneira de conceber a Teoria Crítica. Por isso, foi essencial voltar aos textos de Horkheimer e, ainda que em linhas gerais, traçar os primeiros esboços da Teoria Crítica desde a sua fundação.

Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* vimos que todas as características da Teoria Crítica descritas estão de acordo com o modo pelo qual Marcuse realiza *Eros e Civilização*. Se, fazer Teoria Crítica é mostrar que os homens não são meros resultados do processo

---

<sup>230</sup> JAY, M. p. 155

histórico, mas são também agentes desse processo, foi esta a principal tarefa de 1955. Precisamente, por serem os homens resultados de um processo histórico, a teoria também se coloca como produto dessa história e, com isso, seus conceitos são passíveis de reajustes históricos. Disso decorre o seu manejo com os conceitos de Freud. Pulsões, repressão e mais-repressão, princípio de realidade e princípio de desempenho, são exemplos de historicização dos conceitos freudianos. E não se trata de arrancar os conceitos de seu contexto e colocá-los em outro, como fazem os revisionistas. Mas para tal ajuste histórico, Marcuse se utiliza dos métodos próprios da Teoria Crítica.

Também ele continuou um esforço da Teoria Crítica na sua empreitada de identificar os seus próprios limites. Ora, o prefácio à edição de 1966 nada mais é do que o reconhecimento de inúmeros bloqueios à emancipação. “O povo, a maioria das pessoas na sociedade está do lado daquilo que é – não como o que podia e devia ser”.<sup>231</sup> Essa afirmação se liga diretamente ao artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, nas passagens em que afirma que a Teoria Crítica está a refletir sobre como a sociedade é com a finalidade de pensar estratégias de como se atingir o estágio de como ela *deveria ser*. Além disso, a questão: o que houve de errado para que as pessoas não se rebelassem e reivindicassem uma sociedade menos repressiva? Essa é uma questão que não deixou de ser levantada.

A Teoria Crítica concretizada por Marcuse, longe de ser ingênua, envolvia a consciência dos obstáculos à emancipação, não por acaso, ela parte do diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento*. Por isso, ela enfatizou que o *comportamento crítico* frente a essa dominação não poderia ser passivo, isto é, deveria atuar sempre no sentido de buscar a emancipação, novamente um dos principais lemas de *Eros e Civilização*. É peça fundamental do *comportamento crítico* de Marcuse a valorização da dimensão estética e da lembrança, pois, desde o mito de Orfeu até a novelística de Proust, felicidade e liberdade têm estado associadas à reconquista do tempo: o *temps retrouvé*. Se isso não havia sido possível devido ao fato de a racionalização ter eliminado as crises e as tendências ao conflito na estrutura social. E devido a racionalização cultural ter destruído o tipo de personalidade autônoma (sob as perspectivas de Adorno e Horkheimer), então a Teoria Crítica deixa de se deslocar no horizonte da expectativa de transformação futura e tem que recuar para a postura retrospectiva da esperança e da rememoração do passado.

---

<sup>231</sup> MARCUSE, H. 1955, p. 21.

Assim, o papel da Teoria Crítica reduz-se ao um solilóquio retrospectivo do pensador crítico sobre a totalidade desse processo histórico, pois enxerga o presente vivenciado, não pela perspectiva da possível transformação futura, mas do ponto de vista do passado. A utopia marcuseana se coloca contra essa tendência, sem deixar de se inscrever no âmbito da Teoria Crítica. Apontaríamos ainda para a necessidade de se estudar a utopia no conjunto da obra de Marcuse, com o objetivo analisar suas possíveis oscilações e sua ligação com a construção de um entendimento sobre o que é a Teoria Crítica.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Herbert Marcuse

MARCUSE, H. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, Beacon Press: 1974.

\_\_\_\_\_ *Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

\_\_\_\_\_ *Triebstruktur und Gesellschaft – ein Philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Trad. Marianne Von Eklardt-Jaffe, Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1965.

\_\_\_\_\_ *Ideias Sobre uma Teoria Crítica da sociedade*. Rio de Janeiro, Zavar, 1972.

\_\_\_\_\_ *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Tradução Giasone Rebuá, Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1967.

\_\_\_\_\_ *A Sociedade como Obra de Arte*. In. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 60, julho de 2001, p.p 45-52.

\_\_\_\_\_ *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang L. Maar; Isabel M. Loureiro; Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Rio de Janeiro, V.2, 1998.

\_\_\_\_\_ *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang L. Maar; Isabel M. Loureiro; Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_ *La Sociedad Carnívora*. Trad. Miguel Grinberg, Buenos Aires, Arg. Galerma. 1969.

\_\_\_\_\_ “Libertè et Theorie des Pulsions” In. *Culture et Societé*. Trad. G. Billy et Alli. Paris, ED. Minuit, 1970.

\_\_\_\_\_ *One-dimensional Man: studies in the ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press. 1991.

\_\_\_\_\_ *Razão e Revolução*. Tradução: Marília Barroso. Editora Saga, Rio de Janeiro,

1969.

\_\_\_\_\_. *Para a Crítica do Hedonismo* in: *Cultura e Sociedade*. Volume 1. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. (1998) *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Fundação Editora Unesp.

### **Obras de Referência**

ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Zahar, Rio de Janeiro, 1985.

BONSS, W. [Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freud-Rezeption der Frankfurter Schule](#), in: *Wolfgang Bonß / Axel Honneth (Hrsg.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Suhrkamp, 1982, [ISBN 9783518280003](#), S. 367-425.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia*. A Study of foundations of Critical Theory. N.Y, Columbia University Press, 1986.

