



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DJIBRIL ERNESTO PEREIRA

**CONTENÇÃO E POSSIBILIDADE DE EMANCIPAÇÃO SOCIAL DO INDIVÍDUO NA
PROPOSTA DE HERBERT MARCUSE**

FORTALEZA
2020

DJIBRIL ERNESTO PEREIRA

CONTENÇÃO E POSSIBILIDADE DE EMANCIPAÇÃO SOCIAL DO INDIVÍDUO NA
PROPOSTA DE HERBERT MARCUSE

Dissertação apresentada do Mestrado em
Filosofia, Artes e Cultura da Universidade
Federal do Ceará como requisito parcial
para a obtenção do título de mestre em
Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque
Leal.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- P49c Pereira, Djibril Ernesto.
 Contenção e possibilidade de emancipação social do indivíduo na proposta de
 Herbert Marcuse / Djibril Ernesto Pereira. – 2020.
 84 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e
 Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.
 Orientação: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal.
 Coorientação: Prof. Dr. Alberto Dias Gadanha .
1. Contenção social do indivíduo. 2. Emancipação social do indivíduo. 3. Herbert
 Marcuse. 4. Teoria crítica da sociedade – Marcuse. 5. Noção de indivíduo integrado.
 6. Noção de novo homem. I. Título.

DJIBRIL ERNESTO PEREIRA

CONTENÇÃO E POSSIBILIDADE DE EMANCIPAÇÃO SOCIAL DO INDIVÍDUO NA
PROPOSTA DE HERBERT MARCUSE

Dissertação apresentada do Mestrado em
Filosofia, Artes e Cultura da Universidade
Federal do Ceará como requisito parcial
para a obtenção do título de mestre em
Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 22/12/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Alberto Dias Gadanha
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Allah! À minha mãe, Fatoumata Seyde, pelo apoio incondicional; à Cianinha e ao nosso filho (*little* Ousmane) pela alegria e por manterem viva a minha esperança.

Ao Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal por se prontificar em ler e ajudar o meu texto, além de levá-lo à defesa. Ao Prof. Dr. Alberto Dias Gadanha pela confiança jamais amainada e ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas por aceitar o convite para compor a banca.

À Jéssica Gomes (uma profissional de ponta!) pela ajuda com a formatação. Aos meus amigos: Pedro Henrique Araújo Santiago, Renê Ivo Da Silva, Emanuel Lucas Nobre, Felipe Bezerra, Valdir Filho e John K. Aquino pela amizade e confiança.

Ao Grupo de Pesquisa GPMarcuse-UECE pela oportunidade de crescimento.

À CAPES pelo apoio financeiro concedido por meio de bolsa de pesquisa, uma vez que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À minha avó, Koumba Bhoy Kanté (em memória) e a todos os líderes independentistas africanos. *Salam!*

“Uma ideia historicamente inevitável, que não ocorre casualmente numa época, mas plasma essa época, é somente sob aspecto restrito propriedade da pessoa à qual couber engendrará-la”. (SPENGLER, 1973, p. 16).

“O poder da razão expressa-se, em primeiro lugar, no fato do homem poder compreender a sua irracionalidade mediante o uso da razão”. (FROMM, 1971, p. 49).

“A filosofia para aproveitar ao gênero humano, deve levantar e reger o homem caído e débil, não destruir-lhe a natureza nem abandoná-lo na sua corrupção”. (VICO, 2005, p. 108).

RESUMO

Esta dissertação, cujo título se inscreve no universo temático da filosofia política, tem como objetivo abordar, a partir da teoria crítica de Marcuse, alguns nós centrais sobre a invalidação social dos elementos subversivos da individualidade que conduzem à acomodação. Para tal, assumimos como base os escritos: *Eros e Civilização (1955)* e *Homem Unidimensional (1964)*, nos quais o autor apresenta a profundidade e extensão da dominação que a sociedade industrial do capitalismo avançado exerce sobre o indivíduo: uma dominação que ultrapassa as questões morais e materiais, alcançando, igualmente, a dimensão pulsional. Nesse sentido, tendo em vista a pergunta norteadora da investigação [a de saber se, conforme Marcuse, haveria ainda alguma possibilidade do sujeito radicalmente integrado (como está) ao *status quo* querer mudar a realidade que o mutila e o limita, ou se a transformação social seria inviável devido o desinteresse daqueles que poderiam transformar a realidade, mas não querem (?)] a presente dissertação adota duas orientações metodológicas: a primeira é hermenêutica, mediante a qual explicitamos o contexto que deu origem a preocupação com a individualidade e o procedimento da nossa investigação, e a outra, epistemológica e centrada especialmente no diagnóstico de Marcuse. Encontrando a sua relevância no esforço de contribuir com o debate sobre a subjetividade da teoria marxista, esta investigação se encerra afirmando estar a possibilidade de mudança social na transformação total, isto é: transformação econômica, psíquica (consciente e inconsciente) e biológica, no interior do qual emerge um homem sensível e moralmente renovado.

