

Tomás Gustavo Pedro

***“Eros em Propagação: A Proposta Marcuseana de uma Civilização Não-Repressiva e a Questão da Técnica e da Ciência”***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves

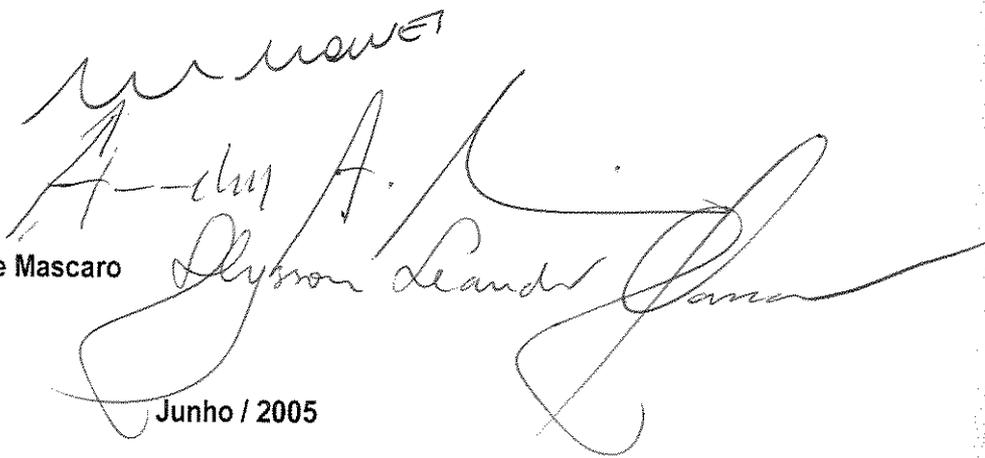
Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 22/06/2005

BANCA

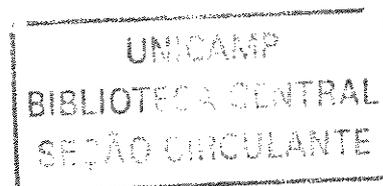
Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves

Prof. Dr. Amneris Angela Maroni

Prof. Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro



Junho / 2005



UNIDADE	FC
Nº CHAMADA	UNICAMP P343e
V	EX
TOMBO, BC/	65368
PROC.	16-86-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	24-8-05
Nº CPD	-

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Bib. id. 361663

P343e

**Pedro, Tomás Gustavo**

**Eros em propagação: a proposta marcuseana de uma civilização não-repressiva e a questão da técnica e da ciência / Tomás Gustavo Pedro. -- Campinas, SP : [s.n.], 2005.**

**Orientador: Márcio Bilharinho Naves.**

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Marcuse, Herbert, 1898-1979. 2. Civilização. 3. Repressão (Psicologia). 4. Transcendência (Filosofia). 5. Ciência e tecnologia. I. Naves, Márcio Bilharinho, 1952-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

(cnc/ifch)

**Palavras-chave em inglês (Keywords) : Civilization.  
Repression (Psychology).  
Transcendence (Philosophy).  
Technology and science.**

**Área de concentração : Teoria social.**

**Titulação : Mestrado em Sociologia.**

**Banca examinadora : Márcio Bilharinho Naves, Amneris Angela Maroni,  
Alysson Leandro Barbate Mascaro.**

**Data da defesa : 22/06/2005**

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente ao meu orientador, professor Márcio Bilharinho Naves, que sempre foi muito atencioso, receptivo, criterioso, compreensivo e paciente durante todo o transcorrer da pesquisa aqui elaborada, tendo permitido inclusive que eu desenvolvesse a dissertação da forma mais livre possível, sem exigir quaisquer mudanças no foco ou no andamento da pesquisa.

Agradeço à professora Amneris Angela Maroni, que ministrou o curso sobre Psicanálise que fez despertar meu interesse sobre o tema, além de ter me dado valiosas contribuições para a pesquisa e ter aceitado de bom grado participar das bancas de minha qualificação e de minha defesa da dissertação.

Presto agradecimentos ao professor Josué Pereira da Silva, que também compôs a banca de minha qualificação e deu importantes contribuições para a pesquisa.

Agradeço à minha mãe - que foi quem mais me incentivou a fazer mestrado e me apoiou em todos os momentos a fim de que eu pudesse realizar o melhor trabalho possível - e à minha família como um todo.

Sou grato a todos os amigos que me apoiaram, incentivaram, manifestaram interesse em minha pesquisa, e que de uma forma ou de outra me impulsionaram no desenvolvimento da dissertação. Entre estes eu cito, correndo o risco de esquecer alguns nomes: Rafael, Guilherme-Musgo, Mariane, Antônio Carlos Júnior, Luis Guilherme, Ângela Maker, Manoel Rodrigues, Daniel Pessini, Maira, Juliana (CS-01), Graziela (CS-01), Marcos-Bicudo (apesar de fazer tempo que eu não o vejo).

Finalmente, presto agradecimentos à CAPES por ter financiado esta pesquisa!

200518304

**Resumo:** A presente dissertação de mestrado vem propor o estudo de uma hipótese, elaborada por Herbert Marcuse, de implementação de uma civilização não-repressiva, tendo em vista a importante problemática do progresso técnico-científico como elemento que simultaneamente viabiliza e refreia a efetivação desta civilização. Marcuse partiu da asserção de Freud de que não pode haver civilização sem repressão, usando as próprias categorias (retomou a substância histórica destas) psicanalíticas do autor, para refutar tal sentença. Com o crescente desenvolvimento da tecnologia e da automação, Marcuse vê uma progressiva redução do tempo de trabalho humano necessário para a produção, o que torna a “mais-repressão” e o “princípio de desempenho” cada vez mais obsoletos. Eliminando-se a mais-repressão na sociedade industrial afluyente, e por conseqüência, o trabalho alienado, os interesses de dominação não teriam mais espaço, o que, segundo Marcuse, abre o caminho para uma nova ordem não-repressiva, organizada para a satisfação das necessidades de todos os indivíduos, no sentido de uma reconciliação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. O grande problema, entretanto, é que a própria automação da produção parece agir contra o espectro da libertação...

**Abstract:** The current dissertation proposes working on a hypothesis elaborated by Herbert Marcuse, about foundation of a non-repressive civilization from the freudian metapsychology, looking foward the view of the important dilemma of technician-scientific progress simultaneously viabilizing and refraining the effectivation of this civilization. Marcuse started from the Freud assertion that cannot exists civilization without repression, using the proper psychoanalytic categories (by retrieving his historical substance) of the author in refuting such a sentence. From the ascending development of technology and automation, Marcuse see a progressive reduction of human working time needed to production, becoming the “surplus-repression” and the “performance principle” more and more obsolets. By eliminating the surplus-repression from the affluent industrial society, and consequently, the allienated work, the domination aims would not have yet space, thus, according Marcuse, opening path for a new non-repressive order, oriented to needs satisfaction of all individuals, in the mening of a reconciliation between of the pleasure principle and the reality principle. The big problem, however, is that the same production automations seams acts against the spectrum of liberty...

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
<b>CAPÍTULO I - Princípios Psicanalíticos da Teoria Marcuseana de uma Civilização Não-Repressiva</b> .....	10
1. Uma Breve Caracterização Geral da Teoria de Freud por Marcuse .....	10
2. Pressupostos Psicanalíticos do Desenvolvimento da Repressão no Indivíduo .....	17
3. Pressupostos Psicanalíticos do Desenvolvimento da Repressão na Civilização. ....	34
<b>CAPÍTULO II - A Civilização Super-Repressiva: Uma Breve Caracterização da Sociedade Industrial Avançada</b> .....	45
<b>CAPÍTULO III - Rumo a Um Novo Princípio de Realidade - A Proposta Marcuseana de uma Civilização Não-Repressiva</b> .....	73
1. Pressupostos e Condições Propiciadores da Transformação do Princípio de Desempenho e de sua Correspondente Dinâmica Pulsional .....	73
2. A Importância Cognitiva da Fantasia e as Imagens Órfico-Narcisistas como Símbolos de uma Realidade Não-Repressiva .....	77
3. A Propriedade Mediadora e Reconciliadora da Dimensão Estética .....	90
4. A Sublimação Não-Repressiva, a Propagação da Libido e a Harmonização Entre Pulsão de Vida e Pulsão de Morte .....	100
5. Críticas à Proposta Marcuseana de uma Civilização Não-Repressiva .....	116
<b>CAPÍTULO IV - Técnica, Tecnologia e Ciência em Marcuse: da Neutralidade à Tese da Fusão com Interesses de Dominação</b> .....	135
<b>Considerações Finais</b> .....	173
<b>Bibliografia</b> .....	182

## Introdução

*“É impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia à pulsão, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de pulsões poderosas. Essa “frustração cultural” domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. Como já sabemos, é a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm de lutar. (...) Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação uma pulsão. Não se faz isso impunemente. Se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso”* (Sigmund Freud, *O Mal-Estar na Civilização*, 1978, pág. 157).

Passagens como esta, bem como outras em que Freud destaca a perda da felicidade pelo fortalecimento do sentimento de culpa como o preço a ser pago pelo desenvolvimento da civilização, dão a tônica do que pode ser considerado o pessimismo freudiano com relação às possibilidades de criação e expansão de agrupamentos sociais sem modificação, restrição ou inibição dos anseios pulsionais. Parece certo que, na teoria de Freud, a civilização pressupõe a contínua repressão das pulsões, “sentença” esta que Herbert Marcuse estranhou não ter provocado maiores reações e nem ter recebido grandes críticas, inclusive por levar à fundamental questão de saber se o progresso e as benesses trazidas pela cultura de fato compensam o sofrimento infligido aos indivíduos. Marcuse sublinha o fato do progresso material e intelectual nos setores mais avançados da civilização industrial ter realmente propiciado a satisfação de um maior número de necessidades para um maior número de pessoas, o que foi acompanhado, não obstante, de um aumento da destrutividade, da dominação e da falta de liberdade na civilização. Estariam, portanto, a destrutividade, a repressão e a dominação indissociavelmente vinculadas ao progresso em civilização e ao crescimento de sua produtividade? Marcuse é categórico ao negar esta correlação, e tal negativa se funda essencialmente em sua observação do caráter histórico-específico da organização sócio-econômica e política

prevalente na maioria dos países industrializados, e em sua concepção de que os desdobramentos da própria teoria psicanalítica (metapsicologia) de Freud parecem refutar a tese da inevitável associação entre civilização e repressão. A metapsicologia de Freud é contemplada por Marcuse não apenas para negar a asserção do próprio autor de que a civilização é incompatível com a livre gratificação das pulsões, mas também para incrementar sua crítica (de Marcuse) culturalista da sociedade industrial e para fundar o projeto de uma civilização não-repressiva. Assim, é justamente este projeto de realização de uma civilização não-repressiva elaborado por Marcuse, formulado detalhadamente em seu livro *Eros e Civilização*, o que constitui a principal preocupação da presente dissertação.

Para que se possa apreender os elementos da própria teoria de Freud que permitem a proposição de uma civilização livre da subjugação das pulsões, Marcuse ressalta a importância da recuperação da substância histórica e social inerente a vários conceitos e princípios fundamentais da metapsicologia freudiana (como por exemplo pulsão, sublimação, princípio de realidade, sentimento de culpa, entre outros), os quais se encontram “cristalizados” em formas modeladas pela realidade opressora. Esta ênfase concedida por Marcuse ao conteúdo sócio-histórico dos principais conceitos da metapsicologia freudiana, fundamental para sua proposta de uma civilização não-repressiva, está em franco contraste com os trabalhos dos chamados revisionistas neofreudianos, os quais, segundo Marcuse, eliminam as raízes da sociedade nas pulsões e rejeitam todas as hipóteses mais “explosivas” da teoria de Freud. De acordo com Marcuse, o revisionismo da psicanálise freudiana incorre, entre outras coisas, na desvalorização do inconsciente em relação à consciência, do passado em relação ao futuro, e da infância perante a existência adulta, o que torna os conflitos que em Freud são irreconciliáveis, cuja solução é impossível nos limites da realidade estabelecida, compatíveis com uma terapia voltada para o ajustamento do indivíduo à sociedade

vigente, terapia essa que aceita acriticamente a sociedade existente, sem examinar suas origens e legitimidade. É importante considerar que entre os revisionistas neofreudianos criticados por Marcuse está Erich Fromm, que foi seu colega no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (Institute of Social Research), coisa que não impede Marcuse de dizer abertamente que Fromm atribui praticamente toda a responsabilidade pela neurose e pelo fracasso na auto-realização individual ao próprio indivíduo, minimizando o papel da sociedade na arregimentação e na coação impostas ao ser humano, e deixando de lado a dimensão social que está na raiz do eu. Para Marcuse, em Fromm e nos outros revisionistas o fato brutal da repressão social é convertido num simples “problema moral”, problema esse que o indivíduo deve resolver através da realização produtiva da personalidade. O princípio que faz da produtividade o fim da vida, tal como se verifica no ideal de “homem produtivo” de Fromm, é visto por Marcuse como reforçador da ética do trabalho capitalista e do princípio de desempenho, fortalecendo a base ideológica do sistema que exige trabalho competitivo intenso e controle rigoroso sobre o ambiente e as pessoas.

Em oposição à análise neofreudiana atrelada ao sistema estabelecido, Marcuse defende que a mudança qualitativa das instituições, da forma de distribuição de recursos, e dos princípios que regem a sociedade em vigência acarretaria mudanças nas próprias pulsões e nos conceitos que a elas correspondem na teoria de Freud. Sendo estas mudanças operadas no sentido de uma organização verdadeiramente racional da sociedade, em contraste com o caráter irracional da sociedade a partir da qual Freud formulou seu quadro conceitual e sua metapsicologia, Marcuse acredita que a realidade experimentada pelos indivíduos seria cada vez menos antagônica à livre satisfação das pulsões, as quais tenderiam, assim, a perder grande parte de suas manifestações impetuosas e “indômitas” características de uma realidade que nega sua satisfação. Quando se observa a perpetuação da miséria, da exploração, da labuta, das relações de

dominação e da destruição em face da produção cada vez mais acelerada de bens e riquezas, das possibilidades reais de suavização da luta pela existência, da indústria do supérfluo e do desperdício de recursos, fica claro porque Marcuse fala do caráter irracional da ordem implantada pela sociedade industrial, irracionalidade essa que se agrava em sua fase avançada (Marcuse parece chamar de sociedade industrial avançada toda aquela que apresenta um forte desenvolvimento industrial no período posterior à segunda grande guerra). No sentido oposto, Marcuse considera uma sociedade racionalmente organizada aquela que - dispondo de uma determinada quantidade e qualidade de recursos intelectuais e materiais - se orienta pela questão: "Como podem ser esses recursos utilizados para o máximo desenvolvimento e satisfação das necessidades e faculdades individuais com o mínimo de labuta e miséria?" (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, pág. 15). É nos termos de uma organização social voltada para a satisfação das necessidades individuais e coletivas livremente desenvolvidas que Marcuse concebe sua proposição de uma civilização não-repressiva.

Marcuse avalia as alternativas históricas à sociedade repressiva e irracional a partir da teoria crítica, teoria essa que supõe a crítica da sociedade existente à luz do que ela poderia ser, com base nas aptidões e possibilidades contidas nesta mesma sociedade. A noção de teoria crítica empregada por Marcuse é claramente baseada na idéia de teoria crítica expressa por Max Horkheimer na década de trinta, a qual constituiu um dos pilares fundamentais do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (do qual Marcuse foi um ativo colaborador durante a década de trinta e começo da década de quarenta), pressupondo, entre outras coisas, uma teoria que não se limite a explicar o estado de coisas existente (em notável e intencional contraste com o positivismo), mas que analise esse estado de coisas a partir de suas virtualidades e de formas de ser que negam a disposição existente das coisas. Amparado pela perspectiva da teoria crítica, Marcuse compara a maneira estabelecida de organização da sociedade com outras maneiras possíveis, consideradas

mais favoráveis à melhoria da vida do ser humano e ao desenvolvimento de suas potencialidades; a teoria crítica, para Marcuse, deve se abstrair da organização e dos procedimentos práticos da sociedade, e esta abstração, que recusa terminantemente o universo estabelecido dos fatos como parâmetro de validação de alternativas, deve indicar justamente as melhores possibilidades de desenvolvimento ótimo e racional da civilização em conformidade com os recursos que esta dispõe. As possibilidades históricas de transformação da sociedade vigente são vistas por Marcuse como diretamente proporcionais às possibilidades de transformação do princípio de realidade que rege o desenvolvimento das pulsões, e a transformação do princípio de realidade repressivo é fundamental para proporcionar maiores e melhores formas de satisfação aos anseios das pulsões.

Em seu livro *Eros e Civilização*, Marcuse traça uma proposta de civilização não-repressiva a partir de uma polêmica interpretação e ampliação de algumas categorias fundamentais de Freud. Enfatizando a retomada do conteúdo histórico destas categorias, Marcuse se vale da própria metapsicologia de Freud para procurar reverter a inevitabilidade de sua sentença de que a civilização se baseia na permanente subjugação das pulsões humanas. Esse passo é de vital importância para a demonstração de Marcuse de que não há um obstáculo intransponível na estrutura pulsional dos seres humanos que impeça a realização de uma civilização não-repressiva, visto que a própria pulsão de morte, considerada um dos principais empecilhos rumo a essa realização, pode perder muito do seu aspecto destrutivo quando o princípio de realidade a que ela corresponde sofre mudanças substanciais. Marcuse alega que Freud considera inevitável o conflito entre o princípio de prazer - que governa o aparelho mental nas fases primárias do desenvolvimento individual, embora permaneça vinculado ao inconsciente - e o princípio de realidade, e tal inevitabilidade se deve essencialmente à necessidade de luta pela existência, já que a livre gratificação das pulsões a qualquer momento é incompatível

com as dilatações e restrições requeridas pelo trabalho. Entretanto, Marcuse ressalta que às restrições necessárias à luta pela existência somam-se inúmeras outras que são produto de uma organização histórico-específica do trabalho, apoiada e mantida por interesses de dominação. As restrições que são impostas por interesses de dominação, e não por necessidades advindas da própria conservação da vida em civilização, são chamadas por Marcuse de “mais-repressão”, e a forma histórica específica do princípio de realidade que corresponde à mais-repressão é denominada “princípio de desempenho”. Como exemplos dos controles repressivos sobre as pulsões compreendidos pela mais-repressão, Marcuse cita os desvios de energia pulsional necessários à manutenção da família patriarcal monogâmica, à divisão hierárquica do trabalho, e ao controle público da vida privada; o princípio de desempenho é associado à imposição do trabalho alienado, que é o trabalho para uma engrenagem que o indivíduo não controla, a ele estranho e de caráter penoso, mas ao qual deve se submeter para viver. Marcuse afirma que ao não fazer distinção entre mais-repressão e repressão básica (filogeneticamente necessária à civilização), nem entre princípio de desempenho e princípio de realidade, Freud não leva em consideração que grande parte das formas de repressão pulsional que acompanharam o progresso da civilização foram determinadas por interesses de dominação, o que implica que podem ser suprimidas.

Para Marcuse, o próprio progresso técnico-científico da civilização - obtido às custas de uma forte renúncia pulsional - debilita cada vez mais a desculpa da escassez, que tem sido a grande justificativa da repressão institucionalizada, visto que os crescentes conhecimentos e modos de controle do ser humano sobre a natureza permitem a aquisição dos meios de satisfação das necessidades com um mínimo de esforço. Com a progressiva automação do processo de trabalho e o triunfo sobre a escassez, Marcuse advoga que o tempo de trabalho socialmente necessário pode reduzir-se ao mínimo, o que torna as amplas restrições perpetuadas pela mais-repressão e pelo princípio de

desempenho cada vez mais irracionais, “artificiais” e obsoletas. A significativa redução da jornada de trabalho possibilitada pelo progresso produtivo tende a reerotizar zonas inteiras do organismo, além das que são necessárias para a sexualidade reprodutiva. Eliminando-se a mais-repressão e o princípio de desempenho, e fundando-se por outro lado uma ordem racional, Marcuse defende que a libido voltaria a ocupar regiões do corpo há muito dessexualizadas em razão da organização estritamente genital da sexualidade sob o domínio do princípio de desempenho, dessexualização essa necessária à utilização do organismo humano como instrumento de trabalho. Com a supressão do trabalho alienado e da dominação, o reinvestimento do corpo pela libido seria tal que esta, fortalecida, extravasaria para a realidade externa, o que levaria a um investimento libidinal da própria natureza e engendraria relações eróticas com outros indivíduos. É com base nesta propagação da libido que Marcuse defende sua hipótese de uma “auto-sublimação” da sexualidade, ou sublimação não-repressiva, a qual se distingue da usual sublimação repressiva por supor não a contenção das pulsões sexuais nem o desvio de sua finalidade, mas justamente sua liberação e a expansão de sua finalidade; ao extravasar para a natureza e formar vínculos libidinais entre os diferentes indivíduos, a energia erótica liberada e ampliada favorece o estabelecimento de uma nova relação existencial de integração entre o eu e o mundo exterior, o que simultaneamente inibiria a dimensão anti-social do impulso sexual. Marcuse fala inclusive na existência de barreiras auto-impostas pela própria libido à satisfação imediata, as quais não apenas se harmonizariam com o trabalho e as formas de mediação requeridos mesmo por um princípio de realidade não-repressivo, como atuariam ainda no sentido da intensificação da gratificação pulsional, já que segundo Freud algum obstáculo é necessário para impulsionar a libido à sua máxima gratificação. Dessa forma, a ampliação da sexualidade sob as condições de uma sociedade racionalmente organizada, para além das instituições do princípio de desempenho e da mais-repressão, parece convergir para o impulso inerente a Eros

(pulsões de vida) de agregar “átomos” isolados em unidades cada vez maiores, e sendo assim, Eros seria fortalecido em tal medida que poderia neutralizar as inclinações destrutivas da pulsão de morte.

Contudo, o otimismo que Marcuse deposita no potencial emancipador do desenvolvimento técnico-científico - visto que é este desenvolvimento o responsável direto pela conquista sobre a escassez e pelas possibilidades de redução drástica da jornada de trabalho - vai ser claramente “posto de lado” por ele mesmo em alguns de seus escritos posteriores a *Eros e Civilização*, como “Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber” e *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Este último livro, em especial, ressalta os interesses político-ideológicos que atuam na própria gênese e conceito da tecnologia, denunciando ainda a tendência (operacional-behaviorista) reprodutora e acrítica da ciência, bem como a transformação do progresso científico e técnico em instrumento de dominação por parte da sociedade industrial avançada. Todavia, quando argumentou em *Eros e Civilização* que o princípio de desempenho criou as precondições para sua própria abolição, na medida em que as modernas condições econômicas e tecnológicas (embora sejam produto de uma longa e intensa repressão) possibilitariam ao homem o fim de sua “escravidão” pelo reino da necessidade e sua condução ao reino da liberdade, Marcuse pareceu admitir a neutralidade política da ciência, da técnica e da tecnologia, pois o que no passado serviu aos interesses da repressão, pode depois servir aos interesses da libertação. A noção de neutralidade axiológica da técnica e da ciência, entretanto, é explicitamente rejeitada por Marcuse nos outros dois textos referidos e em outros de seus trabalhos mais recentes, sendo que em *A Ideologia da Sociedade Industrial* o autor enfatiza, inclusive, a necessidade de mudança na própria base técnica do aparato produtivo, e não apenas em sua direção para interesses distintos dos que o dirigiram no passado. Tal concepção torna indubitavelmente mais complexos os caminhos para a verdadeira libertação dos seres humanos.

Enfim, é justamente a elaboração de uma análise de compreensão e crítica da proposta marcuseana de uma civilização não-repressiva expressa em *Eros e Civilização* - com as inúmeras questões psicanalíticas, sociais, econômicas e políticas que ela comporta - acoplada ao estudo da importante problemática do aspecto simultaneamente revolucionário e conservador (legitimador do status quo) da ciência e da técnica, o que constitui o objetivo básico da dissertação a ser aqui desenvolvida. O desdobramento e a ampliação de vários conceitos da metapsicologia freudiana levados a efeito por Marcuse, bem como as hipóteses que o autor levanta a partir destes conceitos, terão importância fundamental para a presente pesquisa, visto que “alicerçam” a maior parte da proposição defendida por Marcuse. Também deverão ser analisados, à luz de textos do próprio Freud e de alguns comentadores das questões envolvidas, o uso e a leitura que Marcuse faz dos pressupostos freudianos em que se baseia, a fim de poderem ser apontadas eventuais rupturas entre a interpretação de Marcuse e o pensamento de Freud. Deve-se ainda traçar um breve “diagnóstico” da sociedade industrial avançada, tratada por Marcuse como sociedade unidimensional e civilização super-administrada, tendo em vista todas as formas de luta desta sociedade contra o “espectro” da libertação, ou seja, seus inúmeros procedimentos e mecanismos de resistência contra qualquer transformação social. Por fim, a investigação do “papel” e importância do desenvolvimento técnico-científico para a viabilização de uma sociedade não-repressiva, assim como a verificação de até que ponto a técnica e a ciência devem ser efetivamente transformadas para a superação definitiva do estado de coisas dominante, também constitui uma preocupação central da pesquisa.

## Capítulo I - Princípios Psicanalíticos da Teoria Marcuseana de uma Civilização Não-Repressiva.

### 1 - Uma Breve Caracterização Geral da Teoria de Freud por Marcuse:

Primeiramente, é importante a advertência de que toda vez que aparece o termo “instinto” em passagens das traduções para o português (ou “instinct” nas traduções para o inglês) dos textos de Freud e de Marcuse com que trabalho, eu tomo a liberdade de efetuar sua troca por “pulsão”, pois este último é a tradução mais adequada para o original “Trieb”, caracterizado pela demanda de um objeto, por ser suscetível à mutabilidade e pela esfera da contingência, o que está em conformidade com a substância histórica acentuada por Marcuse ao fazer uso do termo. *“A concepção freudiana do Trieb, como força impulsionante relativamente indeterminada quanto ao comportamento que induz e quanto ao objeto que fornece a satisfação, difere nitidamente das teorias do instinto, quer sob a sua forma clássica, quer na renovação que lhes introduziriam as investigações contemporâneas. (...) O termo “instinto” tem implicações nitidamente definidas, muito afastadas da noção freudiana de pulsão. (...) A escolha do termo instinto como equivalente inglês ou francês de Trieb não só é uma inexatidão de tradução, como ameaça introduzir uma confusão entre a teoria freudiana das pulsões e as concepções psicológicas do instinto animal e esbater a originalidade da concepção freudiana, designadamente a tese do caráter relativamente indeterminado do impulso motivante e as noções de contingência do objeto e da variabilidade dos alvos”* (Laplanche e Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*, 1991, pág. 314). É importante a consideração de que *“na língua alemã existem os dois termos Instinkt e Trieb. O termo Trieb é de raiz germânica, de uso muito antigo, e conserva sempre a tonalidade de impulsão (...); a acentuação incide menos numa finalidade definida do que numa orientação geral, e sublinha o caráter irremediável da pressão mais do que a fixidez do alvo e do objeto. (...) Em Freud encontramos os dois termos em acepções nitidamente distintas. Quando Freud fala de Instinkt qualifica um comportamento animal fixado por hereditariedade, característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado ao seu objeto. (...) O termo “pulsão”, embora não faça parte da língua como Trieb em alemão, tem contudo o mérito de pôr em evidência o sentido de impulsão”* (idem, págs. 506 e 507).

Para que se compreenda satisfatoriamente a proposta marcuseana de uma civilização não-repressiva, bem como algumas das questões que levam o autor à formulação da mesma, é fundamental que se analise com rigor algumas das categorias e pressupostos psicanalíticos freudianos, uma vez que a retomada e a ampliação de conceitos centrais da metapsicologia de Freud constituem o principal alicerce teórico dos delineamentos de Marcuse sobre uma civilização não-repressiva, contrariando assim a sentença fatalista do próprio Freud (referente à inevitabilidade da fusão entre civilização e repressão). Marcuse, em oposição aos revisionistas neofreudianos, acredita que a teoria de Freud é sociológica em sua essência, na medida em que traz (elabora) hipóteses sobre a origem da ordem social (cultural), aponta raízes da sociedade na própria formação das pulsões, analisa as implicações necessárias da sociabilidade, os conflitos e contrastes entre o eu e a coletividade, entre outros fatores de implicação social; assim, devido a essa substância sociológica, a psicanálise pode ser um poderoso instrumento para a análise e a crítica do universo de interações entre indivíduo e sociedade. Além disso, Marcuse crê numa tendência oculta da psicanálise, que seria uma tendência crítica, denunciadora da repressão e da privação impostas aos indivíduos desde sua mais remota infância, o que faz da psicanálise “não um a priori abstrato, e sim uma conseqüência, necessária mas metodologicamente subordinada, de uma reflexão mais geral sobre a cultura” (Sergio Paulo Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*, 1986, pág. 201).

Logo no princípio de *Eros e Civilização*, livro em que Marcuse realiza seu estudo mais minucioso da psicanálise freudiana e explicita os contornos do que poderia ser uma sociedade livre da repressão, o autor afirma uma sentença de Freud segundo a qual a história do homem é a história de sua repressão. A cultura restringe tanto a existência social do ser humano como sua existência biológica, e esta restrição, segundo Freud, é o próprio preço do progresso, já que a liberdade na perseguição dos objetivos naturais dos homens tornaria suas pulsões básicas incompatíveis com toda e qualquer associação

duradoura e com a disciplina necessária na luta pela existência. A força destrutiva destas pulsões se deve à luta que elas travam por uma gratificação plena, cega e como um fim em si mesma, a qualquer momento, e desse modo, fora das possibilidades da cultura. A civilização se inicia, portanto, quando se renuncia ao objetivo primário, que é a satisfação integral de necessidades. Sob o impacto da civilização, os impulsos animais são convertidos em pulsões humanas mediante a influência da realidade externa, e esta realidade, que molda tanto as pulsões como suas necessidades e formas de satisfação, é um mundo sócio-histórico, o que implica a mutabilidade das pulsões. O homem “animal” se torna ser humano somente através de uma transformação essencial de sua natureza, que afeta não apenas seus anseios pulsionais, como também os princípios que regem a consecução desses anseios: a transformação do princípio de prazer em princípio de realidade, que acarreta basicamente a troca da satisfação imediata pela satisfação adiada, da liberdade de prazer pela restrição do prazer, da atividade lúdica pelo esforço no trabalho, da receptividade pela produtividade, entre outras coisas.

A interpretação do aparelho mental com base no princípio de prazer e no princípio de realidade é de suma importância para a teoria de Freud, pois constitui um suporte para várias categorias da metapsicologia do autor, correspondendo, inclusive, em grande medida à sua distinção entre processos inconscientes e conscientes. Marcuse afirma que o inconsciente, composto pelos mais remotos processos primários, é governado pelo princípio de prazer, já que os processos mentais que o compõem lutam unicamente por obter prazer, o que leva a atividade mental a se retrair, desviando-se de qualquer operação que possa trazer à tona sensações de desprazer. *“Mas o princípio de prazer irrestrito entra em conflito com o meio natural e humano. O indivíduo chega à compreensão traumática de que uma plena e indolor gratificação de suas necessidades é impossível. E, após esta experiência de desapontamento, um novo princípio de funcionamento mental ganha ascendência. O princípio de realidade supera o princípio de prazer: o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido mas “garantido””* (Eros e Civilização, págs. 34 e 35).

Entretanto, de acordo com a teoria de Freud, o princípio de realidade exige uma mudança não somente na forma e no tempo concedido para o prazer, mas também na sua própria substância. A subjugação e a restrição da força destrutiva da gratificação pulsional, necessárias à adaptação do prazer ao princípio de realidade, acabam implicando a transubstanciação do próprio prazer.

Sob o princípio de realidade, o ser humano se converte num eu organizado e desenvolve a função da razão, o que o torna apto a examinar a realidade e fazer distinções de valor, adquirindo as faculdades de atenção, memória e discernimento; dessa forma, torna-se um sujeito consciente, pensante e capacitado para uma racionalidade externa com a qual necessariamente se defronta. Somente um modo de atividade mental permanece livre do domínio do princípio de realidade, que é a fantasia, a qual se mantém “fiel” ao princípio de prazer (é justamente na valorização da fantasia que Marcuse vê um importante ponto de apoio para sua proposta de superação e transformação do princípio de realidade dominante, como se verá adiante); em todo o restante, o aparelho mental se encontra verdadeiramente subordinado ao princípio de realidade. As faculdades assim conquistadas sob a égide do princípio de realidade propiciaram um aumento incalculável da esfera dos desejos humanos e da instrumentalidade para sua gratificação, porém, Marcuse sustenta que justamente pela ascendência deste princípio, os próprios desejos e o modo de alteração da realidade do sujeito deixam de pertencer a ele mesmo, passando a ser organizados pela sua sociedade, que os “organiza” mediante a repressão e a alteração de suas necessidades pulsionais originais, por estarem estas em desacordo com a cultura.

Segundo a leitura que Marcuse faz de Freud, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade constitui o grande trauma ocorrido no desenvolvimento do ser humano, tanto no plano filogenético (referente ao gênero humano), quanto no ontogenético (referente ao indivíduo), evento este que se repete no decorrer da história da

espécie humana e de cada uma das pessoas. Filogeneticamente, o triunfo do princípio de realidade ocorre pela primeira vez na horda primordial, através da renúncia que o pai primevo (monopolizador do poder e do prazer) impõe aos seus filhos, e ontogeneticamente, se dá no período inicial da infância, quando os pais e outros educadores fixam a submissão ao princípio de realidade. Porém, de acordo com Freud, seja no plano genérico ou no individual, essa submissão é sucessivamente reproduzida, e o fato do princípio de realidade precisar ser seguidamente restabelecido denota que sua vitória sobre o princípio de prazer nunca é completa, uma vez que o inconsciente resguarda os objetivos do princípio de prazer derrotado, cuja força muitas vezes afeta a própria realidade que o superou. Marcuse ressalta que a psicologia individual, de Freud, é essencialmente uma psicologia social, afirmando que a rigorosa subordinação das pulsões através de controles repressivos, estabelecida no desenvolvimento de todo ser humano, não é imposta pela natureza, mas sim pelo homem. A repressão que caracteriza a história da civilização sempre foi, inclusive, reforçada pela auto-repressão do indivíduo reprimido, que introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental, reproduzindo em sua psique a luta contra a liberdade que apóia justamente estes mesmos senhores e suas instituições.

Na teoria de Freud, a modificação repressiva que as pulsões experimentam sob o princípio de realidade se deve, basicamente, à “eterna luta primordial pela existência”, já que a sociedade não dispõe de meios suficientes para garantir a vida de seus membros sem que eles precisem trabalhar. Por considerar “eterna” a luta primordial pela existência, Freud acredita que o princípio de prazer e o princípio de realidade também serão “eternamente” antagônicos. Em *Mal-Estar na Civilização*, Freud vê um irreconciliável conflito entre as exigências das pulsões humanas e as restrições impostas pela civilização, de modo que não é possível a vida em sociedade livre da repressão ou sublimação das pulsões. Marcuse, entretanto, acredita que na própria metapsicologia de

Freud há elementos que se contrapõe à sentença da impossibilidade de uma civilização não-repressiva, afirmando que a obra de Freud se caracteriza por uma vigorosa insistência em expor o conteúdo repressivo dos valores e realizações supremos da cultura, o que já nega (contesta) a associação de razão com repressão em que se fundamenta a ideologia da cultura. “A metapsicologia de Freud é uma tentativa sempre renovada para desvendar e investigar a terrível necessidade da vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade - uma vinculação que se revela, fundamentalmente, como uma relação entre Eros e Thanatos” (idem, pág. 38). Portanto, para Marcuse, a psicanálise de Freud contém uma tendência essencialmente crítica, contestadora da sociedade industrial vigente, ainda que ele (Freud) não tenha proposto uma alternativa ao fatalismo da combinação entre progresso e destruição.

Embora Freud reconheça que a coação e a escravidão representam o preço a ser pago pela liberdade e pelo progresso na cultura, sua exposição referente à profundidade dos aspectos repressivos que atuam na civilização acaba favorecendo a reivindicação de um estado em que a liberdade e a necessidade coincidam. É nesse âmbito que ganha importância o inconsciente, pois este constitui a identidade imediata de necessidade e liberdade; ao contrário da liberdade comprometida e restrita própria do domínio da consciência desenvolvida, o inconsciente é o impulso para a gratificação integral, o que supõe ausência de carências vitais e de repressão, e é nesta camada da personalidade mental que a equação de liberdade e felicidade se sustenta. Marcuse vê no conteúdo reprimido retido no inconsciente uma verdade que, apesar de incompatível com a cultura, preserva a memória de estágios passados do desenvolvimento individual (tanto no plano ontogenético, quanto no filogenético) em que a gratificação imediata era obtida, memória essa que permanece continuamente assediando a mente, clamando pela recriação do “paraíso” a partir das realizações da civilização. Para Marcuse, a regressão

assume assim uma função progressiva, na medida em que a redescoberta do passado faz surgirem padrões críticos que são tabus para o presente, os quais devem fazer explodir a estrutura que confinou as imagens e impulsos proibidos do passado, tornando estes últimos livres para a orientação sobre um futuro em que a liberdade e a felicidade possam novamente ser possíveis.

Douglas Kellner, em sua obra *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, aponta que Marcuse reformula sutilmente a função da memória sublinhada na psicanálise, lembrando que de acordo com a teoria de Freud, a supressão da memória se dá por meio da repressão de experiências desprazerosas ou traumáticas, que são geralmente relacionadas a sexualidade ou agressão; a tarefa da psicanálise, nesse contexto, é libertar o paciente da “carga” das memórias traumáticas (cuja repressão muitas vezes produz neuroses) ao propiciar o entendimento e a compreensão capazes de dissolver o comportamento neurótico. Kellner reconhece que Marcuse mantém a ligação psicanalítica entre esquecimento e repressão, mas destaca que a análise de Marcuse coloca em primeiro plano as potencialidades libertadoras da memória e da recordação de experiências agradáveis, ao invés de dar preponderância às experiências desagradáveis ou traumáticas enfatizadas por Freud.

A seguir, conforme divisão estabelecida pelo próprio Marcuse, o desenvolvimento do aparelho mental repressivo deve ser examinado primeiramente no plano ontogenético, que compreende o período da mais remota infância até a existência social consciente do indivíduo, e em seguida no plano filogenético, que corresponde à evolução da civilização desde a horda primordial até o estado civilizado plenamente consumado. Os dois planos estão em constante inter-relação, já que cada indivíduo reexperimenta e reinterpreta os grandes acontecimentos traumáticos do desenvolvimento do gênero, como indica o próprio conceito freudiano de retorno do reprimido na História. É importante, contudo, salientar que o próprio Freud não faz uso de termos como

ontogênese e filogênese para empreender suas construções teóricas sobre o entrecruzamento do desenvolvimento individual e do desenvolvimento da espécie humana, assim como não estabelece uma distinção tão nítida entre os dois planos como a estabelecida por Marcuse.

## **2 - Pressupostos Psicanalíticos do desenvolvimento da repressão no indivíduo:**

Segundo Marcuse, o desenvolvimento da repressão é descrito por Freud na estrutura pulsional do indivíduo, sendo o destino da liberdade e felicidade deste último decidido numa verdadeira luta de vida ou morte entre as pulsões, luta essa em que participam o soma e a psique, a natureza e a civilização. Ainda que tenha passado por várias fases e hesitações, a teoria das pulsões de Freud sempre se caracterizou por ser uma concepção dualista - uma união dinâmica de opostos - e pelo papel predominante da sexualidade; a primazia da sexualidade na estrutura pulsional pode ser explicada pela própria natureza do aparelho mental, pois na medida em que os processos mentais primários são dirigidos pelo princípio de prazer, é provável que a pulsão que sustenta a própria vida atuando em conformidade com este princípio seja a pulsão de vida. Entretanto, a pulsão sexual, em Freud, passou por vários estágios até chegar à sua concepção definitiva, como pulsão vital (Eros). Sinteticamente, pode-se dizer que os elementos que prepararam o caminho para esta concepção definitiva da sexualidade como pulsão de vida foram a descoberta da sexualidade infantil e das quase ilimitadas zonas erotogênicas do corpo, descobertas essas que levaram Freud ao reconhecimento dos componentes libidinais existentes nas pulsões de autopreservação, o que fez cair por terra sua distinção prévia entre pulsões sexuais (libidinais) e pulsões do eu (autopreservação).

Finalmente, a formulação final da teoria pulsional de Freud estabelece Eros (pulsão de vida) e a pulsão de morte (Thanatos, como é referida por alguns autores) como as duas pulsões básicas. A pulsão de vida pode ser entendida como uma *“grande categoria de pulsões que Freud contrapõe, na sua última teoria, às pulsões de morte. Tendem a constituir unidades cada vez maiores, e a mantê-las. As pulsões de vida, também designadas pelo termo “Eros”, abrangem não apenas as pulsões sexuais propriamente ditas, mas ainda as pulsões de autoconservação”* (Laplanche e Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*, 1991, pág. 414). Por outro lado, as pulsões de morte podem ser entendidas como *“uma categoria fundamental de pulsões que se contrapõem às pulsões de vida e que tendem para a redução completa das tensões, isto é, tendem a reconduzir o ser vivo ao estado anorgânico. Voltadas inicialmente para o interior e 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”* (idem, pág. 407). Ainda que não dê uma definição explícita e sistematizada destas pulsões essenciais, Marcuse parece compartilhar das definições aqui apresentadas, chamando a atenção imediatamente para o fato de que Freud ressalta ser de vital importância que se note a natureza comum das pulsões, ou seja, a tendência regressiva ou “conservadora” inerente a toda a vida pulsional. É neste ponto que Freud parece dar a formulação final para o seu fundamental conceito de pulsão: “parece, então, que uma pulsão é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a 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” (Freud, *Além do Princípio de Prazer*, pág. 47).

Devido ao caráter regressivo que Freud atribui a todas as pulsões, os processos primários do aparelho mental, em sua luta pela gratificação total, parecem estar inextricavelmente ligados ao esforço universal de toda a substância viva de retornar à imobilidade e à quietude do mundo inorgânico; as pulsões são atraídas para a órbita da morte, que é o estado livre de tensões e perturbações, de modo que o princípio

do Nirvana desponta como a tendência dominante da vida mental, e talvez até da vida nervosa em geral. O princípio de prazer, que orienta os processos primários do aparelho mental, é um reflexo do princípio do Nirvana: “o esforço para reduzir, manter constante ou para eliminar a tensão interna devida aos estímulos (o “princípio do Nirvana”...), encontra expressão no princípio de prazer; e o reconhecimento desse fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditarmos na existência das pulsões de morte” (idem, pág. 71). No entanto, a prevalência do princípio do Nirvana é suspensa logo que se consuma, no nascimento da vida, pois as pulsões de vida ganham ascendência sobre as pulsões de morte na luta pulsional pela sustentação da vida. Neste ponto, Marcuse chama a atenção para o fato de que a despeito da inércia regressiva da vida orgânica ser universal, as pulsões lutam para alcançar seus objetivos de modos fundamentalmente distintos, e essa distinção corresponde justamente à diferença que existe entre sustentar e destruir a vida. Sob a natureza comum da vida pulsional, surgem e se desenvolvem duas pulsões antagônicas, sendo as pulsões de vida responsáveis pela obstrução e adiamento da “descida para a morte”, contrariando o impulso primordial das pulsões de morte; as pulsões de vida dão início ao seu trabalho de reprodução vital a partir das células germinativas do organismo e de sua fusão, o que serve de ponto de partida para o progressivo estabelecimento e conservação de “unidades cada vez maiores” de vida. A aparente contradição entre a natureza regressiva comum das pulsões e a luta de Eros contra a morte pode ser explicada pelo fato de que as pulsões de vida trazem de volta os estados primitivos da substância viva, e não os estados que antecedem a vida, o que garante seu caráter conservador no mesmo sentido das demais pulsões, embora estas (pulsões de vida), de acordo com Freud, sejam conservadoras “num grau mais elevado”.