BENJAMIN, W. Sobre o Conceito de História. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Ensaio obtido em Walter Benjamin – Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e História da Cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232. Versão digital Disponível em: [http://www.antivalor.kit.net/textos/frankfurt/benjamin\\_01.htm](http://www.antivalor.kit.net/textos/frankfurt/benjamin_01.htm).

BRONNER, S.E., KELLNER, D.M. *Critical Theory and Society: A Reader*. Routledge, New York – London, 1989.

DUBIEL, H. *Theory and Politics: studies in the development of Critical Theory*. Tradução de Benjamim Gregg, Londres MIT Press, 1985.

FEENBERG, Andrew. [Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology](http://www.sfu.ca/~andrewf/books/Marcuse_or_Habermas_Two_Critiques_of_Technology.pdf). Disponível em: [http://www.sfu.ca/~andrewf/books/Marcuse or Habermas Two Critiques of Technology.pdf](http://www.sfu.ca/~andrewf/books/Marcuse_or_Habermas_Two_Critiques_of_Technology.pdf)

FREUD, Sigmund. *Das Ich und das Es*. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet, in Einzelbänden XIII. (1920-1924), S.Fischer Verlag, 1991a.

\_\_\_\_\_ *Die Zukunft einer Illusion. Das Unbehagen in der Kultur*. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. (1925-1931). S.Fischer Verlag, 1991b.

*Obras Psicológicas Completas de Freud*, Trad. Jaime Salomão, Rio de Janeiro: Editora Standart brasileira, Imago, 1996.

\_\_\_\_\_ *Além do Princípio de Prazer*, Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

\_\_\_\_\_ *O Ego e o Id*. Tradução Jaime Salomão, Rio de Janeiro: Imago 1996b.

\_\_\_\_\_ *Psicologia de Massas e Análise do Ego*. Tradução Jaime Salomão, Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

\_\_\_\_\_ *Totem e Tabu*. Tradução de Jaime Salomão, Rio de Janeiro: Imago, 1996 d.

\_\_\_\_\_ *Os Pensadores*. Tradução Jaime Salomão, São Paulo: Editor Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_ *O Mal-Estar na Civilização*. Tradução Jaime Salomão. São Paulo: Editor Abril Cultural, 1974 a.

\_\_\_\_\_ *O Futuro de uma Ilusão*. Tradução Jaime Salomão. São Paulo: Editor Abril Cultural, 1974b.

GÖRLICH, Bernard. *Der Stachel Freud: Beitrage und Dokumente zur Kulturismus-Kritik* (Edition Suhrkamp) (German Edition) 1980.

HORKHEIMER, M. *Autoridad y Familia* (1936). Teoria Critica. Amorrortu editores, Buenos Aires-Madri. 2003.

\_\_\_\_\_ *Egoísmo y Movimiento Libertador* (1936). In: *Teoria Critica*. Amorrortu editores, Buenos Aires-Madri. 2003.

\_\_\_\_\_ *Filosofia e Teoria Crítica. Os Pensadores*. Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_ *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: *Os Pensadores*. Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_ e ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro, 2006.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. ED. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

JUNIOR, Oswaldo Giacóia. *O Conceito de Pulsão em Nietzsche*: in Arthur H. de Moura (org) *As pulsões*, São Paulo: Educ/Escuta, 1995, pp.79-96.

LAPLANCHE, J.e PONTALIS, J. B. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/L. Angeles. U. California Press, 1984.

\_\_\_\_\_ *Critical Theory, Marxism and modernity*. Baltimore: the John Hopkins University Press, 1989.

\_\_\_\_\_ *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*. Colleted Papers Of Herbert Marcuse. Volume Five. Routlege, London and New York, 2011.

O Marcuse desconhecido.

MARIN, I.L. *Psicanálise e Emancipação na Teoria Crítica*. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*,

Campinas: Papirus, 2008.

MEZAN, Renato. *Freud o Pensador da Cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Trama dos Conceitos*, quarta edição. Perspectiva, São Paulo, 2001.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo, Cia das Letras, 2004.

MONZANI. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Ed. Unicamp, Campinas, 1995.

\_\_\_\_\_. *Freud, O Movimento de Um Pensamento*. 2. ed. CAMPINAS: EDUNICAMP, 1989. v. 3000. 200 p.

NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

\_\_\_\_\_. “A idéia de Teoria Crítica”, in MÜLLER, M. C.; CENCI, E. M. (orgs.)

*Ética, Política e Linguagem. Confluências*. Londrina: Edições CEFIL, 2004.

\_\_\_\_\_. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lukács e os Limites da Reificação: um estudo sobre História e consciência de classe*. Editora 34, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do Estado Falso*, Iluminuras, São Paulo, 1998.

NICHOLSEN, W.S. “*The Accumulated Guilt Of Humankind*”: *On The Aesthetic in a Damaged World*. To be presented of Herbert Marcuse’s *Eros and Civilization*, May 17 – 20, 2005, Belo Horizonte, Brazil. (Este texto não é publicado, mas foi gentilmente cedido pela autora no Congresso Internacional Dimensão Estética - homenagem aos 50 anos de *Eros e Civilização*, Belo Horizonte, 2005.

PISANI, M. Marília. *MARCUSE E FREUD: uma interpretação polêmica - um estudo de Eros e Civilização* – Dissertação de mestrado – Ufscar - São Carlos-SP, 2003.

PIPIN, R., FEENBERG, A., WBEL, C.P., *Marcuse: Critical Theory & The Promise of Utopia*. Macmillan Education, 1988.

ROUANET, S. Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1989.

SOUZA, Paulo César. *As Palavras de Freud. O Vocabulário Freudiano e suas versões*. Companhia das Letras, 2010.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. DIFEL, Trad. Lilyane Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro, 2002.