Palavras-chave: Contenção social do indivíduo. Emancipação social do indivíduo. Herbert Marcuse. Teoria crítica da sociedade - Marcuse. Noção de indivíduo integrado. Noção de novo homem.

RÉSUMÉ

Cette dissertation, dont le titre s'inscrit dans l'univers thématique de la philosophie sociale et politique, vise à aborder [à partir de la théorie critique de Marcuse] certains nœuds centraux sur l'invalidation sociale des éléments subversifs de l'individualité, qui conduit à l'accommodation. Pour cela, elle prend pour base les écrits: Eros et Civilisation (1955) et Homme Unidimensionnel (1964), dans lesquels est présentée la profondeur et l'étendue de la domination que la société industrielle du capitalisme avancé exerce sur l'individu: une domination qui dépasse les questions morales et matérielles et qui atteint également la dimension pulsionnelle. Dans ce sens, compte tenu de la question directrice de la recherche - si, selon l'avis de Marcuse, il y avait encore une possibilité pour le sujet radicalement intègre (tel qu'il est) au statu quo vouloir changer la réalité qui le mutile et le limite, ou si la transformation sociale serait impossible à cause du désintérêt de ceux qui pourraient transformer la réalité, mais ne veulent pas?, - adopte deux orientations procédurales : l'une herméneutique [à travers laquelle nous explicitons le contexte qui a donné lieu à l'inquiétude sur l'individualité et la méthode de notre recherche] et l'autre épistémologique [axée spécialement sur le diagnostic de Marcuse]. Trouvant son importance dans l'effort de contribuer au débat sur la subjectivité de la théorie marxiste, cette recherche s'achève en affirmant que le changement social dans la transformation totale, c'est-à-dire économique, psychique (consciente et inconsciente) et biologique, à l'intérieur duquel émerge un homme sensiblement et moralement renouvelé.

Mots-clés: Retenue sociale de l'individu. Émancipation sociale de l'individu. Herbert Marcuse. Théorie critique de la société - Marcuse. Notion d'homme intègre. Notion d'homme nouveau.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	O ESTATUTO DA TEORIA CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT E A RELEVÂNCIA DA PSICANÁLISE.....	12
2.1	A articulação freud-marxista da Teoria Crítica: algumas considerações metodológicas.....	12
2.2	Psicanálise e a sociedade: uma polêmica entre o revisionismo da escola cultural e o revisionismo dialético.....	21
2.3	A noção de nova antropologia como exigência teórica e política.....	29
3	TRIUNFO DA SOCIEDADE AVANÇADA E O PROCESSO DE DESINDIVIDUALIZAÇÃO.....	35
3.1	O processo de constituição interna da individualidade acomodada na teoria crítica marcuseana.....	35
3.2	A gênese e desenvolvimento histórico da sociedade como dialética da dominação.....	42
3.3	A absorção social do indivíduo e o malogro das revoluções.....	50
4	O NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE E A EMERGÊNCIA DE UM NOVO HOMEM.....	60
4.1	Por um novo princípio de realidade como proposição alternativa.....	60
4.2	Nova sensibilidade como um fator político radical.....	63
4.3	Corolário: a importância política da nova moralidade.....	70
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
	REFERÊNCIAS.....	82

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho, cujo título é *Contenção e possibilidade de emancipação social do indivíduo na proposta de Herbert Marcuse*, se inscreve no universo temático de filosofia social e política, porque aborda questões decorrentes de novas formas assumidas pelo indivíduo nas sociedades afluentes, a saber: identificação com a dominação socialmente constituída e, mediante um exercício de reflexão filosófico, a possibilidade de sua desidentificação, isto é, de ruptura com o *continuum* histórico de dominação. O presente histórico da nossa civilização retirou, efetivamente, as alternativas qualitativas da esfera do imediato reconhecimento, de modo que a força que impele este trabalho a insistir na possibilidade de um outro sistema possível de vida encontra-se radicada [como uma das possibilidades] na produção teórica e intelectual do filósofo frankfurtiano, Herbert Marcuse (1898 -1979).

Então, assumida a perda da individualidade¹ como o problema central deste empreendimento, pareceu-nos oportuno explicitar como as sutis formas repressivas da sociedade industrial avançada conduziram ao desaparecimento das forças negativas no mundo moderno, enfraquecendo assim as possibilidades da sua superação. Destarte, priorizamos as seguintes obras de Marcuse: *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica de pensamento de Freud*, 1955; *O Homem Unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*, 1964; *Ensaio sobre a libertação*, 1969; *A Obsolescência da psicanálise*, 1963; *Noção de progresso à luz da psicanálise*, 1963; *Teoria das pulsões e liberdade* (1969), todas aqui identificadas como fontes primárias; através das quais também se buscou abordar [mediante uma recomposição do indivíduo cindido] uma via possível de transcendência histórica da sociedade estabelecida.