A concepção dualista das pulsões, de Freud, que havia se tornado discutível com a introdução do narcisismo e com o reconhecimento de componentes libidinais nas pulsões do eu (devido à impossibilidade de se verificar impulsos pulsionais que não

fossem derivados de Eros), agora se restaura a partir da observação da compulsão de repetição e de regressão, bem como dos constituintes sadísticos de Eros, o que faz da pulsão de morte um legítimo parceiro de Eros na estrutura pulsional primária, sendo a perpétua luta entre os dois o que constitui a dinâmica primordial. No entanto, a descoberta da natureza conservadora comum das pulsões caminha mais uma vez contra a concepção dualista, parecendo agora se aproximar de um “monismo da morte”; desse modo, Marcuse afirma que a mais recente teoria pulsional de Freud ainda se mantém bastante obscura, afirmação que encontra respaldo no fato da origem comum das pulsões básicas permanecer algo não solucionado, inconcluído. A busca dessa origem, por sinal, incitou o levantamento de hipóteses em torno de uma suposta raiz comum das pulsões que teria se diferenciado depois, ou de uma energia deslocável naturalmente neutra, mas capaz de se unir a um impulso erótico ou a um impulso destrutivo; nesse sentido, Marcuse observa que a morte nunca esteve tão coerentemente admitida na essência da vida, assim como também jamais foi pensada de forma tão próxima a Eros. A pulsão de morte, inclusive, não é destrutividade pelo mero interesse na destruição, mas pelo alívio de tensão; do mesmo modo, “a descida para a morte é uma fuga inconsciente à dor e às carências vitais. É uma expressão da eterna luta contra o sofrimento e a repressão. E a própria pulsão de morte parece ser afetada pelas mudanças históricas que influem nessa luta” (*Eros e Civilização*, pág. 47). A suscetibilidade a mudanças das pulsões a partir do caráter histórico das mesmas é uma pedra angular da proposta marcuseana de uma civilização não-repressiva, como se verá adiante.

Marcuse sugere que para uma melhor compreensão da propriedade histórica das pulsões deve-se examinar estas de acordo com a concepção definitiva de Freud a respeito das principais camadas da estrutura mental, designadas como isso, eu e supereu. O isso, camada maior e mais antiga, corresponde ao domínio do inconsciente, caracterizado por ser alheio às formas e princípios da civilização, por ser atemporal,

ignorar valores e por não ser perturbado por contradições; dessa forma, o eu não se preocupa com a autopreservação, esforçando-se somente pela plena satisfação de suas necessidades pulsionais. O eu surge a partir do desenvolvimento gradual de uma parte do eu provida de órgãos para recepção e proteção contra estímulos externos, tornando-se o mediador entre o eu e o mundo externo. Embora a percepção e a consciência sejam a parcela menor e a topograficamente mais superficial do eu, são justamente essas faculdades que permitem ao eu preservar sua existência, observando e testando a realidade, ajustando-se a esta última e mudando-a no seu próprio interesse. O eu tem, portanto, a tarefa de representar a realidade externa para o eu e de o proteger, uma vez que o eu, buscando cega e despreocupadamente a gratificação de suas pulsões, não teria como evitar seu próprio aniquilamento; para cumprir esta tarefa, o eu tem necessidade de coordenar, alterar, reprimir e organizar os impulsos pulsionais do eu, muitas vezes transformando ou retardando sua forma de gratificação, de modo que os conflitos entre tais impulsos e a realidade sejam reduzidos ao mínimo. Assim, o eu rechaça o princípio de prazer, que governa os processos mentais do eu, substituindo-o pelo princípio de realidade, que oferece mais segurança e maior êxito. Ainda que a gratificação fornecida pelo princípio de realidade seja uma gratificação “modificada”, conseguida às custas de alterações nos anseios pulsionais originais, a manutenção da existência do eu e de sua obtenção de prazer depende da rejeição daqueles impulsos cuja gratificação é incompatível com a realidade.

No decorrer do desenvolvimento do eu, surge o supereu, outra camada da estrutura mental; o supereu tem sua gênese na longa dependência que a criança de pouca idade tem em relação aos pais, de modo que a influência parental se efetiva como o núcleo permanente do supereu. Com o passar do tempo, uma série de influências sociais e culturais vão sendo assimiladas pelo supereu, até ele se converter no grande representante da moralidade estabelecida e dos valores considerados “superiores” na

vida humana. As restrições externas impostas primeiramente pelos pais, e depois por outras entidades sociais, são introjetadas no eu e formam sua consciência, a partir do que o sentimento de culpa (necessidade de punição sentida pelo próprio eu em face de transgressões ou do desejo de transgredir essas restrições) passa a impregnar a vida mental. O eu costuma operar as repressões a mando do seu supereu, sendo de vital importância para os rumos da própria civilização o fato de que as repressões logo se tornam inconscientes, adquirindo o aspecto de mecanismos automáticos; dessa forma, as lutas inicialmente conscientes com as exigências da realidade se convertem em reações automáticas e inconscientes, o que, segundo Marcuse, leva ao congelamento do desenvolvimento autônomo das pulsões e à fixação de seu padrão no nível da infância. O indivíduo se torna, assim, pulsionalmente reacionário, infligindo contra si mesmo, de forma inconsciente, uma severidade e uma punição próprias de um estágio infantil de seu desenvolvimento, que já se tornaram obsoletas há muito tempo em um indivíduo que atingiu sua maturidade. O supereu impõe, portanto, não somente as exigências da realidade presente, mas também as de uma realidade pretérita. Marcuse observa aqui o que considera a dupla função que o passado tem na conformação do indivíduo e de sua sociedade, na medida em que recorda tanto o domínio do princípio de prazer primordial, através de vestígios de memória transportados pelo isso, quanto um estado marcado apenas pela amarga adaptação a um presente punitivo, em nome do qual o supereu rechaça as reivindicações pulsionais do isso. Com a evolução do indivíduo e da civilização, que requer o fortalecimento do supereu, os vestígios de memória que retêm a unidade entre liberdade e necessidade são progressivamente encobertos pela aceitação da necessidade de não-liberdade, de acordo com o princípio de realidade.

Douglas Kellner, em seu já referido livro *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, afirma que enquanto para Freud o princípio de realidade é representado pelo eu, ficando o supereu numa posição intermediária entre o isso e o mundo externo, na

interpretação marcuseana de Freud o princípio de realidade é representado tanto pelo eu quanto pelo supereu; essa modificação, segundo Kellner, é efetuada por Marcuse para reforçar sua própria idéia de que o indivíduo é completamente dominado pela sociedade, já que para ele o princípio de realidade faz cumprir a totalidade dos requerimentos, normas e proibições da sociedade que são impostos de fora ao indivíduo. Entretanto, a crítica realizada por Kellner parece estranha quando se leva em consideração que, para Freud, o supereu é justamente um prolongamento interno da autoridade parental e de outros agentes sociais responsáveis pela transmissão dos requisitos necessários à ordem social, requisitos estes que são os do princípio de realidade. Portanto, a observação de Marcuse de que também o supereu atua de acordo com o princípio de realidade não parece alterar a teoria de Freud.

Marcuse ressalta que o mundo externo que o eu em evolução defronta é, em qualquer estágio, uma organização histórico-social específica da realidade, calcada em agências e agentes sociais específicos. Freud, através do conceito de princípio de realidade, é criticado por transformar as contingências históricas em necessidades biológicas, generalizando uma específica forma histórica de realidade como a realidade pura e simples. No entanto, Marcuse aponta que embora esta crítica seja válida, a generalização levada a efeito por Freud encontra apoio na constatação de que toda a forma de princípio de realidade pressupõe alguma forma de repressão das pulsões, e no fato histórico de que a civilização sempre progrediu como dominação organizada; é justamente em virtude de toda a civilização ter se mantido como dominação organizada que o desenvolvimento histórico adquiriu, em Freud, o estatuto de um desenvolvimento biológico universal. Nesse sentido, Marcuse considera fundamental que a substância histórica dos conceitos freudianos seja retomada, o que orientará a seqüência de sua argumentação: "...o nosso exame subsequente constitui uma "extrapolação" que deriva das noções e proposições da teoria de Freud, nesta implícitas tão-só numa forma

coisificada, em que os processos históricos se apresentam como processos naturais (biológicos)” (idem, pág. 51). Neste ponto, Marcuse se aproxima muito do conceito de reificação, trabalhado por Lukács em *História e Consciência de Classe*, especialmente quando este último critica a tomada de fatos históricos, sociais e mutáveis, produzidos por seres humanos, como coisas “cristalizadas”, naturais, imutáveis, prontas e acabadas.

A fim de fundamentar sua “extrapolação” referente às categorias e proposições freudianas, Marcuse propõe dois conceitos fundamentais, que são de suma importância para seus pressupostos psicanalíticos: “Mais-Repressão” (Paul Robinson acredita que a introdução deste conceito por Marcuse teve o claro propósito de identificá-lo à Mais-Valia de Marx, como medida da exploração humana intensificada sob o capitalismo) e “Princípio de Desempenho”. O primeiro refere-se às restrições exigidas pela dominação social, distinguindo-se da repressão (básica), que é caracterizada pelos desvios pulsionais necessários à perpetuação da raça humana em civilização; já o princípio de desempenho corresponde à forma histórica predominante do princípio de realidade. No princípio de realidade, como já foi falado anteriormente, está implícito o fato fundamental de carência (Lebensnot), ou seja, a luta pela existência se dá num mundo pobre demais para a satisfação das necessidades humanas sem restrição, renúncia e adiamento constantes, já que, para Freud, a possibilidade de se obter qualquer satisfação depende de trabalho e iniciativas geralmente penosos. No entanto, Marcuse chama a atenção para o fato de que a carência é na verdade a consequência de uma organização específica de carência, e de uma atitude existencial específica imposta por essa organização. O modo predominante de organização da carência (ou escassez), através da civilização, não tem se voltado para sua distribuição coletiva de acordo com as necessidades individuais, nem a maior obtenção de bens tem servido à melhor satisfação das crescentes necessidades dos indivíduos; em oposição a isso, tanto a distribuição da escassez, quanto o modo de trabalho adotado para superá-la, foram impostos aos indivíduos por aqueles que exercem

a dominação na sociedade, de maneira que a gradual conquista da escassez se apresenta indissociavelmente vinculada e modelada pelo interesse de dominação. Marcuse afirma que a dominação, diferentemente do exercício racional de autoridade, fundado no conhecimento relativo ao processo de trabalho e orientado para o progresso do todo, é levada a efeito por um determinado grupo ou indivíduo com o objetivo de se manter e permanecer numa posição privilegiada; a dominação, em si, não elimina o progresso técnico, material e intelectual, mas o mantém como um fator secundário, enquanto preserva a carência, a escassez e a repressão irracionais.

Os diversos modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade, o qual exige diferentes modos de repressão conforme a organização estabelecida do trabalho e da produção; caso a produção social seja voltada para o consumo individual, por exemplo, as formas de repressão serão diferentes das praticadas na produção voltada para o lucro, ocorrendo o mesmo se na organização do trabalho prevalecer a propriedade privada ou a coletiva, o que se alastra para outros casos distintos de dominação. Marcuse argumenta que tais diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio de realidade, pois este último deve estar sempre materializado num determinado sistema de instituições e relações sociais, apoiado por leis que impõem e reproduzem as requeridas alterações pulsionais. Em todo caso, ainda que toda a forma de princípio de realidade exija um certo grau de controle repressivo, as instituições históricas específicas do princípio de realidade, aliadas aos interesses específicos de dominação, introduzem controles adicionais, que estão além dos indispensáveis para a civilização; são estes controles adicionais que Marcuse chama de mais-repressão. São exemplos de mais-repressão relacionada às instituições de uma determinada forma de princípio de realidade as modificações de energia pulsional destinadas à perpetuação da família patriarcal-monogâmica, ou a uma divisão hierárquica do trabalho, ou ao controle público da vida privada das pessoas, etc. Segundo Marcuse, a

mais-repressão, sempre ligada à repressão básica na história da civilização, implicou, entre outras coisas, a crescente dessexualização das zonas erotogênicas do corpo, na mesma medida em que direcionou (e restringiu) o prazer sexual quase exclusivamente aos órgãos genitais, pois a dessexualização do organismo é necessária para a sua utilização social como instrumento de trabalho. Os próprios sentidos de contigüidade (olfato e paladar) foram excessivamente arregimentados na civilização, já que o prazer e a repulsa que eles suscitam têm um caráter espontâneo e imediatista que é incompatível com a efetividade da dominação organizada; o prazer dos sentidos de contigüidade se vale das zonas erotogênicas do corpo, e o seu livre desenvolvimento erotizaria o organismo em tal medida que a requerida dessexualização do mesmo para sua utilização como instrumento de trabalho seria neutralizada.

A submissão das pulsões parciais do sexo à primazia da genitalidade, bem como a sujeição da sexualidade à função procriadora, conforme as exigências do princípio de realidade em vigência, correspondem a uma restrição tanto quantitativa, quanto qualitativa da sexualidade; a mais-repressão leva a gratificação das pulsões parciais e a genitalidade não-procriadora a serem consideradas tabus como perversões, ou à sua sublimação, ou ainda à sua conversão em auxiliares da sexualidade procriadora. Marcuse aponta que essas modificações sofridas pelas pulsões sexuais alteram a própria natureza da sexualidade, pois de um "princípio" autônomo que governa todo o organismo ela passa a ser uma função especializada e temporária, reduzindo-se a um meio para se atingir um fim. Entretanto, Freud sublinha que sem esse tipo de organização (restrição), a sexualidade impossibilitaria todas as relações não-sexuais, visto que o amor sexual entre duas pessoas não dá margem para qualquer interesse no mundo circundante, sendo incompatível com as relações entre grupos maiores de pessoas. Isto parece entrar em contradição com a definição de Eros como um esforço agregador, voltado para a combinação de substâncias orgânicas em unidades cada vez maiores. Com relação a

isso, Marcuse cita uma passagem em que Freud aborda justamente os dois lados (o unificador e o associal) de Eros: “em nenhum outro caso Eros revela tão francamente o âmago de seu ser, seu objetivo de criar um a partir de muitos; mas quando o conseguiu, da maneira proverbial, através do amor de dois seres humanos, não se mostra disposto a ir mais além” (*O Mal - Estar na Civilização*, pág. 164).

Marcuse interpreta a suposta contradição na concepção da sexualidade de Freud como um reflexo do que considera a profunda tensão irreconciliada no interior da teoria de Freud: o antagonismo entre o inevitável conflito entre sexualidade e civilização, e a idéia de que o poder unificador e gratificador de Eros se encontra “acorrentado e corroído numa civilização doente”. Segundo essa interpretação, o Eros livre não impede duradouras relações sociais civilizadas, repelindo apenas a organização supra-repressiva das relações sociais, sob um princípio que é a negação do princípio de prazer. Freud, porém, ressalta que nunca existiu um estado em que a cultura deixasse de impor pesadas restrições à vida sexual, considerando estas necessárias, pois há pulsões agressivas e destrutivas profundamente unidas à sexualidade. Mas a repressão também não resolve o problema, uma vez que as restrições perpétuas sobre Eros acabam enfraquecendo as pulsões vitais, o que leva ao fortalecimento e liberação das forças contrárias, as de destruição. A fim de uma maior elucidação da extensão e dos limites da mais-repressão vigente na sociedade contemporânea, Marcuse propõe estudá-la de acordo com o princípio de realidade específico que conduziu a evolução dessa sociedade, o princípio de desempenho.

O princípio de desempenho é assim concebido porque, sob o seu domínio, a sociedade se segmenta conforme os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros; a sociedade que corresponde ao princípio de desempenho, portanto, é uma sociedade aquisitiva e antagônica em processo de constante expansão, na qual a dominação foi progressivamente racionalizada, a ponto de coincidir muitas vezes com os

interesses do todo. A grande maioria da população depende de seu próprio trabalho para a satisfação das necessidades, porém, no âmbito do princípio de desempenho, o trabalho é para uma engrenagem que os trabalhadores não controlam, que funciona como um poder independente deles; “torna-se tanto mais estranho quanto mais especializada se torna a divisão do trabalho. Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão-só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em alienação” (*Eros e Civilização*, pág. 58). Nesta passagem, Marcuse revela uma clara influência que teve do pensamento de Marx (ainda que não o tenha citado), particularmente do texto “O Trabalho Alienado”, na medida em que praticamente reproduz a noção marxiana de alienação/estranhamento do trabalhador em relação aos produtos do seu trabalho, ao próprio processo de trabalho e em relação ao homem enquanto espécie, como ser livre e universal (ser genérico). Paul Robinson, em seu livro *A Esquerda Freudiana*, destaca a estreita conexão que vê entre o conceito marcuseano de princípio de desempenho e as noções de alienação e coisificação trabalhadas por Marx, mas alega que o primeiro conceito é mais inclusivo que os outros, na medida em que incorpora elementos da ética protestante de Weber (observação também feita por Kellner), como a conduta ascética e compulsiva em relação ao trabalho, e da análise da moderna sociedade de massa, como os instrumentos de controle e organização do lazer.

Com a prevalência do princípio de desempenho, o corpo e a mente do trabalhador passam a ser instrumentos de trabalho alienado, devendo a liberdade libidinal ser renunciada e a libido desviada para fins socialmente úteis. As grandes restrições que são impostas à libido (principalmente em nome do progresso tecnológico) adquirem, inclusive, uma aparência mais racional na medida em que se tornam mais universais e atingem a sociedade como um todo, ficando a repressão “invisível” na grandiosa ordem objetiva das coisas, que recompensa de forma mais ou menos apropriada os indivíduos

obedientes e cumpridores de seus papéis. Nesse contexto, Marcuse aponta a decisiva importância da distribuição do tempo das pessoas, pois as longas e exaustivas jornadas de trabalho exigem que o indivíduo renegue a reivindicação de “gratificação intemporal e inútil” do seu id; destaca ainda que o próprio tempo livre (bastante escasso) do trabalhador é distribuído e controlado pelo princípio de desempenho, primeiramente através da própria rotina fatigante e mecânica do trabalho alienado, e posteriormente por meio de uma indústria de entretenimentos e dos meios de comunicação de massa (esta idéia está em estreita sintonia com o conceito de indústria cultural, de Adorno e Horkheimer, principalmente no que se refere à função mídia de reduzir o indivíduo a um recipiente passivo da ideologia dominante) já que o indivíduo não pode ficar entregue a si mesmo, numa situação que favoreça a expansão de sua energia libidinal e a tomada de consciência de suas potencialidades de libertação da ordem repressiva.

Segundo Marcuse, a organização repressiva da sexualidade expressa de maneira notável o princípio de desempenho e sua organização social, dada a sua eficácia na dessexualização do corpo humano (a libido é reduzida, pois, tanto temporal quanto espacialmente) para a utilização do mesmo no trabalho e ao interditar como perversões praticamente todas as manifestações sexuais que não servem à função procriadora. A respeito dessa interdição, Freud afirma que “a exigência (...) de que haja um tipo único de vida sexual para todos não leva em consideração as dessemelhanças, inatas ou adquiridas, na constituição sexual dos seres humanos; cerceia, em bom número deles, o gozo sexual, tornando-se assim fonte de grave injustiça” (Freud, *O Mal-Estar na Civilização*, pág. 162). A pulsão sexual, porém, originalmente não tem limitações extrínsecas, sendo, por natureza, “polimorficamente perversa”, de modo que a extrema rigidez com que é mantido o tabu sobre as perversões parece implicar algo mais do que a simples aversão a desvios da sexualidade procriadora; para Freud, além de serem consideradas detestáveis, as perversões despertam uma terrível influência sedutora,

como se uma inveja altamente secreta daqueles que as praticam tivesse que ser sufocada. Por rejeitarem a subjugação da sexualidade à ordem de procriação, Marcuse sugere que as perversões assumem um caráter subversivo e contestador, expressando a revolta contra o princípio de desempenho em nome do princípio de prazer, revelando por isso uma profunda afinidade com a fantasia, atividade mental que permaneceu subordinada ao princípio de prazer. A fantasia, como imaginação artística, relaciona as perversões com as imagens de liberdade e gratificação integrais, com a sexualidade como um fim em si mesmo, o que torna as perversões elementos que desafiam os próprios alicerces do princípio de desempenho, ameaçando inverter o processo repressivo que organiza a civilização (vale aqui a menção de Kellner de que muitos freudianos criticam a interpretação que Marcuse faz da fantasia, atribuindo a ela, como no caso da memória, um valor positivo ao que é considerado por Freud um retorno regressivo às compulsões da infância). Entretanto, Marcuse reconhece que a liberdade na prática de perversões poderia colocar em risco a preservação e a reprodução da própria humanidade, pois as perversões parecem anular a “tarefa cultural” da libido, que é tornar inofensiva a pulsão destrutiva, fazendo com que o impulso pulsional em busca de satisfação integral regreda do princípio de prazer para o princípio do Nirvana.

O tabu sobre as perversões é uma das poucas formas de organização social, ainda que indireta, sobre a pulsão de morte e seus derivativos. Apesar disso, Marcuse afirma que todo o progresso da civilização somente é possível através da transformação e da utilização da pulsão de morte e seus derivativos; o desvio da destrutividade primária do eu para o mundo externo fomenta (pela energia que fornece) o progresso tecnológico, e o uso da pulsão de morte para a formação do superego é necessário para submeter o eu de prazer às punições e restrições do princípio de realidade, o que assegura a moralidade civilizada. No entanto, para se colocar a serviço de Eros, o superego é obrigado a dirigir “o eu contra o seu isso, desviando parte das pulsões de destruição contra uma parte da

personalidade - destruindo, "fragmentando" a unidade da personalidade como um todo; assim, atua a serviço do antagonista da pulsão de vida. Além disso, essa destrutividade dirigida para dentro constitui o âmago moral da personalidade adulta" (Marcuse, *Eros e Civilização*, pág. 64). Dessa forma, o supereu impõe a necessidade de autodestruição na mesma medida em que constrói a existência social da personalidade; quanto mais uma pessoa controla seus impulsos agressivos em relação a outras, mais intensos se tornam os impulsos agressivos do seu supereu contra seu próprio eu. É neste âmbito que Marcuse vê o que considera a dialética fatal da civilização na metapsicologia de Freud, ou seja, o próprio progresso da civilização leva à liberação de forças cada vez mais destrutivas.

Marcuse é muito criticado por vários autores (Kellner, Paul Robinson, e muitos freudianos ortodoxos, por exemplo) pela sua aceitação a-crítica da chamada concepção hidráulica ou mecânica do modelo de energia pulsional de Freud, alegando estes críticos, entre outras coisas, que tal concepção é incompatível com a historicização e com a abordagem dialética próprias da interpretação que Marcuse faz das categorias de Freud. A própria dialética da civilização de Marcuse supõe que o enfraquecimento de uma das pulsões básicas (Eros e a pulsão de morte), que se dá principalmente através das seguidas restrições a seus impulsos e manifestações, implica automaticamente o fortalecimento e a liberação das forças próprias da pulsão antagônica, assim como a expansão de uma das pulsões implica o recolhimento da outra; ou seja, o espaço aberto pela "retirada" da energia de uma das pulsões é preenchido pela energia da outra. Kellner diz que é surpreendente que Marcuse aceite os elementos biológicos e mecanicistas da teoria das pulsões de Freud, "which presupposes a constant amount of instinctual energy that strives to maintain an equilibrium, as if the human organism was a thermodynamic, hydraulic system governed by the laws of the conservation of energy and inertia" (Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984, pág. 162). Assim, Kellner observa que

embora Marcuse queira incorporar as idéias freudianas para elaborar uma antropologia da libertação, o modelo freudiano que ele adota contém algumas implicações deterministas comprometedoras que ele não considerou completamente, como ressaltam alguns freudianos ortodoxos: se é fato que o comportamento humano é constituído por pulsões biológicas que são formadas e congeladas nas experiências infantis, e se o comportamento é em grande parte determinado por um impulso explosivo, uma pulsão de destruição, uma herança arcaica misteriosa, um forte complexo de Édipo e pelo trauma do nascimento, então a liberdade humana se torna bastante problemática. De acordo com isso, Kellner questiona se estas noções não seriam, em si mesmas, um obstáculo para a liberação dentro do próprio organismo humano. Apesar da pertinência desta questão, deve-se levar em consideração que Marcuse acredita que uma mudança radical da sociedade mudaria substancialmente o princípio de realidade e as próprias pulsões básicas, o que poderia atenuar muito o aspecto inflexível e perturbador destas noções.

Kellner critica ainda o modo como a pulsão de morte é incorporada a este modelo energético mecanicista adotado por Marcuse, realçando que este conceito abrange tanto as manifestações externas, sob a forma de pulsão de agressão ou de destruição, quanto as manifestações internas, na forma de compulsão de repetição e regressão, fato que Marcuse seguramente não ignorava; o problema é que enquanto há evidências nos escritos de Freud de que o impulso para a agressão pode ser reduzido através do aumento da gratificação das pulsões vitais, não há nada indicando que as compulsões de repetição, essenciais para a própria formulação freudiana do conceito de pulsão de morte, possam ser reduzidas pelo simples fortalecimento de Eros. Freud, inclusive, acreditava que somente uma longa terapia psicanalítica poderia superar essas compulsões, o que denota que Marcuse, excessivamente preocupado com as manifestações externas da pulsão de morte, parece não ter percebido que as

manifestações internas não se encaixavam do mesmo modo em sua concepção hidráulica.

Ainda de acordo com este modelo mecânico de energia pulsional sustentado por Marcuse, Robinson chama a atenção para o que aponta como uma grande descontinuidade com relação à dinâmica pulsional de Freud, afirmando que para este último o antagonismo entre Eros e pulsão de morte acarreta que a contenção do impulso de destrutividade depende não da libertação de Eros, mas de sua repressão; é somente o amor inibido em sua finalidade, através da criação de laços de ternura e afeição, que pode deter os impulsos destrutivos do ser humano, e não o amor sexual irreprimido. Robinson lembra que, para Freud, são necessárias severas restrições às pulsões sexuais para que se garantam laços sociais duradouros e a preservação da própria sociedade, indicando assim que o argumento de Marcuse de que somente um fortalecimento maciço de Eros pode sujeitar a destrutividade não se compatibiliza com a teoria de Freud. Marcuse, contudo, defende a idéia de que o Eros livre não impede duradouras relações sociais que repele na moderna sociedade super-repressiva e administrada, pois seu poder unificador e gratificador se encontra acorrentado e corroído numa civilização doente. Esta idéia de Marcuse parece implicar que em uma sociedade excessivamente repressiva, as restrições perpétuas sobre Eros o “sufocam” de tal modo que sua pronta liberação de fato resultaria numa mobilização de toda a energia do organismo para a consecução da gratificação plena e imediata (especialmente sexual), de forma que a sexualidade irrestrita neutralizaria a energia necessária para a sublimação no trabalho e para a preservação da sociabilidade. Entretanto, de acordo com esta mesma idéia, em uma sociedade livre da mais-repressão e do princípio desempenho, onde as limitações impostas às pulsões de vida são consideravelmente menores e as possibilidades de gratificação maiores, a libertação de Eros seria muito mais favorável ao fortalecimento do impulso unificador da sociedade do que à desagregação desta. Assim, embora possa não

concordar com esta interpretação de Marcuse a respeito das pulsões vitais, Robinson deveria tê-la mencionado para explicar porque Marcuse defende uma idéia aparentemente avessa à metapsicologia de Freud.

### **3 - Pressupostos psicanalíticos do desenvolvimento da repressão na civilização:**

Lembrando que, de acordo com a teoria de Freud, é na criança que o princípio de realidade completa sua ação, Marcuse ressalta que as experiências infantis que se tornam traumáticas a partir do choque com a realidade, exercendo influência em todo o decurso da vida do indivíduo adulto, são na verdade pré-individuais e genéricas, já que situações como a prolongada dependência do bebê em relação aos pais, os conflitos edípicos e a sexualidade pré-genital pertencem todas ao gênero homem; do mesmo modo, a severidade excessiva do supereu, o sentimento inconsciente de culpa (que se intensifica na maturidade) e a necessidade inconsciente de punição não podem ser explicados somente em função dos perigos reais representados pelos impulsos individuais. Todos esses acontecimentos transcendem as experiências individuais, sendo muito mais adequadamente explicados em termos de reações a eventos genéticos, o que faz com que a análise da estrutura mental da personalidade precise ultrapassar os primeiros anos da infância e focar a pré-história do gênero. Marcuse afirma que os princípios morais introjetados nas crianças durante seus primeiros anos de vida são reflexo de certos *“ecos filogenéticos do homem primitivo”*, pois *“a civilização é ainda determinada por sua herança arcaica, e essa herança, afirma Freud, inclui “não só disposições, mas também conteúdos ideacionais, vestígios de memória das experiências de gerações anteriores”*. *A Psicologia Individual, portanto, é em si mesma Psicologia Grupal, na medida em que o próprio indivíduo ainda se encontra em identidade arcaica com a espécie”* (Marcuse, *Eros e Civilização*, pág. 67).

A partir destas constatações, a noção de personalidade autônoma do indivíduo, de alta importância para a moderna cultura, não pode mais ser sustentada como antes, pois mostra-se como o resultado de longos processos históricos cristalizados no universo de entidades humanas e institucionais que formam a sociedade, processos estes que definem a personalidade e suas relações; assim, a personalidade se revela como a manifestação congelada da repressão geral sofrida pela humanidade ao longo de sua história. A autoconsciência e a razão, valorizadas por serem responsáveis diretas pela conquista e conformação do mundo histórico, atuaram em conformidade com a repressão pré-individual e que ainda age sobre o indivíduo, indicando o poder do universal sobre os indivíduos e neles próprios. Marcuse, portanto, acredita que na metapsicologia de Freud é o passado quem define muitos dos contornos do presente, e que o ser humano vive o destino universal da humanidade. Nenhuma outra parte da teoria de Freud foi tão fortemente rechaçada quanto esta idéia de sobrevivência da herança arcaica, que implica a reconstrução da pré-história da humanidade a partir de uma suposta horda primordial, onde ocorre um parricídio de suma importância para os próprios rumos da humanidade, até o estabelecimento da civilização. Além das claras dificuldades de verificação científica da hipótese de Freud, Marcuse lembra que ela foi rejeitada também por romper com a imagem de um paraíso que o homem perdeu em função de seu pecado contra Deus, na medida em que remete ao domínio do homem sobre o homem, exercido por um pai-déspota plenamente terreno e perpetuado pela rebelião frustrada contra ele. Esta hipótese filogenética denota que a civilização desenvolvida ainda é dominada pela imaturidade mental arcaica, já que o conteúdo reprimido retorna por meio de ações e impulsos pré-históricos que permanecem assediando a civilização e punindo as pessoas mesmo após sua superação.

Marcuse deixa claro que os eventos arcaicos descritos na hipótese de Freud podem nunca ser confirmados por nenhuma prova ou verificação antropológica, mas

alega que tal hipótese aglutina muito bem toda a dialética histórica de dominação, elucidando, de forma lógica, aspectos da civilização que nunca foram explicados. Portanto, é exatamente neste sentido que o próprio Marcuse diz fazer uso da especulação antropológica de Freud, pelo valor simbólico da mesma. Em *Totem e Tabu*, livro onde apresenta pela primeira vez sua hipótese sobre a origem da civilização, Freud menciona uma dedução de Darwin segundo a qual o homem, nos primórdios da humanidade, vivia originalmente em grupos ou hordas relativamente pequenos, onde o ciúme do macho mais velho e mais forte (o pai, monopolizador das mulheres) impedia a promiscuidade sexual. Nestas pequenas comunidades, o homem primevo vivia com tantas esposas pudesse sustentar e obter, guardando-as de todos os outros homens, inclusive de seus filhos. Estes últimos, além de estarem excluídos do prazer supremo (a mulher), eram obrigados a realizar todo o trabalho - desagradável, mas necessário - na horda primordial, pois eram subordinados ao poder do pai. Quando os machos mais novos crescem e oferecem alguma ameaça ao domínio do pai, este acaba por expulsar ou matar os primeiros, assegurando sua soberania na comunidade. Desse modo, apesar da posição altamente desprivilegiada destinada aos filhos, o despotismo patriarcal estabelecia uma certa ordem na horda primordial, garantindo seu “funcionamento” e a preservação do grupo. A esta hipótese darwiniana de uma ordem primeva, Freud acrescenta uma nova hipótese que diz respeito ao retorno dos filhos que tinham sido expulsos, os quais se juntam num conluio de irmãos que acaba matando e devorando o pai, colocando um fim à horda patriarcal. Unidos, os irmãos obtiveram êxito, tendo a coragem de fazer o que não conseguiriam sozinhos. O tirano pai primevo foi, inequivocamente, objeto de medo e inveja por parte de todos os irmãos, os quais, ao devorá-lo, identificavam-se com ele, pensando adquirir parte de sua força.

Os irmãos sempre tiveram, na realidade, um sentimento bastante ambivalente em relação ao pai, já que eles simultaneamente o odiavam, por representar

(o pai) um poderoso obstáculo aos seus anseios de poder e aos seus desejos sexuais, e o amavam e admiravam, procurando inclusive imitá-lo. Com a satisfação do ódio ocasionada pela morte do pai, toda a afeição que estivera recalcada nos irmãos pôde vir à tona sob a forma de remorso, o qual coincidia com um sentimento de culpa sentido por todo o grupo. Por isso, o que era proibido pela existência real do pai permaneceu proibido pelos próprios filhos, que, como uma tentativa de reparação do mal que fizeram, procuraram anular o próprio ato ao proibir a morte do totem (segundo Freud, a primeira forma de organização social da humanidade foi o totemismo), que representa o próprio pai deificado, e ao renunciar às mulheres, que agora tinham sido libertadas; tais tabus e restrições, de acordo com Freud, levaram à geração da moralidade social. Os irmãos “criaram, assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (Freud, *Totem e Tabu*, 1974, pág. 172). No entanto, enquanto o tabu relativo à proteção do animal totêmico, como substituto do pai, é fundado inteiramente em motivos emocionais, o tabu em relação às mulheres da horda (tabu do incesto) tem uma forte base prática, já que ainda que os irmãos tivessem se unido para matar o pai, todos eram rivais uns dos outros no que tange às mulheres. A exemplo do pai, cada um queria ter todas as mulheres para si, o que resultaria numa luta generalizada e estéril entre os irmãos, que foram obrigados, a fim de salvar a organização e a união que os tornara fortes, a instituir a lei contra o incesto, mediante a qual todos, igualmente, renunciavam às mulheres que desejavam. Esta renúncia geral, bem como o sentimento de culpa decorrente da morte do pai, corroboram a institucionalização da moralidade e da penitência, passando a figura do pai a ser reverenciada pela institucionalização do totem, lembrança viva da ordem a ser socialmente mantida.

Marcuse afirma que na teoria de Freud a civilização só começa, efetivamente, no clã dos irmãos (o que contradiz totalmente a observação que faz

Robinson de que para Marcuse a civilização teria começado com a fundação do governo do pai sobre os filhos), quando estes impõem a si mesmos os tabus que estabelecem a repressão no interesse comum de preservação do grupo como um todo, *“e o evento psicológico decisivo que separa o clã dos irmãos da horda primordial é o desenvolvimento do sentimento de culpa. O progresso, para além da horda primordial - isto é, a civilização - pressupõe o sentimento de culpa, que introjeta nos indivíduos e, portanto, sustém, as principais proibições, restrições e diluições na gratificação, das quais a civilização depende”* (*Eros e Civilização*, pág. 72). O assassinato do pai (o “crime supremo”) destruiu a ordem que conservava a vida do grupo na horda primordial, e por isso, os parricidas cometeram um crime contra o todo e contra eles próprios, que ameaçava suplantar a possibilidade de uma vida duradoura para o próprio grupo, e como diz Marcuse, revigorar a força destrutiva e pré-histórica do princípio de prazer. Porém, os filhos rebeldes também queriam a satisfação duradoura de suas necessidades, de modo que se viram obrigados a repetir (embora numa nova forma) a ordem de dominação que restringia o prazer mas preservava o grupo, instaurando a já referida renúncia às mulheres do mesmo clã (grupo). A passagem da dominação por um para a dominação por muitos, como a exercida pelos irmãos, exige que a repressão seja auto-imposta no próprio grupo governante, o que obriga seus membros tanto a respeitarem os tabus, como a participarem do trabalho necessário à coletividade. O tabu do incesto, inclusive, ocasiona a instituição da exogamia, que implica a busca de parceiros sexuais entre pessoas de outros clãs, o que leva à expansão do grupo e à união e mistura com outras hordas; nesse ponto, Marcuse observa que a sexualidade organizada introduz a formação de unidades cada vez mais vastas que Freud concebeu como a função de Eros na civilização, momento este em que o papel das mulheres ganha uma importância maior, ocorrendo um breve período de matriarcado. No desenvolvimento da civilização, porém, o matriarcado é logo substituído por uma contra-revolução patriarcal, que se estabiliza e compatibiliza com a institucionalização da religião, que passa a louvar um único deus pai com poderes ilimitados; esse poderoso deus pai,

através da religião, contribui para que as restrições impostas pelo pai primevo sejam perpetuadas com ainda maior intensidade.

Embora o sentimento de culpa intrínseco ao clã dos irmãos tenha sido inicialmente causado pela consumação do parricídio, Marcuse sugere que a ansiedade referente às conseqüências deste crime teve um duplo fundamento, na medida em que compreendia tanto a ameaça de destruição da vida grupal pela eliminação da autoridade suprema, quanto a promessa de uma sociedade sem o pai, ou seja, sem dominação e repressão. Os filhos rebeldes agiram somente no sentido de anular a primeira possível conseqüência do crime, restabelecendo a dominação, substituindo um pai por vários e deificando o pai primevo; entretanto, Marcuse afirma que ao agirem assim os filhos traíram a promessa de liberdade manifesta em seu próprio ato, já que eles mesmos foram responsáveis pela supressão da liberdade decorrente do assassinato do pai. Nesse sentido, o autor questiona se o sentimento de culpa não deve incluir também o remorso pela renegação do próprio ato emancipador por parte dos irmãos, se não são eles mesmos culpados pela reintrodução e perpetuação da dominação, questões que segundo Marcuse são evidentes quando se considera a própria dinâmica pulsional de Freud. De acordo com esta dinâmica, uma vez estabelecido o princípio de realidade, mesmo em sua forma mais primitiva, o princípio de prazer e os impulsos para a libertação e gratificação integrais passam a ser algo assustador e terrível, contra o qual os indivíduos precisam se defender; porém, mesmo após tais impulsos terem sido renegados pelas pessoas, eles continuam clamando pela realização de suas metas, e o aumento da repressão torna mais intenso o desejo de atender às suas reivindicações, o que fortalece o sentimento de culpa. Para Marcuse, a demolição do pai soberano constitui um crime, mas o mesmo é válido para sua restauração, sendo os dois atos necessários ao progresso da civilização na teoria de Freud. "O crime contra o princípio de realidade é redimido pelo crime contra o princípio de prazer: a redenção, portanto, anula-se a si mesma. O sentimento de culpa é

mantido, apesar de repetida e intensificada redenção: a ansiedade persiste, porque o crime contra o princípio de prazer não foi redimido. Existe a culpa a respeito de um ato que não foi realizado: a libertação” (idem, págs. 75 e 76).

De acordo com Freud, o crime primordial e o sentimento de culpa que lhe acompanha se reproduzem em novas formas no decurso da história, como se verifica no conflito entre a velha e a nova geração, na revolta contra a autoridade estabelecida e no arrependimento que se segue, que acaba revigorando e exaltando a autoridade. Marcuse afirma que Freud procura explicar essa recorrência permanente através da hipótese do retorno do reprimido, que ele ilustra a partir da psicologia da religião; estabelecendo-se um paralelo entre o parricídio primitivo e a vida e a morte de Cristo, por exemplo, pode se observar a luta contra o pai, o triunfo sobre o pai, e a restauração da soberania do pai. A mensagem do Filho, Jesus, o qual representa a redenção na carne, era a mensagem de libertação, que se contrapunha à lei que assegurava a dominação em vigência. Ocorre que com a crucificação do Messias (Jesus), sua transubstanciação e sua subsequente deificação ao lado do Deus-Pai, os seus próprios discípulos traíram sua mensagem de salvação dos homens na Terra, afastando esta mensagem do mundo e contribuindo para a manutenção do sofrimento e da repressão. Nesse sentido, o próprio crime primordial poderia ter sido redimido em uma ordem de paz e amor na Terra, conforme a mensagem do Messias, mas ao invés disso foi deslocado por outro crime, o cometido contra o Filho. Marcuse sublinha o fato de que os cristãos só aceitam e seguem o evangelho libertador em uma forma altamente sublimada, que modifica seu conteúdo original e desvia seu objetivo primário, que é a libertação em vida, chegando o cristianismo institucionalizado ao ponto de promover guerras sangrentas contra os hereges que tentaram preservar o conteúdo e o objetivo não-sublimados. Os próprios carrascos que atuaram na chacina cruel daqueles que se levantaram contra a igreja cristã combatiam, segundo Marcuse, o espectro de uma libertação que desejavam, mas que eram impulsionados a rejeitar por

forças pulsionais inconscientes; o crime contra o Filho devia ser suplantado na matança de todos aqueles que ocasionavam a recordação do crime. Até mesmo no recente estágio da civilização industrial Marcuse aponta o intenso combate a outro retorno do reprimido, referente à ampla perseguição que a imagem de libertação, cada vez mais realista, tem sofrido no mundo todo; campos de concentração e de trabalhos forçados, perseguições dos inconformistas com a ordem repressiva, entre outros fatores, indicam a completa mobilização contra o retorno do reprimido e a luta contra a emancipação.

Apoiando-se na ambivalência básica (imagem de dominação e de libertação coexistindo simultaneamente) que o desenvolvimento da religião parece trazer em si, Marcuse sugere que a tese defendida por Freud em *O Futuro de uma Ilusão* deve ser reexaminada, pois em tal obra estabelece-se uma grande oposição entre a religião e a ciência, acreditando o autor que o fortalecimento da razão científica e o desaparecimento da ilusão religiosa acelerariam incrivelmente o progresso material e intelectual da humanidade. Em contraste com esta tese, Marcuse destaca que no período atual da civilização a ciência é um dos instrumentos mais destrutivos, destruindo inclusive a liberdade que efusivamente prometeu contra o medo e a angústia, sendo que a função da ciência e a da religião, bem como suas relações mútuas, sofreram mudanças significativas, de modo que a atitude científica já não é mais a de grande opositora da religião; na civilização industrial contemporânea, as funções da ciência e da religião não apenas deixam de ser antagônicas, como ainda tendem para a complementaridade, já que por meio de seus presentes usos as duas negam as esperanças que um dia aclamaram, contribuindo para que as pessoas aceitem uma existência repressiva, repleta de sofrimento e de culpa.

Freud faz uso da noção de retorno do reprimido, própria da análise da história das neuroses individuais, na análise da história geral da humanidade, justificando tal artifício a partir das condições e fatores concretos que permitem ao material reprimido

penetrar na consciência de cada geração. Freud menciona a existência de acontecimentos e experiências tão semelhantes ao conteúdo reprimido que podem lhe despertar, e tais acontecimentos, segundo Marcuse, são justamente os do cotidiano, relacionados às instituições e ideologias (família, escola, oficina, a legislação, a moral predominante, etc.) com que o indivíduo sempre se depara, os quais reproduzem em si mesmos tanto a dominação quanto o impulso para a destruir. No retorno histórico civilizado do material reprimido, o pai soberano não é, obviamente, morto e comido como na horda primordial, assim como a dominação sobre o indivíduo também já não é essencialmente pessoal; entretanto, como Freud assinalou em *O Mal-Estar na Civilização*, não é uma questão decisiva se o indivíduo realmente matou ou não o pai, pois a função e as conseqüências do conflito são as mesmas, uma vez nenhum desejo ou pensamento pode ser escondido do supereu. Nos conflitos vinculados ao complexo de Édipo (confronto entre sentimentos simultâneos de ódio e amor com relação ao pai, e desejos sexuais com relação à mãe, no caso dos meninos) e sua superação, por exemplo, a situação primordial retorna em circunstâncias que garantem o triunfo do pai desde o início, mas que, não obstante, também garantem a vida do filho e sua potencial capacidade para ocupar o lugar do pai.

Marcuse evidencia o fato de que a civilização, por meio de uma multiplicidade de processos somáticos, mentais e sociais, leva a função do pai a ser “gradualmente transferida da sua pessoa individual para a sua posição social, para a sua imagem no filho (consciência), para Deus, para várias agências e agentes que ensinam o filho a tornar-se um membro amadurecido e comedido da sua sociedade. Ceteris paribus, a intensidade da restrição e renúncia que esse processo envolve não é menor do que era na horda primordial” (idem, pág. 81), com a diferença de que agora a restrição é distribuída de forma mais racional entre o pai, o filho e toda a sociedade. Contudo, instituições como a família monogâmica, que impõe obrigações ao pai, mas restringe nele o seu monopólio de

prazer, a propriedade privada transmissível por herança e o sistema de trabalho como forma de obtenção de renda, oferecem ao filho uma expectativa palpável de uma dia também se tornar pai e patrão. No âmbito destas instituições, das leis e da cultura circundantes, ocorre um dos mais importantes processos psíquicos da puberdade, que é a emancipação da autoridade parental, responsável pelo confronto que se instaura entre a nova e a velha geração, que prepara o filho para deixar a família patriarcal e constituir sua própria família.

Paul Robinson observa neste ponto que, de acordo com Marcuse, o desenvolvimento sócio-econômico característico da civilização européia e americana no século XX teria eliminado, efetivamente, a família como veículo de repressão do indivíduo, de forma que na civilização super-administrada da década de cinquenta é a própria sociedade repressiva quem atua diretamente sobre o indivíduo. Apesar de realmente apontar um certo declínio da família como agente de repressão e socialização, Marcuse nunca afirmou que a família havia sido eliminada efetivamente como veículo de repressão, o que pode se evidenciar pela sua menção da família patriarcal monogâmica como uma das mais importantes instituições transmissoras e perpetuadoras do princípio de desempenho. Robinson menciona o que Marcuse concebe como o contínuo deslocamento do papel repressivo e da autoridade do pai por agências extra-familiares como a burocracia e os meios de comunicação de massa, bem como o declínio da função social da família, para acentuar a proporcional diminuição do significado do complexo de Édipo em Marcuse. Paul Robinson e vários outros autores, especialmente freudianos ortodoxos (de acordo com Kellner), ressaltam a relevância do complexo de Édipo como um dos elementos centrais da psicologia de Freud e alegam que Marcuse minimizou sua importância, referindo-se muito poucas vezes ao complexo em questão ao longo de todo *Eros e Civilização*. De fato Marcuse não tomou o complexo de Édipo como um dos fatores centrais de seu exame da metapsicologia de Freud, mas isso encontra apoio, como o

próprio Robinson colocou, em suas observações referentes às tendências predominantes da sociedade industrial avançada, onde vê uma debilitação dos padrões clássicos de autoridade familiar e patriarcal, embora ainda os considere significativos.

Na civilização industrial avançada, o monopólio despótico do pai é modificado e reduzido à comedida autoridade educacional e econômica, de maneira que o objeto original da luta entre pai e filho na horda primordial, a mãe, também é modificado; esta última, por ser simultaneamente alvo das pulsões sexuais do filho e por ser aquela que proporcionou a ele seus únicos momentos de paz integral (o Nirvana pré-natal), representava a união imediata de Eros e Thanatos, o que leva Marcuse a afirmar que o tabu do incesto talvez tenha sido a primeira forte proteção contra a pulsão de morte, contra o impulso regressivo para o Nirvana. O amor sensual que era dirigido à mãe na situação primeva (e na infância dos indivíduos de cada geração, em função do complexo de Édipo) torna-se inibido em sua finalidade, convertendo-se em afeição e ternura. A ternura surge a partir da abstinência, que foi primeiro imposta pelo pai primordial, se firmando como a grande responsável pelos laços emocionais que estabelecem amplas e duradouras relações grupais. Marcuse observa que na civilização contemporânea, o pai pode ser superado sem que haja nenhum grande abalo na dinâmica pulsional e na ordem social, embora sua imagem e sua função sejam introjetadas em cada filho (mesmo que eles não tenham consciência disso), fundindo-se com a autoridade de instituições em vigência. A dominação, desse modo, transcendeu a esfera das relações estritamente pessoais e se propagou cada vez mais para instituições sociais objetivas.

## Capítulo II: A Civilização Super-Repressiva: Uma Breve Caracterização da Sociedade Industrial Avançada.

Este capítulo tem como principal objetivo a apreciação do que Marcuse considera os delineamentos característicos da sociedade governada pela mais-repressão e pelo princípio de desempenho, ou seja, o exame dos principais contornos do que se pode entender como a civilização super-repressiva. Esta civilização tem sua mais notável expressão na sociedade industrial avançada que conserva grande parte das restrições e condições opressivas da antiga luta pela existência (típica de períodos em que a escassez de recursos ameaçava a própria subsistência das pessoas), num momento em que pode garantir a satisfação das necessidades humanas com esforços consideravelmente reduzidos. Além destas restrições, a sociedade industrial avançada - que Marcuse concebe como sociedade unidimensional em *Ideologia da Sociedade Industrial* - se particulariza pela pluralidade e eficiência de formas de controle indireto, não configuradas como medidas coercitivas, levadas a efeito para que a população se adeque mais estreitamente aos imperativos da ordem constituída; tais formas de controle indireto se dão principalmente por meio da proliferação de mercadorias que acarretam determinados hábitos e atitudes, pela implantação de falsas necessidades, pelo poder de convencimento dos meios de comunicação de massa, pela expulsão dos elementos e expressões que transcendem o universo estabelecido da locução e da ação na sociedade, etc. A eficiência das formas de controle e a legitimidade dos requisitos da sociedade industrial avançada repousam sobretudo no crescente padrão de vida que ela proporciona e nas “benesses” oferecidas pelo sistema produtivo, o qual, conforme avaliação de Marcuse, assumiu as próprias características da ideologia, promovendo um consenso unidimensional (sem oposição qualitativa) que lhe fortalece e perpetua. Amparada por seu sistema produtivo e por uma filosofia que valida justamente suas

proposições e manifestações, a ordem existente se apresenta como a realização da própria razão, sendo suas relações de dominação despersonalizadas e transfiguradas em racionalidade administrativa. Contudo, a dominação e a repressão estão mais presentes do que nunca, e a permanente exigência de sublimação por parte da sociedade (especialmente no trabalho) supõe contínuas limitações aos anseios da libido, o que tende a fortalecer a pulsão de morte e seus derivativos, e por conseguinte, levar à propagação da destrutividade pela civilização.

Marcuse observa que o desenvolvimento da civilização, para Freud, tem no sentimento de culpa um fator altamente decisivo, de acordo com o que o autor (Freud) designa uma relação mútua entre o progresso e o constante fortalecimento do sentimento de culpa, considerando este último como o preço a ser pago pelo avanço da civilização. Segundo Marcuse, a tese de Freud que associa o progresso da civilização à intensificação do sentimento de culpa encontra apoio na sua própria teoria das pulsões e é confirmada pelas “grandes doenças e descontentamentos da civilização contemporânea”, representados pela expansão das guerras e das constantes perseguições a determinados grupos sociais, e por inúmeras mazelas tais como anti-semitismo, genocídio, intolerância, trabalho forçado e miséria numa época em que a produtividade e o conhecimento são cada vez maiores. Paul Robinson, em seu livro *A Esquerda Freudiana*, alega que Marcuse equiparou o crescente sentimento de culpa à propagação da destrutividade, sendo que para Freud o sentimento de culpa reflete justamente a internalização dos impulsos agressivos e destrutivos e o direcionamento destes contra o próprio eu, e não contra pessoas ou objetos externos; a exteriorização dos impulsos destrutivos, portanto, é inversamente proporcional à atuação do sentimento de culpa. Embora em algumas passagens Marcuse realmente pareça defender uma correlação entre o fortalecimento do sentimento de culpa e a expansão da destrutividade,

é importante salientar que para o autor o sentimento de culpa é fundamental para conter a agressividade que pode se voltar contra a ordem estabelecida e suas instituições prevaletentes, refreando todo possível ataque a estas últimas; contudo, grande parte da agressividade exteriorizada e manifesta no mundo ao longo do século XX é vista por Marcuse como legitimada pelo próprio sistema político-econômico em vigência, já que este cria e aponta inimigos (especialmente aqueles que representam sua negação, como se verá em passagem posterior) que devem ser combatidos ferozmente e sem qualquer culpa. Tendo, assim, o aval das principais instituições da sociedade, a agressividade dirigida aos intitulados inimigos não deve ser tomada como um mau ato pelo supereu e nem contida pelo sentimento de culpa. Dessa forma, pode-se concluir que a interpretação marcuseana do sentimento de culpa implica que a agressividade internalizada é essencialmente a que pode prejudicar ou romper com os ditames da dominação, e não a que desencadeia violência contra povos inteiros tidos como hostis.

Em sua proto-história, o sentimento de culpa ocasionou o surgimento das restrições que impediriam a repetição do crime contra o pai, obstruindo assim o extravasamento das pulsões agressivas por parte dos filhos, o que teve início no clã dos irmãos e perdurou ao longo das gerações subseqüentes. Porém, ainda que o parricídio tenha sido evitado no desenvolvimento da civilização, os impulsos agressivos dirigidos contra o pai e seus substitutos ressurgem em cada nova geração, havendo a necessidade de serem novamente inibidos, e toda a renúncia aos impulsos agressivos faz com que estes sejam assumidos pelo supereu e intensifiquem sua agressividade contra o eu, o que fortalece o sentimento de culpa (que é a tensão entre o severo supereu e o eu). Por serem os impulsos agressivos derivativos da pulsão de morte, a inibição destes atua a favor de Eros, de modo que o pai severo que por suas proibições refreia os desejos edípicos do filho é quem lança as bases de suas primeiras relações sociais e do amor de finalidade inibida, necessário aos vínculos sociais duradouros. Para Marcuse, portanto, é

através da renúncia que tem início o trabalho cultural de Eros de combinação da vida em unidades cada vez maiores, ainda mais com a diversificação, ampliação e substituição do pai pelas muitas autoridades (a autoridade própria dos poderes estabelecidos e institucionalizados é complementada pela autoridade exercida por representantes notáveis dos meios de comunicação de massa, administradores, políticos, especialistas técnicos, entre outros) da sociedade industrial avançada, que levam à difusão das proibições e inibições por toda a civilização, ocorrendo o mesmo com os objetos do impulso agressivo; dessa forma, a necessidade da sociedade de fortalecer suas defesas se mostra maior do que nunca, resultando na intensificação do sentimento de culpa.

A equação freudiana entre desenvolvimento da civilização e incremento do sentimento de culpa não leva em consideração, segundo Marcuse, a crescente irracionalidade da culpabilidade, pois para Freud não havia uma racionalidade superior com base na qual pudesse ser avaliada a prevalecente, visto que a irracionalidade do sentimento de culpa é a da própria civilização, sendo, portanto, racional. No entanto, Marcuse acredita que a própria teoria das pulsões de Freud o impulsionou para além dessa dinâmica fatalista, destacando que embora a defesa reforçada contra a agressão seja necessária, tal defesa deve fortalecer as pulsões sexuais, pois somente um Eros forte é capaz de subordinar as pulsões destrutivas. Contudo, Marcuse aponta que é justamente isto que a sociedade industrial desenvolvida é incapaz de fazer, já que é cada vez mais dependente da arregimentação e controle crescentes e intensificados; por estar fundada na supressão das pulsões, a própria sobrevivência e a reprodução da civilização supõem segundas inibições e restrições pulsionais. Estas inibições e restrições são necessárias à realização do trabalho na civilização, que apesar de fundamental para a satisfação e ampliação das necessidades humanas, é tomado por Freud como algo essencialmente desagradável e penoso. Marcuse ressalta que na metapsicologia de Freud não há nada que possa sustentar uma original “pulsão de execução” ou de

“proficiência”, uma vez que a natureza conservadora comum das pulsões, governada pelos princípios de prazer e do Nirvana, nega veementemente suposições como estas. Já que o trabalho básico na civilização não satisfaz as necessidades pulsionais das pessoas, ele deve ser imposto, e sua realização depende da “retirada” de energia das pulsões primárias; sendo a civilização, contudo, majoritariamente obra de Eros, a energia necessária para o trabalho é retirada sobretudo da libido.

De acordo com a teoria de Freud, portanto, a civilização exige sublimação contínua, o que supõe dessexualização, levando ao debilitamento de Eros. “E a dessexualização, ao enfraquecer Eros, liberta os impulsos destrutivos. Assim, a civilização é ameaçada por uma difusão pulsional, em que a pulsão de morte luta por ganhar ascendência sobre as pulsões de vida. Originada na renúncia e desenvolvendo-se sob uma progressiva renúncia, a civilização tende para a autodestruição” (*Eros e Civilização*, pág. 87). Em contraposição a isso, Marcuse argumenta que nem todo trabalho é desagradável, penoso e implica dessexualização, e que as restrições impostas pela cultura também afetam os derivativos da pulsão de morte, os impulsos de agressão e destruição. Para o autor, ao estabelecer uma estreita relação entre a sublimação e as fontes psíquicas e recursos de trabalho, a psicanálise talvez nunca tenha se rendido tão passivamente à ideologia oficial das “bençãos da produtividade”; entretanto, esta relação é refutada quando Marcuse aponta a existência de um modo de trabalho que permite um alto grau de satisfação libidinal, que é o trabalho artístico, o qual (sempre que genuíno) parece originar-se de uma dinâmica pulsional não-repressiva e visar finalidades igualmente não-repressivas. Porém, o trabalho que gerou e expandiu a base material da sociedade é de um gênero muito diferente, pois foi e é essencialmente labuta, trabalho alienado e penoso, tendo sido imposto às pessoas pela necessidade e por forças brutais.

As mesmas inibições pulsionais exigidas pelo trabalho civilizado que levam ao enfraquecimento de Eros, permitem, todavia, controlar os impulsos destrutivos e colocá-

los a serviço do desenvolvimento tecnológico; em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud afirma que a pulsão de destruição, quando domada e inibida em sua finalidade, favorece, ao ser dirigida para objetos, a satisfação das necessidades vitais do indivíduo e o controle sobre a natureza. Marcuse observa neste ponto que embora a destrutividade socialmente útil tenha possibilitado o progresso material da civilização, ela é menos sublimada que a libido socialmente útil, pois a destruição extrovertida não deixa de ser destruição, visto que seus objetos são, em geral, implacavelmente violados, divididos à força e suas unidades são recombinações após destruição parcial dos mesmos. A força destrutiva dos derivativos da pulsão de morte deve impulsioná-los, segundo Marcuse, para além dessa sublimação e “servidão” a Eros, pois seu objetivo final não é a matéria nem qualquer objeto da natureza, mas a própria vida. “Portanto, através da destruição tecnológica construtiva, através da violação construtiva da natureza, as pulsões ainda estariam agindo no sentido do aniquilamento da vida” (idem, pág. 90); esta observação encontra apoio no fato de que a destruição da vida, tanto humana, quanto animal, se expandiu com o progresso da civilização, assim como a crueldade, o ódio e o extermínio científico do ser humano cresceram em face das possibilidades cada vez mais tangíveis de se eliminar a opressão. Marcuse sugere que esse estado de coisas paradoxal, característico da sociedade industrial avançada, apresenta raízes pulsionais que conservam a destrutividade para além de toda a racionalidade, de forma que a expansão do domínio da natureza e a contínua produtividade do trabalho estariam propiciando as bases para a destruição progressiva e a necessidade de uma sempre crescente repressão pulsional.

A medida da repressão pulsional na civilização, de acordo com o autor, varia de acordo com a amplitude da mais-repressão, ou seja, quanto maior for esta última, mais repressivo é determinado “estágio” da civilização. O conceito de mais-repressão tem a importância de destacar os interesses específicos de dominação das restrições necessárias à perpetuação da civilização, e estas restrições necessárias se alteram com

o decurso da história; a necessidade de repressão varia com a maturidade da civilização e com o grau de domínio racional adquirido sobre a natureza e a sociedade. Desse modo, a mesma ou até uma grandeza inferior de restrição pulsional significaria uma medida mais alta de repressão em uma civilização madura (como é a sociedade industrial avançada), onde há um declínio acentuado da necessidade de renúncia e labuta em razão do progresso material e intelectual. Para Marcuse, portanto, a grandeza e a intensidade da repressão pulsional somente revelam seu verdadeiro significado quando confrontadas com os limites historicamente possíveis da liberdade. De acordo com tal critério, o desenvolvimento da repressão na teoria de Freud, segundo a qual o progresso da civilização supõe o progresso da repressão, mostra-se como extremamente irracional e de proporções imensas, visto que ao aumento das possibilidades de liberdade trazidas pela civilização corresponde a intensificação (ao invés da redução) da repressão. Marcuse faz a importante consideração de que a dominação, principal responsável pela expansão da repressão na civilização, em sua trajetória desde a horda primordial até o sistema de autoridade institucionalizada próprio da moderna sociedade industrial, se tornou cada vez mais impessoal, objetiva e universal, assumindo ainda um caráter racional, eficaz e produtivo. Assim, *“a sociedade emerge como um sistema duradouro e em expansão de desempenhos úteis; a hierarquia de funções e relações adquire a forma de razão objetiva: a lei e a ordem identificam-se com a própria vida da sociedade. No mesmo processo, também a repressão é despersonalizada: a restrição e arregimentação do prazer passam agora a ser uma função (e resultado “natural”) da divisão social do trabalho”* (idem, pág. 91).

A implantação e expansão de um sistema hierárquico de trabalho social não apenas contribui para racionalizar a dominação, como ainda tende a obstruir a rebelião contra a dominação. Marcuse observa que as mais diferentes rebeliões e revoluções, desde o mundo antigo até o contemporâneo, foram sempre sucedidas por contra-revoluções e restaurações que levaram a um sistema de dominação mais poderoso e eficaz, o que conferiu às lutas contra a dominação um caráter cada vez mais estéril e

irracional. Para o autor, independentemente de fatores como a desigualdade de forças, o baixo desenvolvimento das forças produtivas ou a debilidade da consciência de classe, em todas as revoluções parece ter havido um determinado momento em que a luta pela abolição da dominação e da exploração poderia ter obtido êxito, mas tal momento não foi aproveitado e as rebeliões foram facilmente derrotadas. Marcuse defende que, a despeito de todas as condições adversas dos insurgentes, está presente um elemento de autoderrota na dinâmica das revoluções, como se estas já se originassem fadadas ao fracasso; este elemento estaria relacionado à hipótese de Freud sobre a origem, continuidade e intensificação do sentimento de culpa, de acordo com a qual os rebeldes se identificam com o próprio poder contra o qual se rebelaram. A absorção econômica e política dos indivíduos pelo sistema hierárquico de trabalho envolve um mecanismo pulsional que leva os subordinados ao sistema a reproduzirem sua própria opressão, ao invés de tentarem superá-la. A utilização destes indivíduos como meros instrumentos de trabalho, própria da dominação racionalizada, já não está apenas defendendo interesses e privilégios específicos, mas também - o que é fundamental para o sistema - proporcionando o crescimento da sociedade como um todo. A eliminação do pai primevo, personificação da própria autoridade e da ordem na horda primordial, podia ser e foi suprida pela substituição deste (o pai) por outras pessoas, já que seu domínio era pessoal, o que parece impossível quando este se expande e se converte no domínio da sociedade como um todo, adquirindo um aspecto impessoal e se confundindo com a administração que preserva a vida da sociedade. Desse modo, *"não há libertação possível em face da administração e de suas leis, pois se apresentam como fiadoras supremas da liberdade. A revolta contra elas seria uma repetição do crime supremo - desta vez, não contra o animal-déspota que proíbe a gratificação, mas contra a ordem sábia que garante os bens e serviços para a progressiva satisfação das necessidades humanas. A rebelião aparece agora como o crime contra a sociedade humana, em seu todo; portanto, está além dos limites de recompensa e além da redenção"* (idem, pág. 93).

Marcuse lembra, entretanto, que o próprio progresso da civilização, amparado sobretudo pelo desenvolvimento técnico-científico, coloca “em xeque” esta racionalidade que ata a liberdade à dominação; a escassez, principal fator a legitimar a repressão institucionalizada, é em grande parte atenuada pelo progresso produtivo que amplia e facilita as possibilidades de satisfação das necessidades das pessoas, de forma que o empobrecimento ainda vigente em muitas partes do mundo se deve principalmente ao modo como os recursos humanos e materiais são distribuídos, e não à pobreza destes últimos. Se a necessidade de repressão se funda na desproporção “natural” e eterna entre os desejos humanos e os meios disponíveis para a satisfação dos mesmos, então, segundo Marcuse, tal necessidade se torna irracional à luz dos incrementos técnico-científicos; através da racionalização e da mecanização do trabalho, a tecnologia e a ciência possibilitam uma queda acentuada do esforço físico e mental a ser dispendido no trabalho, o que disponibiliza energia para o alcance de objetivos resultantes do livre jogo das faculdades situadas além do domínio da necessidade. Todavia, quanto mais reais e palpáveis são as possibilidades de libertar os seres humanos das restrições associadas à escassez e à imaturidade, tanto maior é a necessidade, por parte do sistema estabelecido, de manutenção e revigoramento destas restrições. Marcuse aponta que o totalitarismo despontou e se expandiu na sociedade industrial toda vez que os interesses de dominação tiveram primazia sobre os de produtividade, desviando e contendo suas possibilidades, ficando o povo num estado de coordenação total. Como o progresso da racionalidade da dominação ameaça extrapolar suas próprias bases, esta racionalidade precisa ser reafirmada da forma mais enérgica e eficaz possível.

Os principais mecanismos de defesa através dos quais a sociedade industrial luta contra a libertação da dominação convergem para um fortalecimento dos controles sobre a consciência, a qual não pode ficar livre sob o risco de que a repressão seja reconhecida mesmo nas supostamente maiores gratificações e satisfações de necessidades. Marcuse

vê uma sintonia entre a manipulação da consciência promovida em toda a extensão da sociedade industrial e a já observada em culturas totalitárias, sintonia esta manifesta na coordenação da existência privada e pública, de toda a forma de comportamento e reação dos indivíduos, no fomento de atividades fúteis e anti-intelectuais que não exigem empenho mental, etc. A maior amplitude das formas de controle na sociedade industrial avançada abrange regiões anteriormente livres da consciência e o próprio lazer, o que permite um certo afrouxamento dos tabus sexuais, que se reflete em um relativo aumento da liberdade sexual (principalmente quando se compara esta liberdade com períodos passados de extrema repressão sexual); esta liberdade sexual, contudo, se assimila ao conformismo lucrativo, pois seu crescimento corresponde à intensificação da sexualidade estritamente genital, mantendo a dessexualização do corpo e a utilização do mesmo como instrumento de trabalho. A aparência de liberdade na esfera sexual está relacionada à tolerância e até ao incentivo de práticas, comportamentos e hábitos que incitam a sexualidade e tornam agradável a existência no estado de coisas em vigência, práticas essas que invadem o próprio ambiente de trabalho, desfavorecendo as críticas ao sistema e fazendo com que os indivíduos aceitem mais facilmente os requisitos do princípio de desempenho. A sexualidade perde sua dimensão explosiva e antagônica à ordem repressiva e passa a servir ao sistema, controlada, contraída e utilizada para a manutenção deste.

É importante notar que estas considerações acerca do papel afirmativo desempenhado pela sexualidade nos limites do sistema estão em estreita relação com o que Marcuse viria a chamar de “dessublimação repressiva” em seu livro *Ideologia da Sociedade Industrial*, escrito nove anos após *Eros e Civilização*. Em poucas palavras, o conceito de dessublimação repressiva corresponde essencialmente a uma determinada liberação sexual que favorece a manutenção da ordem estabelecida e a dominação; ainda que compreenda a permissão e tolerância a certas práticas e manifestações da

sexualidade anteriormente não consentidas, esta liberação sexual em curso na sociedade industrial é muito mais aparente do que real, pois além de ser estritamente genitalizada, é controlada pelo aparato produtivo e pelos meios de comunicação de massa. O progresso técnico tem importância decisiva nesta dessublimação, na medida em que não apenas reduziu grandemente o trabalho físico pesado e a sujeira no ambiente de trabalho, como ainda tornou a vida mais confortável e facilitou o acesso das pessoas a roupas atraentes e produtos de beleza, possibilitando a inclusão de elementos da libido na esfera do trabalho, como a exibição de certas características sexuais do corpo. De acordo com Marcuse, a liberdade sexual é moldada pelos padrões de consumo e comportamento amplamente difundidos e “martelados” pelos meios de comunicação de massa e pela grande publicidade, os quais acompanham o surgimento de novos produtos industrializados e serviços encarregados de melhorar a aparência física das pessoas, fazê-las relaxar, e satisfazer suas necessidades pulsionais mais imediatas. O ser humano vai sendo, assim, condicionado para aceitar espontaneamente o que o sistema lhe oferece, principalmente quando encontra satisfação em tal aceitação. Nesse sentido, o autor indica uma administração das pulsões, e especialmente da libido, levada a efeito pelo sistema, e “essa mobilização e administração da libido pode ser a responsável por muito da submissão voluntária, da ausência de terror, da harmonia preestabelecida entre necessidades individuais e desejos, propósitos e aspirações socialmente necessários” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, pág. 85).

Com a aparente liberdade decorrente da ampliação do campo da satisfação socialmente permissível e desejável, a crítica e o protesto contra o sistema estabelecido são cada vez mais invalidados e encarados como irracionais. Assim, a satisfação direta e imediata oferecida pelo sistema rejeita e mina progressivamente os conteúdos, necessidades e objetivos transcendentais, que exigem mediação, reflexão e autonomia, sendo, por isso mesmo, incompatíveis com a sociedade estabelecida. A sublimação, que

resguarda a memória das muitas renúncias impostas ao indivíduo pela sociedade repressiva e que, portanto, mantém a necessidade de liberação, é mais do que nunca encoberta pela dessublimação repressiva e pelos prazeres imediatos que ela proporciona, o que garante o eficaz aprisionamento do indivíduo pela sociedade. Enquanto a sublimação, principalmente em suas formas mais desenvolvidas, requer um elevado nível de autonomia e compreensão, devido à sua propriedade de admitir os limites impostos pelo princípio de realidade sem deixar de revelar (ainda que de forma indireta) a “consciência infeliz” destes limites, a perda da consciência decorrente das liberdades satisfatórias promovidas por uma sociedade repressiva estimula uma “consciência feliz” que tende a aceitar os males dessa sociedade. A liberação da sexualidade e da própria agressividade - descarregada contra os inimigos designados pelo sistema - levada a efeito pela dessublimação repressiva torna os impulsos pulsionais libertos de grande parte da infelicidade que denota o poder repressivo das formas estabelecidas de satisfação. Marcuse vê como resultado destes processos uma atrofia dos órgãos mentais, que cada vez mais deixam de perceber as contradições e alternativas à racionalidade tecnológica e são “inundados” pela consciência feliz; esta última expressa a identificação entre o real e o racional e a convicção de que o sistema estabelecido sempre oferece as mercadorias e serviços necessários, o que releva suas eventuais falhas, injustiças e restrições, a ponto das pessoas tomarem o aparato produtivo como o agente no qual devem espelhar seu pensamento e ação.

A dessublimação repressiva não se restringe à esfera sexual, tendo importante significado no plano cultural, particularmente no aplanamento do contraste entre cultura e realidade social, entre a chamada cultura superior e cultura de massa. Marcuse afirma que a cultura superior, que foi uma cultura pré-tecnológica, sempre esteve em contradição com a realidade social, sendo caracterizada por elementos de oposição, alheios (ao mundo real estabelecido) e transcendentais, o que constituiu outra dimensão da realidade;

porém, com o progresso técnico-científico, os ideais e valores desta outra dimensão da realidade, própria da cultura superior, são absorvidos pela realidade tecnológica da sociedade industrial avançada e se tornam parte da cultura material, tendo seu conteúdo antagônico essencialmente transformado. As grandes obras artísticas, filosóficas e literárias são reproduzidas e exibidas em escala maciça, sendo descontextualizadas e misturadas harmoniosamente com anúncios publicitários e reduzidas a meras mercadorias. Para Marcuse, os ideais e valores da cultura superior são caracterizados por uma alienação consciente (artística), que é o alheamento e a transcendência livres e conscientes do mundo do progresso, da esfera dos negócios e da ordem lucrativa; tal alheamento significou uma dimensão irreconciliavelmente antagônica à sociedade constituída, uma forma de escape da realidade aterrorizante da vida cotidiana, representando a recusa e condenação das possibilidades não realizadas e das promessas traídas. A verdade das obras artísticas e literárias próprias da cultura superior residiu justamente em sua incompatibilidade com a ordem vigente, de modo que a assimilação destas obras ( da cultura superior) pela cultura de massa fez esta verdade se perder quase completamente. Marcuse ressalta que a força racional e cognitiva característica da arte e da literatura, que preserva a consciência infeliz do mundo repressivo e a necessidade de recusa do mesmo, é essencialmente sublimação, campo que é especialmente desbastado pela realidade tecnológica e pela vida confortável que ela propicia; assim, "a recusa (da arte) é refutada pela suavização da miséria na sociedade industrial desenvolvida. A liquidação da cultura superior é um subproduto da conquista da natureza e da conquista progressiva da escassez" (idem, pág. 81).

Embora Marcuse reconheça que as verdades transcendentais das mais ricas e significativas obras artísticas tenham sido acessíveis apenas a um pequeno número de pessoas, geralmente ricas e instruídas, sublinha que sua assimilação massificada à sociedade é historicamente prematura, já que os privilégios e regalias da cultura pré-

tecnológica estão sendo eliminados junto com seu conteúdo; a sociedade industrialmente avançada proporciona igualdade cultural enquanto preserva a dominação, eliminando um campo onde as verdades convertidas em tabus podiam ser protegidas de seu poder absorvente e “devorador”. É interessante a observação de que em alguns escritos de sua juventude (particularmente no ensaio “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura”, de 1937), como bem assinalou Rouanet, Marcuse criticou justamente a dissociação radical entre cultura e civilização pressuposta na filosofia idealista da cultura, de acordo com a qual a esfera dos valores espirituais e intelectuais é autônoma e superior à esfera do trabalho e da necessidade, sendo fundamentalmente distinta desta. Marcuse destacou que esta filosofia da cultura não levava em consideração o condicionamento sócio-econômico de toda produção intelectual e artística, e que a liberdade e a felicidade que ela prometia eram circunscritas ao plano espiritual, atingíveis somente na interioridade de cada indivíduo, o que então levou o autor a defender a “materialização” desta cultura e a realização prática - na esfera da civilização - de seus valores e promessas. Porém, ao se deparar quase trinta anos depois com a incorporação total da cultura idealista pelo universo instrumental da civilização, Marcuse denuncia não a separação do mundo material e a autonomia da cultura, mas a perda desta autonomia, pois enquanto uma esfera distinta situada acima e além da civilização, a cultura representava uma possibilidade de transcendência, um campo de valores espirituais que poderiam orientar a civilização para uma existência mais harmoniosa e satisfatória. Esta mudança na posição de Marcuse é fruto de uma realidade em que *“cessou o distanciamento que assegurava a verdade da cultura. Cessou a alienação através de uma desalienação repressiva. A “consciência infeliz” da humanidade, que latejava na cultura como a memória da injustiça e como a antevisão de uma justiça futura, foi extirpada, integrando-se de forma não problemática na consciência feliz da ordem unidimensional. O fetichismo da mercadoria estende-se à ordem da cultura. A forma mercantil (Warenform) alastra-se até a derradeira reserva de autonomia, regida (mesmo no plano do imaginário) por leis que excluíam o valor de troca”* (Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*, 1986, pág. 204).

Paralelamente à invasão da cultura pela lógica mercantil e à multiplicação e intensificação das formas de controle na sociedade industrial, Marcuse aponta uma tendência da família a se tornar cada vez menos decisiva na adaptação do indivíduo à sociedade, o que faz com que o conflito pai-filho deixe de ser o conflito-modelo. Tal mudança se deve em grande parte aos processos econômicos que correspondem à transformação do capitalismo “livre” em “organizado”, responsáveis pela subsunção da empresa familiar e da empresa pessoal independentes aos agrupamentos e associações impessoais em grande escala. Anteriormente, a criação e educação dos indivíduos eram fundamentalmente tarefas da família, sendo as normas e valores dominantes transmitidos pessoalmente. A esse respeito, Max Horkheimer, em seu ensaio “Autoridade e Família”, ressalta a enorme importância que a família teve (e ainda tem, embora em escala muito menor) - especialmente no período de ascensão da burguesia - no reforço e reprodução dos padrões sócio-culturais vigentes, padrões estes fortemente marcados pela obediência e submissão à autoridade constituída. A família patriarcal monogâmica “funcionou” em grande medida como um reflexo das forças sociais dominantes na sociedade, tendo no pai seu soberano, aquele que exerce uma autoridade inquestionável em relação aos filhos, autoridade essa que visa garantir a adaptabilidade destes últimos às condições sócio-econômicas existentes e à rigorosa obediência àqueles que comandam; desse modo, a família estaria contribuindo com a manutenção dos padrões e instituições da ordem burguesa, os quais por sua vez apóiam a família e a autoridade paterna. A plena submissão às obrigações incondicionais do dever, requerida pela sociedade e inculcada nas crianças pelos pais, é corroborada pelo processo sócio-cultural de “naturalização” e reificação da autoridade, que passa a ser vista como algo naturalmente existente e eterno, como uma força transcendente, autônoma e independente de relações sociais.

Embora a família não seja uma instituição uniforme e assuma diferentes formas em conformidade com determinados momentos históricos e com o contexto cultural que

estiver em voga, tendo muitas vezes uma relação inclusive antagônica com o todo cultural em que está situada (a família freqüentemente representou um pólo de resistência à vida pública, uma esfera em que as pessoas podem “ser elas mesmas” e onde as relações interpessoais não são mediatizadas pelo mercado e pela concorrência no trabalho), Horkheimer observa que “poder-se-ão referir alguns traços e tendências da família burguesa que não podem ser separados dos fundamentos da sociedade que lhe corresponde. A formação de caracteres autoritários, para o que ela se encontra particularmente habilitada dada a sua própria estrutura de autoridade, não pertence à categoria dos fenômenos transitórios, possuindo antes uma existência relativamente estável” (*Autoridade e Família*, Horkheimer, 1983, pág. 129). No entanto, já na década de trinta (o texto foi escrito em 1936) o autor aponta uma progressiva decadência da família em seu papel antes primordial na educação e adaptação dos indivíduos à sociedade, indicando a tendência resultante da própria economia a debilitar os valores e instituições culturais criados e mantidos pela burguesia, o que se deve às contradições e crises cada vez mais agudas entre as conformações mais antigas da sociedade e as necessidades econômicas ocasionadas pela crescente industrialização. Com o desenvolvimento e expansão da grande indústria, há um aumento bastante significativo do desemprego, o que acarreta a redução do conjunto da classe média (principal alicerce da família patriarcal monogâmica) e o desmembramento da vida familiar, levando o Estado a assumir grande parte dos encargos educativos antes atribuídos à família.

Marcuse vê uma correlação entre a queda da função social da família e a “implosão” do indivíduo na sociedade industrial desenvolvida, o qual se encontra mais do que nunca despojado de iniciativas, interesses e capacidade de avaliação próprios. Embora na situação edípica os confrontos fossem não entre indivíduos, mas entre “gerações”, em cada transmissão, desenrolar e superação do complexo de Édipo despontavam indivíduos, os quais, através de lutas genéricas e ambivalentes com o pai e

a mãe, desenvolviam idéias, interesses e necessidades individuais. Devido a isso, a formação do supereu, a modificação repressiva dos impulsos pulsionais, a sublimação, entre outros eventos psico-sociais, eram experiências eminentemente pessoais, o que tornava a adaptação aos padrões estabelecidos do princípio de desempenho bastante dolorosa, deixando seqüelas que mantinham “viva” uma dimensão de não-conformismo no indivíduo. Contudo, “sob o domínio dos monopólios econômicos, políticos e culturais, a formação do supereu maduro parece agora saltar por cima do estágio de individualização: o átomo genérico torna-se diretamente um átomo social. A organização repressiva das pulsões parece ser coletiva, e o eu parece ser prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências extrafamiliares” (*Eros e Civilização*, pág. 97). Já antes do período escolar, os especialistas e principais representantes dos meios de comunicação de massa transmitem os valores exigidos pelo sistema e fixam os padrões para a conformidade e obediência ao mesmo, condenando e incentivando punições aos desvios desses padrões. Com a eficiente educação oferecida por estes especialistas, corroborada pelas maiores autoridades da sociedade, a família não pôde mais competir, dada a amplitude da coerção exercida pelos meios de comunicação de massa enquanto propagadores dos requisitos do conjunto da sociedade. O pai, primeiro objeto das pulsões agressivas no conflito edípico, não tarda a se revelar um alvo bastante inapropriado de agressão, pois na mesma proporção em que sua autoridade como transmissor de conhecimentos, valores e aptidões se dilui, também se dilui seu poder de impor proibições. Todavia, as proibições, as restrições pulsionais e a agressividade persistem firmemente.

Em decorrência da cristalização da dominação sob a forma de um sistema de administração objetiva, as imagens que antes fomentavam o desenvolvimento do supereu, tais como o chefe, o senhor, o patrão, tornam-se despersonalizadas. Estes últimos, enquanto responsáveis pela imposição da conformidade, personificavam o

próprio princípio de realidade, sendo muitas vezes objetos vivos do ódio de seus subordinados; porém, com a racionalização do sistema produtivo e com a multiplicação de funções, toda a dominação assume a forma de administração impessoal, o que ofusca cada vez mais as imagens pessoais dos superiores hierárquicos perante as instituições. O ápice da dominação transfigurada de administração se dá quando a concentração do poder econômico aparenta ser um processo anônimo, onde todos, inclusive os ocupantes das posições mais elevadas, parecem impotentes em relação aos movimentos e leis da própria engrenagem econômica. Nesse contexto, o caráter individual dos cargos de chefia sucumbe, sendo os chefes sádicos e os exploradores capitalistas convertidos em membros assalariados de uma burocracia, ocorrendo o mesmo com seus subordinados, com quem passam a se relacionar burocraticamente. Assim, ninguém pode ser acusado pela organização da vida do indivíduo e pela determinação de sua situação sócio-econômica, pois o responsável por tais coisas é o sistema como um todo, o mesmo que mantém sua existência repressiva, mas que garante a satisfação de suas necessidades e o crescente padrão de vida da sociedade; desse modo, o impulso agressivo antes dirigido aos superiores hierárquicos se perde no vazio, sendo novamente introjetado. A agressividade que é agora dirigida contra o eu tende a se tornar sem sentido, pois o ódio que a gerou não tinha um alvo claro, assim como a culpa que o indivíduo experimenta pela introjeção do impulso agressivo é nebulosa e aparentemente sem explicação. Todavia, o sentimento de culpa persiste, e Marcuse acredita ser esta culpa mais coletiva do que individual, expressão da angústia que paira sobre um vasto sistema que desperdiça e aprisiona os recursos humanos e materiais disponíveis. A amplitude de tais recursos pode ser mensurada pelo grau de liberdade humana obtida e passível de ser conquistada através de seu uso e aproveitamento realmente racionais, o que denota que na sociedade industrial avançada o ser humano é propositalmente mantido numa condição de empobrecimento cultural e físico.

Tendo em vista as possibilidades oferecidas pelos recursos humanos e materiais existentes, Marcuse defende que o que atua contra a emancipação humana não é a mecanização e a padronização, mas a contenção destas, assim como não é a coordenação universal em si mesma, mas seu mascaramento sob a forma de liberdades e opções ilusórias. Esta idéia está altamente relacionada à que Marcuse apresentou em seu ensaio "Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna", de 1941, onde argumenta que a expansão da mecanização e da padronização pode justamente favorecer a diminuição dos esforços e atenções dirigidos às necessidades da produção material e reorientar estes esforços para o âmbito da livre realização humana; na mesma proporção em que a individualidade se torna desnecessária nos desempenhos sociais padronizados, crescem as possibilidades dela ser aproveitada em atividades livremente engendradas, que por sua vez podem fazer despertar novas formas de individualidade. Entretanto, as forças sociais dominantes parecem se contrapor à consumação total dos processos de mecanização e padronização, desenvolvendo-os até o ponto em que possibilitam o aumento da produtividade e do padrão de vida sem comprometer os alicerces da dominação. O elevado padrão de vida, que supõe um maior acesso a bens e serviços, é também restritivo no sentido de que os múltiplos e variados artigos que as pessoas compram controlam suas necessidades e atrofiam suas faculdades, entretendo-as e desviando sua atenção do fato fundamental de que poderiam trabalhar menos e determinar suas próprias necessidades e formas de satisfazê-las. A alta produtividade e o consumo têm uma base ideológica que justifica e ao mesmo tempo reproduz a dominação, e esta base se funda essencialmente na eficácia do todo, atestada no incremento do progresso material, nas facilidades obtidas para a satisfação das necessidades da vida e no maior acesso a comodidades e conforto. Em *Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse aponta justamente a absorção da ideologia pela realidade material, sua corporificação no próprio processo produtivo, o qual passa a desempenhar

as funções mistificadoras antes atribuídas a elementos clássicos da ideologia - como religião, ideais políticos e valores morais - a partir das próprias mercadorias atraentes que produz em escala maciça. Se anteriormente a ideologia estava em contradição com a realidade material e suas promessas eram negadas por esta, na sociedade industrial desenvolvida a função ideológica do aparato produtivo se apóia nesta mesma realidade, cuja crescente satisfação das necessidades materiais tende a invalidar toda realidade distinta dela mesma.

Todavia, as formas de satisfação trazidas pelo sistema em questão são acompanhadas da perpetuação da repressão, da labuta e da destruição, num momento em que estas são cada vez mais desnecessárias, e tal irracionalidade da organização e direção do progresso não pode impedir a acumulação da agressividade nas pessoas; porém, ao invés de se voltar contra o sistema, esta agressividade acumulada se dirige justamente contra aqueles que são a negação do todo estabelecido, designados por este como o arquiinimigo a ser combatido. O arquiinimigo (que pode ser o judeu, o comunista, o muçulmano, ou qualquer outro grupo étnico, sócio-político, econômico ou religioso) pode estar em toda e qualquer parte, o que requer uma mobilização tenaz da sociedade na luta contra ele, através da qual a agressividade pode ser descarregada quase sem sublimação, tornando-se socialmente "útil" e legítima em campos de concentração e de trabalhos forçados, em guerras civis e imperialistas, etc. Marcuse assinala que a dimensão da destrutividade e da opressão no presente estágio da civilização só exprime todo o seu significado quando medida a partir das potencialidades existentes neste momento, e não quando comparada com períodos históricos anteriores. Assim, o autor afirma que *"há mais do que uma simples diferença quantitativa no fato das guerras serem empreendidas por exércitos profissionais em espaços confinados ou serem desencadeadas contra populações inteiras, numa escala global; se as invenções técnicas que poderiam libertar o mundo da miséria e do sofrimento são usadas para a conquista ou para a criação de sofrimento; se milhares são massacrados em combate ou milhões são cientificamente exterminados com a ajuda de doutores e engenheiros; se os exilados podem*

*encontrar refúgio ao cruzarem as fronteiras ou são acossados pelo mundo inteiro; se os povos são naturalmente ignorantes ou são feitos ignorantes pela administração diária de informações e entretenimentos. É com uma nova despreocupação que o terror é assimilado com a normalidade, e a destrutividade com a construção” (idem, pág. 100).*

O progresso material e intelectual reflete esta dinâmica ambivalente, pois enquanto fornece recursos que possibilitam a manutenção e ampliação da dominação e da destruição, propicia também elementos que tendem a superar esse estado de coisas, tornando estas últimas cada vez mais irracionais e artificiais. Não obstante, o trabalho predominante na sociedade industrial desenvolvida, desempenhado nas tarefas e atribuições rotineiras de escritórios e agências, na linha de montagem de oficinas e indústrias, não mantém nenhuma relação com as potencialidades humanas; as relações de trabalho, em sua maioria, se tornaram relações em que os sujeitos do trabalho figuram como meros instrumentos desempenhadores de funções, substituíveis a qualquer momento segundo as decisões da administração científica e dos especialistas em eficiência. A individualidade que ainda se supõe importante para determinados encargos tem se mostrado muito mais ilusória do que real, reduzida a certos tipos e combinações pré-estabelecidos. O mundo do trabalho se converteu em um sistema onde tudo - seres humanos e recursos materiais - é objeto de rigorosa administração, onde a existência humana é somente um “recheio” que não tem mobilidade própria. Esse estado de super-administração e coisificação afeta a própria dinâmica pulsional das pessoas, transformando as interações entre eu, supereu e isso em reações petrificadas e automáticas, manifestas nos comportamentos e gestos pré-moldados que se encenam nas ocasiões e horas apropriadas. Marcuse vê um indício da considerável eficácia da coordenação levada a efeito pelo sistema no fato de que a infelicidade na sociedade diminuiu, o que, de acordo com o autor, se deve à restrição e manipulação da consciência do indivíduo, que escamoteiam a repressão que ele experimenta. A felicidade, segundo Marcuse, reside na realidade concreta de liberdade e satisfação, o que necessariamente

supõe conhecimento. Na sociedade industrial avançada, contudo, o conhecimento é dirigido e condicionado, dado o controle da informação, a redução da consciência e a dominância dos meios de comunicação de massa sobre o indivíduo; dessa forma, “a máquina esmagadora de educação e entretenimento une-o a todos os outros indivíduos, num estado de anestesia do qual todas as idéias nocivas tendem a ser excluídas” (ídem, pág. 102). Tal anestesia geral parece tornar os indivíduos felizes, visto que o conhecimento da verdade, com todos os seus elementos trágicos, irracionais e cruéis, parece incompatível com a felicidade.

A sociedade industrial desenvolvida distingue-se justamente pela sua capacidade de ocultar os elementos trágicos da realidade e de sufocar as necessidades que exigem libertação, enquanto mantém e promove o poder destrutivo e a repressão; tais coisas se evidenciam no modo como os controles sociais impõem as necessidades de trabalho desgastante onde o mesmo pode ser evitado, de contínua produção e consumo do desperdício, de manutenção da livre competição a preços administrados, de uma imprensa livre que se autocensura, da livre escolha entre marcas e mercadorias, entre outras. No âmbito de um todo repressivo, a liberdade pode, inclusive, se tornar um poderoso instrumento de dominação, visto que a eleição livre dos senhores, por exemplo, não abole os senhores ou os escravos, assim como a livre escolha entre grande variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se estes mesmos favorecem os controles sociais sobre uma vida de labuta e temor. O amplo condicionamento a que as pessoas estão submetidas na sociedade industrial contemporânea diferencia-se do condicionamento de fases passadas da civilização precisamente pelo aplanamento do contraste entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as satisfeitas e as insatisfeitas, o que se confirma na grande extensão com que necessidades e satisfações que servem à preservação do “Estabelecimento” são compartilhadas pela população. A respeito da atenuação do contraste entre as formas de satisfação existentes e as que

negam o estado de coisas em vigência, é relevante a menção de que os direitos e liberdades que foram essenciais nas origens e fases iniciais da sociedade industrial, representando idéias sumamente críticas, voltadas para a substituição de uma cultura (material e intelectual) obsoleta por outra mais produtiva e racional, estão perdendo seu sentido e conteúdo tradicionais numa fase mais avançada dessa mesma sociedade. Ideais tais como independência de pensamento, autonomia e direito à oposição política vão progressivamente perdendo sua função crítica básica numa sociedade que, aparentemente, pode cada vez mais atender às necessidades dos indivíduos pela forma como é organizada. Quando a sociedade industrial “afluente” reúne as condições de um padrão de vida crescente, “o não-conformismo com o próprio sistema parece socialmente inútil, principalmente quando acarreta desvantagens econômicas e políticas tangíveis e ameaça o funcionamento suave do todo” (*A Ideologia da Sociedade Industrial*, pág. 24).

Segundo Marcuse, com as novas (e maiores) possibilidades materiais da sociedade industrial desenvolvida, os ideais tradicionais de liberdade econômica, política e intelectual deveriam ganhar novos significados, os quais só poderiam implicar a negação das modalidades comumente apresentadas. Liberdade econômica, por exemplo, deveria significar liberdade do sujeito de ser controlado pelas forças e relações econômicas; do mesmo modo, liberdade política seria a libertação do indivíduo da política sobre a qual ele não exerce efetivamente nenhum controle, e liberdade intelectual deveria significar a restauração do pensamento individual, liberto de sua absorção pela comunicação e doutrinação em massa. O fato dessas proposições parecerem irrealis no contexto da sociedade industrial deve-se não ao caráter utópico das mesmas, mas ao vigor das forças que impedem sua realização. Como diz Marcuse, “a mais eficaz e resistente forma de guerra contra a libertação é a implantação das necessidades materiais e intelectuais que perpetuam formas obsoletas da luta pela existência” (idem, pág. 26). Essas necessidades, que são superimpostas aos indivíduos por interesses

sociais particulares e repressores, agindo no sentido da perpetuação da labuta, da agressividade, da miséria e da injustiça são chamadas por Marcuse de “falsas” necessidades. Entre as falsas necessidades encontram-se muitas das necessidades comuns de descontração, de distração, de comportamento e consumo de acordo com os anúncios e padrões estabelecidos, de apreciar as mesmas coisas que os outros apreciam, etc. Por mais que o indivíduo se identifique e encontre satisfação em tais necessidades, elas continuam tendo um conteúdo e uma função sociais determinados por forças externas sobre as quais ele não tem nenhum controle, sendo produtos de uma sociedade em que o interesse dominante exige repressão.

A imposição de falsas necessidades, as muitas formas de condicionamento e de controle do conhecimento, bem como outros processos de introjeção - em conluio com a produção e distribuição em massa - parecem resultar numa identificação imediata e automática entre o indivíduo e a sua sociedade, imediação essa que supõe o debilitamento da dimensão “interior” da mente onde a oposição ao status quo e o poder crítico da razão podem se desenvolver. A identificação integral do indivíduo com a existência que lhe é imposta e lhe absorve tem grande respaldo no aparato produtivo que produz mercadorias e serviços que “vendem” o sistema social como um todo; os meios de transporte e comunicação em massa, a indústria de diversões e informação, assim como os diferentes tipos de artigos e mercadorias *“trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores, e através destes, ao todo. Os produtos doutrinam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. (...) Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais no qual as idéias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo”* (idem, pág. 32). A rejeição ou transubstanciação de idéias e conceitos cujo significado excede o universo estabelecido da locução e da ação tem importante apoio na filosofia positivista e na tendência operacionalista da ciência, as quais se caracterizam justamente pelo

empirismo radical no tratamento dos conceitos e pela luta contra todo pensamento metafísico, já que a validade deste último não pode ser demonstrada pela experiência. Do mesmo modo, todo o conteúdo e perspectiva críticos que não podem ser verificados empiricamente e que não têm expressão na realidade repressiva em curso, uma vez que negam e transcendem esta mesma realidade, são tomados pela filosofia e pela ciência predominantes na sociedade unidimensional como metafísica, e como tal, são rejeitados e invalidados.

Outro foco fundamental de unidimensionalização na sociedade industrial desenvolvida, especialmente por se opor à mudança qualitativa no plano político e social, refere-se ao que Marcuse aponta como a integração da classe operária ao sistema, o que abala o papel de agente revolucionário que a teoria marxista atribui ao proletariado. Marcuse alega que as classes trabalhadoras dos setores mais avançados da civilização industrial têm passado por significativas mudanças em relação ao proletariado de fases anteriores do capitalismo, e uma dessas mudanças advém da crescente mecanização do sistema produtivo, que reduz progressivamente a quantidade e a intensidade da energia física consumida no trabalho; tal redução leva o trabalhador nos setores avançados da sociedade tecnológica a não se sentir (pelo menos não no mesmo grau) como o antigo proletário, a “negação viva” de sua sociedade, dado que este último trabalhava em condições visivelmente mais desgastantes e miseráveis. A contrapartida disso é a crescente incorporação do trabalhador contemporâneo à organização tecnológica da produção, incorporação esta que gera inclusive uma maior interdependência entre o trabalhador e a fábrica, fato ilustrado pela ânsia demonstrada por muitos trabalhadores em ajudar na solução dos problemas de produção da empresa; isto se deve às vantagens e benefícios que o trabalhador acredita poder contar pelo seu contrato duradouro com a fábrica, sendo interessante para ele, portanto, que esta última possa crescer e se manter no mercado. Outra importante mudança que envolve as classes trabalhadoras e atua

contra a transformação social diz respeito ao escamoteamento da dominação no sistema de trabalho mecanizado e racionalmente administrado, onde os patrões e proprietários capitalistas têm deixado de ser vistos como agentes responsáveis e assumido a função de burocratas de uma enorme máquina corporativa. Assim, o antigo ódio contra autoridades pessoais tem suas bases paulatinamente abaladas, enquanto os motivos tecnológicos ocultam a reprodução da desigualdade e da escravidão humana no sistema.

Na sociedade industrial desenvolvida, as muitas manobras e perspectivas de contenção da transformação social apoiadas pela política da racionalidade tecnológica são, em síntese, dependentes das prerrogativas do Estado do Bem-Estar Social (deve-se enfatizar que esta observação de Marcuse tem como referência as principais sociedades industrializadas da década de sessenta, quando o mundo ainda apresentava a bipolarização entre capitalismo e “comunismo” e o Estado do Bem-Estar Social tinha grande expressão em vários países capitalistas). Segundo Marcuse, enquanto prevalecer a constelação pautada no crescente padrão de vida possibilitado pelo aumento da produtividade e do consumo, reforçada por uma série de formas de controle, manipulação e criação de falsas necessidades, o valor de uso da liberdade será reduzido, “não havendo razão alguma para insistir na autodeterminação se a vida administrada for confortável e até “boa”. Este é o terreno racional e material para a unificação dos opostos, para o comportamento unidimensional. Sobre essa base, as forças políticas transcendentais dentro da sociedade são impedidas, e a transformação qualitativa parece possível somente do exterior” (idem, pág. 63). Se os indivíduos encontram satisfação a ponto de se sentirem felizes com as mercadorias e serviços oferecidos pela administração, não têm grandes motivos para insistir na construção de instituições novas e produtoras de artigos diferentes em favor de idéias abstratas de liberdade. O próprio pluralismo característico do Estado do Bem-Estar Social na fase mais avançada do capitalismo se torna mera ilusão quando se constata que as instituições competidoras

dentro do sistema cooperam entre si para solidificar o poder do todo sobre o indivíduo; os poderes em equilíbrio que compõem a sociedade industrial se unem em torno do interesse comum na defesa e ampliação da posição estabelecida, no combate a alternativas históricas, e na contenção da transformação qualitativa. “O Inimigo é o denominador comum do que é feito e desfeito. E o inimigo não é o mesmo que comunismo ou capitalismo atual - é, em ambos os casos, o *espectro real da libertação*” (ídem, pág. 65). Para Marcuse, portanto, o maior adversário de toda a sociedade industrial (inclusive da “comunista” totalitária) é o “fantasma” de uma sociedade livremente organizada pelo conjunto de seus integrantes.

A luta implacável contra a liberdade e contra qualquer dimensão antagônica à ordem super-repressiva da sociedade unidimensional acarreta um acentuado declínio da autonomia na população administrada, de forma que os próprios valores e instituições predominantes do princípio de desempenho parecem deixar de ser renovados pelos indivíduos; quanto menos estes determinam os rumos e as metas de suas próprias vidas, menos o princípio de realidade estabelecido é fortalecido por meio de experiências e formas de mediação autênticas, criativas e inovadoras, as quais não apenas protegem, mas ainda enriquecem o patrimônio cultural. No entanto, como já foi mencionado, Marcuse vê um lado positivo na crescente alienação que os seres humanos têm experimentado na sociedade industrial avançada, pois os mesmos processos técnico-científicos e administrativos que contribuíram para solapar a individualidade, a espontaneidade e a autonomia das pessoas, também tornam suas energias cada vez mais dispensáveis na esfera do trabalho. Com a progressiva automação do sistema produtivo, a ideologia da escassez - que pressupõe esforço no trabalho, dominação e resignação - tem suas bases pulsionais e racionais desmanteladas. Assim, Marcuse considera essencial a consumação, e não o impedimento dos processos e mecanismos que podem substituir e superar o desempenho humano no trabalho, pois “a eliminação

das potencialidades humanas do mundo de trabalho (alienado) cria as condições para a eliminação do trabalho do mundo das potencialidades humanas” (*Eros e Civilização*, pág. 103).

### **Capítulo III: Rumo a Um Novo Princípio de Realidade - A Proposta Marcuseana de uma Civilização Não-Repressiva.**

#### **1 - Pressupostos e Condições Propiciadores da Transformação do Princípio de Desempenho e de sua Correspondente Dinâmica Pulsional:**

Conforme já assinalado nos capítulos anteriores, Marcuse aponta no progresso da civilização proporcionado pelo próprio princípio de desempenho uma tendência histórica segundo a qual as energias pulsionais exigidas pelo trabalho alienado se tornam cada vez mais dispensáveis, o que se deve à crescente produtividade gerada por este mesmo progresso. Dessa forma, a continuidade da organização repressiva das pulsões parece ser menos uma conseqüência da luta pela existência do que do interesse na perpetuação desta luta, isto é, do interesse na manutenção das relações de dominação na sociedade. Apesar da identificação, por Freud, do princípio de desempenho com o princípio de realidade enquanto tal, o obsoletismo e a artificialidade das restrições requeridas pelo princípio de desempenho constituem uma irrefutável denúncia deste último como tão somente uma forma histórica específica do princípio de realidade, o que influi inclusive na concepção freudiana da dinâmica pulsional entre Eros e pulsão de morte, já que as relações entre as duas pulsões básicas e o desenvolvimento das mesmas seriam diferentes, sob um princípio de realidade diferente. Porém, a própria teoria freudiana da pulsão parece se contrapor à propriedade histórica do princípio de realidade e fazer da idéia de um princípio de realidade não-repressivo uma falácia ao defender que a sexualidade é, em seu âmago, anti-social, e que a destrutividade é a manifestação de uma pulsão primária. Marcuse sublinha, entretanto, que o caráter das pulsões primárias está altamente relacionada com sua forma de organização pelo princípio de realidade estabelecido, e que em uma ordem onde as modificações e restrições pulsionais fossem consideravelmente reduzidas, o caráter destas pulsões também seria alterado. De acordo com o autor, a aceitação da teoria freudiana e a insistência na idéia de que uma

civilização não-repressiva é possível implica que esta possibilidade seja demonstrada a partir da própria teoria da pulsão, o que supõe ainda uma reavaliação de seus conceitos.

Apesar de Freud julgar irreconciliável o conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, considera tal conflito essencialmente causado e perpetuado pela escassez, pela carência de recursos disponíveis para a gratificação integral dos anseios pulsionais sem esforço e sem restrição destes anseios; assim sendo, a organização repressiva das pulsões se mostra como decorrente de fatores exógenos - não intrínsecos à natureza das pulsões - resultantes das condições histórico-sociais específicas em que as pulsões se desenvolvem. Nesse sentido, Marcuse estabelece uma importante distinção entre dois planos que parecem compor a estrutura histórica das pulsões: o plano “filogenético-biológico”, referente ao “desenvolvimento do homem animal na luta com a natureza”, e o plano “sociológico”, que corresponde ao “desenvolvimento dos indivíduos e grupos civilizados na luta entre eles e com o respectivo meio” (idem, págs. 125 e 216). Embora estes dois planos estejam em contínua e indissociável interação, Marcuse destaca que os fatores ocasionados no plano sociológico são exógenos para os do filogenético-biológico, e que por isso são mais relativos e mais suscetíveis a mudanças. Tal distinção verificada entre o desenvolvimento filogenético e o desenvolvimento sociológico dos indivíduos e grupos sociais é similar à distinção que Marcuse opera entre repressão e mais-repressão, já que esta última, ao contrário da repressão filogeneticamente necessária ao desenvolvimento do gênero humano, é imposta por interesses sociais específicos, situada, portanto, no plano sociológico. Segundo Marcuse, Freud se vale justamente do elemento histórico próprio da estrutura pulsional quando critica a religião como uma forma histórica específica de ilusão e questiona se os homens teriam alguma necessidade real de ser tal como são, isto é, pouco receptivos a argumentos razoáveis e amplamente dominados pelos desejos pulsionais. Entretanto, na metapsicologia de Freud não é fundamental o fato da repressão pulsional ser imposta

pela escassez ou pela distribuição hierárquica da escassez, ser decorrente da luta genérica pela existência ou de interesses específicos na dominação, de modo que a distinção histórica entre os planos filogenético e sociológico não se mostra decisiva em sua teoria da pulsão. Marcuse afirma que a modificação repressiva do princípio de prazer pelo princípio de realidade já deixou há muito tempo de ser “natural”, e que a terminante impossibilidade alegada por Freud de libertação do princípio de prazer implica que a dominação é tão permanente quanto a escassez, algo que parece estranho em vista da própria teoria de Freud, já que um fator exógeno é tomado como um elemento inerente à vida mental.

Tendo em vista a necessidade de efetuar um reexame do conceito de pulsões primárias - bem como de suas metas e relações entre si - para fundamentar sua idéia de uma civilização não-repressiva, Marcuse indica a pulsão de morte como aquela que parece ser o principal obstáculo à realização de tal idéia, já que a simples existência desta pulsão parece exigir todos os controles e privações estabelecidos pela civilização. “A destrutividade inata deve provocar a perpétua repressão” (ídem, pág. 127). Ao se examinar o período formativo das pulsões primárias na definitiva tópica pulsional de Freud, verifica-se que a compulsão inerente à vida orgânica de retorno a um estágio já ultrapassado do desenvolvimento do organismo é comum tanto à pulsão de vida, quanto à pulsão de morte; este estágio passado ao qual o organismo tende a retornar foi superado em virtude da pressão de perturbadoras forças externas, as quais, desde o início da vida orgânica, teriam atuado no sentido de prolongar o curso da vida, impondo obstáculos gradualmente mais longos e mais complicados para a morte do organismo. Ainda que os grandes obstáculos e desvios ao rumo da morte tenham tornado o organismo mais diferenciado e mais forte, a meta original das pulsões, que supõe o impulso de retorno a um estado primitivo da vida no caso de Eros, e o impulso de regressão à matéria inorgânica no caso da pulsão de morte, é conservada. Assim, Marcuse sublinha que

Freud é categórico ao considerar fatores exógenos como determinantes do desenvolvimento pulsional primário, já que destaca várias vezes a atuação de forças e influências externas de caráter perturbador como responsável pela manutenção e prolongamento da vida orgânica. Freud sugere que estes fatores externos são manifestações de condições geológicas, mas Marcuse argumenta que o desenvolvimento genérico do ser humano não se restringe à história geológica, pois o homem torna-se o sujeito e o objeto de sua própria história, o que significa que também determina estes fatores que atuam na gênese e maturação das pulsões.

O desenvolvimento das pulsões primárias, na teoria de Freud, parece passar por dois momentos culminantes, e ambos, segundo Marcuse, são ocasionados por fatores exógenos, o que indica o caráter historicamente adquirido da formação definitiva das pulsões e de suas relações recíprocas. O primeiro momento culminante refere-se à tensão gerada pelo nascimento da vida orgânica, tensão essa que dá origem à pulsão de morte como impulso para cessar a dor através da regressão para o estado inanimado; a pulsão de morte, portanto, se revela como resultante da tensão e da dor próprias do trauma do nascimento, causadas por um fenômeno geológico-biológico. O segundo momento culminante, porém, que se dá com a ascensão do princípio de realidade e com as exigências da luta pela existência, é estabelecido por fatores histórico-sociais, e não geobiológicos; são tais fatores que instituem os controles repressivos das pulsões e suas modificações para fins socialmente úteis, o que assegura uma ordem social que debilita Eros e fortalece o sentimento de culpa. Dessa forma, este desenvolvimento repressivo das pulsões não se mostra intrínseco à luta pela existência, mas sim à organização histórica e específica desta luta.

Ao argumento de que existem forças associadas inerentes às próprias pulsões e que independem das condições existenciais do mundo externo, Marcuse responde reafirmando que a natureza das pulsões é historicamente adquirida, e que, portanto, uma

mudança substancial nos fatores que definiram esta natureza tende a modificar ela própria. Embora defenda que a mudança qualitativa nas condições da civilização leva a alterações nas pulsões básicas, Marcuse reconhece que nas condições biológico-geológicas que asseguram a vida do organismo nenhuma mudança significativa pode ocorrer; o nascimento da vida, por exemplo, permanece sendo um trauma, assim como subsiste o impulso de retorno ao estado inanimado. Entretanto, Marcuse ressalta que os derivativos da pulsão de morte só atuam em combinação com as pulsões de sexo, as quais obtêm dominância sobre os primeiros durante o desenvolvimento da vida, o que acarreta que uma transformação do curso da sexualidade transforma também as manifestações da pulsão de morte. Desse modo, Marcuse advoga que a hipótese de uma civilização não-repressiva deve ser primeiramente validada através da demonstração da possibilidade de um desenvolvimento não-repressivo da libido nas bases da civilização avançada.

## **2 - A Importância Cognitiva da Fantasia e as Imagens Órfico-Narcisistas como Símbolos de uma Realidade Não-Repressiva :**

Os rumos do desenvolvimento não-repressivo da libido devem se dar em conformidade com as forças mentais que se conservam livres do princípio de realidade, as quais, na teoria de Freud, se manifestam essencialmente nos mais profundos e arcaicos processos inconscientes, o que impede que possam orientar a construção de uma mentalidade não-repressiva na civilização madura; todavia, Freud aponta a fantasia como uma atividade mental que se manteve livre do princípio de realidade e subordinada exclusivamente ao princípio de prazer, mesmo no âmbito da consciência desenvolvida. Devido a essa particularidade, "a fantasia desempenha uma função das mais decisivas na estrutura mental total: liga as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência (arte), o sonho com a realidade; preserva os arquétipos do gênero, as perpétuas, mas reprimidas idéias da memória coletiva e individual, as imagens

tabus da liberdade” (ídem, págs. 132 e 133). Com o estabelecimento do princípio de realidade, ocorre uma divisão e fragmentação do aparelho mental, que antes se encontrava unificado no eu de prazer, mas que agora tem sua parte mais significativa governada pelo princípio de realidade e por seus requisitos; essa parte da mente, como já foi mencionado no primeiro capítulo, passa a controlar toda a interpretação e avaliação da realidade, bem como toda a forma de intervenção na mesma, sendo ainda a responsável pela definição dos objetivos e valores do indivíduo, correspondendo ao domínio da razão. A parte da mente que se mantém livre do governo do princípio de realidade, onde a fantasia surge e se desenvolve, é relegada à condição de algo incoseqüente e irrealista, pois a despeito de sua orientação para a gratificação, os anseios desta parcela da mente não se mostram compatíveis com o mundo prático e real da sociedade estabelecida. A razão, por outro lado, apesar de desagradável, assume um aspecto útil, correto e seguro, triunfando sobre a aparente inutilidade e irracionalidade da fantasia e de suas prazerosas ilusões.

Entretanto, Marcuse enfatiza que a fantasia conserva a organização e as tendências do aparelho psíquico anteriores à prevalência do princípio de realidade, quando o contraste entre um indivíduo e os demais ainda não era decisivo para o reconhecimento do indivíduo enquanto tal. A fantasia resguarda, assim, a memória de um passado remoto - ainda governado pelo princípio de prazer - em que a vida do indivíduo coincidia com a vida do gênero, em que o universal e o particular constituíam uma unidade imediata. Porém, esta unidade original entra em colapso na história da humanidade que se desenrola a partir do advento do princípio de realidade, quando surgem e se consolidam os contínuos conflitos entre indivíduo e coletividade, favoráveis à vigência do individualismo e da competitividade requeridos pelo princípio de desempenho. Enquanto imaginação, a fantasia faz “sobreviver” a reivindicação do indivíduo em integração com o gênero e com seu mais remoto passado, em inequívoco contraste com

o domínio do “principium individuationis”. Nesse sentido, Marcuse aponta que enquanto processo mental básico e independente, a fantasia tem uma propriedade que lhe é autêntica, que é a capacidade de vislumbrar a superação da antagônica realidade humana e a necessária (para esta superação) reconciliação do indivíduo com o gênero e do prazer com a realidade. Apesar de refutadas pelo princípio de realidade estabelecido, estas imagens e verdades do livre jogo da imaginação podem ser reconhecidas quando a fantasia consegue ganhar forma e criar um universo de percepção e compreensão, o que ocorre na arte. Marcuse afirma que a arte tem a capacidade de dar forma a memórias passadas que se tornaram inconscientes, o que propicia uma notável visão do “espectro” primordial da libertação que fracassou. A arte opõe ao mundo caracterizado pela não-liberdade a imagem do homem como sujeito livre, negando, assim, a não-liberdade do princípio de desempenho; contudo, a representação da realidade de não-liberdade na obra de arte tem sua negação atenuada em função do vínculo da arte com formas e padrões estéticos, os quais introduzem elementos agradáveis e próprios da fruição ao conteúdo da obra de arte, reconciliando este último com a forma da obra. Por mais trágica e chocante que seja a obra de arte, a fruição estética tem se consolidado como um elemento inerente à própria essência da arte, o que leva Marcuse a observar nesta (na arte) uma dupla função, na medida em que ela nega e reconcilia, acusa e absolve, recorda e faz esquecer.

Não obstante, ainda que nos limites da forma estética e de um modo ambivalente, a arte foi oposição ao fazer “vir à tona” a imagem reprimida de libertação; na sociedade industrial totalmente administrada, porém, mesmo essa oposição ambivalente tem sido excluída, de modo que para salvar seu conteúdo e poder sobreviver nesse universo a arte é obrigada a negar sua forma tradicional, tornando-se surrealista e atonal. São justamente os processos surrealistas e sub-reais, tais como o sonho, a divagação e a atividade lúdica que se aproximam mais da contestação do princípio de desempenho pela fantasia, e é

nestes processos que Marcuse acredita estar a fonte da vinculação da fantasia ao Eros primário, que supõe a livre expansão de relações libidinais. O fato da sexualidade se encontrar organizada e restringida pelo princípio de desempenho acarreta, portanto, que a fantasia se manifeste predominantemente contra a sexualidade considerada normal. No entanto, Marcuse argumenta que o componente erótico na fantasia transcende as meras expressões pervertidas e se inclina para um estado de gratificação sem repressão, onde o universal e o particular formariam novamente uma unidade; essa imagem de uma realidade de plena gratificação surge como expressão da verdade preservada pela fantasia enquanto processo mental único e fundamental, e o valor de verdade desta imagem é acentuado pelo fato da mesma ser própria da humanidade como um todo. Com relação a isso, Freud alega que esta imagem apenas retoma elementos da história primitiva do ser humano (genérica e individual), anterior ao estabelecimento da civilização, e como o desenvolvimento desta última pressupõe limitações à gratificação e a dissociação entre princípio de prazer e princípio de realidade, tal imagem deve permanecer retida no inconsciente. De acordo com Freud, o trajeto percorrido pela consciência desde a horda primordial até as formas mais avançadas da civilização não pode ser invertido, e o jogo da imaginação da fantasia não deve ser mais do que mera divagação ou brinquedo infantil. Um estado de liberdade não sujeita a controles repressivos, para Freud, só é possível no domínio do inconsciente, especialmente nos processos biológicos e mentais primordiais, o que faz da idéia de um princípio de realidade não-repressivo um fator de retrocesso; sendo assim, a possibilidade de transformar as imagens libertadoras evocadas pela fantasia em uma realidade histórica é reduzida a uma vã utopia.

Contra essa tese de Freud, Marcuse defende que o valor de verdade da fantasia diz respeito não somente ao passado, mas também ao futuro, já que ao se recusar a aceitar o caráter definitivo das restrições impostas à felicidade e à liberdade, ela (a

fantasia) preserva a memória da necessidade de emancipação, e é neste ponto que reside sua função crítica. Marcuse relaciona esta função crítica da livre imaginação à Grande Recusa que vigorou especialmente na esfera da arte, que tem como característica essencial a rejeição das formas desnecessárias de repressão e a aspiração à liberdade plena; esta Grande Recusa foi taxada como utópica e só pôde ser formulada tal como é na linguagem "irreal" da arte. A condenação de possibilidades reais à esfera da utopia, por sinal, constitui um traço marcante da ideologia do princípio de desempenho. Marcuse sugere, porém, que caso o desenvolvimento pulsional não-repressivo seja viabilizado não em conformidade com o passado sub-histórico, mas de acordo com o presente histórico e as possibilidades oferecidas pela civilização madura, a própria noção de utopia viria a perder seu significado. Esta perda do sentido da noção de utopia está estritamente relacionada ao caráter cada vez próximo e real que assume a possibilidade de transformação social, como fala Marcuse em *O Fim da Utopia*: *"existem hoje todas as forças materiais e intelectuais necessárias à realização de uma sociedade livre. O fato de que não sejam utilizadas deve ser imputado exclusivamente a uma espécie de mobilização geral da sociedade, que resiste com todos os meios à eventualidade de sua própria libertação. Mas essa circunstância não basta, de nenhum modo, para tornar utópico o projeto da transformação"* (Marcuse, *O Fim da Utopia*, 1969, pág. 16). Como o progresso produtivo e intelectual que foi o principal alicerce do princípio de desempenho tende a negar este mesmo princípio ao atingir um desenvolvimento tal que proporciona a mais alta maturidade da civilização, Marcuse afirma que a história da humanidade parece caminhar para um novo momento culminante nas vicissitudes das pulsões, agora situado no nível supremo atingido pela civilização (os outros momentos culminantes ocorreram primeiro na história dos fatores geológicos que possibilitaram a origem e o desenvolvimento da vida, e a seguir no princípio da civilização, após a dissolução da horda primordial); o ser humano, "nesse evento, já não seria o homem animal histórico, mas o sujeito consciente, racional, que dominou e se apropriou do

mundo objetivo como arena para as suas realizações” (Marcuse, *Eros e Civilização*, pág. 140).

Contudo, Marcuse admite que a despeito de todo o progresso já realizado, os recursos materiais e mentais da civilização ainda não são suficientes para garantir a reorientação da produtividade social para a gratificação universal das necessidades sem que haja um considerável declínio no padrão de vida vigente nos setores mais avançados da sociedade industrial. Todavia, o aplanamento do contraste entre princípio de prazer e princípio de realidade não exige a existência de abundância para todos, mas sim uma realidade social onde as necessidades humanas possam ser fundamentalmente cumpridas sem apelo à mais-repressão. Segundo Marcuse, a existência de um estado de civilização livre da mais-repressão pode ser suposta em dois pontos extremos, um situado nos primórdios da história primitiva, quando teria havido uma distribuição não-opressiva da escassez, e o outro estaria justamente na sociedade industrial racionalmente organizada e desenvolvida em sua plenitude, após o triunfo sobre a escassez. A despeito das grandes diferenças que as vicissitudes das pulsões teriam nestes dois cenários, o fundamental é que em ambos o desenvolvimento pulsional seria não-repressivo, o que significa que a satisfação das necessidades humanas consideradas básicas em cada um dos dois cenários se daria sem labuta, ou melhor, sem o domínio do trabalho alienado. Enquanto nos estados mais primitivos da sociedade humana o trabalho alienado ainda não teria sido introduzido - provavelmente em razão do caráter modesto das necessidades aí prevaletentes e da precariedade da divisão do trabalho e das relações hierárquicas - no ápice da maturidade da civilização industrial a alienação seria complementada pela automação integral do trabalho, o que reduz o tempo de trabalho necessário ao mínimo.

Marcuse observa que em virtude do tempo diário de trabalho constituir, por si mesmo, uma medida repressiva de crucial importância para a dominância do princípio de

realidade sobre o princípio de prazer, a redução da jornada de trabalho ao mínimo necessário para a continuidade do desenvolvimento humano é o primeiro passo para a liberdade. Embora esta redução provavelmente acarrete uma queda no padrão de vida característico das regiões mais avançadas da sociedade industrial, Marcuse alega que esta queda é altamente relativa, já que a definição do nível de vida a partir da abundância de mercadorias sofisticadas é própria do princípio de desempenho, e por isso mesmo, repressiva; tal definição não leva em conta fatores como a gratificação de necessidades autônomas, a extensão das possibilidades de satisfação a todas as pessoas (e não somente às que são agraciadas pelo princípio de desempenho) e a redenção do sentimento de culpa, essenciais para um estado de liberdade. Nas condições plenas da civilização madura (para Marcuse, neste “estágio” da civilização a mais-repressão já teria sido superada), a riqueza material e intelectual disponível permitiria a gratificação das necessidades sem dor, sem sofrimento e livre das coações da dominação, o que faria cair por terra toda uma série de inibições e modificações repressivas da energia pulsional, agora não mais apoiadas pelas supostas exigências do trabalho necessário. Nessas circunstâncias, o princípio de prazer romperia com sua subordinação ao princípio de realidade, de forma que as pulsões de vida seriam amplamente libertadas.

Conforme observação do próprio Marcuse, Freud encararia esta libertação das pulsões e a derrocada dos controles repressivos sobre a gratificação como um rápido caminho de regressão à barbárie pré-histórica, defendendo a idéia de que as pessoas morreriam sob o impacto da exaustão dos meios de satisfação pulsional e do excedente de energia que se tornam disponíveis. Este ponto de vista de Freud se apóia principalmente nas premissas de que as livres relações libidinais são inconciliáveis com as relações de trabalho, que a energia necessária para estas últimas deve ser retirada da libido, e na suposição de que somente as restrições contínuas à plena gratificação podem assegurar a organização social do trabalho. De acordo com essas premissas, mesmo nas

formas mais altamente racionais e eficazes de organização da sociedade, e independente das proporções da riqueza desta última, a satisfação das necessidades humanas ainda requereria trabalho, o que já supõe limitações quantitativas e qualitativas às pulsões. Uma vez que tais limitações não são aceitas pelos livres anseios das pulsões primárias, as medidas repressivas sobre estes permanecem sendo uma necessidade para a civilização. Contudo, ao introduzir o conceito de mais-repressão, Marcuse sublinhou que a repressão pulsional predominante é muito mais conseqüência da organização social específica do trabalho do que da real necessidade do mesmo; nesse sentido, “a eliminação da mais-repressão tenderia per se a eliminar não a atividade laboral, mas a organização da existência humana como instrumento de trabalho. Sendo assim, a emergência de um princípio de realidade não-repressivo modificaria, mas não destruiria, a organização social do trabalho” (ídem, pág. 143).

Marcuse afirma, não obstante, que a proposição da organização do trabalho liberta da mais-repressão se choca com a idéia de produtividade, considerada pelo autor um dos valores mais exaltados e talvez a maior expressão do modo de vida característico da sociedade industrial. A noção de produtividade na sociedade industrial avançada denota especialmente o grau de domínio e transformação da natureza pelo ser humano, sendo usada inclusive para avaliar este último a partir de sua capacidade de produzir e expandir coisas socialmente úteis. Entretanto, com o progressivo direcionamento do processo de trabalho para as metas do sistema de trabalho estabelecido ao invés da orientação para os interesses dos indivíduos, mais a produtividade se distancia do princípio de prazer e se converte num fim em si mesma, opondo-se a toda forma de repouso e atividade improdutiva. Esta forma repressiva de produtividade, segundo Marcuse, é própria do princípio de desempenho, e uma vez livre do governo deste princípio, a produtividade teria outra forma e outra relação com o princípio de prazer, as quais são vislumbradas pelos processos de imaginação que salvaguardam a liberdade diante do princípio de

desempenho. Se é verdade que as realizações do princípio de desempenho vão além de suas próprias instituições, também é verdade que atuam contra o sentido atual de sua produtividade, a qual mantém o homem oprimido por sua labuta; ao se desprender de sua vinculação ao trabalho penoso, a produtividade passaria a fomentar o livre desenvolvimento das necessidades individuais, o que redefiniria os rumos do próprio progresso. Marcuse defende que o progresso para além do princípio de desempenho não pressupõe o aprimoramento das condições de existência em termos de uma ampliação dos lazeres, das formas de entretenimento e de contemplação, já que tais medidas reconciliam o ser humano com o estado de coisas estabelecido; mas pressupõe, por outro lado, a transformação da luta pela existência na luta organizada contra toda a espécie de obstáculo ao livre jogo das faculdades humanas, e a favor da minimização dos efeitos e manifestações da doença e da morte, o que acarretaria, inclusive, uma mudança significativa na dinâmica pulsional, agora emancipada dos controles repressivos.

A hipótese de construção de um universo sócio-cultural prático e teórico radicalmente distinto das instituições e valores do princípio de desempenho é vista como “irrazoável” por Marcuse, já que para ele a razão é a racionalidade do princípio de desempenho. Marcuse acentua que desde os primórdios da civilização ocidental a razão já era designada como um instrumento de supressão das pulsões, tendo sido caracterizada como uma faculdade irremediavelmente antagônica a estas últimas, e em especial à sensualidade; as próprias categorias da Filosofia contribuíram com a permanência da associação entre razão e repressão dos impulsos pulsionais, pois tomaram estes impulsos como forças opostas e nocivas à razão. Marcuse lembra, no entanto, que o domínio da razão repressiva jamais foi completo e nem deixou de ser contestado, e um importante indício disto é o reconhecimento da verdade preservada pela fantasia, verdade esta que se traduz nas aspirações de realização integral do homem e da natureza à revelia da razão. No domínio da fantasia, as imagens de liberdade tidas

como irracionais tornam-se racionais, assim como os aspectos “torpes” e dessublimados da gratificação pulsional passam a ser valorizados. Porém, ainda que várias imagens resguardadas pela fantasia tenham encontrado legítima expressão nas lendas, na literatura e na arte, a tentativa de elaboração de um novo princípio de realidade a partir destas imagens não tem sido nada frutífera, principalmente porque a perspectiva segundo a qual a imaginação pode oferecer modelos para as possibilidades e para a ação históricas é encarada como fantasiosa e vã pelo “consenso” forjado pelo princípio de desempenho; apenas enquanto símbolos estas imagens foram incorporadas pela cultura dominante, e ainda assim foram associadas a estágios primitivos da história do gênero e do indivíduo.

Ao examinar o valor de verdade de alguns dos mais ilustres símbolos culturais dos grandes feitos passados da humanidade, Marcuse aponta Prometeu como o grande herói cultural do Ocidente, aquele que cria a civilização às custas do permanente sofrimento; para Marcuse, Prometeu é justamente o herói-arquétipo do princípio de desempenho, na medida em que simboliza a contínua produtividade, a luta inesgotável pela existência, e a estreita conexão entre progresso e trabalho penoso. É significativo ainda que Pandora, que simboliza o princípio feminino, a sexualidade e o prazer no universo de Prometeu, surja como uma força desagregadora e destrutiva que ameaça a ordem de trabalho do primeiro com sua beleza e promessa de felicidade. Diferentemente de Prometeu, que representa uma realidade repressiva, Marcuse indica Orfeu e Narciso (que não se tornaram heróis culturais) como os símbolos de um princípio de realidade antagônico, uma vez que estes expressam um estado de alegria e plena fruição, de pacificação da existência e de harmonia entre homem e natureza. Apesar de rechaçadas pela cultura do princípio de desempenho, as imagens de Orfeu e Narciso foram preservadas pela literatura, e aí exprimem a negação do sofrimento e a reconciliação entre Eros e Thanatos; estas imagens “relembam a experiência de um mundo que não vai ser

dominado e controlado, mas liberado - uma liberdade que desenvolverá os poderes de Eros agora sujeitos nas formas reprimidas e petrificadas do homem e da natureza. Esses poderes são concebidos não como destruição, mas como paz, não como terror, mas como beleza” (idem, pág. 150). Enquanto símbolos altamente relacionados ao prazer, à tranqüilidade e à beleza, Orfeu e Narciso reclamam uma ordem de gratificação que supõe a libertação de Eros e uma nova forma de produtividade modelada pelo sensualismo e pelos jogos e canções. Contudo, as imagens órfico-narcisistas, ao contrário das expressas pelos heróis do mundo de Prometeu, são classificadas como irrealistas e impossíveis, pois ainda que os feitos milagrosos e sobre-humanos dos heróis culturais sejam também impossíveis, o objetivo e o significado destes estão em sintonia com a realidade estabelecida, o que os torna úteis e fortalecedores dessa mesma realidade; as imagens órfico-narcisistas, por outro lado, rompem com essa realidade, e por esse motivo são tidas como incapazes de indicar um “modo de existir” viável, sendo relacionadas à perdição e à morte por rejeitarem a ordem de trabalho.

Marcuse vê nas realidades simbolizadas por Orfeu e Narciso um Eros que faz despertar e liberta potencialidades reais nos mais diferentes seres e na natureza - seja esta orgânica ou inorgânica - e que, apesar de reais, são excluídas na realidade repressiva; tais potencialidades convergem com a finalidade intrínseca aos entes da natureza, que é a de serem e se manifestarem livremente como são. Em contraste com a separação radical entre homem e natureza e entre sujeito e objeto que é pressuposto do princípio de desempenho, nos mundos de Orfeu e Narciso a experiência de gratificação une o homem e a natureza de forma que a realização plena do primeiro seja simultaneamente a realização plena da natureza. Para que possam se realizar integralmente, homem e natureza devem ser livres para serem o que são, o que, segundo Marcuse, depende da atitude erótica, já que a libertação da opressão, da crueldade e da dor que caracterizam tanto a existência humana quanto a da natureza é obra de Eros.

Apesar do suposto antagonismo de Narciso a Eros, que se deve ao silêncio, ao sono e ao desprezo daquele em relação ao amor que une os caçadores e as ninfas, Marcuse defende que o silêncio de Narciso não é aparentado com a frieza e a morte, e que seu desdém pelo amor convencional é simplesmente a rejeição de um Eros por outro, já que ele vive em função de um Eros próprio. Tendo em vista justamente a atitude erótica de Narciso em relação à realidade, Marcuse considera bastante significativo o fato da introdução do narcisismo na Psicanálise ter representado um momento crucial para os rumos da teoria da pulsão, visto que a superação da noção de pulsões independentes do eu e sua substituição pela noção de uma libido una e indiferenciada se deu com base na constatação do narcisismo; mais do que isso, o reconhecimento e a admissão do narcisismo primário pela teoria de Freud trouxe à tona, segundo Marcuse, o modelo de outra relação existencial com a realidade, uma vez que o narcisismo primário ultrapassa em muito o auto-erotismo, abarcando o eu e o meio externo. Nesse ponto, é importante a observação de que a original relação entre eu e realidade externa não é antagônica, pois de acordo com *O Mal-Estar na Civilização* o eu inicialmente inclui tudo, estando indissociavelmente vinculado ao mundo externo, do qual só se desprende posteriormente.

Tomando como base o primeiro capítulo de *O Mal-Estar na Civilização*, Marcuse menciona que o narcisismo primário, enquanto sentimento e impulso de unicidade com o universo, não é totalmente superado e coexiste mesmo com o eu de realidade adulto, permanecendo como um elemento atuante na conformação da realidade; este sobrevivente sentimento de unicidade (“sentimento oceânico”) age ainda no sentido de restaurar o narcisismo primário ilimitado. Apesar do narcisismo ser comumente referido em termos de uma atitude egoísta e de retirada em face da realidade, sua propriedade de integração entre eu e mundo externo é vista por Marcuse como capaz de indicar um novo princípio de realidade, que poderia se fundar a partir da extensão da catexa libidinal do eu para o mundo objetivo como um todo, o que formaria novos vínculos libidinais entre eu e

mundo e transformaria o modo de ser deste último. Marcuse afirma que esta possibilidade é ratificada pelo papel crucial da libido narcisista na sublimação, citando uma passagem de *O Eu e o Isso* em que Freud questiona se toda a sublimação não ocorre por meio do eu, que primeiramente converteria a libido do objeto sexual em libido narcisista, para a seguir lhe dar outra finalidade. Se esta idéia for verdadeira, “então toda a sublimação começaria com a reativação da libido narcisista, que de algum modo extravasa e se estende aos objetos. A hipótese quase revolucionária por completo a idéia de sublimação: sugere um modo não-repressivo de sublimação que resulta mais de uma ampliação do que de um desvio imperativo da libido” (idem, pág. 154).

Realçando o caráter agregador e conciliador de Orfeu e Narciso, Marcuse toma ambos como símbolos da Grande Recusa, na medida em que rejeitam a separação entre o sujeito e seu objeto libidinal. Conforme observação do autor, Orfeu, através de seu canto e de sua poesia, pacifica e liberta o ser humano e a natureza, unindo-os harmoniosamente, o que funda uma ordem superior no mundo, desvinculada da repressão. Ao libertar homem e natureza e propagar a canção e a contemplação, o Eros órfico domina a crueldade e a morte, levando assim a mudanças qualitativas no próprio ser. Assim como Narciso, Orfeu não recusa o Eros normal por nenhum ideal de renúncia, mas por um Eros mais pleno e duradouro. Portanto, no âmbito do princípio de realidade simbolizado pelo herói-cultural Prometeu, o Eros órfico e narcisista representa a negação de toda ordem, negação essa que esboça uma nova realidade e uma ordem fundada em princípios distintos. As imagens desta nova realidade, de acordo com Marcuse, promanam da dimensão estética, que é a dimensão em que o novo princípio de realidade deve ser encontrado e definido. Marcuse reconhece, não obstante, que nenhum princípio de realidade pode ser validado a partir da estética tal como é referida e tratada no universo da sociedade industrial avançada, que relega os valores estéticos para a esfera do irreal e da boemia; entretanto, ressalta que esta noção da estética que se tornou

dominante é resultado da repressão de conteúdos e verdades opostos ao princípio de desempenho, de modo que se faz necessária a recordação do significado e da função originais da estética, através do exame da história filosófica do termo.

### **3 - A Propriedade Mediadora e Reconciliadora da Dimensão Estética:**

Tendo como foco a filosofia de Kant, Marcuse afirma que a contraposição entre sujeito e objeto se reflete na bipartição das faculdades mentais, como a que se dá entre sensualidade e intelecto, e razão prática e razão teórica. A razão prática diz respeito à liberdade sob leis morais auto-consentidas, enquanto a razão teórica se refere à natureza sob as leis da causalidade; os domínios da natureza e da liberdade são totalmente diferentes e separados, e o que é válido para as leis de um, não é válido para as leis do outro. Todavia, a autonomia do sujeito, própria da razão prática, supõe a realização de algo na realidade objetiva, o que acarreta que o domínio da natureza seja passível de sofrer influências da legislação da liberdade. Dessa forma, uma dimensão intermediária deve existir entre os domínios da razão teórica e da razão prática, dimensão esta que possa garantir a “transição” da esfera da natureza para a da liberdade e que faça a conexão entre as faculdades inferiores e as superiores. Esta “terceira faculdade” da mente é a do julgamento, a qual tem a responsabilidade de fazer a mediação entre os princípios apriorísticos da cognição (razão teórica) e os do desejo (razão prática) a partir dos sentimentos de dor e prazer; ao se combinar com o sentimento de prazer, o julgamento é estético. Marcuse aponta que na Crítica do Juízo, de Kant, a dimensão estética e o sentimento de prazer que lhe corresponde figuram não somente como uma terceira faculdade da mente, mas como o próprio centro desta, por meio do qual a natureza se torna sujeita aos desígnios da liberdade. O reino da liberdade é simbolizado pelo “belo”, devido à sua propriedade de demonstrar intuitivamente a realidade da liberdade; esta demonstração, contudo, é simbólica, por analogia, já que a liberdade é

uma idéia que, enquanto coisa em si, não pode ser conhecida e que está para além de toda percepção sensorial. Além de simbolizar a liberdade, a beleza é ainda o fundamento da vinculação entre as faculdades “inferiores” da sensualidade e a moralidade (que são os dois pólos da existência humana para Kant), o que se dá por meio da função estética.

Na dimensão estética, a experiência básica é predominantemente sensual, e como a sensualidade é caracterizada pela “receptividade” - isto é, sua cognição resulta dos efeitos que sofre perante determinados objetos - a função estética é também receptiva, o que assegura que ocupe uma posição central na Filosofia de Kant. A percepção estética está atrelada ao prazer, e o prazer, na teoria de Kant, é decorrente da percepção da forma pura de um objeto, seja qual for seu propósito ou sua substância; um objeto representado em sua forma pura é belo, e tal representação só pode ser faculdade da imaginação. Enquanto imaginação, a percepção estética é simultaneamente subjetiva, uma vez que oferece prazer ao seu sujeito, e objetiva, pois esse prazer provém da forma pura do próprio objeto, que está universal e necessariamente ligada à percepção estética. Neste ponto, Marcuse ressalta que apesar de seu caráter receptivo, a imaginação estética é também criadora, já que é formadora de beleza e possibilita à sensualidade gerar princípios universalmente válidos para uma ordem objetiva. Esta ordem se estabeleceria através das categorias fundantes de “intencionalidade sem intento”, referente à estrutura do belo, e de “legitimidade sem lei”, concernente à liberdade, as quais têm em comum a gratificação no livre jogo das potencialidades do ser humano e da natureza; Marcuse vê nestas categorias a essência do que seria uma ordem verdadeiramente não-repressiva, para além dos limites da Filosofia transcendental de Kant, que só as formulou como processos mentais.

“Intencionalidade sem intento” corresponde à forma em que o objeto (qualquer que seja este) aparece na imaginação estética, onde é representado e apreciado não de acordo com sua utilidade ou com algum propósito a que possa servir, nem com base em

uma finalidade e organização que lhe sejam inerentes, mas como algo totalmente livre destas relações e propriedades, como ser que se manifesta livremente. A experiência que proporciona ao objeto sua existência livre, desvinculada do mundo da razão prática e teórica, é obra do livre jogo da imaginação, por meio do qual o objeto pode se revelar em sua “forma pura”, suscitando uma harmonia de movimentos e relações que obedecem às próprias leis da pura manifestação de sua existência. A livre harmonia do objeto estético dá o fundamento à ordem que rege o jogo da imaginação, e desta ordem promana a ordem de beleza. “Essa dupla ordem está em conformidade com certas leis, mas leis que são elas próprias livres: não são sobrepostas nem impõem a consecução de fins e propósitos específicos; são a forma pura da própria existência. A “conformidade estética à lei” liga a Natureza e a Liberdade, o Prazer e a Moralidade” (idem, pág. 161). Marcuse alega que a mediação realizada pela dimensão estética tanto entre os sentidos e o intelecto, quanto entre a natureza e a liberdade, é exigida pelo conflito desmedido entre as faculdades superiores e inferiores do ser humano ocasionado pelo progresso da civilização, o qual se deu por meio da subordinação das faculdades sensuais à razão e da utilização repressiva destas faculdades para finalidades sociais. O esforço filosófico de mediação entre sensualidade e razão representa, pois, uma tentativa de reaproximar os dois pólos da existência humana que foram forçosamente separados e corrompidos por um princípio de realidade repressivo; por ser a mediação levada a efeito pela dimensão estética, que é afim da sensualidade, a reconciliação entre os dois referidos pólos pressupõe um fortalecimento da sensualidade em face da tirania da razão.

No rastro da posição e da importância que Kant concede à função estética em sua teoria, Marcuse aponta *As Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*, de Schiller, como uma obra que, baseada em Kant, procura reconstruir a civilização a partir da força libertadora da função estética, que foi tomada como propiciadora de novos princípios orientadores da sociedade. O termo estética, que foi utilizado por Schiller para classificar

a realidade representada por novos princípios libertadores, foi primeiramente definido na História como “o que pertence aos sentidos”, tendo uma importante função cognitiva; com a ascensão do racionalismo, porém, a função cognitiva da sensualidade, atrelada à estética, foi largamente rejeitada, já que a cognição passou a ser a preocupação suprema e exclusiva das faculdades “superiores” (não-sensuais) da mente. Com o rebaixamento da sensualidade à faculdade “inferior” e não-cognitiva, o conteúdo e a validade da própria função estética foram consideravelmente comprometidos. A sensualidade só não era renegada quando seus processos podiam se adequar a uma epistemologia racionalista, ou seja, quando não ultrapassavam a percepção passiva de dados, sendo abandonados os processos que transgredissem esta condição; entre os principais destes conteúdos e processos renegados figuravam os da imaginação, como a intuição livre e a faculdade de representar objetos que não estejam “presentes”. Segundo Marcuse, a estética só se fundou como disciplina filosófica independente em meados do século XVIII, quando passou a ser definida como a teoria do Belo e da Arte, sendo esta fundação importante para contrabalançar o domínio repressivo da razão e a subjugação dos processos cognitivos sensuais, na medida em que colocou “em cena” e valorizou os valores de verdade inerentes aos sentidos. Para Marcuse, a disciplina da estética instaura a ordem da sensualidade contra a ordem da razão, tendo como meta a libertação dos sentidos com vistas a fomentar o desenvolvimento das potencialidades humanas; sendo assim, a função estética teria como impulso básico o impulso lúdico, o qual libertaria o ser humano de sua compulsividade e harmonizaria seus sentimentos e sentidos com as idéias da razão.

Para evitar objeções em torno do significado do termo sensualidade, Marcuse sublinha que concebe o termo no sentido em que é usado no vocábulo alemão “Sinnlichkeit”, que designa tanto a gratificação pulsional (principalmente a sexual) quanto a percepção sensorial-cognitiva e sua representação; é precisamente com este duplo

significado que o termo sensualidade é referido em sua relação com a estética. Destacando o caráter impulsivo e pulsional da função estética, Marcuse segue a concepção de Baumgarten que toma a estética como a ciência da “cognição sensitiva”, como uma “lógica das faculdades cognitivas inferiores”, de acordo com a qual é o que a sensualidade, e não a razão, reconhece como verdadeiro que a estética pode também representar como verdadeiro. Marcuse lembra ainda que o próprio Kant considerou possível o estabelecimento de leis universais da sensualidade assim como foi possível o desenvolvimento de leis gerais do entendimento, de modo que existe uma ciência da sensualidade, que é a Estética, tal como há uma ciência do entendimento, que é a Lógica. São os princípios e valores da sensualidade que compõem o núcleo da Estética, a qual tem como propósito a perfeição do conhecimento sensitivo, perfeição essa que corresponde à beleza. O já mencionado duplo significado da sensualidade, fundamental para a posição central que esta ocupa na dimensão estética, acarreta que os sentidos tenham uma também dupla função, cognitiva e apetente; porém, a função cognitiva e a apetente dos sentidos se encontram fundidas, a partir do que o conhecimento sensorial é tomado como confuso, inferior e obscuro, e portanto, inadequado ao princípio de realidade. Uma vez que a Filosofia compactuou com as normas e valores do princípio de realidade, a sensualidade livre do domínio da razão teve que deixar o campo filosófico e se refugiar na esfera da arte. Ao representar a ordem da sensualidade, Marcuse afirma que a arte desafia o conceito de razão prevalecente, defendendo a lógica da gratificação contra a da repressão. Na forma estética sublimada da arte está implícito o conteúdo não-sublimado, que conecta a arte ao princípio de prazer, já que a forma estética é essencialmente forma sensual. Enquanto valor estético, o conteúdo não-cognitivo dos sentidos é consentido, assim como é a liberdade em face do princípio de realidade desde que restrita ao jogo da imaginação criadora; entretanto, esta concessão é válida apenas

para uma realidade circunscrita à arte e para uma experiência unicamente estética, de forma que não compromete o mundo “real” e a existência humana em sua vida cotidiana.

Tendo como base os pressupostos kantianos de que a imaginação é uma faculdade central da mente, e de que a beleza é uma condição necessária da humanidade, Schiller advoga que a função estética pode ter uma atuação decisiva na reformulação da civilização. Marcuse observa que esta reformulação era vista como uma necessidade por Schiller e outros autores seus contemporâneos, como Hegel e Novalis, na medida em que desenvolveram conceitos muito próximos ao de alienação, denunciando a privação do prazer, da liberdade e da harmonização do próprio ser que o homem experimentava no trabalho já nas primeiras formas da sociedade industrial. Schiller concebe esse estado de coisas como resultado do antagonismo entre as duas dimensões básicas da existência humana levado a efeito pela própria civilização, expresso (o antagonismo) na antinomia existente entre sensualidade e razão, natureza e liberdade, particular e universal, etc. Uma das dimensões corresponde ao “impulso sensual” e a outra ao “impulso formal”, sendo a cultura um fruto da interação entre estes dois impulsos. Todavia, ao invés de associar os dois impulsos e tornar a sensualidade racional e a razão sensual, a civilização estabelecida oprimiu a sensualidade em prol dos desígnios da razão, situação que precisa ser harmonizada para que as potencialidades humanas possam se realizar livremente. Para Schiller, a reconciliação entre os dois impulsos deve ser tarefa de um terceiro impulso, que é o impulso lúdico, o qual tem como metas a beleza e a liberdade. Tal reconciliação visa, na realidade, a solução de um problema político - a libertação do ser humano das condições que oprimem sua existência, solução esta que, de acordo com Schiller, deve ser mediada pela estética, por ser a beleza o caminho que leva à liberdade; é justamente por meio do impulso lúdico que a beleza conduz à liberdade, o qual representa o “jogo da própria da vida” numa ordem livre de carências e compulsões externas. O ser humano só atinge a liberdade quando se

emancipa de toda a série de coações e restrições, tanto externas quanto internas, físicas e morais que afligem sua existência, e na medida em que tal estado repressivo é a realidade, a liberdade implica a emancipação da realidade estabelecida. Em contraste com a realidade estabelecida, Marcuse menciona que Schiller toma como uma civilização autenticamente humana e livre de carências aquela em que a faculdade de jogar livremente ocupa o lugar do trabalho penoso, e em que o ser humano vive a se exibir de forma aprazível para os outros ao invés de se manter preso à necessidade.

Marcuse ressalta que a libertação defendida por Schiller não é algo para além do mundo dos fenômenos ou uma liberdade apenas intelectual, mas uma liberdade na realidade, e que a realidade que deve “perder sua seriedade” é a que corresponde à carência e à necessidade, precisamente quando estas puderem ser satisfeitas sem trabalho alienado. Ao superar estas carências, o homem estará “livre para “jogar”, tanto com suas próprias faculdades e potencialidades quanto com as da natureza, e só “jogando” com elas é livre. O seu mundo é, então, exibição (Schein), e sua ordem é a da beleza” (ídem, págs. 167 e 168). É de suma importância a constatação de que estas proposições não preconizam um “luxo esteticista” em um mundo dominado pela repressão, mas, pelo contrário, vêem a função estética como um princípio que governa toda a existência humana, o que só pode se realizar quando este princípio se torna universal. Marcuse alega que a noção de cultura estética em Schiller implica uma revolução completa na percepção e no modo de sentir da humanidade, e esta revolução só pode se consumir quando a civilização tiver adquirido a máxima maturidade física e intelectual; somente quando se vê livre da pressão dos propósitos e desempenhos penosos do reino da necessidade é que o ser humano obtém a “liberdade de ser o que deve ser”, o que significa a própria liberdade de jogar. Esta liberdade é levada a efeito pela imaginação, e é o livre jogo da imaginação quem delinea e projeta as potencialidades do ser em sua plenitude, potencialidades estas que se apresentam como

“formas puras”, afins das leis da beleza. Nessas condições, o impulso lúdico pode finalmente se firmar como um princípio da civilização, o que acarretaria uma verdadeira transformação da realidade, já que a natureza e o mundo objetivo não seriam mais experimentados como forças que dominam a humanidade, nem como receptáculos do domínio e da tirania humanos, mas como objetos de contemplação. Em decorrência desta transformação na experiência básica entre ser humano e mundo objetivo, a própria natureza também muda, pois ao se libertar da opressão humana e ser governada pelo impulso lúdico, a natureza se liberta de sua própria brutalidade e fica em condições de exibir a pluralidade de suas formas não-intencionais e interiores. Esta nova experiência faria ainda cessar a produtividade repressiva e exploradora que manteve o indivíduo como um instrumento de trabalho, o que não supõe que o indivíduo venha a ter uma existência meramente passiva, mas que sua atividade esteja desvinculada da servidão e da carência.

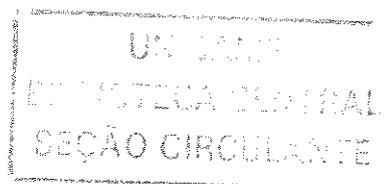
Na medida em que Schiller considera a desumanidade e a repressão características da civilização estabelecida como reflexo do conflito entre os impulsos sensuais e formais e da conseqüente subjugação tirânica da sensualidade à razão, a reconciliação entre os dois impulsos básicos requer o fim desta relação tirânica, o que implica a retomada e valorização da sensualidade. A liberdade em civilização envolveria, assim, a libertação da sensualidade perante a razão e a limitação das faculdades “superiores” em favor das “inferiores”, o que levaria à fundação de uma moralidade em traços sensuais; esta moralidade deve apaziguar as relações entre as leis da razão e os interesses dos sentidos e restringir a atuação do impulso formal dominante para que a sensualidade tenha sua “integridade” assegurada. Marcuse lembra que também o impulso sensual, na concepção de Schiller, deve sofrer algumas restrições, já que é preciso que a expansão da energia sensual se adeqüe a uma ordem universal de liberdade, o que significa que tais restrições só se dêem em prol da liberdade e que sejam sempre

orientadas para a harmonia entre a gratificação individual e a universal. Nesse sentido, uma civilização só é verdadeiramente livre quando a vontade do todo é a expressão da livre gratificação dos indivíduos. Contudo, toda gratificação livre e duradoura tem como maior inimigo o tempo, a brevidade de todas as condições e estados, em vista do que a idéia de uma libertação plena da humanidade deve necessariamente abarcar uma luta contra o fluxo do tempo. Portanto, para que a ordem estética possa realmente se consolidar como uma ordem de liberdade é necessário que refreie o curso destrutivo do tempo, minimizando seus efeitos, tarefa que Schiller imputa ao impulso lúdico, que deve reconciliar o ser e o devir através do domínio sobre o tempo.

Segundo Marcuse, as implicações estéticas da obra de Schiller assustaram Jung, que viu nestas, e em especial no domínio do impulso lúdico, o caminho para uma “catástrofe da cultura”, ao que Marcuse respondeu que Schiller parecia inclinado a aceitar o risco de uma catástrofe para a cultura repressiva desde que isto levasse ao estabelecimento de uma cultura superior. Marcuse enfatiza que Schiller tinha total consciência de que em suas primeiras manifestações livres o impulso lúdico pode não se manifestar tal como é, já que o impulso sensual interviria impetuosamente nesta manifestação; entretanto, acreditava que as investidas “bárbaras” do impulso sensual seriam neutralizadas conforme a nova cultura se desenvolvesse, e que somente um autêntico “salto” pode garantir a transição da antiga para a nova cultura. Esta transição está claramente orientada para a fundação de uma ordem não-repressiva na concepção estética de Schiller, a qual, em seus principais elementos, é vista por Marcuse como altamente compatível com as condições necessárias à reconciliação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. O jogo e a exibição, por exemplo, através do processo de imaginação/fantasia, retêm conteúdos que se mantiveram fiéis ao princípio de prazer, os quais, em sua função estética, podem se tornar parte da racionalidade consciente da civilização madura. A Filosofia estética também mostra muitas afinidades com as já

referidas imagens órfico-narcisistas, uma vez que a exemplo destas últimas defende a harmonização entre mundo subjetivo e objetivo e entre homem e natureza, vislumbrando uma ordem não-repressiva em que ser humano e natureza ajam livremente em favor das leis da “exibição brilhante” e da beleza.

Uma ordem verdadeiramente não-repressiva, de acordo com afirmação de Marcuse, depende da abundância, só podendo se firmar no grau supremo de maturidade da civilização, para além do domínio da necessidade e da luta pela existência, visto que a obtenção das necessidades da vida constitui apenas o pré-requisito, e não o conteúdo da liberdade. Neste ponto, surge uma aparente contradição com uma passagem anterior em que Marcuse afirma que a reconciliação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade não depende da existência da abundância; porém, tal contradição parece não se sustentar quando se atenta para o fato de que nesta passagem anterior Marcuse falava das possibilidades de uma sociedade satisfazer razoavelmente (e não plenamente) as necessidades da população sem ter que apelar para a mais-repressão, embora as condições ideais de uma civilização não-repressiva pressuponham tanto a organização racional da sociedade quanto a abundância de recursos. Sendo assim, o sistema de trabalho racionalmente organizado seria aquele em que o indivíduo despendesse o mínimo possível de seu tempo e energia e os canalizasse para seu desenvolvimento fora do mundo do trabalho. Se promovidos a princípios da civilização, o jogo e a exibição pressupõem não apenas a transformação da estrutura do trabalho, mas sua total subordinação ao livre desenvolvimento das potencialidades do ser humano e da natureza. Marcuse realça o contraste que existe entre as idéias de jogo e exibição e os valores de produtividade e desempenho, mencionando que o jogo é improdutivo e inútil especialmente porque invalida os aspectos repressivos e exploradores do trabalho e do lazer. Os próprios “valores supremos” da cultura estabelecida são, dessa forma, invalidados pelo jogo, mas a dessublimação da razão é um processo tão fundamental



quanto a auto-sублиmação da sensualidade na consolidação de uma cultura livre; o rebaixamento dos valores superiores que deve ter lugar com a libertação das pulsões reprimidas pode justamente reatá-los à estrutura orgânica da existência humana, da qual foram há muito separados, e esta nova junção tende a anular a hostilidade entre as faculdades superiores e as inferiores, permitindo o livre acesso destas últimas à cultura.

#### **4 - A Sublimação Não-Repressiva, a Propagação da Libido e a Harmonização Entre Pulsão de Vida e Pulsão de Morte:**

Ainda que a liberação pulsional signifique uma recaída no barbarismo nos termos das instituições do princípio de realidade predominante, Marcuse defende que ao ocorrer na mais alta maturidade da civilização, como consequência de uma vitória na luta pela existência e sustentada por uma sociedade livre, esta liberação poderia ter resultados diferentes, conduzindo a uma nova racionalidade baseada no livre desenvolvimento do conhecimento e das faculdades humanas. Nesse sentido, Marcuse sugere que a noção de uma ordem pulsional não-repressiva deve ser primeiramente avaliada a partir das mais “desordenadas” das pulsões, que são as sexuais, o que significa que a ordem não-repressiva só pode ser validada se as pulsões sexuais puderem, sob novas condições existenciais e sociais, produzir relações eróticas duradouras entre os indivíduos libertos da coação; é preciso averiguar se após a eliminação da mais-repressão as pulsões sexuais serão capazes de engendrar uma “racionalidade libidinal” que possa fomentar o progresso para formas mais avançadas de liberdade civilizada. De acordo com a teoria de Freud, as duradouras relações interpessoais necessárias à civilização implicam que a pulsão sexual seja inibida em seus fins, o que leva a uma combinação da sexualidade com o afeto, combinação essa que Marcuse toma como o resultado histórico de um longo processo de domesticação da sexualidade e de contenção de suas pulsões parciais. Essa inibição cultural da sexualidade foi reforçada por uma moralidade de cunho religioso

baseada no princípio de que a humanidade é um fim em si, nunca um simples meio, a qual impregnou a vida do indivíduo na esfera privada da família e condenou veementemente todo o uso do corpo como mero objeto ou instrumento de prazer; em suas formas de gratificação, e especialmente em sua gratificação sexual, o homem devia se comportar como um ser vinculado a valores superiores, tornando a sexualidade dignificada pelo amor. Contudo, Marcuse aponta que esta mesma moralidade não se contrapõe à utilização do corpo como mero instrumento de trabalho, já que fora do privatismo da família a existência do homem foi fundamentalmente definida pelo valor de troca de seus produtos e desempenhos.

Com a ascensão de um princípio de realidade não-repressivo, porém, a marcha dos eventos conduzidos pela citada moralidade seria invertida, pois na medida em que o processo de trabalho passa a se orientar para a gratificação de necessidades individuais livremente desenvolvidas, o corpo deixa de ser utilizado como instrumento de trabalho, o que acarreta uma progressiva ressexualização do mesmo. Esta ressexualização corresponde primeiramente a uma reativação das zonas erotogênicas que foram “desapropriadas”, e posteriormente a uma regressão à sexualidade polimórfica pré-genital acompanhada do declínio da supremacia genital; assim, todo o corpo tomaria a forma de um instrumento de prazer, o que envolveria tal extensão e valorização das relações libidinais que ocasionaria o colapso das instituições que sustentaram a moralidade sexual. Marcuse argumenta que apesar destas conseqüências da liberação pulsional parecerem sociais, esta liberação não supõe uma simples descarga, mas uma transformação da libido, que passa da sexualidade refreada e genitalizada à erotização da personalidade total, equivalendo a uma propagação, e não a uma explosão da libido. De acordo com o autor, o livre desenvolvimento da libido transformada, após a superação das instituições do princípio de desempenho, é muito diferente da liberação da sexualidade reprimida sob o governo destas instituições, visto que nesta última forma de liberação a libido conserva

seu caráter opressivo, manifestando-se em condições “abomináveis” como orgias sádicas e masoquistas que fortalecem as raízes da própria coação pulsional. Por outro lado, o livre desenvolvimento da libido expandida, sob instituições modificadas, atenuaria amplamente suas manifestações de mera sexualidade em razão de sua integração em uma ordem de proporções muito maiores, que inclui a própria ordem de trabalho, o que favorece a “auto-sублиmação” da sexualidade. Este desenvolvimento da libido não envolveria meramente o despertar de seus estágios pré-civilizado e infantil, mas uma transformação do conteúdo pervertido destes estágios.

Marcuse sublinha que o termo perversões é empregado para designar fenômenos sexuais distintos, de forma que o mesmo tabu sobre as primeiras abarca manifestações pulsionais incompatíveis com a civilização enquanto tal, e as que são incompatíveis com a civilização repressiva. Além disso, o autor sugere que os aspectos nocivos, compulsivos e cruéis de várias perversões parecem ser reflexo da perversão geral da existência humana num mundo governado pela repressão, e que, não obstante, as perversões têm um conteúdo distinto destes aspectos, conteúdo esse que pode se apresentar sob formas conciliáveis com o princípio de realidade em uma civilização desenvolvida. A disciplina, a regularidade e a mobilização em suas formas exigidas pelo princípio de desempenho não são os requisitos de uma civilização que tenha atingido a maturidade, assim como a reativação, neste estágio da civilização, das atitudes e desejos pré-históricos pode não implicar regressão, mas a orientação para uma felicidade há muito reprimida; Marcuse lembra que a felicidade, para Freud, supõe justamente a realização ulterior de um desejo pré-histórico. Contudo, na teoria de Freud a civilização depende da dissolução do mais poderoso de todos os desejos da infância, que é o desejo edípico, o que aparentemente pode comprometer a felicidade mesmo numa civilização livre. Com relação a isso Marcuse argumenta que embora o complexo de Édipo seja a causa primária e o protótipo dos conflitos neuróticos, o mesmo não constitui o cerne dos descontentamentos na

civilização nem o principal obstáculo para a superação destes, uma vez que é (o complexo de Édipo) esvaecido mesmo nas condições de um princípio de realidade repressivo, como um acontecimento “natural”.

A auto-sублиmação da sexualidade referida por Marcuse no contexto de instituições transformadas e distintas do princípio de desempenho pressupõe que a sexualidade, em condições apropriadas, pode gerar relações humanas genuinamente civilizadas sem estar submetida à organização repressiva que é imposta pela civilização estabelecida. Esta auto-sублиmação acarreta a já mencionada propagação da libido que se dá com o fim da primazia da função genital, propagação essa que investe e erotiza todo o organismo, levando a uma tal ampliação do campo de ação e dos objetivos da pulsão sexual que estes passam a coincidir com a vitalidade do organismo como um todo. Este processo de erotização geral do organismo se harmoniza com a transformação conceitual da sexualidade em Eros, termo que Freud empregou para designar uma expansão tanto quantitativa quanto qualitativa da sexualidade, no sentido de uma pulsão biológica mais ampla. Marcuse alega que ao conceito ampliado de sexualidade deve corresponder um conceito também modificado de sublimação, já que o termo sublimação, em Freud, diz respeito ao destino da sexualidade sob o jugo de um princípio de realidade repressivo, o que implica modificação ou inibição da finalidade pulsional. Esta forma de sublimação obedece a valores e requisitos sociais específicos, não podendo ser mecanicamente aplicável a outras e menos repressivas formas de civilização, orientadas por valores sociais distintos. Marcuse afirma que há outros modos de sublimação além daquela que exige renúncia dos anseios pulsionais, citando os impulsos sexuais de finalidade inibida como exemplos de impulsos que embora não atinjam plenamente suas finalidades sexuais, também não abdicam destas últimas, satisfazendo-se com certas aproximações da gratificação diretamente sexual; estes impulsos, que Freud toma como essencialmente sociais, são representados pelas relações afetivas, emocionais e de amizade, as quais

tiveram sua origem na atração sexual. Freud ressalta, inclusive, a importância dos vínculos libidinais insublimados e sublimados - tais como o amor sexual entre homens e mulheres, no primeiro caso, e as relações de amizade, no segundo - na fundação de relações sociais e de uma cultura em expansão, idéia que parece admitir o desenvolvimento de uma civilização sustentada por livres relações libidinais, não dependente da sublimação repressiva.

Marcuse indica a noção de Ferenczi, posteriormente trabalhada por Géza Róheim, de "libido genitófuga" para expressar o que seria uma tendência inerente à própria libido para o desenvolvimento cultural sem modificação repressiva externa, e esta tendência cultural é genitófuga precisamente por romper com a supremacia genital e por visar a erotização de todo o organismo. Esta noção se adequa bem à possibilidade de sublimação não-repressiva, forma de sublimação que envolve a gratificação da pulsão sexual em atividades e relações não associadas à sexualidade genital organizada, mas que ainda assim são libidinais e eróticas. A sublimação não-repressiva deve estar sempre em contradição com a esfera da produtividade apoiada na sublimação repressiva, e neste ponto ela converge com a negação da ordem dominante representada pelas imagens de Orfeu e Narciso; contudo, o Eros órfico-narcisista demanda uma expansão da libido que se manifesta como um cometimento isolado, enquanto a sublimação é sempre um processo supra-individual voltado para uma coletividade. Marcuse enfatiza neste ponto que enquanto um fenômeno isolado e individual, a reativação da libido narcisista gera neurose ao invés de cultura, e que a diferença entre uma neurose e uma sublimação reside especialmente no caráter social do fenômeno, dado que a neurose isola e a sublimação une. Somente como um fenômeno social a libido pode chegar à auto-sublimação, de modo que a reativação da sexualidade polimórfica pode vir a criar laços culturais (ao invés de ser uma ameaça à cultura) quando o organismo existir como um sujeito de auto-realização, ou seja, quando o trabalho socialmente útil for

simultaneamente a nítida satisfação de uma necessidade individual. Na civilização madura, esta organização do trabalho pressupõe necessariamente a libertação, e num estado de liberdade o impulso para obter prazer a partir de zonas do corpo poderá se estender para a busca de gratificação em duradouras e numerosas relações libidinais, já que esta ampliação leva à intensificação da gratificação da pulsão. Marcuse defende que não há nada na natureza de Eros que restrinja a extensão do impulso ao âmbito corporal, e se a separação antagônica entre a parte física e a espiritual do organismo é conseqüência da repressão que se deu ao longo da história, então a superação deste antagonismo reataria a parte espiritual ao impulso gratificador.

Apesar de considerar Platão aquele que instaurou a definição repressiva de Eros na cultura ocidental (o que se deve, segundo Marcuse, à concepção platoniana que implica a subordinação de Eros a Logos, sendo Logos a razão que subjuga as pulsões), Marcuse alega que o *Banquete* apresenta a mais evidente exaltação da origem e substância sexual das relações espirituais; de acordo com a leitura que Marcuse faz desta obra, Eros impulsiona o desejo de um belo corpo para outro, e conseqüentemente, para todos os belos corpos, pois a beleza que existe em todos os corpos seria uma única e mesma coisa. Há inclusive uma crescente satisfação erótica na passagem do amor corporal narcisista para o amor corporal a outros indivíduos, deste para o amor das belas ocupações, até o amor dos belos conhecimentos, o que faz da autêntica e verdadeira ordem da Polis tão erótica quanto a genuína ordem de amor. Assim, “o poder criador de cultura de Eros é sublimação não-repressiva: a sexualidade não é desviada nem impedida de atingir seu objetivo; pelo contrário, ao atingir o seu objetivo, transcende-o em favor de outros, buscando uma gratificação mais plena” (ídem, pág. 184). No contexto da sublimação não-repressiva, Marcuse aponta a conversão do impulso biológico em um impulso cultural, o que se faz notar nos projetos de realização gerados e exigidos pela própria finalidade erótica de manter o corpo como sujeito-objeto de prazer, tais como a

abolição do trabalho penoso, o aperfeiçoamento do meio, o triunfo sobre a doença e a decrepitude, entre outros. Estes projetos provêm diretamente do princípio de prazer, e enquanto atividades, compõem um trabalho que agrega os indivíduos em unidades cada vez maiores; o trabalho denota sublimação, porém, nas condições aqui descritas, esta sublimação transcorre em um sistema de relações libidinais duradouras e em contínuo desenvolvimento, relações essas que são também relações de trabalho.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, o próprio Freud viu no trabalho a possibilidade de uma significativa liberação de componentes libidinais, sejam estes narcisistas, agressivos ou eróticos, considerando inclusive a atividade profissional uma fonte de satisfação especial quando livremente escolhida. Marcuse, entretanto, não aceitou totalmente esta proposição de Freud pelo fato dela não distinguir entre o trabalho alienado e o não-alienado, visto que o primeiro é repressivo das potencialidades humanas e dos impulsos libidinais que podem tomar parte no trabalho. Contudo, tendo como base os escritos de Freud em *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Marcuse destaca as afirmações de Freud que atrelam a libido à satisfação das grandes necessidades vitais e aos esforços humanos conjuntos para a obtenção de satisfação, no sentido de um trabalho não-repressivo; de acordo com Freud, nos casos de colaboração no trabalho costumam se formar vínculos libidinais entre os colaboradores que fortalecem e solidificam as relações entre eles de um modo que extrapola os interesses meramente lucrativos. Sendo assim, a necessidade de trabalho não se mostra uma causa suficiente para as restrições pulsionais impostas pela civilização - e mais ainda - a própria esfera da necessidade e do trabalho pode se converter em um importante campo de desenvolvimento libidinal, o que desfaz a contradição sentenciada por Freud entre "Ananke" e o livre desenvolvimento das pulsões. A luta pela existência, então, poderia não apenas deixar de obstruir as possibilidades de liberdade pulsional, como ainda vir a ser um "instrumento" para a gratificação das pulsões.

Todavia, o trabalho básico na civilização repressiva deve ter seu caráter transformado a fim de que possa ser assimilado ao livre jogo das faculdades humanas, e tal transformação está relacionada à superação de um contraste apontado por Marcuse entre trabalho e jogo; este contraste concebe o jogo como uma atividade totalmente sujeita ao princípio de prazer, que obedece apenas aos propósitos da gratificação pulsional, e como uma finalidade em si, enquanto o trabalho é tomado como algo que serve a fins que lhe são estranhos, próprios da auto-preservação, e que supõe o esforço para a aquisição do que é necessário para a auto-preservação. Dessa forma, o que parece determinante para caracterizar uma atividade como jogo ou trabalho é o seu propósito, e não o conteúdo, o que implica que caso o trabalho ocasione, por exemplo, uma reativação do erotismo polimórfico pré-genital e se torne gratificador em si mesmo, ele terá o “valor pulsional” do jogo, sem perder o seu conteúdo de trabalho. Com a conquista da escassez e da alienação pelo ser humano, é especialmente esta reativação do erotismo polimórfico que “vem à tona”, o que leva à conclusão de que decisivas alterações nas condições sociais (principalmente naquelas que são mantidas por interesses de dominação) podem gerar uma base pulsional para a transformação do trabalho em atividade lúdica. Marcuse sugere, inclusive, que com a supressão da dominação e da sublimação repressiva, apoiada pela conseqüente transformação da estrutura pulsional, a própria atitude básica do ser humano em relação a si próprio e à natureza também seria transformada; nestas condições, a natureza não seria um mero receptáculo da dominação e da exploração, mas um ente que pode se expandir e fortalecer enquanto possibilita o desenvolvimento dos seres humanos agregados entre si, já que este desenvolvimento retornaria para e enriqueceria a própria natureza. Embora as imagens de uma ordem não-repressiva como esta sejam usualmente referidas em termos de um passado pré-histórico, Marcuse é taxativo ao orientar esta ordem para o futuro, projetando-a sob as condições de uma civilização plenamente amadurecida. “A

transformação da sexualidade em Eros e sua ampliação para duradouras relações libidinais de trabalho pressupõem aqui a reorganização racional de uma gigantesca engrenagem industrial, de uma divisão social do trabalho altamente especializada, o uso de energias fantásticamente destrutivas e a cooperação de vastas massas” (ídem, pág. 188).

Ciente do pouco respaldo que a idéia de relações libidinais de trabalho em uma sociedade industrial desenvolvida obtém na tradição filosófica e sociológica, Marcuse faz referência à idéia de transformação de trabalho em prazer na utopia socialista de Fourier, idéia que pressupõe uma mudança radical nas instituições sociais e a existência de inclinações inerentes à natureza humana que favorecem a cooperação aprazível no trabalho. Tais inclinações naturais no ser humano voltam-se para a criação de luxo, ou do que dá prazer aos cinco sentidos, para a formação de grupos ligados pela amizade e pelo amor (libidinais), e para a fundação de uma ordem harmoniosa, onde os agrupamentos humanos são organizados para o trabalho em conformidade com suas “paixões” individuais. Marcuse reconhece que estas noções de Fourier se aproximam muito do que seria a sublimação não-repressiva, mas adverte que o esquema que ele (Fourier) propõe para a realização desta idéia implica uma organização e administração gigantescas, o que conserva os elementos repressivos; para Marcuse, o trabalho como livre jogo não deve ser submetido a administração, pois o trabalho que é organizado e administrado nos moldes de uma rotina racional é justamente o trabalho alienado. Vale, contudo, mencionar aqui que a despeito destas críticas Marcuse volta a indicar a importância das idéias de Fourier em alguns de seus escritos posteriores a *Eros e Civilização*, como em *Um Ensaio Sobre a Libertação* e em *O Fim da Utopia*. Neste último, em especial, Marcuse alude que mesmo Marx e Engels reconheceram Fourier como aquele que colocou em evidência pela primeira vez a diferença qualitativa entre uma sociedade livre e uma sociedade não livre, o que se deve à sua sugestão de uma junção entre técnica e arte e entre trabalho e jogo,

a partir da qual o próprio trabalho socialmente necessário poderia ser organizado em harmonia com as necessidades e inclinações dos seres humanos.

A sublimação não-repressiva é plenamente incompatível com o trabalho alienado e com as instituições do princípio de desempenho, e Marcuse acentua que esta incompatibilidade é tão certa quanto é a tendência dos revisionistas neofreudianos para ocultá-la e para louvar a produtividade repressiva. Marcuse cita como exemplo a idéia de Ives Hendrik de que a energia necessária para a realização do trabalho não é fornecida pela libido, mas por uma pulsão especial, a “pulsão de proficiente mestria”, a partir da qual o desempenho eficiente no trabalho gera prazer, já que está satisfazendo uma pulsão específica. Ao supor a existência de uma pulsão específica, Marcuse afirma que o autor incorre em petição de princípio, especialmente quando não há nada mais estranho à teoria de Freud do que uma pulsão de proficiente mestria, idéia que desmonta toda a constituição e dinâmica do aparelho mental freudiano, transfigurando os aspectos mais repressivos do trabalho em gratificação de uma necessidade pulsional. Marcuse reconhece claramente que há formas de trabalho cujo desempenho gera prazer, e se este prazer é de fato intrínseco ao ato de trabalho, ele deve provir dos órgãos atuantes do próprio corpo; mas em uma realidade dirigida pelo princípio de desempenho, onde as zonas erotogênicas do corpo são quase todas sustadas em prol de uma produtividade mais elevada, estas formas (libidinais) de trabalho constituem apenas exceções e devem ocorrer à margem do mundo de trabalho constituído.

Em uma realidade liberada, pressuposta pela sublimação não-repressiva, o livre jogo das faculdades individuais engendra novas formas de realização que levam a mudanças substanciais no domínio da necessidade e da luta pela existência, o que acarreta alterações na própria relação entre o que é desejável e o que é razoável, entre a pulsão e a razão. Segundo Marcuse, com a transformação da sexualidade em Eros e o conseqüente desenvolvimento de uma ordem sensual pelas pulsões de vida, a razão

também se torna sensual, pois passa a apreender e organizar a necessidade em termos da proteção e do enriquecimento das pulsões de vida. Nesse sentido, vários componentes da experiência estética podem ascender e se integrar à própria luta pela existência, que assume uma nova racionalidade de gratificação, já que o caráter repressivo da razão não é algo inerente ao domínio da necessidade. Marcuse afirma que quanto mais livremente se dá o desenvolvimento da pulsão, mais livremente se consolidará sua “natureza conservadora”, e que a luta pela gratificação duradoura favorece não apenas a ampliação, mas também a perpetuação de uma ordem formada por relações libidinais. Na medida em que a luta pela existência toma a forma de cooperação para o livre desenvolvimento e satisfação das necessidades individuais, Eros tende a redefinir a razão em seus próprios termos, considerando razoável precisamente o que atua a favor da ordem de gratificação. Para ser implementada na base de uma civilização madura e em conformidade com a nova idéia de razão, esta ordem de gratificação depende de um grande número de arranjos coordenados, os quais devem admitir uma autoridade reconhecível, autoridade essa de caráter racional, fundada no conhecimento e na necessidade, e inclinada para a proteção e conservação da vida; Marcuse equipara esta autoridade racional à autoridade própria do motorista, do guarda de trânsito, ou do piloto do avião em voo, enfatizando seu caráter distinto da autoridade que advém da dominação.

Porém, a suposição de uma autoridade, por mais racional que seja, guiando os empreendimentos humanos faz ressurgir a questão de que embora a liberdade humana não seja restrita a uma questão subjetiva, ela não pode deixar de ser também uma questão subjetiva; assim, como a vida privada não pode permanecer dissociada da vida pública, Marcuse sugere que a liberdade do indivíduo e a do todo talvez possam se harmonizar por intermédio de uma “vontade geral” baseada nas instituições orientadas pelas necessidades individuais. Esta vontade geral não deve exigir renúncias e restrições penosas à satisfação pulsional, assim como sua razão e suas finalidades não devem ter

caráter autoritário. Todavia, a questão de quem está apto para conduzir a civilização à liberdade quando a não-liberdade foi de tal modo introjetada nos indivíduos que se tornou parte constituinte de seu aparelho mental continua “de pé”, e Marcuse alega que a resposta dada pela Filosofia clássica a esta questão é a de uma ditadura educacional, levada a efeito por aqueles que se considera terem os maiores conhecimentos relativos à verdade e ao bem. Para Marcuse, entretanto, o conhecimento dos fatores e meios necessários à realização prática de uma sociedade livre e humanitária deixou de estar restrito a uma elite privilegiada, e os fatos são todos livremente acessíveis à consciência individual quando esta não é sistematicamente obstruída e desviada, tal como acontece na ordem repressiva do princípio de desempenho. Portanto, em condições não-repressivas e não-alienantes, a distinção entre autoridade racional e irracional, e entre repressão e mais-repressão, pode ser percebida pelos próprios indivíduos.

Ainda que o conflito entre pulsão e razão possa ser superado, e que as manifestações perversas e destrutivas da pulsão sejam decorrentes da mais-repressão, sendo modificadas assim que esta última é eliminada, Marcuse aventa que a própria pulsão traz em si um conflito que ameaça a existência de uma civilização livre, dado que sua força impulsiva não é guiada por valores sociais; ao escolher seus objetos, a pulsão sexual não é orientada, por exemplo, pela reciprocidade, fato que por si só já garante conflitos inevitáveis entre os indivíduos. Estes conflitos que a pulsão traz em si mesma parecem estar associados à idéia sugerida por Freud de que existem barreiras íntimas e auto-restrições “naturais” na pulsão que provocam desvios sem os quais a gratificação plena não é atingida; de acordo com Freud, o valor que a mente concede às necessidades eróticas sofre um declínio quando a satisfação se torna facilmente alcançável, sendo necessário algum obstáculo para que a libido seja impulsionada ao seu máximo. Embora a resistência criada em torno da idéia de satisfação facilmente obtível possa ter sido grande aliada da moralidade repressiva, Marcuse argumenta que na teoria

de Freud os “obstáculos naturais” na pulsão, quando livres de coações exógenas, propiciam não a negação, mas justamente o incremento do prazer. Tendo como base a noção de prazer de Adorno e Horkheimer (*Dialética do Iluminismo*), Marcuse acentua a existência de um elemento de autodeterminação no prazer que atesta o triunfo humano sobre a necessidade cega, na medida em que o prazer - ao contrário da cega satisfação de carências - tem como fator distintivo a recusa em se esgotar na satisfação imediata, o que se reflete na capacidade da pulsão de impor barreiras a seu próprio trajeto em favor da intensificação da gratificação. Ao deixarem de servir de instrumento para manter os seres humanos em desempenhos alienados, as barreiras contra a gratificação absoluta tendem a se tornar elementos de liberdade, já que passam a assegurar a alienação do ser humano em relação aos imperativos da natureza, alienação esta que significa sua livre auto-realização. Ao atuarem em liberdade, os seres humanos moldariam cada qual a sua própria vida, o que implicaria a coexistência de interesses, necessidades, formas de satisfação e maneiras de agir muito diferentes, referentes a cada indivíduo; Marcuse admite que a ascensão do princípio de prazer ocasionaria antagonismos, frustrações e conflitos individuais na luta pela gratificação, mas acredita que estes conflitos teriam também um valor libidinal, uma vez que poderiam tornar a gratificação mais prazerosa.

As possibilidades de sublimação não-repressiva, de conversão da razão repressiva em razão sensual, e a noção de barreiras que exigem mediações para a obtenção de uma gratificação mais plena, levam Marcuse a defender a idéia de uma moralidade libidinal, a qual é ainda sugerida pela hipótese psicanalítica (sustentada especialmente por Charles Odier) de que uma parte do supereu é a representante de uma fase primitiva, na qual a moralidade ainda não teria se dissociado do princípio de prazer; a moralidade própria desta fase é caracterizada como pré-genital, pré-histórica e pré-edípica, sendo anterior ao domínio do princípio de realidade, e a existência desta moralidade primitiva encontra expressão em uma identificação do indivíduo com a mãe, ao invés da identificação com o

pai repressor. Marcuse alega que os indícios desta moralidade pré-genital mostram-se como delineamentos de uma realidade distinta e perdida, ou do que teria sido a relação primária entre eu e realidade. Apesar da noção de realidade predominante na obra de Freud ser a de uma força externa e essencialmente adversa ao isso e ao eu, estar associada ao pai que proíbe a gratificação dos impulsos libidinais dirigidos à mãe e que fixa no indivíduo a necessidade de submissão aos requisitos do princípio de realidade, Marcuse destaca que esta realidade hostil não é a única nem a primeira realidade; no estágio do narcisismo primário (o primeiro estágio no sentido ontogenético), a realidade não apenas não é externa nem hostil ao “pré-eu”, como está intimamente associada e nem se distingue deste último, “fusão” esta experimentada na relação libidinal original entre o bebê e a mãe. Nesta fase inicial da relação entre “pré-eu” e realidade, os Eros narcisista e maternal parecem ser apenas um, e a realidade aí expressa uma união libidinal, ao que corresponde uma atitude (por parte do eu) não de defesa e submissão, mas de identificação integral com o meio. Porém, com a divisão da unidade original entre o bebê e a mãe, surge um impulso para restabelecer esta perdida unidade narcisista-maternal, o qual é tido como terrível pelo princípio de realidade paternal, já que pode levar o indivíduo à morte em virtude de sua ânsia por retornar ao ventre materno. Marcuse observa, entretanto, que a atitude narcisista-maternal em relação à realidade é simplesmente rechaçada sem que se avalie a possibilidade de seu retorno em formas menos primitivas e “devoradoras”, possibilidade essa que poderia ter lugar em condições existenciais transformadas, numa civilização livre formada por indivíduos maduros, e que fomentaria uma moralidade libidinal.

Todavia, independentemente de uma moralidade libidinal-maternal poder ser reconhecida na estrutura pulsional e de uma racionalidade sensual poder ordenar as manifestações de Eros, Marcuse aponta o fato brutal da morte como um obstáculo absoluto a qualquer projeto de uma existência não-repressiva, pois a simples noção do

fim inevitável dá um aspecto repressivo a todas as relações libidinais, visto que “a alegria quer eternidade”. O prazer é fundamentalmente intemporal, assim como é o isso, base primária do princípio de prazer, mas a realização do prazer só se dá por intermédio do eu, que é integralmente sujeito ao tempo, e é justamente o reconhecimento do implacável fluxo do tempo que leva o indivíduo a constatar que, de qualquer maneira, todo o prazer é finito e curto, e toda a vida está condenada à morte. Marcuse afirma que esta constatação torna o indivíduo resignado, e que “o fluxo do tempo é o maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem, da conformidade das instituições que relegam a liberdade para os domínios de uma perpétua utopia; o fluxo do tempo ajuda os homens a esquecerem o que foi e o que pode ser: fá-los esquecer o melhor passado e o melhor futuro” (ídem, pág. 200). Embora esta capacidade para esquecer seja um requisito imprescindível à higiene mental e física do ser humano na civilização, é também a faculdade mental que assegura a submissão e a renúncia, uma vez que esquecer significa também perdoar as injustiças e os sofrimentos passados, o que preserva as forças que os ocasionaram. Marcuse defende que o rompimento com esta atitude de renúncia em relação ao tempo e aos acontecimentos passados pressupõe a retomada e valorização da recordação como um veículo de libertação; assim como a capacidade para esquecer, a capacidade para relembrar é igualmente fundamental na civilização, mas o relembrar valorizado e exigido pela civilização estabelecida é praticamente restrito à memória de obrigações, contratos e compromissos (Marcuse atribui esta idéia a Nietzsche). Isto demonstra o caráter unilateral do treino da memória na civilização, na medida em que esta faculdade foi nitidamente direcionada para a lembrança de deveres e exigências da sociedade, em detrimento dos prazeres e da promessa de liberdade.

Marcuse salienta que sem a recuperação do conteúdo libertador reprimido na memória, a própria sublimação não-repressiva se torna impossível, e faz referência à clássica associação entre a felicidade, a liberdade e a idéia de reconquista do tempo,

associação que se vislumbra quando a recordação retoma um tempo passado e perdido que foi o tempo de gratificação e plena realização. É justamente apoiado na recordação que Eros pode se expandir na consciência e lutar contra a ordem de renúncia, até porque somente a recordação é capaz de fornecer a alegria sem a angústia sobre seu fim e de prolongá-la além dos limites normais do tempo, derrotando este último em seu resgate do passado. Contudo, esta derrota do tempo não é real enquanto o relembrar não for traduzido em ação histórica, o que faria da luta contra o tempo um momento da mais alta importância na luta contra a dominação; é especialmente o “acordo” existente entre o tempo e a ordem repressiva que demanda as investidas para conter o fluxo do tempo e torna este (o tempo) inimigo mortal de Eros. Ainda que a brevidade do momento de gratificação e a angústia sobre a aproximação do fim possam vir a ser erotogênicas, atuando como obstáculos que tendem a intensificar a libido, Eros clama o prazer como um fator constante da existência humana e luta por sua eternidade, o que garante seu rompimento com a concessão do prazer libidinal apenas em condições momentâneas e controladas. Assim, se a associação entre tempo e ordem repressiva fosse suprimida, a circunscrição da idéia da plena realização humana à esfera da utopia estaria em descompasso com a organização pulsional livre das restrições do tempo, e o impulso para a libertação adquiriria uma força sem precedentes.

No entanto, apesar da luta contra a finitude do tempo e para a minimização de seus efeitos, atrelada à luta pela subjugação da morte, parecer irracional e fadada ao fracasso diante da noção de pulsão de morte, Marcuse sugere que a consideração desta noção pode ter o efeito inverso; na medida em que a pulsão de morte é orientada pelo princípio do Nirvana, isto é, que tende para um estado livre de tensões e carências, suas manifestações destrutivas seriam cada vez mais reduzidas conforme se aproximassem deste estado, já que a meta da pulsão de morte não é necessariamente a terminação da vida, mas da dor e da tensão. Dessa forma, nos termos da dinâmica pulsional, o conflito

entre vida e morte é diminuído na mesma proporção em que a vida se aproxima do estado de gratificação, o que parece levar a uma convergência entre o princípio de prazer e o princípio do Nirvana. O próprio valor pulsional da morte, nessas condições, seria alterado, pois se as pulsões procurarem e alcançarem sua realização em uma ordem não-repressiva, a compulsão repressiva ligada à morte ficaria privada de grande parte de sua racionalidade biológica (relativa à tendência da pulsão). *“Quando o sofrimento e a carência retrocedem, o princípio do Nirvana poderá reconciliar-se com o princípio de realidade. A atração inconsciente que impele as pulsões de volta a um “estado anterior” seria eficazmente neutralizada pela desejabilidade do estado de vida atingido. A “natureza conservadora” das pulsões acabaria repousando num presente realizado em sua plenitude. A morte deixaria de ser uma finalidade das pulsões”* (idem, pág. 203). Ainda que a morte continue sendo uma necessidade orgânica, é uma necessidade contra a qual a humanidade deve lutar com todas as suas forças, não para negar o fato da morte, mas para que esta só venha após uma vida plenamente realizada, para que não haja mais pessoas que morrem antes de querer e dever morrer, ou que morrem em agonia e dor, como acontece freqüentemente na civilização repressiva. De acordo com Marcuse, a própria morte pode se tornar um instrumento de repressão numa civilização repressiva, visto que a contínua educação para sua aceitação traz em si mesma traços de abdicação e submissão que atuam desde cedo na vida, restando os esforços emancipatórios. Contudo, a necessidade de morte, por si só, não contradiz a possibilidade de libertação final, já que numa civilização livre a morte pode vir a ser “racional” e sem angústia, especialmente se vier após uma vida bem cumprida, e se ao morrer o indivíduo souber que seus entes amados estão protegidos da miséria e do esquecimento.

##### **5 - Críticas à Proposta Marcuseana de uma Civilização Não-Repressiva:**

Um dos pontos problemáticos mais visíveis na proposta de uma civilização livre elaborada por Marcuse diz respeito à ausência de um agente revolucionário definido, de um sujeito histórico que possa desencadear, conduzir e “encarnar” a transformação social

necessária ao rompimento com as instituições e requisitos do princípio de desempenho. Esta não-definição de um agente revolucionário se torna ainda mais discutível quando Marcuse aponta, em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, a incorporação da classe operária ao sistema, classe esta que a teoria marxista considera a legítima portadora da transformação social. É verdade que em alguns de seus escritos posteriores a *Eros e Civilização* Marcuse indicou certas forças sociais (estudantes, minorias étnico-raciais, representantes do chamado terceiro mundo, hippies, beatniks, entre outras) que têm possibilidade de atuar como agentes de transformação quando combinadas entre si e/ou com outros setores da sociedade, principalmente se suas condições de existência estiverem em contraste com a situação sócio-econômica e política dominante na sociedade industrial desenvolvida; porém, estas forças sociais não são agentes revolucionários “em si”, e a possibilidade de se converterem em tais agentes é apenas uma tendência, uma virtualidade. Em *O Fim da Utopia*, Marcuse ressalta que jamais considerou (apesar de ter sido acusado por vários de seus críticos) os estudantes, os hippies, os rebeldes do terceiro mundo ou qualquer outro grupo social os formadores da nova classe revolucionária, e que apenas apontou a existência de tendências, essencialmente desorganizadas, que expressam uma franca ruptura com as necessidades dominantes na sociedade industrial avançada. Ao constatar que na maioria dos países capitalistas desenvolvidos o proletariado não é mais uma classe que representa a negação do estado de coisas estabelecido, Marcuse afirma não ser mais possível designar uma autêntica força revolucionária tal como ocorreu em épocas passadas, de modo que suas análises do mundo contemporâneo (fim da década de sessenta) não podem fazer mais do que indicar as zonas sociais em que existem forças potencialmente capazes de levar a uma transformação radical do sistema. Ainda que não tome o proletariado, ou qualquer outra classe ou grupo social, como um agente predestinado à transformação - o que torna relativamente obscuras suas perspectivas

sobre a “detonação” de um processo revolucionário - é importante salientar que Marcuse defende a tese marxista de que os agentes sociais da transformação só se consolidam como tais e adquirem sua forma plena no decorrer do próprio processo de transformação, sejam quais forem estes agentes.

De certa forma, o fato de não apresentar um agente revolucionário definido torna ainda mais relevante a questão sobre quem - nas condições de uma sociedade onde o livre desenvolvimento da consciência é sustado e onde a autonomia dos indivíduos é cada vez mais desbastada por um amplo sistema repressivo - estaria habilitado para romper com a alienação reinante e indicar o caminho da libertação para a humanidade, já que a transformação da realidade opressora se faz necessária. A respeito disso Rouanet diz que *“a consequência inevitável da crítica da cultura marcuseana, que constata a presença da mistificação no mais íntimo da consciência dos indivíduos, é postular a existência de grupos e indivíduos isolados, politicamente conscientes, em contraste com a grande maioria, cuja consciência é sistematicamente truncada pelos aparelhos ideológicos. A minoria que sabe se contrapõe à maioria que não sabe. A resposta ao dilema é autoritária”* (Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*, 1986, pág. 255). Rouanet mostra inclusive passagens de dois textos posteriores a *Eros e Civilização* (o ensaio “A Tolerância Repressiva” e o livro *Contra-Revolução e Revolta*) em que Marcuse é claro em sua posição de que quem deve conduzir a sociedade como um todo, por meio de um processo de educação, à verdadeira consciência são - pelo menos num período inicial - aqueles indivíduos que foram capazes de aprender a pensar racionalmente e autonomamente. Mesmo em *Eros e Civilização*, onde Marcuse rejeita a idéia de uma ditadura educacional exercida por aqueles que conhecem a verdade ao afirmar que o conhecimento dos meios necessários para a criação de uma existência livre deixou de estar confinado a uma elite privilegiada, a questão da educação realizada por indivíduos que conseguem se manter conscientes em face de uma sociedade alienada não parece estar excluída. Quando alega que os fatos por trás da realidade mistificadora são todos livremente acessíveis e que a consciência individual certamente os apreenderia

caso não fosse metodicamente obstruída e desviada, Marcuse não fala como a consciência poderia deixar de ser obstruída, coisa que provavelmente exigiria a ação de indivíduos conscientes e em contraste com os demais, visto que o próprio rompimento com as condições que contêm o desenvolvimento da consciência exige o conhecimento destas condições.

Grande parte das possibilidades de desenvolvimento e instauração de uma ordem não-repressiva observadas por Marcuse têm como pressuposto a eliminação da mais-repressão e do princípio de desempenho, eliminação essa que parece ser um passo muito maior e mais complicado do que o autor sugere em *Eros e Civilização*. Ao procurar insistentemente demonstrar o caráter irracional, obsoleto e desnecessário de inúmeras restrições e privações impostas aos indivíduos por uma ordem repressiva, Marcuse parecia acreditar que a supressão destas restrições se daria quase “naturalmente”, amparada pelo contínuo desenvolvimento técnico-científico e pelo choque entre o crescimento das potencialidades humanas e seu refreamento artificial. No entanto, a eliminação do trabalho alienado, dos interesses e requisitos da dominação, do controle público da vida privada das pessoas, entre outras formas de repressão desnecessária acusadas por Marcuse, não pode se dar sem a eliminação do próprio capitalismo e de suas principais instituições. As propostas de transformação do trabalho em atividade lúdica, de sublimação não-repressiva e de conversão da razão repressiva em razão sensual pressupõem, entre outras coisas, a organização da sociedade e a distribuição de seu crescente conjunto de bens e recursos de acordo com as necessidades dos indivíduos, as relações de trabalho livres dos ditames da lucratividade e da divisão hierárquica de funções, bem como o livre desenvolvimento dos interesses e faculdades individuais, o que implica a superação radical das relações de produção capitalistas. Assim, tudo leva a crer que a proposta marcuseana de uma civilização não-repressiva exige o advento do próprio comunismo teorizado por Marx, para a partir daí poder

chegar a suas formas mais plenas, expressas na auto-sublimação da sensualidade e na racionalidade da gratificação.

Desse modo, as dificuldades existentes para a supressão da mais-repressão e do princípio de desempenho são no mínimo tão grandes quanto as dificuldades para a superação completa do capitalismo, algo a que Marcuse parece não ter dado a devida atenção em *Eros e Civilização*, inclusive por não apresentar indícios de como tal supressão ocorreria efetivamente. Vale observar, contudo, que o próprio Marcuse admite em seu “Prefácio Político” a *Eros e Civilização* (escrito onze anos após a publicação deste último) que a “fé” que depositou nas altas possibilidades oferecidas pelo progresso técnico-científico no sentido de uma inversão do rumo do progresso foi exagerada e equivocada; o otimismo de Marcuse em relação à eliminação da mais-repressão e do princípio de desempenho, segundo ele mesmo, teve como pressuposto o fato de que não havia mais fundamento lógico para a dominação e o fato de que a carência e a necessidade de labuta eram mantidas apenas “artificialmente”. Sendo assim, Marcuse afirma que minimizou a questão de que as próprias forças que possibilitaram à sociedade a suavização da luta pela existência serviram também para reprimir nos indivíduos a necessidade de sua libertação, defendendo inclusive, em seu referido prefácio, que as probabilidades de condução da sociedade se acham esmagadoramente favoráveis aos poderes vigentes.

Dentre as várias críticas que faz e indica em relação à proposição marcuseana de uma sociedade emancipada, Douglas Kellner, em seu livro *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, alega, por exemplo, que a apropriação que Marcuse faz de Schiller é seletiva e pouco crítica; de acordo com Kellner, Marcuse considera somente o lado mais radical de Schiller, deixando de lado suas idéias mais conservadoras que dão ênfase à interioridade, ao cultivo da individualidade e ao afastamento das preocupações políticas imediatas. No contexto das projeções de uma realidade livre baseada na teoria estética

tanto de Schiller como de Kant, Kellner observa que Marcuse, assim como os outros dois autores, não delinea realmente as instituições políticas e os detalhes da transformação social que possibilitaria a construção de uma civilização não-repressiva, apontando (Kellner), inclusive, uma negligência da democracia e uma certa desatenção quanto às condições histórico-materiais necessárias para a transformação social radical por parte de Marcuse e Schiller. Embora não faça referências à democracia em *Eros e Civilização*, provavelmente em razão das vinculações históricas entre o termo e a ordem burguesa, Marcuse defende a edificação de uma “vontade geral” fixada em instituições dirigidas para a satisfação das necessidades individuais como forma de mediação entre a liberdade do indivíduo e a do todo, o que parece uma forma mais plena de soberania popular.

Uma questão que Kellner afirma ser alvo de muitas críticas dirigidas a Marcuse (especialmente por marxistas) diz respeito aos exageros deste último na importância concedida ao jogo e à exibição em sua idéia de uma civilização não-repressiva, bem como à sua subestimação da importância da libertação do trabalho. Com relação a isso, o próprio Kellner argumenta que deve ser notado o fato de que Marcuse está reagindo contra uma super-ênfase dada ao trabalho e à produtividade pela ética burguesa do trabalho e por vários marxistas contemporâneos, sendo que para Marcuse a produtividade tomada como uma finalidade vital reforça o princípio de desempenho, intensifica o trabalho competitivo e o controle sobre o processo de trabalho, e exige o contínuo sacrifício do prazer e da liberdade em favor do aumento da produção. Marcuse defende que em uma civilização não-repressiva, onde o trabalho socialmente necessário já teria sido reduzido ao mínimo, a firme dicotomia entre trabalho e jogo seria superada e toda a atividade se voltaria para a satisfação de necessidades e o desenvolvimento de potencialidades. Para Kellner, o trabalho livre vislumbrado por Marcuse seria uma espécie de jogo com tecnologia, ferramentas, idéias e formas estéticas, o que realizaria

novas possibilidades de criação e de interação entre os seres humanos, permitindo a entrada da liberdade e da gratificação no próprio mundo do trabalho. Portanto, Marcuse não propõe a rejeição do trabalho em prol da valorização do jogo, mas uma aproximação e uma possível convergência entre ambos, já que para ele uma sociedade realmente livre deve possibilitar a liberdade e o prazer mesmo na esfera do trabalho.

Outro ponto em que Marcuse recebe críticas de Kellner refere-se à desconsideração da especificidade da opressão das mulheres em *Eros e Civilização*, uma vez que Marcuse não menciona o problema do trabalho doméstico e a questão da superação dos papéis sexuais opressivos na sua projeção de uma sociedade livre. Kellner alega que ainda que automação, por exemplo, possa libertar a existência humana de alguns tipos de escravidão econômica, isto não implica necessariamente a libertação das mulheres do trabalho doméstico, a menos que as especificidades deste trabalho sejam também contempladas e resolvidas. Assim, Kellner acredita que a idéia marcuseana de libertação e de uma sociedade não-repressiva, inclusive por todo o destaque que dá à questão da emancipação sexual, precisa de uma análise adequada da especificidade da opressão das mulheres e de como se daria a emancipação destas. Conquanto realmente não aborde a problemática específica da emancipação das mulheres em *Eros e Civilização*, o propósito de Marcuse de superação dos requisitos e instituições do princípio de desempenho, entre os quais se situa a primazia da família patriarcal monogâmica, parece subentender o fim das desigualdades entre homens e mulheres. Kellner aponta que vários autores refutam também a escolha por Marcuse de Orfeu e Narciso como símbolos de uma civilização não-repressiva, pois afirmam que ambos são tipos individualistas, esteticistas solitários que não pertencem à comunidade, que não têm envolvimento político e nem relações essenciais com outras pessoas. A própria interpretação dominante em torno de Narciso e Orfeu toma o primeiro como protótipo de um auto-amor “narcisista”, enquanto Orfeu é tido como símbolo da destrutividade do amor

fracassado pelo fato de sua relação com Eurydice ter terminado em desastre. Em contraste com estas interpretações, Marcuse vê nas realidades simbolizadas por Orfeu e Narciso um ideal de totalidade, de plena integração entre corpo e psique e de reconciliação com o mundo; ambos, para Marcuse, buscam um Eros mais pleno e uma nova realidade erótica que possa fornecer a gratificação total, o que nega radicalmente a realidade do princípio de desempenho. Vale ressaltar, contudo, que o próprio Marcuse adverte que a relação libidinal com a realidade característica do Eros órfico e narcisista deve ser um processo supra-individual e orientado para a união das pessoas, pois como o cometimento isolado de indivíduos singulares (como acontece no caso destas figuras mitológicas) a intensificação da libido levaria à morte.

No tocante aos aspectos psicanalíticos da proposta de Marcuse, Kellner menciona que o autor parece aceitar acriticamente o conceito freudiano de complexo de Édipo como um evento crucial na formação da personalidade, já que nas não muitas passagens em que se refere ao complexo em questão, Marcuse não faz nenhuma discussão detalhada e nem critica o conceito. Muitos freudianos, inclusive, defendem que Marcuse não utilizou adequadamente o complexo de Édipo em sua teoria. É preciso lembrar, porém, que além de ver uma diminuição da importância do complexo de Édipo na sociedade industrial avançada - o que se deve principalmente ao declínio do monopólio e da autoridade paterna na transmissão de conhecimentos ao filho - Marcuse não considera o complexo de Édipo um obstáculo decisivo à instituição de uma ordem não-repressiva. Como já foi afirmado anteriormente, apesar de reconhecer no complexo de Édipo a causa primária dos conflitos neuróticos no indivíduo, Marcuse é categórico ao dizer que este complexo não é um fator central dos descontentamentos na civilização, sendo "dissipado" inclusive numa ordem repressiva. Também no âmbito psicanalítico, Kellner indica o uso mínimo que faz Marcuse da teoria freudiana do inconsciente como alvo de ataques por vários autores; estes ataques se referem especialmente à ausência de uma análise, por parte de

Marcuse, da interação simbólica que se dá na comunicação entre consciência e inconsciente, na qual os desejos tentam se expressar, os símbolos são usados para elucidar as profundezas da condição humana, e onde a comunicação lança luz aos obscuros recantos da psique, tornando perceptível o “peso” da opressão que os indivíduos experimentam em decorrência da socialização repressiva.

Bento Prado Jr., em seu interessante artigo “Entre o Alvo e o Objeto de Desejo”, estabelece uma conexão entre a questão do desejo em *Eros e Civilização* e no ensaio “Contribuição à Crítica do Hedonismo”, escrito por Marcuse em 1938, conexão que segundo Bento Prado Jr. é importante para a verificação mais precisa do lugar e do destino do desejo na “ontologia erótica” de Marcuse. Bento Prado Jr. indica uma passagem da “Contribuição à Crítica do Hedonismo” em que Marcuse atribui um caráter “intencional” ao prazer, o que permite avaliar a verdade ou falsidade do prazer de acordo com o objeto a ele relacionado, sendo verdadeiro o prazer quando seu objeto é voluptuoso por si mesmo. Entretanto, a questão da verdade do prazer depende também do sujeito, cuja sensação de prazer está atada a forças morais que envolvem os interesses da “comunidade” em seu todo. Assim, Marcuse defende que o prazer está inserido no âmbito dos deveres para consigo mesmo e para com os outros, de forma que a verdade do interesse particular e de sua satisfação é definida pela verdade do interesse geral. Prado Jr. toma este ensaio de Marcuse como base para apontar o que acredita ser o destino da idéia de desejo no pensamento marcuseano (Prado Jr. parece ter permutado o termo “prazer”, presente no texto de Marcuse, pelo termo “desejo”): *“Parece-me que tal... destino é definido no cruzamento entre a intenção que liga o sujeito desejante ao objeto desejado e a intenção social, como teleologia que conduz à constituição da bela humanidade universal. Meu desejo será tanto mais “verdadeiro” quanto mais, por seu próprio movimento, colaborar para a cristalização de uma comunidade solidária. Numa palavra, o verdadeiro objeto de desejo é a humanidade universal, o Telos da História”* (Bento Prado Jr., “Entre o Alvo e o Objeto do Desejo”, pág. 45). No ponto de vista de Prado Jr., portanto, o objeto do desejo na ontologia de Marcuse (que ele considera

platônica) é a própria “verdade” e o “universal”, e a reconciliação dialética entra a intencionalidade do prazer e teleologia da Razão, no sentido da orientação para a verdade - reconciliação que de acordo com Prado Jr. é realizada por Marcuse em *Eros e Civilização* - leva à não-distinção entre o alvo e o objeto da pulsão; sendo a distinção entre alvo e objeto da pulsão fundamental para a teoria de Freud, Prado Jr. alega que a confusão entre estas duas propriedades da pulsão compromete os processos básicos da psicanálise e torna incompreensíveis os próprios “destinos das pulsões”, ponto em que Marcuse fica passível de receber as mesmas críticas que dirige aos reformismos pós-freudianos.

Primeiramente, é importante mencionar que Prado Jr. afirma que Marcuse não faz a distinção entre alvo e objeto da pulsão baseado muito mais na “Contribuição à Crítica do Hedonismo” do que em *Eros e Civilização*. Apesar de algumas semelhanças poderem ser apontadas entre os dois textos, no primeiro Marcuse se refere ao prazer e a seu objeto, e não ao objeto da pulsão, e no segundo texto Marcuse não fala sobre objeto falso ou verdadeiro da pulsão, assim como não vincula a veracidade de uma pulsão e de seu objeto à promoção de uma “comunidade solidária”, o que me parecem diferenças significativas entre os dois textos. Em *Eros e Civilização*, inclusive, Marcuse reconhece explicitamente o fato de que na escolha de seus objetos a pulsão sexual não é guiada pela reciprocidade, coisa que por si só já é geradora de certos conflitos entre os indivíduos, o que não seria possível admitir se o objeto da pulsão fosse necessariamente a “verdade” e orientado para a comunhão entre os indivíduos. Contudo, mesmo que se tome por base a “Contribuição à Crítica do Hedonismo” e que se admita que neste texto o objeto do desejo (prazer) é a humanidade universal em sua forma mais verdadeira (como Telos da História), a alegada confusão entre objeto e alvo pode não ocorrer, pois o objeto do prazer parece corresponder à verdade mais acabada do ser não por esta ser um fim, mas por propiciar o gozo (e aí está o alvo) mais verdadeiro possível. Em seu texto “As

Pulsões e Suas Vicissitudes”, Freud define a finalidade de uma pulsão como sua satisfação, o que só pode ocorrer através da eliminação do estado de estimulação na fonte da pulsão; ainda que a finalidade última de uma pulsão seja sempre sua satisfação, Freud admite a existência de finalidades intermediárias e de pulsões que são “inibidas em sua finalidade”, caso este de processos que permitem a aproximação da satisfação pulsional seguida de inibição ou deflexão do objetivo. O objeto de uma pulsão é definido como a coisa em relação à qual ou por meio do qual a pulsão pode atingir sua finalidade, sendo o que há de mais variável numa pulsão, podendo inclusive ser substituído por outros indefinidamente no decurso das vicissitudes que a pulsão experimenta durante sua existência.

Ainda que esta distinção entre objeto e finalidade não esteja explicitamente declarada em *Eros e Civilização*, ao longo de todo o livro Marcuse demonstra que a leva em consideração, já que toda vez que emprega termos como finalidade, objetivo e meta da pulsão está claramente se referindo ao que Prado Jr. chama de alvo, e quando faz alusão ao objeto da pulsão é aos meios ou formas de obtenção da satisfação que parece se referir. Algumas passagens de *Eros e Civilização* podem ser esclarecedoras a respeito desta distinção, como quando Marcuse menciona, tendo em vista a sublimação não-repressiva, que “a pulsão não é “desviada” de sua finalidade; é gratificada em atividades e relações que não são sexuais no sentido de sexualidade genital “organizada”, mas que, não obstante, são libidinais e eróticas” (*Eros e Civilização*, pág. 182). Ora, nesta passagem fica claro que o autor supõe que a finalidade da pulsão (sua gratificação) é mantida e que seu objeto sofre uma mudança, deixando de corresponder a atividades e relações diretamente sexuais para se converter em atividades não-genitalizadas, mas que ainda assim possibilitam a satisfação libidinal. Quando afirma que “o organismo, em sua totalidade, torna-se o substratum da sexualidade, enquanto, ao mesmo tempo, o objetivo da pulsão deixa de ser absorvido por uma função especializada, ou seja, a de “pôr os

órgãos genitais do indivíduo em contato com os de alguém do sexo oposto” (idem, págs. 179 e 178), Marcuse aponta uma expansão do objeto da pulsão (dos genitais para o organismo todo) que tende a expandir e intensificar o próprio objetivo da pulsão, já que a satisfação desta deixa de ser obtida apenas por meio de uma função especializada. Outra passagem que permite observar a distinção ente objeto e finalidade se dá quando, no contexto de uma tendência extensível da razão sensual, Marcuse diz: “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 verificará qualquer mudança na energia ou na finalidade” (idem, págs. 183 e 184). Ao falar em esfera espiritual Marcuse se refere às duradouras relações libidinais que extravasam o corpo e se tornam um meio (objeto) mais amplo para a obtenção da satisfação das pulsões sexuais, sem que haja alteração desta satisfação (a finalidade). Também quando menciona que a sublimação, sob um princípio de realidade repressivo, “significa uma alteração na finalidade e objeto da pulsão” a partir da interferência dos valores sociais, Marcuse toma finalidade e objeto como coisas distintas. Portanto, por estas e por outras passagens contidas em *Eros e Civilização*, a crítica de Bento Prado Jr. a respeito de uma suposta confusão feita por Marcuse entre alvo e objeto da pulsão não me parece procedente.

Outro autor que dirige várias críticas à idéia marcuseana de uma civilização livre é Pierre Masset, que em seu livro *El Pensamiento de Marcuse* questiona, por exemplo, o argumento de que as barreiras e desvios que a pulsão impõe a si mesma possam resolver os conflitos que surgem entre indivíduos em virtude da pulsão não ser guiada por valores na escolha de seus objetos. Masset indaga, entre outras coisas, qual a natureza desta “auto-regulação”, quem impõe estas barreiras e regulações, onde está o conflito que a pulsão gera em si mesma, e alega que se é a própria realidade que “ensina” a pulsão a se colocar obstáculos que favorecem um gozo maior, a questão não passa de um pleno retorno ao princípio de realidade, diante do qual os indivíduos procuram o que

lhes dá mais prazer nos limites da adaptação à realidade. Ainda com relação aos “obstáculos naturais da pulsão”, Masset dá como exemplo um caso em que dois machos desejam uma mesma fêmea, perguntando se acaso os competidores renunciariam espontaneamente ao objeto desejado em troca da possibilidade de se alcançar um gozo maior em virtude desta obstrução; para o autor, sendo este conflito transformado em luta aberta ou resolvido por coação, as pulsões são sempre uma expressão de desejos, o que já comprometeria a possibilidade de realização de uma civilização não-repressiva. Assim, “la verdade es que, por una parte, en la hipótesis marcusiana de una civilización no repressiva de los instintos, no debería haber conflictos, y por otra estos conflictos existen. Recurrir a la noción de barrera interior al propio instinto es um mero *deus ex machina*, una explicación puramente verbal, una manera erudita de suponer el problema resuelto” (Pierre Masset, *El Pensamiento de Marcuse*, Amorrotu, pág. 134).

Uma leitura atenta de *Eros e Civilização* revela que as referidas auto-obstruções pulsionais constituem desvios e “detours” efetuados pela própria pulsão no sentido de prolongar o caminho para a gratificação, prolongamento este que possibilita sua intensificação, o que inclusive está em conformidade com a observação de Freud de que o valor atribuído pela mente às necessidades eróticas é rebaixado quando sua satisfação é facilmente obtível. A própria pressão exercida pela pulsão parece requerer não a sua simples satisfação imediata, mas a plenitude da satisfação, o que impulsionaria o organismo a realizar sucessivas mediações para atingir a meta pulsional, já que o verdadeiro prazer diferencia-se da cega satisfação de necessidades justamente por sua recusa em se esgotar na satisfação imediata; embora representem entraves à gratificação fácil e imediata, estas mediações teriam um valor libidinal em si mesmas, já que seriam livremente fixadas pelas pulsões como parte do processo de intensificação da gratificação. É fundamental ainda lembrar que Marcuse defende a idéia dos desvios auto-impostos pela pulsão no contexto de um princípio de realidade já transformado (coisa que

Masset parece não ter percebido) - após a conquista da escassez e para além das instituições do princípio de desempenho - e regido por uma ordem sensual baseada na expansão dos vínculos libidinais duradouros entre os indivíduos e no livre desenvolvimento de suas potencialidades. Dessa forma, a possível influência da realidade externa na imposição de obstruções pela pulsão deixa de ter as implicações repressivas que teria sob a vigência do princípio de desempenho, e no contexto da nova realidade indicada por Marcuse provavelmente não haveria disputas (de caráter estritamente "genital") por parceiros sexuais tal como a exemplificada por Masset, mas mesmo que conflitos similares ocorram, eles devem ter uma forma muito mais branda numa ordem voltada para agregação libidinal entre os indivíduos. Marcuse nunca negou a existência de conflitos mesmo na civilização não-repressiva, e ao falar dos conflitos que a pulsão traz em si mesma parece ter em vista tanto os conflitos inerentes à pulsão, no sentido de impulsos simultaneamente dirigidos à satisfação e voltados para a criação de barreiras a esta, quanto os conflitos (individuais) resultantes da escolha arbitrária dos objetos por parte das pulsões. Acredito que Marcuse tenha exagerado ao atribuir, sem distinção, um valor libidinal aos conflitos do segundo gênero, mas o fato é que mesmo os conflitos que eventualmente não possam "funcionar" como barreiras em prol da gratificação mais plena devem ter um caráter mais moderado numa ordem não-repressiva, já que a própria consolidação desta pressupõe que os desejos e interesses particulares respeitem a primazia do princípio de integração com outros indivíduos e com o meio.

A respeito da proposição marcuseana de liberação das pulsões sexuais, Masset afirma que o indivíduo entregue à sexualidade irrefreada e anárquica se tornaria escravo da mesma, o que deve conduzir a uma sociedade de frenesi sexual, uma vez que toda forma de controle ou direção da vida pulsional seria recusada por ser considerada repressiva. Entretanto, ao constatar que Marcuse propõe a liberação sexual nos termos da transformação da sexualidade em Eros, de erotização de todo o organismo e do meio,

e de uma propagação (e não explosão) da libido, Masset afirma que a outra consequência possível desta liberação é uma “castração” da sexualidade, uma “degradação da sexualidade em sensualidade”, o que terminaria por levar à completa dissolução da sexualidade. Diferentemente do que afirma Masset, Marcuse não defende a liberação de uma sexualidade irrefreada e descontrolada, mas sim a auto-sублиmação da sexualidade, o que supõe a reativação da sexualidade polimórfica e o extravasamento da libido expandida para atividades e relações que fomentam a formação de laços sociais duradouros, as quais, apesar de não serem diretamente sexuais, adquirem tal valor erótico que gratificam a pulsão sexual sem alterar sua finalidade. Marcuse ressalta que a liberação da sexualidade em uma ordem que tenha superado as instituições do princípio de desempenho (requisito necessário à sublimação não-repressiva) é muito diferente da liberação ocorrida nos limites da ordem repressiva, atribuindo os aspectos opressivos e sociais da sexualidade, como um “frenesi sexual”, a esta última liberação. Além disso, nem toda forma de controle ou direção da vida pulsional é vista como repressiva por Marcuse, mas tão-somente aquelas que atuam contra o livre desenvolvimento das faculdades e potencialidades humanas. Com relação à suposta castração e dissolução da sexualidade, deve-se enfatizar que a hipótese de extravasamento da libido para pessoas, coisas e relações exteriores ao organismo não implica o fim do gozo sexual genitalmente organizado, mas apenas a derrocada da supremacia genital, o que deixa a sexualidade livre da subjugação imposta por sua forma genitalizada. Portanto, em contraste com as duas vias apontadas por Masset, a liberação de Eros defendida por Marcuse não leva nem a um frenesi sexual, nem à “morte” da sexualidade.

Masset critica ainda o fato de Marcuse se limitar a abordar a metapsicologia freudiana, que para o primeiro constitui a parte mais especulativa e menos sólida do pensamento de Freud, deixando de lado os fundamentos clínicos da psicanálise, que seriam o verdadeiro núcleo do freudismo. Uma das mais graves consequências advindas

da desconsideração por Marcuse dos aspectos clínicos da psicanálise é, no ponto de vista de Masset, a ausência das noções de inconsciente, pulsão e censura na concepção de Marcuse, fundamentais para a compreensão adequada do processo dinâmico da psicanálise e das ressignificações que a teoria experimenta à luz das descobertas clínicas. Apesar da noção de inconsciente não ser muito explorada em *Eros e Civilização* (conforme crítica já apontada por Kellner), ela não apenas está presente como tem uma alta importância para a avaliação marcusena do funcionamento do aparelho psíquico e mesmo para sua proposta de uma civilização não-repressiva, na medida em que é o inconsciente que conserva os objetivos do princípio de prazer “derrotado” e a memória de um passado em que a gratificação plena podia ser obtida. Marcuse reconhece explicitamente o inconsciente como a camada mais profunda e mais antiga da personalidade mental, camada essa que representa a identidade imediata entre necessidade e liberdade, e é justamente em função de sua preservação da memória de gratificação - que apesar de rechaçada pela realidade consciente, continua assediando a mente - que Marcuse atribui um papel decisivo ao inconsciente na construção de uma ordem emancipada na base das realizações da civilização. Além destas visíveis considerações, Marcuse trabalha com a noção de inconsciente em várias outras passagens de *Eros e Civilização*, como em sua análise da origem filogenética da civilização e do retorno do reprimido, de forma que a afirmação de Masset de que a idéia de inconsciente falta por completo na elaboração de Marcuse não é válida. Já a acusação de que Marcuse só trabalha com a idéia de instinto e não com a idéia de pulsão chega a ser absurda, uma vez que toda a análise da teoria de Freud empreendida por Marcuse tem como pressuposto básico o caráter histórico, mutável e contingente do impulso pulsional, bem como a variabilidade de seu objeto e finalidade, o que difere nitidamente da concepção de instinto, conforme já assinalado no primeiro capítulo.

A crítica realizada por Masset com relação à análise restrita à metapsicologia e dissociada da prática clínica levada a efeito por Marcuse é feita também por Carlos Plastino, que recusa inclusive a associação marcuseana entre metapsicologia e filosofia, considerando tal associação um grande obstáculo à apreensão da originalidade e da complexidade do objeto e do próprio processo de construção do saber psicanalítico. Em seu ensaio “Marcuse: Uma Leitura Reducionista da Obra de Freud”, Plastino afirma que a singularidade do objeto da psicanálise, que é o psiquismo inconsciente, e a especificidade do processo de apreensão deste objeto, representada pela primazia da clínica na hierarquia epistemológica da psicanálise, exigem uma autonomia da metapsicologia em relação à filosofia. Embora reconheça a metapsicologia como um quadro teórico abrangente e necessário (ainda que esta necessidade não tenha sido percebida por Freud em seus primeiros trabalhos) à elaboração do conhecimento psicanalítico, Plastino sublinha que a metapsicologia não é concebida como fundamento deste saber, mas como sua “superestrutura especulativa”, de caráter provisório e passível de sofrer modificações determinadas pelas descobertas clínicas. Portanto, é a prevalência das experiências e descobertas clínicas que define o caráter provisório da metapsicologia e faz dela uma construção auxiliar, voltada para a avaliação dos conhecimentos provindos da parte clínica. A partir destas considerações, Plastino alega que ao identificar a metapsicologia a uma filosofia e separar a mesma da experiência clínica, Marcuse não observa a complexidade das múltiplas articulações do processo de formação de um novo saber que se situa fora do paradigma da modernidade, o que o leva a tomar uma construção provisória e complementar como fundamento da própria teoria. Para Plastino, é justamente esta compreensão por Marcuse da metapsicologia como filosofia e a conseqüente inserção da primeira na perspectiva da modernidade que se reflete na sua incompreensão de que, na teoria de Freud, a necessidade de limitação da pulsão agressiva e da pulsão erótica incestuosa jamais pode ser vista como razão da exploração

de classes ou grupos, da perpetuação da família patriarcal monogâmica, ou da condenação de práticas sexuais distintas da genitalidade heterossexual.

Ainda que, conforme afirmação de Plastino, o próprio Freud tenha enfatizado o afastamento de seu trabalho teórico em relação à filosofia, e a metapsicologia não tenha sido elaborada por meio de um processo dedutivo, dada a sua sustentação na parte clínica, a metapsicologia adquiriu tal desenvolvimento e complexidade na obra de Freud que se consolidou num corpo teórico articulado o suficiente para permitir ser pensado e analisado por si mesmo, independentemente da parte clínica. Apesar deste corpo teórico ser proveniente das observações clínicas e ser a princípio provisório (vale ressaltar que vários das suposições freudianas com que Marcuse trabalha, consideradas inicialmente provisórias, obtiveram caráter definitivo na teoria psicanalítica), sua estrutura conceitual, seus pressupostos e seu encadeamento lógico têm certas implicações que possibilitam a apreciação filosófica de seus desdobramentos, conseqüências e possibilidades. Ao conceber a metapsicologia como filosofia, Marcuse parece pensar em uma filosofia da psicologia, na forma de uma reflexão teórica voltada para o exame rigoroso das relações, determinações e possibilidades inerentes aos elementos fundamentais da psicologia tal como se encontram formulados, seja qual for a gênese destes. Bento Prado Jr., em seu já referido ensaio comenta que *"a idéia de situar a metapsicologia dentro da história da filosofia não é, por si mesma, estranha - ao formar a palavra, Freud certamente tinha em mente sua quase-irmã: metafísica e metapsicologia manifestam um inconfundível ar de família. Parentesco obviamente claro e para Freud, por mais de uma razão. Como exame - à distância do material empírico-clínico trabalhado pela psicanálise - dos conceitos básicos de que esta se serve, a metapsicologia é, essencialmente filosofia da psicologia"* (Bento Prado Jr., "Entre o Alvo e o Objeto do Desejo", pág. 35). Além disso, parece ser em nome da associação que vê entre Eros e o ser (em termos ontológicos) na metapsicologia freudiana que Marcuse a situa na história da filosofia, especialmente como rompimento com toda a tradição filosófica que procurou anular Eros em prol de um Logos soberano. Assim, mesmo que a metapsicologia não tenha sido fundada como uma filosofia, não

parece ser inadequado classificar sua forma mais desenvolvida e passível de reflexão teórica como uma filosofia. Quanto à alegação de Plastino de que a limitação pulsional defendida por Freud como indispensável à vida civilizada - limitação da pulsão agressiva e da pulsão erótica incestuosa - é tomada equivocadamente por Marcuse como justificação da exploração, da imposição da monogamia e da repressão das manifestações eróticas não-genitais e não-heterossexuais, é preciso lembrar que Marcuse aponta estas últimas formas de repressão (expressões da mais-repressão) como decorrentes dos interesses de dominação, e não como justificadas pela restrição filogeneticamente necessária; Marcuse critica apenas o fato de Freud não distinguir claramente entre a repressão indispensável à civilização e a repressão que resulta da dominação. Em todo caso, há de se convir que a necessidade de modificação, desvio e inibição da pulsão sexual em Freud não se restringe aos impulsos incestuosos, dada a necessidade, por exemplo, de desvio da libido para o trabalho e para atividades “socialmente úteis”.

#### **Capítulo IV - Técnica, Tecnologia e Ciência em Marcuse: da Neutralidade à Tese da Fusão com Interesses de dominação.**

Este capítulo tem como intento a realização de uma exposição analítica acerca das importantes considerações de Herbert Marcuse em torno da temática da técnica, da tecnologia e da ciência em alguns momentos bastante representativos de sua obra, marcantes por suas apreciações sobre a questão, que é de fundamental importância para a validação de sua proposta de uma civilização não-repressiva. Estes momentos são aqui contemplados a partir de quatro textos do autor: “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”, de 1941, *Eros e Civilização*, de 1955, “Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber”, de 1964, e *A Ideologia da Sociedade Industrial*, também de 1964. O principal objetivo da análise aqui proposta é a elaboração de um balanço crítico das posições assumidas por Marcuse em relação à técnica e à ciência ao longo deste período, no qual o autor sugeriu várias vezes uma visão compatível com a neutralidade do aparato técnico-científico, mas também onde chegou a se estabelecer como um crítico radical da técnica e da ciência, apontando algo próximo de uma fusão destas últimas com interesses específicos de dominação. Desse modo, a temática a ser trabalhada aqui é de grande relevância inclusive para um estudo mais amplo sobre o significado, o conteúdo, a forma, a função e as implicações da técnica, da tecnologia e da ciência na moderna sociedade industrial. Ressalto, contudo, que o presente capítulo não tem a pretensão de esgotar as considerações de Marcuse em relação à técnica e à ciência ao longo de toda sua obra, mas certamente suas principais contribuições ao tema serão aqui contempladas.

“Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”, de 1941, foi o primeiro texto em que Marcuse questionou o papel da tecnologia nas sociedades modernas,

apresentando não apenas várias idéias que seriam trabalhadas em seus escritos mais recentes, como ainda importantes temas que seriam desenvolvidos posteriormente por Adorno e Horkheimer, principalmente na *Dialética do Iluminismo*. Devido a isso, Douglas Kellner destaca a importância de se observar a convergência de idéias entre os membros centrais do Instituto de Pesquisa Social e a interação mútua no desenvolvimento de suas idéias básicas, ao invés da simples suposição de que Marcuse ficava apenas “na sombra” de Adorno e Horkheimer.

Logo no início do texto em questão, Marcuse faz uma distinção entre técnica e tecnologia, considerando a primeira como o aparato técnico (instrumentos e meios de produção) da indústria, dos transportes, da comunicação, etc., o que não passa de um fator parcial na tecnologia, enquanto define esta última como “modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina”; assim, a tecnologia é, “ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação” (“Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”, em *Tecnologia, Guerra e Fascismo*, 1999, pág. 73). Essa distinção é importante para diferenciar o sistema de dominação tecnológica de instrumentos técnicos e seus usos, permitindo a Marcuse sustentar a idéia de que a técnica, por si mesma, pode favorecer objetivos opostos, como o autoritarismo e a liberdade, a escassez e a abundância de recursos, bem como a intensificação e a eliminação do trabalho árduo, o que reflete a dialética própria da técnica na concepção do autor. Marcuse cita o nacional-socialismo alemão para exemplificar como uma economia altamente racionalizada e mecanizada também pode funcionar em conformidade com o interesse da opressão totalitária e da escassez continuada; para ele, o Terceiro Reich é fundamentalmente uma forma de tecnocracia, onde os imperativos técnicos da eficiência e da racionalidade imperialistas têm primazia sobre outros padrões e princípios. Nesse

sentido, “o reino do terror” na Alemanha é sustentado em grande medida em nome da própria tecnologia, uma vez que mecanismos como a intensificação do trabalho, a propaganda, o treinamento de jovens e operários, entre outros, seguem os ditames da maior eficiência tecnológica.

Com o decurso do processo tecnológico, a racionalidade individual que foi decisiva para colocar o homem no próprio caminho do progresso técnico-científico vai sendo crescentemente substituída por uma nova racionalidade e por novos padrões de individualidade que se difundem na sociedade, os quais são muitas vezes opostos à racionalidade tradicional. Segundo Marcuse, a filosofia individualista, que forneceu os grandes ideais das revoluções burguesas e da própria sociedade liberal-democrática, defendia a realização das formas de vida mais adequadas ao desenvolvimento integral das faculdades e habilidades do homem; estas formas de vida, de acordo com tal filosofia, deviam ser encontradas através do raciocínio do próprio indivíduo, que enquanto ser racional e livre, era capaz de realizar a ação que as transformasse em realidade. O dever da sociedade era justamente o de eliminar todas as restrições à linha de ação racional do indivíduo. O princípio do individualismo baseava-se na premissa de que o interesse próprio era racional, uma vez que resultava e era constantemente controlado e orientado pelo pensamento autônomo, distinguindo-se assim do interesse próprio imediato, fundado a partir de autoridades externas ao indivíduo. Em última instância, o princípio do individualismo põe o indivíduo contra a sua sociedade, já que ele deveria transcender todo o sistema de idéias e valores que lhe era imposto, com a finalidade de encontrar e tomar para si as idéias e valores que se ajustassem a seu interesse racional. O indivíduo livre, portanto, era obrigado a se manter num estado de permanente vigília e oposição, criticando os falsos padrões, enquanto buscava e viabilizava a realização de padrões verdadeiros.

A sociedade liberal era considerada o ambiente adequado (social e economicamente) à racionalidade individualista, sendo que no âmbito da livre concorrência, os feitos notáveis do indivíduo que convertia seus produtos e ações em parte das necessidades da sociedade demarcavam sua individualidade. Porém, Marcuse aponta que com o advento da grande indústria e o desenvolvimento do capitalismo, o processo de produção de mercadorias acabou por arruinar a base econômica sobre a qual a racionalidade individualista se fundou, uma vez que a crescente mecanização e racionalização da produção forçaram todos a se submeter aos moldes das grandes empresas da indústria moderna. Num momento em que há uma acentuada convergência entre o poder tecnológico e a concentração do poder econômico (vejam-se as vastas unidades de produção, associações de grandes empresas e impérios industriais, por exemplo), as empresas com o equipamento industrial mais amplamente mecanizado e desenvolvido são as grandes beneficiadas pelo princípio da eficiência competitiva, sendo que a tecnologia amplia ainda mais o poderio dessas empresas ao criar novos equipamentos, processos e produtos. Essa combinação entre poder tecnológico e poder econômico faz da utilização lucrativa do aparato o principal fator na determinação do tipo, da quantidade e do aspecto das mercadorias a serem produzidas, e “através deste modo de produção e distribuição, o poder tecnológico do aparato afeta toda a racionalidade daqueles a quem serve” (idem, pág. 77). Assim, com a consolidação e expansão deste aparato produtivo, a racionalidade individualista se viu transformada em racionalidade tecnológica, a qual se difundiu por toda a sociedade, estabelecendo inclusive padrões e modos de comportamento que favorecem a inculcação e a aceitação dos ditames do aparato.

Na era das grandes indústrias mecanizadas, o antigo sujeito econômico livre é submetido a uma estrutura de desempenhos padronizados, tornando-se objeto de organização e coordenação em larga escala, sendo que o avanço individual é agora

avaliado e guiado por padrões externos ao indivíduo, referentes a tarefas e funções predeterminadas. Marcuse afirma que uma certa factualidade (relacionada ao processo da máquina) se propagou por toda a sociedade, a qual supõe uma pronta assimilação e alta valorização do factual, bem como o desprezo por diferenças pessoais na interpretação de fenômenos; esta factualidade, enquanto atitude, é caracterizada pela submissão fortemente racional que a acompanha, visto que os fatos que agora dirigem o pensamento e a ação dos homens são os do próprio processo da máquina, os quais são tomados como a personificação da racionalidade e da eficiência. A submissão às instruções racionais do processo da máquina corresponde a uma atitude limitada a simples reações padronizadas a normas mecânicas prescritas, atitude esta que é vista como perfeitamente razoável no domínio do aparato que mecanizou e racionalizou o mundo. Desse modo, a autonomia do indivíduo é suplantada pela sua completa adaptação à racionalidade do aparato técnico-industrial, ou seja, pela sua eficiente submissão à seqüência preestabelecida de meios e fins. A expansão da racionalidade do processo da máquina tem como um de seus mais notáveis resultados a crescente perda, por parte do indivíduo, da capacidade de abstração da forma específica em que a racionalização se manifesta, já que o indivíduo não está conseguindo enxergar além dos fatos mais imediatos, duvidando, inclusive, dos valores que transcendem estes fatos. Isto parece estar diretamente relacionado ao rigoroso treino vocacional que o processo da máquina demanda, voltado para a apreensão mecânica das coisas; este treino promove uma atitude que absorve as diferentes funções da razão e expurga todos os elementos que transcendem a factualidade, fazendo com que a mecânica da submissão se propague da ordem tecnológica para a ordem social.

Marcuse afirma que os indivíduos são privados de sua individualidade pela própria racionalidade do sistema, que através do processo da máquina impõe às pessoas os padrões do comportamento mecânico e as normas da eficiência competitiva; entretanto, o

indivíduo não percebe sua perda de liberdade como uma força que lhe é hostil, mas como um efeito da própria razão, expressa no eficiente sistema de vida criado pela indústria moderna, que combina a eficácia e a conveniência máximas. A razão, definida nestes termos, torna-se igual a uma atividade que perpetua este mundo, e dessa forma, todo protesto contra ela é tido como irracional. Nesse sentido, Marcuse observa uma acentuada impotência social do pensamento crítico, associada tanto ao crescimento do aparato industrial - que passou a controlar praticamente todas as esferas da vida em conformidade com a racionalidade tecnológica - quanto à incorporação de importantes setores da oposição ao próprio aparato, sem que estes setores perdessem o título de oposição (aqui Marcuse antecipa uma importante crítica que desenvolveria em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, referente à integração da classe operária). As próprias organizações que representam os trabalhadores, assim como a burocracia operária nos principais países europeus e nos Estados Unidos, têm funcionado, de acordo com Marcuse, como típicas organizações comerciais com seus interesses particulares. Os valores de verdade críticos, surgidos num movimento social de oposição, têm sua importância alterada quando este movimento se integra ao aparato, pois idéias antes emancipadoras, como liberdade e satisfação de necessidades, passam a se unir com interesses de controle e competição em prol do sucesso da organização dominante.

O processo tecnológico, com todas as formas de padronização que acarreta, acompanhadas do aperfeiçoamento das forças produtivas e da difusão geral do conhecimento, parece favorecer o que Marcuse chama de intercâmbio geral das funções, na mesma medida em que parece atenuar a base que garantiu a distinção rígida entre conhecimento “especializado” (técnico) e “comum”. Porém, o autor destaca que esta tendência “natural” a uma democratização geral das funções é impedida pela forma especial de organização do próprio processo tecnológico, já que o desenvolvimento deste último também levou à organização hierárquica das burocracias privadas, que têm

propensão a separar os trabalhadores. A burocracia, através da especialização estabilizada e padronizada que coordena, tende a separar as massas de trabalhadores e a isolar as funções subordinadas das executivas, promovendo um treino vocacional especializado que leva as várias profissões e ocupações a se tornarem unidades dissociadas e isoladas umas das outras, coordenadas e gerenciadas “de cima” pela própria burocracia; desse modo, a democratização técnica de funções acaba sendo neutralizada pela dissociação destas, requerida pelos interesses do poder autocrático. A burocracia surge em um contexto aparentemente objetivo e impessoal, dado pela especialização racional das funções, sendo que a racionalidade tecnológica fornece aos grupos burocráticos a validade universal da razão, o que os torna quase inquestionáveis. Marcuse afirma que na burocracia privada, o aumento do alcance da especialização leva à intensificação, ao invés da redução dos elementos irracionais do processo social, pois faz aumentar a discrepância entre o caráter técnico da divisão de funções e o caráter autocrático do controle sobre elas. Por outro lado, o autor acredita que a burocracia pública, se democraticamente consolidada e controlada, irá superar tal discrepância, apontando o poder desta (burocracia pública) na sociedade de massas como a arma que pode proteger o povo do domínio dos interesses particulares. Segundo Marcuse, quando todas as pessoas se tornarem membros potenciais da burocracia pública, a sociedade passará do estado de burocratização hierárquica para o estado de auto-administração técnica, abolindo-se o abismo existente entre a burocracia governante e a população governada.

Apesar de todas as formas de conformismo, submissão e de suplantação da individualidade promovidas pela tecnologia e pela racionalidade tecnológica, Marcuse sustenta que a técnica só impede o desenvolvimento individual quando está presa a um aparato que conserva a escassez e o trabalho opressivo. Tomando por base os escritos de Marx a respeito da automação nos *Grundrisse*, conforme observação de Douglas

Keliner, Marcuse afirma que o mesmo aparato que manteve os indivíduos subordinados à dominação tecnocrática liberou forças que podem abolir a forma específica e irracional em que a técnica é utilizada. Além da possível democratização de funções que a técnica pode promover, a mecanização e a padronização podem ajudar a deslocar o centro das preocupações das necessidades da produção material para a arena da livre realização humana; quanto menos a individualidade é necessária nos desempenhos sociais padronizados, mais ela pode ser canalizada para uma área “natural” livre, o que favorece justamente o surgimento de novas formas de individualização. Embora a filosofia individualista tenha caído por terra na época da produção mecanizada de mercadorias, Marcuse ressalta que a possibilidade oferecida pelo progresso técnico-científico de diminuição do tempo e da energia gastos na produção das necessidades da vida, caso não seja impedida pelo fortalecimento do controle social, pode levar ao fim dos objetivos competitivos, e conseqüentemente, à possibilidade do eu se desenvolver a partir de suas raízes naturais. Quando livre dos ditames da eficiência competitiva, para além do reino da necessidade, o homem pode vivenciar plenamente e expandir sua peculiaridade existencial, sua forma específica de conquistar e cultivar um domínio próprio, dando forma a seus pensamentos, emoções, impulsos e desejos a partir justamente desta peculiaridade autônoma que o caracteriza, que é sua individualidade.

Em *Eros e Civilização*, publicado em 1955, Marcuse não elabora análises detalhadas sobre a questão da técnica e da ciência, mas ainda assim ambas têm uma posição de destaque no livro, uma vez que o progresso técnico-científico constitui um pilar da mais alta importância para sua proposta de uma civilização não-repressiva, que refuta a sentença freudiana de equação entre civilização e repressão. De acordo com Freud, como já foi visto no primeiro capítulo, há um antagonismo irreconciliável entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, sendo que o primeiro deve necessariamente ser

superado pelo último; o principal elemento que o autor apresenta para sustentar esta soberania do princípio de realidade é o fato fundamental da carência (Lebensnot), ou seja, a luta pela existência se dá num mundo pobre demais para a satisfação das necessidades humanas sem restrição, renúncia e adiamento constantes - sem repressão das pulsões. Com relação a isso, e à luz das grandes conquistas materiais e intelectuais resultantes do progresso técnico-científico, Marcuse responde que “a desculpa da escassez, que tem justificado a repressão institucionalizada desde o seu início, enfraquece à medida que o conhecimento e controle do homem sobre a natureza promovem os meios de satisfação das necessidades humanas com um mínimo de esforço” (*Eros e Civilização*, 1966, pág. 93).

Marcuse afirma que o trabalho que gerou as principais realizações da civilização até hoje foi essencialmente labuta, trabalho alienado, penoso e desagradável; porém, o crescente desenvolvimento tecnológico, possibilitado por esse tipo de trabalho, acaba justamente por eliminar a necessidade do mesmo, visto que o alto grau de automação e mecanização atingido pelo sistema produtivo torna a energia pulsional canalizada para a labuta cada vez mais dispensável. Se a engrenagem econômica já tem possibilidades de atingir sua quase completa auto-sustentação e independência, então não há mais qualquer necessidade racional ou justificativa para a manutenção das formas de repressão que acompanharam a ascensão do capitalismo moderno, o que torna a mais-repressão e o princípio de desempenho cada vez mais obsoletos, caducos. Segundo Marcuse, a automação total da produção seria o ponto ótimo, pois quanto mais alheio o indivíduo estiver à esfera do trabalho, maior será seu potencial de liberdade, e maiores serão suas possibilidades de se voltar para o livre jogo das faculdades humanas. “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” (idem, pág. 94). No entanto, a repressão parece ser mantida com tanto mais vigor quanto mais desnecessária se torna, pois a ordem estabelecida e a dominação precisam ser asseguradas, sendo combatida a “perigosa” idéia de um mundo que possa ser livre. É neste ponto que as atividades improdutivas e as técnicas de manipulação das massas crescem significativamente, pois a verdadeira necessidade social de mão-de-obra produtiva declina, o que faz com que o sistema crie ocupações e necessidades supérfluas, a fim de que a dominação e a labuta sejam mantidas.

Marcuse vê no progresso técnico e científico da sociedade industrial desenvolvida as contradições entre o crescimento das forças produtivas, a produção ampliada e abundante de bens, e as possibilidades cada vez maiores de satisfação das mais diferentes necessidades, por um lado, e a perpetuação (ou aumento) da miséria, da labuta e da destruição, por outro. A observação de tais contradições inerentes ao modelo de crescimento (governado pelo princípio de desempenho) adotado pelas sociedades industriais desenvolvidas, faz o autor aproximar-se da concepção de Marx de que as forças históricas libertadoras se desenvolvem no seio da própria sociedade estabelecida. As próprias realizações da sociedade industrial avançada, segundo Marcuse, podem levar o homem a inverter o rumo tomado pelo progresso, a utilizar as benesses produzidas pelo sistema vigente em favor da construção de uma civilização voltada para as necessidades dos indivíduos, e não para a obtenção de lucro. Entretanto, apesar de todo o progresso material e intelectual realizado pelo desenvolvimento técnico-científico, Marcuse admite que uma redução drástica do dia (jornada) de trabalho, somada ao redirecionamento da produtividade social para a gratificação universal das necessidades individuais, resultaria num considerável decréscimo no padrão de vida predominante na maioria dos países industrialmente avançados. Esse decréscimo, contudo, se reflete numa avaliação do nível de vida em termos de artigos como automóveis, televisões, aviões, entre outros, que são

próprios do princípio de desempenho, e por isso mesmo, repressivos. Marcuse advoga que a avaliação do nível de vida em termos da gratificação universal das necessidades humanas básicas e da liberdade de labuta, tornadas possíveis pela sociedade industrial avançada, é muito mais adequada a uma ordem não-repressiva, que tenha suavizado o antagonismo entre o princípio de prazer e o princípio de realidade.

É importante a observação de que em *Eros e Civilização*, escrito catorze anos após o primeiro texto aqui examinado, Marcuse tem praticamente a mesma visão a respeito da técnica/tecnologia, reconhecendo que a técnica, quando usada negativamente, pode ser uma poderosa aliada da dominação e da opressão sócio-econômicas, na mesma medida em que oferece, quando utilizada racionalmente, um alto potencial de libertação e de pacificação da existência. Em ambos os textos Marcuse é claramente influenciado pelo pensamento marxiano relativo às possibilidades de abolição da dominação a partir das próprias condições criadas pela dominação, assim como ressalta a importância da mecanização, da padronização e da automação do sistema produtivo como possíveis e prováveis propiciadoras de uma maior liberdade humana, já que permitem que as pessoas direcionem um tempo e uma energia muito maiores ao livre jogo das faculdades humanas e a seus interesses e aptidões livremente desenvolvidos. Nos dois textos, portanto, o que determina o caráter repressivo ou libertador da técnica e do próprio aparato produtivo é o uso que se faz dos mesmos, o que destaca o papel de mera instrumentalidade que o autor concede à técnica/tecnologia. Desse modo, a tese da neutralidade da técnica e da tecnologia parece implícita nestes escritos de Marcuse, visto que uma reorientação do instrumental criado pela sociedade opressora para outras finalidades (distintas da dominação) alteraria o próprio caráter deste.

Em “Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber”, de 1964, Marcuse procura demonstrar a estreita conexão entre razão, capitalismo industrial, tecnologia e

dominação burocrática nos trabalhos weberianos supostamente mais desprovidos de valores, e na análise que faz dessa interconexão Marcuse formula importantes críticas à técnica, à ciência e à racionalidade axiologicamente neutras. Em poucas palavras, pode-se dizer que Marcuse apontou implicações materiais determinadas no próprio conceito de racionalidade formal de Weber, vinculado à eficiência calculável e quantificadora típica do empreendimento capitalista privado, que por sua vez funciona segundo as chances calculadas de lucro do empresário individual e das empresas individuais; nesse sentido, a funcionalização pretensamente abstrata e voltada para uma maior eficiência produtiva e econômica para a sociedade como um todo se revela como aliada dos líderes das organizações capitalistas burocraticamente ordenadas, o que leva Marcuse a ver uma forma determinada de dominação político-econômica implícita na racionalidade formal weberiana.

Logo no princípio do referido texto, Marcuse afirma que a teoria weberiana da neutralidade axiológica interna da ciência se revela na prática como a tentativa de tornar a ciência livre para a admissão de valores vinculantes impostos a partir de seu exterior, o que se confirma desde o “Discurso de Posse de Freiburg”, onde Weber submeteu a economia política axiologicamente neutra aos imperativos do poder político nacional. Enquanto formação conceitual filosófico-sociológica pura, esvaziada de valores, a ciência está relacionada ao aspecto formal da razão na teoria de Weber, e esta idéia de razão (especificamente ocidental, de acordo com o autor) só se realiza plenamente num sistema da cultura material e intelectual compatível com o capitalismo industrial, tendendo este sistema a um tipo específico de dominação, que é a burocracia total. Segundo Marcuse, a racionalidade formal, na sociologia de Weber, se torna racionalidade capitalista, correspondendo à aspiração por um lucro ininterrupto no empreendimento capitalista racional e constante, sendo orientada pelo cálculo capitalista. Atuando como funcionalização universal, devido a seu caráter abstrato e quantificador, esta

racionalidade se coloca como pressuposto de eficiência calculável, revelando seu fundamento material no domínio calculável e calculado sobre a natureza e sobre os homens. “Assim a razão focalizada por Max Weber se revela como razão técnica: produção e transformação de material (humano e de coisas) por meio do aparato construído metódica e cientificamente com vistas à eficiência calculável, cuja racionalidade organiza e controla coisas e homens, fábricas e burocracia de funcionários, trabalho e tempo livre” (“Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber”, em *Cultura e Sociedade* vol. II, 1998, pág. 117).

O cálculo capitalista racional, enquanto expressão da eficiência calculável, é definido por Weber de modo tão “puramente científico” que se abstrai de tudo que é humano e histórico (se abstrai das próprias necessidades humanas), referindo-se apenas a negócios e nada mais, de modo que o ápice da formalidade e da racionalidade do cálculo capitalista é representado pela situação em que o ser humano e seus objetivos só entram como grandezas variáveis no cálculo das chances de ganho e de lucro. Esta calculabilidade, porém, apresenta seu limite nos interesses particulares próprios do empreendimento capitalista privado, mas ainda assim Weber defende a economia capitalista como a organização mais racionalmente adequada ao desenvolvimento industrial, pois afirma que na moderna sociedade industrial a separação entre trabalhadores e meios de produção se converteu em uma necessidade técnica, já que esta separação, para ele, constitui a garantia da disciplina técnica e economicamente necessária à sociedade industrial. De acordo com este raciocínio, mesmo uma sociedade socialista não alteraria o fato fundamental da separação dos trabalhadores em relação aos meios de produção, uma vez que tal separação é justamente a forma do progresso técnico, da industrialização. Marcuse observa que ao indicar, nesses termos, a industrialização como o destino do mundo moderno, Weber tem como questão decisiva saber qual seria a forma mais racional (formal) do domínio sobre a industrialização, e

através desta, sobre a sociedade. Nesse ponto, Marcuse ressalta que devido a essa racionalidade formal ter se tornado uma questão de dominação, ela se subordina, por força de sua própria racionalidade interna, à razão da dominação. Por não poder ultrapassar suas próprias atribuições limitadas à norma do cálculo e do agir calculadamente, essa racionalidade é determinada “a partir do exterior”, o que leva o próprio Weber a admitir que a razão se torna material.

Marcuse afirma que a racionalidade formal do capitalismo mostra seus limites internos em dois fatos históricos e materiais - a iniciativa empresarial privada e o “trabalho livre”, o qual supõe uma classe obrigada a vender seus serviços sob a ameaça de total ausência de suprimentos; Weber toma esses dois fatos como “necessidades tecnológicas”, partes integrantes da racionalidade específica do capitalismo, considerando que ambos fundam a dominação como elemento integral da racionalidade capitalista e econômica na moderna sociedade industrial. É nesse contexto que Weber menciona a importância da dominação burocrática, apontando-a como indissociavelmente vinculada à industrialização progressiva, pois é ela quem garante a eficiência maximizada da produção industrial voltada para toda a sociedade, apresentando-se como dominação formal-racional em função de sua precisão, constância, confiabilidade, etc; em suma, para Weber a dominação burocrática é “dominação por força do saber”. Weber reafirma, inclusive, que qualquer organização socialista racional teria necessidade de assumir e aprofundar a administração burocrática, pois ela “é dominação puramente material-objetiva, exigida pela própria coisa objetiva, válida por igual nas mais diferentes instituições e finalidades políticas, culturais e morais” (ídem, pág. 126); a coisa objetiva, aqui, é o próprio aparelho tecnológico constituído, com sua produtividade e eficiência crescentes. Marcuse vê a “apoteose da reificação” na assimilação da administração científico-especializada do aparelho como dominação racional-formal, alegando, entretanto, que por mais produtivo e reificado que seja um aparelho, ele não pode ter

seus próprios fins inscritos em si mesmo, pois constitui um instrumento, um meio para um fim que se situa fora dele. Por isso, quando a administração burocrática permanece como meio, enquanto racionalidade ela demonstra seu próprio limite, já que ela se subordina a um poder extra-burocrático e superior à burocracia. Contudo, como a racionalidade, em Weber, se concretiza somente na administração, então o poder que comanda a administração burocrática precisa ser irracional.

De acordo com Marcuse, está claro na teoria de Weber que a razão formal do aparelho administrativo técnico-completo se subordina ao irracional, pois ainda que a administração burocrática do capitalismo industrial seja um “nivelamento”, o ponto fundamental aqui é justamente o nivelamento dos dominados perante os grupos dominantes articulados burocraticamente, que mantém a dominação como privilégio de interesses particulares. Weber reconhece inclusive que o aparelho administrativo tecnicamente perfeito, que por sua racionalidade formal se converte em “fundamento de toda ordem”, é um grandioso instrumento de poder para quem dispõe do aparelho burocrático. Marcuse destaca que na própria formação conceitual de Weber já é suposto que toda administração necessita de alguma forma de dominação, uma vez que a direção da administração requer a entrega de algum poder de ganho a alguém; porém, em termos materiais, o empresário capitalista não precisa ser funcionário especializado, pois dele não são exigidas qualificações técnicas. Desse modo, o domínio sobre a economia política dispensa a qualificação técnica, o que faz com que a dominação burocrática tenha que forçosamente se deparar com um elemento alheio à burocracia. O capitalismo, assim, com toda a sua racionalidade, tem no seu ponto mais alto um elemento irracional.

A administração levada a efeito pelo capitalismo, em Weber, a despeito de seus aspectos irracionais, prossegue como dominação formal-racional-burocrática, administrando a dominação das coisas sobre as pessoas, que ficam subordinadas à eficiência e às necessidades técnicas do aparato produtivo no plano da economia privada.

Nesse sentido, é a máquina quem parece determinar os rumos da produção, pois embora a máquina não tenha vida, ela é “espírito coagulado”. “Mas por ser “espírito coagulado”, ela também é dominação dos homens sobre os homens: assim essa razão técnica reproduz a escravização. A subordinação à técnica converte-se em subordinação à dominação em geral; a racionalidade técnica formal se torna racionalidade política material” (idem, pág. 131). Marcuse afirma que Weber identificou a razão técnica com a razão capitalista burguesa, o que não permite sua percepção de que não é a razão técnica e formal que produz a servidão, mas a própria razão da dominação, ressaltando ainda que a realização plena da razão técnica pode se converter justamente em instrumento de libertação dos seres humanos. Em uma passagem bastante elucidativa, Marcuse menciona que *“o conceito de razão técnica talvez seja ele próprio ideologia. Não somente sua aplicação mas já a técnica ela mesma é dominação (sobre a natureza e sobre os homens), dominação metódica, científica, calculada e calculista. Determinados fins não são impostos apenas “posteriormente” e exteriormente à técnica - mas eles participam da própria construção do aparelho técnico; a técnica é sempre um projeto sócio-histórico; nela encontra-se projetado o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pretendem fazer com o homem e com as coisas. Uma tal “finalidade” da dominação é “material”, e nesta medida pertence à própria forma da razão técnica”* (idem, pág. 132).

Contudo, como razão política, a razão técnica é histórica, o que implica que sua substância e mesmo seu significado podem ser modificados. As próprias conquistas trazidas por esta razão técnica - fundada na separação dos trabalhadores em relação aos meios de produção - como a mecanização produtiva e calculável, oferecem a possibilidade de uma racionalidade qualitativamente diferente, em que a separação dos meios de produção se tornaria separação dos homens em relação ao próprio trabalho socialmente necessário, que todavia os oprime. Em uma produção automatizada administrada por homens livres, Marcuse acredita que as finalidades formal e material já não seriam antagônicas, nem a razão formal seria indiferente às necessidades dos homens. Para Marcuse, portanto, a máquina enquanto “espírito coagulado” não é neutra,

já que a razão técnica é sempre a razão social dominante, e como razão histórico-social, ela pode ser transformada em sua própria estrutura.

Em comparação com os dois primeiros textos aqui apresentados, "Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber" apresenta algumas diferenças notáveis na concepção marcuseana relativa à técnica e à ciência, já que aqui a neutralidade da técnica e da ciência não apenas não é admitida, como ainda constitui um dos principais pontos da crítica que Marcuse dirige a Weber. Neste texto, conforme já foi apresentado, a tese da neutralidade axiológica é desbaratada por Marcuse quando ele denuncia sua "função" de tornar a técnica, a ciência e a racionalidade livres para a aceitação de valores e fins lhes que são impostos "de fora". Mas Marcuse vai ainda bem mais longe do que isso, ressaltando que interesses específicos de dominação são impostos já na própria construção do aparelho técnico, e que a própria técnica já é dominação sobre a natureza e sobre os homens; enquanto "espírito coagulado", resultante de um projeto de mundo determinado por interesses sócio-políticos, a técnica mantém e reproduz as relações de dominação dos homens sobre homens. É nesse sentido que autores como Habermas apontam que Marcuse estabelece uma fusão entre técnica e dominação, dada a aparentemente indissociável conexão entre a técnica estabelecida e os interesses materiais incrustados em sua estrutura.

Desse modo, uma simples mudança na direção do uso do instrumental técnico não poderia levar a uma realidade emancipada. Mesmo a distinção entre técnica e tecnologia que Marcuse estabeleceria em seu artigo de 1944 parece ter perdido seu sentido, já que no presente texto a técnica não pode ser separada do sistema de dominação que antes foi atribuído somente à tecnologia. Cabe ainda mencionar que apesar de Marcuse enfatizar a possibilidade de mudança na própria estrutura da técnica, visto que ela é fruto de uma razão histórica, ele não deixa claro se esta mudança já é um pré-requisito para qualquer liberdade maior que o homem aspira a ter no processo de trabalho, de modo que

sem tal mudança a opressão não poderia ser interrompida; ou se tal mudança deveria ser operada após uma certa liberdade obtida pela simples continuidade do progresso técnico-científico, que por si mesmo daria mais possibilidades para a transformação de sua própria estrutura, ao disponibilizar elementos que indicariam sua superação. Além dessa indefinição, Marcuse não deu nenhum indício de como se daria esta transformação da técnica.

Também de 1964, *A Ideologia da Sociedade Industrial (One-Dimensional Man)* é um livro famoso pelos “ataques” promovidos por Marcuse à técnica e à ciência, já que suas críticas aqui, como no último texto analisado, são consideravelmente mais radicais do que em seus escritos anteriores. Entretanto, as críticas que Marcuse dirige neste livro (e isso também de acordo com “Industrialização e Capitalismo...”) à técnica e à ciência não são tão fatalistas quanto vários autores sugerem, pois ele reconhece importantes potencialidades libertadoras inerentes a estas últimas, ainda que elas devam ser transformadas no escopo de uma ordem pacificada e regida pela liberdade. Em linhas gerais, pode-se dizer que as idéias básicas de Marcuse em *A Ideologia da Sociedade Industrial* são a retomada da crítica ao racionalismo do progresso técnico-científico moderno, racionalismo esse apontado como irracional, na medida em que perpetua a repressão, agindo contra a realização das potencialidades cabais do ser humano; a invasão de uma mentalidade mercantilista e quantificadora a todos os domínios do pensamento, mentalidade essa representada economicamente pelo valor de troca; e a notável capacidade de contenção, por parte da sociedade industrial moderna, das possibilidades de transformação social, visto que o próprio crescimento tecnológico, que constitui a estrutura destas sociedades, contém elementos que possibilitam seu rompimento, os quais são veementemente afastados.

Neste livro, Marcuse vê na tecnologia uma dinâmica inerentemente repressiva, com interesses de dominação operando no conceito e na elaboração das técnicas. O aparato técnico de produção e distribuição se consolida como a principal expressão do projeto sócio-político específico implantado pela “sociedade unidimensional”, caracterizada pelo franco debilitamento da oposição e dos agentes e veículos de transformação social. Segundo Marcuse, na sociedade industrial desenvolvida, “os controles tecnológicos parecem ser a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses sociais – a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível” (*A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1973, pág. 30); desse modo, “no ambiente tecnológico, a cultura, a política, e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas. O potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação. A racionalidade tecnológica ter-se-á tornado racionalidade política” (idem, pág. 19). Assim, o autor afirma que devido ao modo como organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária, pois realiza uma coordenação técnico-econômica da sociedade que opera por meio da manipulação das necessidades por interesses adquiridos, o que impede o surgimento de uma oposição eficaz ao todo.

De acordo com Marcuse, na sociedade industrial avançada o poder político se afirma através do poder sobre a organização técnica do aparato produtivo, o que faz com que o governo nessa sociedade somente seja assegurado quando mobiliza, organiza e explora com êxito a capacidade técnica, científica e mecânica da produção. A produtividade do sistema mobiliza, pois, toda a sociedade, que é levada a aceitar, sem resistência, os princípios e instituições próprios do status quo. Marcuse acredita que embora a estrutura e a eficiência técnica do sistema produtivo tenham sido um meio importante de submeter a população à divisão social do trabalho estabelecida durante

todo o período moderno, as formas predominantes “atuais” (década de sessenta) de controle social são tecnológicas “num novo sentido”, pois parecem implicar a própria personificação da razão em seu *modus operandi*. Desse modo, os controles sociais via tecno-ciência, sob as prerrogativas e autoridade da razão, são de tal modo assimilados e introjetados pela população que levam ao desaparecimento das forças históricas opositoras, que pareceram representar a possibilidade de novas formas de existência nas fases anteriores da sociedade industrial. Em uma realidade proclamada como a mais racional possível a partir da difusão da racionalidade tecnológica por todas as esferas da vida social, e na qual os interesses do indivíduo coincidem harmoniosamente com o que o sistema lhe oferece, a ponto deste último parecer se reconhecer em determinadas mercadorias, a perspectiva de novas e distintas formas de existência não é vista como razoável ou desejável, assim como não são razoáveis as forças que se opõem ao estado de coisas em vigência.

Os múltiplos processos de introjeção (que incluem a implantação do que Marcuse chama de falsas necessidades, superimpostas aos indivíduos por interesses sociais particulares voltados para a perpetuação da labuta e de formas obsoletas da luta pela existência), em conluio com a produção e distribuição em massa, característicos do período contemporâneo, parecem resultar numa identificação imediata e automática entre o indivíduo e a sua sociedade, imediação essa que supõe o debilitamento da dimensão “interior” da mente onde a oposição ao status quo e o poder crítico da razão podem se desenvolver. A identificação integral do indivíduo com a existência que lhe é imposta e lhe absorve tem grande respaldo no aparato produtivo que produz mercadorias e serviços que “vendem” o sistema social como um todo; os meios de transporte e comunicação em massa, a indústria de diversões e informação, assim como os diferentes tipos de artigos e mercadorias *“trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores, e através destes, ao todo. Os produtos doutrnam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. (...) Surge*

*assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais no qual as idéias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo” (idem, pág. 32).*

Em relação direta com essa realidade unidimensional, está a erupção do operacionalismo nas Ciências Físicas e do behaviorismo nas Ciências Sociais como paradigmas científicos dominantes, os quais têm como característica comum o empirismo total no tratamento dos conceitos, restringindo o significado destes à representação de operações e comportamentos especiais. O impacto destes paradigmas científicos vai progressivamente levando à eliminação de muitos conceitos eminentemente perturbadores (da ordem estabelecida) pela demonstração de que não se pode encontrar para eles justificativa adequada em termos de operações ou comportamento. Esse empirismo conceitual acaba servindo à coordenação e inclusão de idéias e metas afins ao sistema prevalecente, e à repulsão das que se mostrem irreconciliáveis com o sistema. O pensamento unidimensional é organicamente promovido pelos elaboradores da política e pelos meios de informação de massa, que “martelam” incessantemente suas “fórmulas” de conteúdo afirmativo na mente do receptor como uma forma de luta contra um amplo conjunto de operações e comportamentos oposicionistas que são barrados pelo sistema; como conseqüência, os conceitos que a eles se referem são tornados ilusórios ou sem sentido. A transcendência histórica é apresentada como transcendência metafísica, inaceitável pela ciência e pelo pensamento científico dominados pelo ponto de vista operacional e behaviorista. A extensão do operacionalismo e do behaviorismo a todo o universo estabelecido da palavra e da ação, da razão teórica e prática, não apenas combate todo o esforço para libertar o pensamento e o comportamento da realidade dada, como ainda contribui para a transformação, pela sociedade industrial afluente, do progresso técnico e científico em instrumento de dominação.

A resistência contra alternativas históricas voltadas para a “pacificação da existência” - que supõem a sujeição da tecnologia à livre atuação das faculdades e

necessidades humanas - encontra apoio nas próprias massas populacionais, que absorvem os padrões de pensamento e comportamento do universo de fatos estabelecido; tal assimilação destas formas de controle pela população se deve às conquistas da ciência e da tecnologia providas pelo status quo, legitimado pela crescente produtividade que oferece. Embora as conquistas técnicas e intelectuais trazidas pelo sistema apresentem, por si mesmas, possibilidades de libertação e pacificação, estas são veementemente rechaçadas pela sociedade industrial madura, regida por um operacionalismo que se torna, na teoria e na prática, “a teoria e a prática da contenção”. Marcuse afirma que quanto mais a tecnologia parece oferecer possibilidades de pacificação, mais os homens são organizados, física e mentalmente, contra essa via. Nesse contexto, quando os interesses repressivos e doutrinadores são mantidos e assegurados pela mais alta produtividade do trabalho, *“a dominação - disfarçada em afluência e liberdade - se estende a todas as esferas da vida pública e privada, integra toda oposição autêntica, absorve todas as alternativas. A racionalidade tecnológica revela o seu caráter político ao se tornar o grande veículo de melhor dominação, criando um universo verdadeiramente totalitário no qual sociedade e natureza, corpo e mente são mantidos num estado de permanente mobilização para a defesa desse universo”* (idem, pág. 37).

Quando argumentou a favor de sua hipótese de uma civilização não-repressiva em Eros e Civilização, Marcuse afirmou que o princípio de desempenho criou as precondições para sua própria abolição, na medida em que as modernas condições econômicas e tecnológicas (embora sejam produto de uma longa e intensa repressão) possibilitaram ao homem uma redução drástica da jornada de trabalho, o que viabilizaria um fortalecimento maciço de Eros na civilização. Esta proposição sugere que Marcuse admitia a neutralidade política da ciência, da técnica e da eficiência econômica, pois o que no passado serviu aos interesses da repressão, pode agora servir aos interesses da libertação. Esta suposta neutralidade técnico-científica de Marcuse foi por ele mesmo abalada, conforme observa Paul Robinson, nas concepções que defende em *A Ideologia*

da *Sociedade Industrial*, onde considera que a ciência colabora com a ideologia da manipulação e dominação, principalmente pelo emprego exagerado de categorias operacionais e do tratamento da natureza como um mero objeto de controle. Neste livro, Marcuse afirma que a luta pela existência e a exploração do homem passaram a ser cada vez mais científicas e racionais, visto que a gerência científica e a divisão científica do trabalho levaram a um aumento sem precedentes da produtividade do empreendimento econômico, social e político; porém, esse mesmo empreendimento racional também fez surgir, como já foi mencionado antes, um padrão de mente e de comportamento que redimiu até seus aspectos mais repressivos e destrutivos, de modo que a racionalidade e a manipulação técnico-científicas se mostram cada vez mais acopladas a novas formas de controle social. A racionalidade científica, ao primar pela quantificação da natureza e por sua explicação a partir de estruturas matemáticas, separou a ética, os valores, e ideais do mundo objetivo e da ciência, concebendo como racional (e real) somente aquilo que pode ser calculado, controlado e manipulado pelo método científico; todas as idéias e valores que não podem ser verificados pelas operações próprias de tal método assumem um aspecto irreal, não-objetivo e metafísico, o que consuma a separação da realidade de quaisquer fins inerentes, bem como o rompimento do elo entre Logos e Eros.

Assim despojada de valores e com base em um mundo objetivo, racional e controlável, a ciência desponta como essencialmente neutra, neutralidade essa que abarca seu operacionalismo e suas formas de organização e manipulação da matéria, tomada como um simples instrumento passível de servir a todos os propósitos e fins. Marcuse ressalta aqui o caráter instrumentalista interno do método científico, afirmando que a atitude cientificamente adequada é a maneira tecnológica de considerar o instrumento, projetando e reagindo a uma realidade tecnológica onde tanto a matéria quanto a ciência são neutras. *“A objetividade não tem um telos em si, tampouco é estruturada no sentido de um telos. Mas é precisamente esse caráter neutro o que relaciona a objetividade com um Sujeito histórico específico - a saber, à consciência que predomina na sociedade pela qual e para a qual essa*

*neutralidade é estabelecida. Opera nas próprias abstrações que constituem a nova racionalidade - mais como um fato interno do que externo” (idem, pág. 152). Portanto, Marcuse considera que a racionalidade científica atua a favor de uma organização social específica, e assim como em “Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber”, aponta que a formalização e a funcionalização já constituem, antes de qualquer aplicação, o substrato de uma prática social concreta. A ciência observa, calcula, experimenta e teoriza de uma determinada posição no mundo, em um universo concreto da locução e da ação. O sistema abstrato de funções e operações que corresponde ao método da ciência se torna dependente de um universo preestabelecido de fins, a partir do qual se desenvolve, sendo que “o que pareceu estranho, alheio ao projeto teórico se revela como parte de sua própria estrutura (método e conceito); a objetividade pura se revela como objeto para uma subjetividade que garante o Telos, os fins” (idem, pág. 162).*

De acordo com Marcuse, a racionalidade científica, sob a fachada da neutralidade, é tecnologia apriorística, e o a priori de uma tecnologia específica, que se revela como forma de controle e dominação social. Nesse sentido, *“os princípios da ciência moderna foram uma estrutura apriorística de tal modo que puderam servir de instrumentos conceituais para um universo de controle produtor automotor; o operacionalismo teórico passou a corresponder ao operacionalismo prático. O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem pelo homem por meio da dominação da natureza. A razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou para o serviço da razão prática. A fusão resultou benéfica para ambas. Hoje, a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas como tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura”.* (idem, págs. 153 e 154). Assim, o autor observa que a dinâmica ininterrupta do progresso técnico ficou impregnada de conteúdo político, e o Logos da técnica foi convertido em Logos da servidão contínua. Dessa forma, *“o a priori tecnológico é um a priori político considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem, e que “as criações de autoria do homem” partem de um conjunto social e reingressam nele. Poder-se-á ainda insistir em que a maquinaria do universo tecnológico é, “como tal”, indiferente aos fins políticos -*

*pode revolucionar ou retardar uma sociedade. (...) Essa neutralidade é contestada na discutida declaração de Marx de que “o engenho manual dá-lhe sociedade com o senhor feudal; o engenho a vapor, com o capitalista industrial”. E essa declaração é mais adiante modificada pela própria teoria marxista: o modo social de produção, e não a técnica, é o fator histórico básico. Contudo, quando a técnica se torna a forma universal de produção material, circunscreve toda uma cultura; projeta uma totalidade histórica - um “mundo” (ídem, pág. 150).*

Sérgio Rouanet toma por base esta passagem aqui citada para defender sua idéia de que Marcuse incorre em um determinismo científico e tecnológico, alegando que para o autor não é uma forma histórica de domínio que impulsiona a razão científica para implantar-se e conservar-se, mas é a própria razão científica que impulsiona o domínio, atuando como sua base material. Segundo Rouanet, a razão científica em Marcuse (como o Iluminismo em Adorno e Horkheimer) é um processo sem sujeito, ou seja, produz por si mesma uma sociedade à sua imagem e semelhança, de maneira que tudo se passa como se a produtividade na sociedade industrial fosse determinada pelas próprias máquinas, e não por seres humanos. *“Se é assim, podemos dizer que a ciência e a técnica são os verdadeiros agentes do processo de unidimensionalização, tanto no plano objetivo como subjetivo. Objetivamente, contribuíram para tornar relativamente redundante a classe operária (em favor dos técnicos e cientistas) funcionando assim como agentes reais de unidimensionalização. Subjetivamente, funcionam como instrumentos de coesão ideológica” (Teoria Crítica e Psicanálise, 1986, pág. 214).* Com relação a esse suposto determinismo tecnológico de Marcuse, é válido mencionar a opinião de Douglas Kellner, que mesmo recusando tal visão sobre a abordagem marcuseana da técnica e da ciência na sociedade industrial avançada, lembra que vários autores diferentes como Schoolman, Steigerwald, Claus Offe, entre outros, apontaram esse mesmo determinismo no autor. Kellner afirma que Marcuse desenvolve uma análise de como os imperativos capitalistas conformam a racionalidade tecnológica, dando importância fundamental à interação recíproca entre o desenvolvimento do capitalismo, a tecnologia e a racionalidade tecnológica, o que já debilita as críticas relativas a um simples determinismo tecnológico e à autonomização da tecnologia.

Com base em várias passagens de *A Ideologia da Sociedade Industrial*, Kellner enfatiza que Marcuse está ciente de que a ciência e a tecnologia são construídas e utilizadas por interesses dominantes em uma determinada sociedade, atendendo a fins específicos, o que se evidencia quando ele menciona, por exemplo, que a sociedade tende a se tornar totalitária em função do modo como organizou sua base tecnológica; aqui, como em muitas outras passagens em que Marcuse se refere a coisas como “interesses adquiridos” e senhores do aparato, fica claro que ele não pensa a técnica e a ciência como processos autônomos que determinam toda a organização da sociedade. Kellner observa que embora Marcuse não torne explícito o que está chamando de interesses adquiridos, suas referências a autores como Wright Mills, Vance Packard e William White indicam que estes interesses são os das elites econômicas, políticas e militares que utilizam a tecnologia como um instrumento de rentabilidade e controle social. O próprio Kellner, contudo, reconhece que há várias passagens em *A Ideologia da Sociedade Industrial* que sugerem que a tecnologia em si mesma é o constituinte fundamental da sociedade unidimensional, mas sublinha que esta sugestão não pode ser mantida quando se leva em conta o livro como um todo, e principalmente quando se faz uma leitura conjunta com “Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber”, texto que segundo Kellner clareia muitas das posições de Marcuse no livro em questão. Uma análise conjunta dos dois textos revela, de acordo com Kellner, que a tecnologia e a ciência são formadas e controladas por poderes sociais específicos, e que as mesmas têm funções sociais específicas que tornam o capitalismo avançado qualitativamente diferente de suas formações sociais anteriores, o que refuta as acusações de autonomia e determinismo técnico-científicos nestes trabalhos de Marcuse.

Em virtude do caráter político do processo científico e tecnológico, Marcuse ata o projeto científico, com seu método e teoria, a um projeto social específico, ligação que se dá antes de qualquer aplicação e utilização, manifestando-se inclusive (e sobretudo) no

âmago da racionalidade científica, no caráter funcional de seus conceitos. Dessa forma, o universo tecnológico, apoiado na projeção da natureza como matéria quantificável e expressão lógico-matemática da objetividade, se torna o campo de uma prática social concreta a ser conservada no desenvolvimento do projeto científico. Marcuse destaca que a abstração científica da concreção e a quantificação das qualidades, operações centrais da ciência moderna, envolvem um modo específico de ver o mundo, que é restringido aos limites de uma conjuntura prática que tem um propósito determinado; este propósito, fundamental na ciência difundida por Galileu, é a antecipação e projeção metódicas e sistemáticas voltadas para a dominação da natureza. “Mas trata-se de projeto sócio-econômico específico, e a consciência que empreende esse projeto é o sujeito oculto da ciência de Galileu; esta é a técnica, a arte da antecipação levada ao infinito” (*A Ideologia da Sociedade Industrial*, pág. 158). Para Marcuse, quando cientificamente compreendida e dominada, a natureza ressurgue no aparato técnico da produção, que aumenta as comodidades da vida dos indivíduos na mesma medida em que os subordina aos senhores do aparato, o que indica uma fusão da hierarquia racional com a social. Porém, “se esse for o caso, então a mudança na direção do progresso, que pode romper essa ligação fatal, também afetaria a própria estrutura da ciência - o projeto científico. Suas hipóteses, sem perder seu caráter racional, se desenvolveriam num contexto experimental essencialmente diferente (o de um mundo apaziguado); conseqüentemente, a ciência chegaria a conceitos de natureza essencialmente diferente e estabeleceria fatos essencialmente diferentes. A sociedade racional subverte a idéia de Razão” (idem, pág. 160). É com base nessa possível mudança na direção do progresso e no rompimento da união entre produtividade e opressão que Marcuse propõe a elaboração de uma nova concepção de ciência, de técnica e de razão.

Marcuse propôs elementos para a construção de uma nova técnica e de uma nova ciência a partir da premissa de que o incremento da mecanização e do progresso produtivo pela aplicação da racionalidade científica abre a possibilidade de uma nova realidade, baseada na existência humana com tempo livre e em necessidades vitais

satisfeitas; numa realidade como esta, o projeto científico ficaria livre para fins transutilitaristas e para modos de vida que transcendem as necessidades e os supérfluos da dominação, de modo que os conceitos científicos poderiam ser orientados para a projeção e a definição das realidades possíveis de uma existência livre e pacífica. A construção destes conceitos, para Marcuse, significaria uma nova idéia de ciência e de Razão. Da mesma forma, Marcuse ressalta que a transformação qualitativa da sociedade depende da reconstrução da sua base técnica, de seu desenvolvimento voltado para fins diferentes, e estes fins seriam valores (liberdade, pacificação, felicidade) convertidos em tarefas técnicas; assim, “os novos fins, como fins técnicos, operariam então no projeto e na construção da maquinaria e não apenas em sua utilização. Mais ainda, os novos fins podem reafirmar-se até mesmo na construção de hipóteses científicas - na teoria científica pura” (idem, págs. 214 e 215). Marcuse afirma que ao invés de serem separadas da ciência e do método científico, as idéias antes metafísicas de libertação podem se tornar o próprio objeto da ciência, o que levaria a ciência e a tecnologia a se constituírem metodicamente como empreendimento político, necessário para impedir a antiga “neutralidade” sujeita a interesses particulares. Quando a pacificação da existência, como fim técnico, determinar o Logos da técnica, ela alterará substancialmente a relação entre a tecnologia e seu principal objeto, que é a natureza; ao invés de tomar a natureza como um mero objeto a ser explorado e dominado, a nova técnica deve se inclinar para atender às necessidades e carências da própria natureza, libertando-a de seu jugo irracional. Marcuse resgata ainda a noção grega de afinidade entre arte e técnica, enfatizando a capacidade inerente à racionalidade artística de “projetar” a existência e definir possibilidades ainda não realizadas, sugerindo que a técnica seja orientada para a realização de idéias livremente elaboradas pelo artista, visando a livre atuação das faculdades humanas. Contudo, estes novos contornos da técnica e da ciência, de acordo

com próprio autor, só seriam possíveis em uma sociedade que já se libertou da dominação e da opressão.

Porém, apesar de insistir várias vezes que a transformação qualitativa da sociedade implica uma transformação também em sua base técnica, Marcuse não parece tão radical quando, no mesmo livro, afirma que a partir do estágio em que o desenvolvimento da automação permitisse a redução do tempo de trabalho necessário a um tempo marginal, o progresso técnico transcenderia ao reino da necessidade onde serviu de instrumento de dominação e exploração; daí por diante, "a tecnologia ficaria sujeita à livre atuação das faculdades na luta pela pacificação da natureza e da sociedade" (idem, pág. 35). Este argumento (como alguns outros no livro em questão) não contradiz o apresentado em *Eros e Civilização*, pois parece considerar o progresso técnico-científico emancipatório por si mesmo, uma vez que seu contínuo desenvolvimento já leva à superação do reino da necessidade independentemente de qualquer intervenção externa ou mudança qualitativa na sociedade. Além disso, essa passagem tomada isoladamente - assim como outras que ressaltam a mudança na direção do progresso técnico - sugere que o essencial após a consumação da automação é a mudança do uso que se faz da técnica, e não uma transformação da própria técnica, pois indica que a partir deste ponto a mesma tecnologia ficaria sujeita à livre atuação das faculdades. Isso mostra que em alguns momentos as posições do próprio Marcuse são suscetíveis de ambigüidades, embora a abordagem do livro como um todo esclareça a maioria de seus pontos dúbios. Com relação a estas ambigüidades, Habermas, em "Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia"", afirma que Marcuse parece ter dúvidas com relação à sua relativização da racionalidade da técnica e da ciência a um projeto específico, alegando que a revolução em *Ideologia da Sociedade Industrial* se limita em muitas passagens a uma mera alteração nos valores que dirigem o progresso técnico-científico, preservando-se sua estrutura. Apesar da pertinência desta observação de

Habermas, ele não parece levar em conta (em nenhum momento) a idéia de Marcuse de que a necessária transformação da estrutura da técnica e da ciência deve ser precedida do desenvolvimento “completo” e da reorientação do progresso técnico-científico para a liberdade da luta pela existência, visto que ainda que tal progresso possa livrar o homem da necessidade de labuta, esta liberdade é obtida às custas da destrutividade, do desperdício de recursos e da dominação.

Na verdade, Marcuse (em *Ideologia da Sociedade Industrial*) é enfático em sua posição de que o trabalho (produção) tem de preceder a redução do trabalho, sugerindo muitas vezes que as conquistas da ciência e da tecnologia, assim como o crescimento da produtividade, trazem maiores possibilidades para a pacificação e realização humanas; no entanto, como já foi mencionado, isto não se harmoniza bem com sua tese de que a técnica é permeada por interesses políticos voltados para a dominação, o que levou inclusive o autor a propor a elaboração de uma nova técnica e de uma nova ciência. Uma possível saída para esta aparente contradição entre as teses apresentadas por Marcuse talvez seja a sua idéia de que o aparato tecnológico, quando submetido à socialização (após uma revolução política) e ao controle de forças sociais que são a negação da sociedade estabelecida – cuja própria sobrevivência depende da transformação qualitativa da sociedade – deve passar por uma modificação em sua própria estrutura, sendo a continuidade técnica determinada pelo acúmulo gradativo de elementos de uma nova qualidade (orientados por valores convertidos em fins), enquanto os elementos da qualidade antiga desaparecem. Tal modificação na estrutura tecnológica deve ser proporcional ao grau em que o aparato técnico funciona como meio de controle, coesão e dominação na sociedade industrial. Isto reflete a opinião de Marx de que a organização e a direção do aparato produtivo pelos “produtores imediatos” (quando esta classe ainda era antagônica ao sistema) já realizariam uma modificação qualitativa na seqüência do desenvolvimento técnico, passando a produção a se orientar para a satisfação de

necessidades individuais livremente desenvolvidas. Contudo, com a integração social e cultural do trabalhador na sociedade capitalista descrita por Marcuse, a própria existência de um sujeito revolucionário que seja a negação do status quo já está comprometida, o que dificulta muito a possibilidade de uma revolução política e de uma conseqüente revolução tecnológica.

Habermas, no mesmo texto já aqui referido, afirma que como Marcuse vinculou sua análise da sociedade à “fusão peculiar da técnica e da dominação, da racionalidade e da opressão”, considerando inclusive que há um projeto de mundo oculto já no a priori material da ciência e da técnica, ele não poderia pensar em emancipação sem uma revolução na ciência e na técnica. Habermas reconhece que Marcuse procurou seguir a idéia de uma nova ciência, ligada ao que o primeiro chama de uma “ressurreição da natureza decaída”, dizendo que Marcuse tenciona a construção de uma metodologia científica que difere em seus próprios princípios; esta nova metodologia substituiria a esfera de funções do agir instrumental e de possíveis manipulações técnicas por “um tratamento que, com zelo e carinho, liberasse os potenciais da natureza”, contra o que Habermas alega que a ciência moderna só poderia ser considerada um projeto historicamente específico se ao menos um projeto alternativo fosse viável. Uma nova ciência alternativa deveria ainda, segundo Habermas, abranger a definição de uma nova técnica. É preciso esclarecer aqui que Marcuse não propõe uma nova ciência contrária a todo agir instrumental e manipulação da matéria, como sugere Habermas, mas à instrumentalidade e à manipulação despojadas de valores (e por isso mesmo, sujeitas a valores escusos associados a interesses de dominação) e indiferentes às necessidades dos seres humanos e da natureza. Quanto à caracterização da ciência moderna como um projeto específico, vale lembrar que a própria projeção marcuseana de uma nova ciência já constitui um projeto alternativo à ciência estabelecida, muito embora Habermas não o considere viável. Entretanto, mesmo que não ache concebível a projeção de Marcuse,

Habermas provavelmente não conhece a fundo todos os projetos alternativos de ciência para julgá-los inconcebíveis pelo simples fato de que (ainda) não foram colocados em prática e/ou não estão em vigência. Além disso, a proposta marcuseana de uma nova ciência inclui a elaboração de uma nova técnica, mesmo que Habermas também não ache esta técnica verificável.

Dando continuidade à sua argumentação, Habermas se baseia em formulações de Arnold Gehlen para sustentar que existe uma conexão imanente entre a técnica estabelecida e a estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins, alegando que o desenvolvimento técnico (e a própria história da técnica) corresponde à progressiva objetivação (por parte da espécie humana) das funções do agir racional-com-respeito-a-fins na forma de meios técnicos; isso quer dizer que o desenvolvimento técnico, com sua introdução contínua de novos dispositivos, constitui um suplemento espontâneo das funções do corpo e da mente humanos, o que, segundo Habermas, é válido para a espécie humana como um todo, de maneira que a técnica se apresenta como um projeto genérico, e não como algo que pode ser ultrapassado historicamente. *“Se nos dermos conta de que o desenvolvimento técnico obedece a uma lógica que corresponde à estrutura do agir-racional-com-respeito-a-fins e controlado pelo sucesso - e todavia isso quer dizer: a estrutura do trabalho -, então é difícil ver como poderíamos vir a renunciar à técnica, e precisamente à nossa técnica em favor de uma técnica qualitativamente outra, enquanto a organização da natureza humana permanecer inalterada, enquanto, pois, tivermos que sustentar a nossa vida pelo trabalho social e com o auxílio dos meios que substituem o trabalho”* (“Técnica e Ciência Enquanto “Ideologia””, em *Os Pensadores*, 1983, pág. 308). Com relação a esta crítica de Habermas que ata o desenvolvimento técnico à forma universal (agir-racional-com-respeito-a-fins) do ser humano se relacionar com a natureza para obter seu próprio sustento, é importante a observação de que o desenvolvimento técnico, em seus primórdios, deve de fato ter tido o caráter de um prolongamento dos órgãos e sentidos humanos com vistas à satisfação de suas necessidades mais imediatas e prementes, dadas as grandes dimensões da escassez que predominou em épocas

antigas. Porém, é a técnica moderna que Marcuse critica, e conceber o desenvolvimento técnico moderno - com sua ampla produção de artigos supérfluos e equipamentos de destruição (elaborados com a mais alta tecnologia) numa época em que a conquista da escassez já poderia estar concluída - como uma extensão natural e universal das funções da mente e do corpo humanos orientada pela lógica do trabalho parece ser uma posição bastante ingênua; ainda mais ingênua quando se leva em conta que Habermas toma a estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins (trabalho) como neutra.

Ao estabelecer um conexão imanente entre a técnica estabelecida, como projeto genérico e algo que não pode ser ultrapassado historicamente, a estrutura do trabalho e a organização da própria natureza humana, Habermas parece “mergulhar” nos aspectos abstratos, formais, objetivos e neutros próprios da sociologia weberiana criticada por Marcuse. Além de desconsiderar os aspectos sociais e políticos que atuam na própria estrutura do trabalho, da técnica e da ciência, bem como na definição de seus objetos e funções, Habermas não faz distinção entre o trabalho necessário para a subsistência dos indivíduos e o trabalho gerador de mercadorias, superfluidades e meios de destruição, de modo que tudo é trabalho, e como tal, necessário. Talvez em função da abstração que promove do plano material e concreto em que se desenvolvem a técnica, a ciência e o trabalho (pois só tal abstração pode deixar de lado os aspectos sociais e políticos que permeiam estes empreendimentos), Habermas defende ainda a estranha posição a-histórica, mais biológica do que social, de que um projeto da espécie humana como um todo não pode ser superado historicamente; mesmo que se admita a validade da universalização de um projeto da humanidade, a afirmação de que ele não pode ser superado ou transformado não é compatível com uma concepção que dê importância às vicissitudes e contingências históricas da própria espécie humana. Mesmo que se admita, também, que o desenvolvimento técnico obedece a uma lógica que corresponde à estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins, o projeto de Marcuse referente a uma nova

técnica não fica comprometido, pois ele deixa claro que os valores essenciais para a construção de um novo aparato técnico-científico (e para a transformação da sociedade) devem ser convertidos em fins, e em fins técnicos; esses novos fins técnicos, inclusive, operariam já no projeto e na construção da maquinaria, e não apenas em sua utilização. Portanto, para Marcuse, uma racionalidade técnica qualitativamente diferente não implicaria a perda da objetividade característica de toda ação técnica, como Habermas sugere.

Prosseguindo em seu raciocínio, Habermas menciona que Marcuse esboça uma atitude alternativa com relação à natureza, mas que não é possível derivar dessa atitude a idéia de uma nova técnica. Analisando brevemente esta atitude, Habermas afirma que Marcuse propõe a “busca da natureza fraterna”, a atribuição de uma subjetividade “aos animais, às plantas e até mesmo às pedras”, a comunicação com a natureza, entre outras coisas. Contudo, considerando as realizações da técnica existente como imprescindíveis, Habermas nega veementemente que elas possam ser substituídas por uma natureza que começa a liberar seus potenciais, enfatizando que “é tão precária a idéia de uma nova técnica quanto é precário pensar conseqüentemente em uma nova ciência, caso a ciência deva significar, no nosso contexto, a ciência moderna comprometida com a atitude da possível manipulação técnica: tanto para a sua função, como de resto para o progresso técnico-científico, não há substituto que seja “mais humano”” (idem, pág. 308). Apesar de reconhecer a importância de se levar em conta as necessidades e carências da natureza, Marcuse não fala em tratar a natureza com “zelo e carinho”, não usa a expressão “natureza fraterna”, e muito menos se refere a uma atribuição de subjetividade a plantas e pedras; tais expressões e proposições são frutos da interpretação do próprio Habermas, que parece utilizá-las para realçar os traços que julga irracionais e românticos na idéia de Marcuse de uma nova técnica e de uma nova ciência. Por fim, Habermas toma uma posição apologista com relação à técnica e à ciência modernas, apontando que não há

substituto “mais humano” para elas, o que lhe permite não apenas recusar a projeção de Marcuse, mas também qualquer outro projeto que formule uma técnica e uma ciência alternativas. Em todo caso, os argumentos apresentados por Habermas não foram suficientes para invalidar as proposições de Marcuse.

A visão de Marcuse sobre a técnica, a tecnologia e a ciência nos seus dois últimos textos aqui contemplados é bastante convergente, visto que em ambos Marcuse desenvolve uma crítica radical segundo a qual há elementos repressivos já no próprio conteúdo da técnica e da ciência enquanto tais, sendo necessária, portanto, uma mudança na própria base técnica da sociedade para uma transformação qualitativa da mesma. Assim, dada essa convergência entre as teses dos dois, as principais diferenças observadas entre “Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber” e os dois primeiros textos do autor são mantidas com relação a *Ideologia da Sociedade Industrial*. Ainda que neste último Marcuse não seja tão explícito quanto quando afirma em “Industrialização e Capitalismo...” que a própria técnica já é dominação, várias de suas passagens naquele livro indicam esta mesma concepção, inclusive por sua ênfase na necessidade de reconstrução do aparelho técnico-produtivo (não sem algumas ambigüidades, como já foi mencionado) e por sua proposição de construção de uma nova técnica e de uma nova ciência. Esta proposição, por sinal, é bem mais desenvolvida em *Ideologia da Sociedade Industrial* do que em seu ensaio sobre Max Weber, embora também não seja muito clara no que diz respeito a seus elementos práticos. Ainda que as ambigüidades nas posições de Marcuse sejam mais notáveis no último livro aqui examinado, sua consideração a respeito do momento em que deve ser operada a mudança na própria estrutura da técnica e da ciência é mais clara do que em “Industrialização e Capitalismo...”, como pode se observar em sua menção de que “a conclusão da realidade tecnológica seria não apenas um requisito, mas também o

fundamento lógico para transcender a realidade tecnológica” (*A Ideologia da Sociedade Industrial*, pág. 214). Nesta passagem e em outras que afirmam que mais progresso (o progresso tal como existe) significaria o rompimento com a racionalidade tecnológica estabelecida, Marcuse torna explícito que a mudança na base técnica da sociedade só deverá se dar após a consumação total da racionalidade em vigor, o que parece uma consideração relativamente inocente, já que injeta muita fé nas possibilidades do progresso técnico-científico, por si mesmo, vir a subverter a realidade tecnológica em vigor.

Embora a transformação na base técnica da sociedade deva se dar após a conclusão do processo tecnológico, o redirecionamento do aparato para fins transutilitaristas deve anteceder esta transformação, o que já supõe uma revolução. Esta questão da revolução é bastante obscura no projeto marcuseano de reconstrução do aparato técnico-científico e de realização de uma nova sociedade, pois Marcuse não indica como deve se efetuar a mudança na condução do aparato numa sociedade em que praticamente não há oposição, onde as forças sociais antes antagônicas foram absorvidas pelo sistema. Apesar deste ponto não estar claro, uma leitura do livro (*A Ideologia...*) como um todo sugere que o contínuo desenvolvimento do progresso técnico-científico, acompanhado da crescente automação, oferece a possibilidade real de uma redução drástica da jornada de trabalho e de um aumento sem precedentes do tempo livre; assim, ao chegar num determinado ponto, este desenvolvimento se contrapõe de tal modo marcante aos poderes estabelecidos que detêm suas possibilidades e seu uso racional, que a modificação de seus rumos seria ostensivamente colocada como uma necessidade para a população subordinada, o que facilitaria muito a realização de tal mudança por esta população. Esta mudança nos rumos do aparato seria pré-condição para a mudança em sua própria estrutura, e a mudança na estrutura do aparato se faz necessária porque sua produtividade e suas benesses foram produzidas sob a destruição

da natureza, o desperdício de recursos e a dominação. No entanto, mesmo nesta interpretação, é o próprio progresso técnico-científico que figura como peça-chave para a mudança em sua condução e para a conseqüente mudança em sua base, o que denota que toda a expectativa de emancipação em Marcuse depende, em última instância, de tal progresso. Este é um traço de determinismo tecnológico comum aos quatro textos de Marcuse aqui apresentados.

Por fim, a despeito de todas as diferenças existentes entre os quatro textos aqui examinados, particularmente as notadas entre os dois primeiros e os dois últimos, todos eles ressaltam que a técnica, a tecnologia e a ciência, neutros ou não, podem ser (e costumam ser) poderosos instrumentos de poder e dominação a serviço de burocratas, empresários capitalistas, governantes, militares, entre outros. Mas, simultaneamente, nos quatro textos a técnica e a ciência figuram também como potenciais libertadoras da humanidade, devido às grandes possibilidades que oferecem de superação da escassez e da luta pela existência, propiciando elementos que permitem conceber uma realidade fundada em um amplo tempo livre. Embora nos dois últimos textos seja enfatizada a necessidade de alteração da estrutura da técnica e da ciência em uma sociedade livre, o grande ponto paradoxal levantado pelo conjunto destes escritos é o fato de que os próprios instrumentos necessários à libertação dos seres humanos são usados, na sociedade industrial desenvolvida, para os oprimir. Também é válida a menção de que em todos os quatro textos a perspectiva utópica esteve presente, em alguns de maneira mais visível, como em *Eros e Civilização*, e em outros de forma uma pouco mais contida, como em "Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber". Desse modo, as considerações de Marcuse acerca da técnica, tecnologia e ciência abordam questões de suma importância para estudos mais amplos sobre a questão, ainda mais por terem sido pioneiras em vários pontos e por não se enquadrarem em estudos meramente apologistas

ou tecnofóbicos, que, segundo Douglas Kellner, apresentam muitos representantes na sociologia da tecnologia.

## Considerações Finais

Ao fim deste estudo, que não teve de forma alguma a pretensão de ser exaustivo ou de contemplar minuciosamente toda a obra de Marcuse, nem de elaborar uma análise completa acerca de todas as questões envolvidas em sua proposta de uma civilização não-repressiva e na problemática da técnica e da ciência, foi possível chegar a algumas considerações conclusivas. Uma das conclusões que me pareceram mais evidentes em virtude dos estudos realizados por ocasião da pesquisa diz respeito à pouca sustentabilidade e ao caráter apressado, parcial e até mesmo inadequado de grande parte das críticas dirigidas a Marcuse. Talvez por ter se popularizado rapidamente nos Estados Unidos com o lançamento de *One-Dimensional Man*, e por ter sido freqüentemente apontado como mentor intelectual da “New-Left” americana e de vários movimentos estudantis que se proliferaram na década de sessenta, surgiu também uma infinidade de críticos de sua obra. São muitos os autores que, sem fazer um exame sério e rigoroso mesmo dos textos de Marcuse dos quais se propõem a tratar, não hesitam em lhe disparar as críticas mais infundadas, acusando-o, por exemplo, de ser contra toda a tecnologia, de defender uma sociedade de maníacos sexuais, ou de ter incentivado a “liberação” sexual ocorrida nos Estados Unidos na década de sessenta (liberação essa que o próprio Marcuse condenou veementemente como dessublimação repressiva, visto que ocasionou apenas um certo aumento das possibilidades de satisfação sexual genitalizada e imediata, e não uma verdadeira libertação da sexualidade, ao mesmo tempo que favoreceu a manutenção e a intensificação da dominação, da repressão e da heteronomia).

Críticas assim descabidas são feitas em grande quantidade por autores como Alasdair MacIntyre, que em uma destas críticas, sem fazer qualquer análise séria e cuidadosa de todo o raciocínio de Marcuse em sua exposição dos fundamentos da lógica

formal e de seu contraste com a lógica dialética, afirma que ao se contrapor às proposições da lógica formal, Marcuse se coloca contra toda a possibilidade de uma racionalidade e mesmo de uma expressão verbal coerentes e válidas; ao dar demonstrações banais de conectivos lógicos necessários à própria linguagem ordinária, e por isso mesmo indispensáveis, MacIntyre conclui (incluindo neste ponto Adorno e Horkheimer): “engendra-se assim a suspeita de que não apenas Marcuse mas também Adorno e Horkheimer realmente nada sabem sobre lógica, e decerto ocorre que, se o sabem, os três se esmeram em disfarçar o seu conhecimento do assunto que estão manifestamente criticando” (MacIntyre, *As Idéias de Marcuse*, 1970, pág. 92). MacIntyre nem sequer percebeu que Marcuse nunca negou a importância de conectivos lógicos que dêem sentido às orações, mas denuncia na lógica formal especialmente sua rejeição do poder de negação do pensamento, falsificador da realidade estabelecida, o qual, segundo Marcuse, foi básico nas origens do pensamento lógico e filosófico. A lógica dialética, anterior à lógica formal aristotélica, pressupõe a distinção entre aparência e realidade, inverdade e verdade, Ser e não-Ser, uma vez que tal distinção está enraizada na própria experiência do universo do qual o pensamento participa tanto na teoria, quanto na prática. Marcuse enfatiza que na lógica dialética a verdade do Ser não corresponde à realidade verificada na experiência dada e imediata, já que a verdade implica a realização de potencialidades do Ser que transformam a realidade dada; nesse sentido, a proposição dialética declara não a existência consumada de um fato, mas a necessidade de fazer surgir este fato, e esta tensão entre a realidade dada e a realidade que a nega, determinada pelo próprio real (concreto), está no âmago do processo dialético. A lógica formal, porém, sob o pretexto de dar validade universal às leis do pensamento e de deixá-lo formalmente correto e bem definido, expulsa as contradições do pensamento, torna dispensável a noção do conflito entre essência e aparência, torna o conteúdo material neutro, e separa o princípio da identidade do princípio da contradição. É essencialmente a

compreensão da realidade dada como racional, bem como a negação da transcendência própria da dialética implícitas na lógica formal que levam Marcuse a criticá-la, coisa que MacIntyre não demonstrou ter compreendido.

Uma questão que talvez mereça maior esclarecimento para fins de conclusão é a de que Marcuse, ao contrário do que sugerem vários de seus críticos, não defende uma simples liberação sexual quando fala na liberação e fortalecimento de Eros, e é neste ponto que reside uma de suas diferenças fundamentais em relação a Wilhelm Reich. Kellner alega que tanto Marcuse quanto Reich acreditam que o declínio das restrições sexuais libertaria as energias que tornariam possível o aumento da felicidade, o fortalecimento da sociabilidade e do trabalho criativo. Contudo, Reich se baseou na primazia da sexualidade genitalizada, encarando o orgasmo como o bem supremo, sendo seu programa de liberação sexual criticado por Marcuse justamente como uma mera liberação da sexualidade, a qual seria por si só uma solução para as enfermidades individuais e sociais; de acordo com Marcuse, Reich chega a este “veredicto” por desconsiderar a dinâmica histórica das pulsões sexuais e a combinação destas com os impulsos destrutivos - já que rejeita a noção de pulsão de morte - e por minimizar o problema da sublimação, sem fazer nenhuma distinção essencial entre sublimação repressiva e não-repressiva. Kellner argumenta que a libertação de Eros em Marcuse não supõe mais e melhores orgasmos, mas a expressão de Eros em diferentes formas e caminhos. Ao contrário de Reich, Marcuse advoga que em uma civilização não-repressiva a sexualidade assumiria outras formas além do intercurso sexual, e que a sublimação, em uma sociedade livre, poderia ser uma atividade não-repressiva que erotizaria as próprias relações sociais e as relações de trabalho, dentro do que Marcuse chama de auto-sublimação da sexualidade. Portanto, a idéia de uma simples liberação da sexualidade sem transformação da mesma não deve ser atribuída a Marcuse, mas a Reich.

A leitura que Marcuse faz de Freud é indubitavelmente alvo de inúmeras críticas, porém deve-se sublinhar que grande parte destas críticas são feitas a partir de deformações do raciocínio e das posições do próprio Marcuse, o que as torna insuficientes e altamente contestáveis. Outras críticas são feitas pela simples comparação textual entre as proposições de Marcuse e o que consta nos escritos de Freud, e ao apontarem diferenças entre as duas abordagens, os comentadores se dão por satisfeitos e concluem que Marcuse não apreendeu corretamente as idéias de Freud. Ora, esta posição por parte de vários críticos não leva em consideração que Marcuse está propositalmente extrapolando alguns conceitos e princípios de Freud que estão “solidificados”, presos a uma realidade histórica e mutável que é tomada como pronta e acabada; a ampliação destes conceitos é uma conseqüência necessária ao propósito de Marcuse de desprender o elemento histórico-social presente no cerne da estrutura pulsional, e é com base nesta ampliação que Marcuse fundamenta quase toda sua proposta. Certamente há críticas válidas e contundentes em relação à leitura de Freud feita por Marcuse, mas não se pode deixar de considerar que o autor intencionalmente explora as possibilidades contidas nos textos de Freud, que toma estes textos não como um código inflexível ou como uma “letra morta”, mas como um corpo teórico repleto de implicações que acarretam determinadas possibilidades. Nesse sentido, é preciso destacar que várias das suposições feitas por Marcuse a partir de sua interpretação filosófica do pensamento de Freud se baseiam em “brechas”, hipóteses e pressupostos contidos na obra do próprio Freud. Como exemplos deste aproveitamento por Marcuse de elementos fornecidos pelo próprio Freud podem ser citados: a exploração da hipótese presente em *O Eu e o Isso* de que toda sublimação se efetuará por intermédio do eu, começando pela conversão da libido objetal sexual em libido narcísica, a qual de algum modo se voltaria para uma finalidade não diretamente sexual; a possibilidade da pulsão de morte perder grande parte de seu poder destrutivo quando é permitido à libido um

desenvolvimento não-repressivo, já que a pulsão de morte opera em combinação com a pulsão de vida, e o fortalecimento desta última pressupõe o enfraquecimento da primeira; o uso da noção de Freud de que algum obstáculo é necessário para levar a libido à sua plenitude; e a observação de que a pulsão de morte não é destrutividade pelo mero interesse em destruir, mas pelo alívio de tensão, o que leva Marcuse a defender que quanto mais livre e gratificante é a realidade, menos dor e tensão existem para ser aliviadas, e portanto, menor será o impulso para conduzir o organismo ao estado inanimado.

Dessa forma, embora Marcuse não possa ser considerado um freudiano ortodoxo, é muito apressada e pouco sustentável a constatação de uma série de comentadores de que as críticas que ele dirige aos revisionistas neofreudianos podem ser aplicadas a ele mesmo, pois a apropriação de Freud por Marcuse não supõe a rejeição de princípios e conceitos da metapsicologia freudiana, nem o acréscimo de considerações supostamente sociológicas, e muito menos a criação de pulsões específicas. Marcuse se atém essencialmente às pressuposições do próprio Freud e às implicações filosóficas e possibilidades que estas pressuposições comportam, diferentemente de Fromm e dos demais revisionistas; Rouanet afirma, inclusive, que “enquanto a heterodoxia de Fromm, partindo da refutação da teoria das pulsões, chega a resultados compatíveis com o princípio de realidade existente, a de Marcuse, partindo da defesa tenaz daquela teoria, chega a resultados que explodem o marco da ordem vigente” (Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*, pág. 225).

A superação da ordem vigente e sua substituição por uma ordem racional e pacificada permeia não apenas toda a proposta marcuseana de uma civilização não-repressiva, como ainda tem o aspecto de uma necessidade premente que norteia desde os primeiros escritos de Marcuse até sua maturidade. Porém, apesar da centralidade da questão da transcendência da sociedade estabelecida para Marcuse, não foi sempre que

o autor deu indícios de como efetivamente transformar esta sociedade. Nos textos em que esboçou maiores preocupações com a viabilização desta questão, Marcuse pareceu sempre associar as possibilidades de transformação e de instauração de uma nova ordem às possibilidades trazidas pelo desenvolvimento técnico-científico, sendo algumas vezes mais e outras menos crítico em relação ao próprio aparato produtivo. Ainda que Marcuse esteja de acordo com Marx ao reconhecer a alta importância do desenvolvimento técnico-científico e na idéia de que este deve não apenas prosseguir, mas adquirir sua forma plena numa sociedade livre das relações de produção capitalistas, Marcuse não é tão incisivo quanto Marx na questão da transformação quando sugere em *Ideologia da Sociedade Industrial* que é o próprio progresso técnico-científico quem conduz a mudanças na sociedade; a posição de Marcuse nesta questão parece ser a de que mesmo uma eventual revolução social depende das novas perspectivas trazidas por aquele progresso, o que praticamente elimina possibilidade de revolução em sociedades que não apresentam alto desenvolvimento técnico-científico.

Contudo, em conformidade com Marx, Marcuse afirma que mesmo em uma sociedade emancipada, que já tenha superado a escassez, o trabalho enquanto atividade laboral jamais pode ser eliminado. Apesar de algumas passagens relativamente dúbias de *Eros e Civilização*, em que Marcuse afirma, por exemplo, a necessidade do ser humano se libertar do mundo do trabalho, em *O Fim da Utopia* Marcuse deixa claro que era ao trabalho alienado a que estava se referindo e que considera o trabalho enquanto intercâmbio material necessário entre homem e natureza ineliminável. Mais uma vez de acordo com Marx, Marcuse parece encarar a política - no sentido da luta política pela reorganização da sociedade e de seu aparato produtivo, enfatizada no prefácio político de *Eros e Civilização* - como um elemento de mediação para novas relações existenciais, que é fundamental para e durante a transição para uma sociedade emancipada, mas não como um fim em si. Entretanto, ainda que existam muitos pontos comuns entre Marcuse e

Marx além dos aqui mencionados, a designação “freudo-marxista” imputada quase unanimemente a Marcuse e especialmente a seu livro *Eros e Civilização* por seus comentadores não me parece muito correta. Marcuse é indubitavelmente muito influenciado pelos dois autores (embora Freud só seja uma referência importante para Marcuse em alguns de seus escritos, que não constituem a maioria), mas mesmo em *Eros e civilização*, que é seu trabalho mais apontado como o de uma síntese ou tentativa de sintetizar o pensamento de ambos os autores, Marcuse demonstra um conjunto de influências bem mais eclético, do qual fazem parte autores como Hegel, Heidegger, Nietzsche, Schiller, entre outros. Além do mais, o próprio Marcuse nunca afirmou ser freudo-marxista, nem ter realizado em *Eros e Civilização* uma proposta teórica que buscasse ser uma combinação do pensamento dos dois autores.

Um ponto importante a ser assinalado, principalmente no contexto da proposição de uma civilização livre exprimida por Marcuse, refere-se ao fato de que apesar das várias semelhanças existentes entre a crítica da cultura de Adorno e Horkheimer e a realizada por Marcuse (Rouanet, por exemplo, afirma que a tese da unidimensionalização marcuseana parece corresponder pontualmente à dinâmica do Iluminismo teorizada por Adorno e Horkheimer), há uma diferença fundamental entre o primeiro e os outros dois autores no tocante às possibilidades de síntese emancipatória das contradições da sociedade. Adorno e Horkheimer defendem a impossibilidade de se conceber o reino da liberdade a partir do reino da necessidade, e que a melhor forma de se preservar a verdade da utopia é mantê-la afastada de todo projeto de realização histórica. Marcuse, por outro lado, busca explícita e decididamente as condições efetivas para a realização de projetos considerados utópicos. Esta diferença nas posições de Marcuse e Adorno e Horkheimer reflete-se em uma diferença equivalente na apropriação da teoria de Freud por parte destes autores. Embora, conforme diz Rouanet, o estatuto do freudismo seja bastante próximo nas concepções de Marcuse e de Adorno e Horkheimer, sendo

semelhante inclusive nas críticas que as duas vertentes dirigem aos revisionistas neofreudianos, as duas concepções mais uma vez se diferenciam quando a questão diz respeito às possibilidades emancipatórias e à fundação de uma ordem não-repressiva através do freudismo. Enquanto Adorno e Horkheimer “vêem no discurso de Freud a inevitabilidade do antagonismo entre o particular e o universal, entre o indivíduo e a cultura, e se admitem a reconciliação, é como que em pontilhado, como uma virtualidade irrealizada e talvez irrealizável, inscrita na própria contradição, cuja virulência tem que ser mantida na íntegra, e protegida contra todas as tentativas (sempre prematuras) de mediação histórica. Marcuse, ao contrário, decifra em Freud, sob o discurso do dualismo estrutural, o discurso (reprimido) da síntese possível: o monismo do reencontro com a Origem, o reino de Orfeu e Narciso, em que a tensão entre Eros e Thanatos se dissolverá na unidade final de uma ordem regida por um novo princípio de realidade” (Rouanet, ídem, pág. 200).

Finalmente, apesar de alguns problemas teóricos e de seu caráter em grande parte utópico, a proposta marcuseana de uma civilização não-repressiva - com todo seu poder de negação do todo estabelecido - pode representar uma interessantíssima contraposição às tendências sociais e político-econômicas dominantes na atualidade, quando se constata que no mundo contemporâneo o capitalismo e sua lógica mercantil estão de tal forma disseminados que a simples hipótese de sua negação radical já parece soar como absurda, sendo usualmente associada ao fracassado “socialismo real” da ex-União Soviética. O fato é que a falta de uma oposição radical ao todo jamais foi tão evidente, num momento em que as diferenças entre os partidos políticos são cada vez mais aparentes, a despeito das fachadas de oposição, e quando os próprios partidos considerados de esquerda não tomam qualquer medida no sentido da superação dos limites do capital. Em quase todos os países industrializados na atualidade, liberdade para a grande maioria das pessoas não é mais do que a liberdade de realizar uma atividade sancionada pelo sistema e pela legislação vigente, a liberdade de escolher o que comprar nos limites do poder aquisitivo de cada um e do que é disponibilizado pelo mercado, a liberdade de escolher o governante através do voto em candidatos pré-selecionados e

quase indiferenciados, e a liberdade de vender a própria força de trabalho para quem quiser ou puder. Tendo em vista esse estado de coisas, as teses de Marcuse sobre a sociedade unidimensional, o definhamento da crítica, o caráter repressivo das mercadorias e serviços oferecidos pelo sistema, a manutenção de longas jornadas de trabalho onde estas poderiam ser consideravelmente reduzidas, a reprodução da servidão na psique do indivíduo, entre outras, parecem extremamente atuais. Assim sendo, os reclames de Marcuse pela superação completa da ordem vigente e pelo estabelecimento de uma ordem verdadeiramente não-repressiva conservam toda sua relevância, pertinência e atualidade, já que da década de sessenta até os dias de hoje não se verificaram grandes mudanças no cerceamento da liberdade das pessoas, apesar das supostas liberdades trazidas pelo regime democrático em expansão e pelo sistema produtivo. A libertação permanece, pois, sendo uma necessidade tão real quanto antes.

## Bibliografia:

Adorno, T. W. e Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. Zahar, Rio de Janeiro, 1985.

Braverman, H. *Trabalho e Capital Monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Zahar, Rio de Janeiro, 1981.

Coriat, B. *Ciencia, Técnica y Capital*. Blume, Madri, 1976.

Doria, F. A. *Marcuse: Vida e Obra*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974.

Freud, S. *As Pulsões e Suas Vicissitudes*. Editora Imago, Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_ *O Mal - Estar na Civilização*. Coleção Os Pensadores. Abril cultural, São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_ *Além do Princípio de Prazer*. Editora Imago, Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_ *El "Yo" y el "Ello"*. Obras Completas. Amorrourtu Editora, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ *Totem e Tabu*. Imago Editora, Ltda. Rio de Janeiro, 1974.

Giddens, A. *As Conseqüências da Modernidade*. Ed. Unesp, São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_ *Política, Sociologia e Teoria Social: Encontros com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*. Ed. Unesp, 1998.

Gorz, A. *Adeus ao Proletariado*. Florense-Universitária, rio de Janeiro, 1982.

Habermas, J. *Conhecimento e Interesse*. Zahar, Rio de Janeiro, 1982.

\_\_\_\_\_ "Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia"". Em *Textos Escolhidos, Os Pensadores*, Abril Cultural.

Horkheimer, Max. *Autoridade e Família*. Apaginastantas, Lisboa, 1983.

Ianni, O. *A Era do Globalismo*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1996.

Kellner, D. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press, Los Angeles, 1984.

\_\_\_\_\_ *Towards a Critical Theory of Society*. Routledge, London and New York, 2001.

Kurz, R. *O Colapso da Modernização*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1993.

Laplanche e Pontalis. *Vocabulário da Psicanálise*. Martins Fontes, São Paulo, 1991.

Lukács, G. *História e Consciência de Classe*. Ed. Elfos, Rio de Janeiro, 1989.

Miller, K., Marcuse, Fromm, E. *Marcuse Polêmico*. Presença, Lisboa, 1969.

MacIntyre, A. *As Idéias de Marcuse*. Ed. Cultrix, São Paulo, 1970.

Marcuse, H. *Cultura e Psicanálise*. Ed. Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_ *Ensayos Sobre Política y Cultura*. Ed. Ariel, Barcelona, 1972

Marcuse, H. *Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Zahar, Rio de Janeiro, 1975.

\_\_\_\_\_ *Idéias Sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*. Zahar, Rio de Janeiro, 1981.

\_\_\_\_\_ *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.

\_\_\_\_\_ *Cultura e Sociedade - volume I*. Paz e Terra, São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_ – volume II. Paz e Terra, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_ *O Fim da Utopia*. Ed. Paz e Terra, São Paulo, 1969.

\_\_\_\_\_ *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. Ed. Paz e Terra, São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_ *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Editora da Unesp, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_ *Um Ensaio Sobre a Libertação*. Livraria Bertrand, 1977.

Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Em Marx/Engels, *Grandes Cientistas Sociais*, Ática.

\_\_\_\_\_ e Engels, F. *A Ideologia Alemã (Sobre Feuerbach)*. Ed. Grijalbo, 1977.

\_\_\_\_\_ e Engels, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Palavra Editora, São Paulo, 1983.

\_\_\_\_\_ *O Capital*, livro I. Abril cultural, São Paulo, 1983.

\_\_\_\_\_ *Crítica ao Programa de Gotha*. Em *Obras Escolhidas*, Ed. Alfa-Omega, São Paulo.

\_\_\_\_\_ *Grundrisse: Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, Vol. I. Siglo XXI Editores.

Masset, P. *El Pensamiento de Marcuse*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Offe, C. *Trabalho e Sociedade*, Vol.I. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989.

Plastino, C. *Marcuse: uma Leitura Reduccionista de Freud*. Em *Revista Physis*, 1996.

Prado Jr, B., Monzani, L. R., Faria Gabbi Jr, O. *Filosofia da Psicanálise*. Ed. Brasiliense, 1991.

Robinson, P. A. *A Esquerda Freudiana*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1971.

Rouanet, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1986.

\_\_\_\_\_ *A Razão Cativa - As Ilusões da Consciência: de Platão a Freud*. Ed. Brasiliense, Tatuapé.

Severiano, M. F.V. *Análise Psicológica dos Processos subjetivos da Dominação: uma visão marcuseana das sociedades industriais modernas*. Ceará, 1990.

Vermeersch, P. F. *O Escudo de Perseu: Sobre Textos de Theodor W. Adorno em The Authoritarian Personality*. Campinas, 2001.