Além desses escritos, que constituíram as fontes primárias deste estudo, não se pode descuidar de indicar também daquelas obras que contribuíram, como fontes secundárias, para a compreensão [de um lado] do universo sócio-histórico e cultural, no qual a preocupação com a individualidade na sociedade foi assumida, por uma ala do marxismo², como premente à teoria e à prática revolucionária e [de outro

¹ Na sociedade capitalista, esta perda se dá de diversas maneiras, entre os quais: manipulação e controle sobre as consciências e necessidades individuais podem ser indicados como mais adequados à exemplificação.

² Wilhelm Reich, os teóricos críticos da Escola de Frankfurt etc.

lado] para a compreensão da integração da psicanálise pela Teoria Crítica. Neste sentido, destacam-se, em especial, obras como: *Teoria Crítica e Psicanálise*, de Sergio Paulo Rouanet; *A Imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de pesquisas sociais 1923-1950* de Martin Jay; *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*; *A Crise da Psicanálise*, de Erich Fromm, os quais contribuíram para um conhecimento, quer histórico-cultural quer teórico, de alguns pressupostos e princípios fundamentais da teoria crítica do século XX³.

Valendo-se desta disposição de fontes de pesquisa e da sua especificidade nesta investigação, a presente dissertação articula, de forma metodológica, na sua exposição, duas orientações expressas em forma de momentos: o primeiro momento segue uma orientação tanto hermenêutica quanto epistemológica, na medida em que apresenta, como já dissemos acima, algumas formulações gerais, no sentido histórico-cultural e filosófico da teoria crítica; o segundo realiza uma abordagem relativa à elaboração e à fundamentação teórica e conceitual, de modo que o que se destaca [nesse momento] é a importância da psicanálise articulada ao marxismo heterodoxo de Marcuse, mediante o qual se mostra como o indivíduo foi conduzido à acomodação e quais as possibilidades de sua desacomodação. Ademais, vale salientar que, os dois momentos ou orientações – histórica e teórica – estão dispostos nos três capítulos que compõe a abordagem temática deste estudo.

Assim, o primeiro capítulo⁴ propõe, antes uma abordagem da questão central desta investigação, explicitar alguns pressupostos históricos e teóricos, a fim de possibilitar um tratamento mais amplo da problemática a ser pensada neste estudo. Trata-se, antes de mais, de algumas considerações relativas à integração dialética da psicanálise pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt que, felizmente, possibilitou, além da compreensão do homem conformado⁵, a proposição de uma nova

³ Certamente, outros estudos foram utilizados nesta pesquisa, porém, destacou-se nesta introdução somente os estudos mais amplos e significativos sobre a Teoria Crítica do século XX. Sobre as demais fontes secundárias desta investigação, ver bibliografia desta dissertação.

⁴ O Estatuto da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a relevância da psicanálise.

⁵ Observa-se desde já que os termos como: homem acomodado, indivíduo reacionário, subjetividade acomodada, sujeito de consciência feliz, homem econômico, antropologia acomodada ou afirmativa se referem ao homem unidimensional. Em vários momentos da elaboração do trabalho, são empregados como outras formas de chamar o homem unidimensional, isto é, indivíduo formado para não ver o mundo e as coisas a partir de uma única dimensão: a dada.

antropologia, enquanto resposta ao chamado “fracasso político da teoria marxista” dos anos trinta (30); por exemplo, confirmada pela ascensão fascista e nazifascista na Europa.

O segundo⁶ se conduz de uma forma mais conceitual, na medida em que busca, com base na obra de Marcuse, *Eros e Civilização* (1955), investigar na própria estrutura metapsicológica individual as razões menos evidentes da resignação, isto é, aquelas que suprimiram o sujeito político em nome do sujeito econômico. Portanto, realiza-se neste capítulo um diagnóstico sobre a atrofia da esfera consciente do ego que, no âmbito da nossa sociedade, acomete a classe trabalhadora e a impele à repetição automática, em ação e pensamento, dos valores e hábitos sociais unidimensionalizantes.

O terceiro e último capítulo⁷ constitui um salto em relação ao segundo; nele, diferente da tendência derrotista e quietista do indivíduo apresentada no capítulo precedente, aproveitou-se dos aspectos “utópicos” da teoria marcuseana para afirmar a possibilidade histórica de um novo princípio de realidade, com base numa abordagem que apresenta o indivíduo a partir de uma nova sensibilidade e nova moralidade, compreendidos como recursos imprescindíveis para uma política radical de ruptura e, igualmente, de construção de novas formas de sociabilidade. Em síntese, diria que: caracterizar a nova antropologia, enquanto desiderato teórico e político, foi o que se buscou propor com este ou neste capítulo.

Nesta introdução, não se pode descuidar de uma certa justificativa do tema da pesquisa, pois algo motivou a decisão de realizar a presente investigação. Trata-se aqui da necessidade de se contribuir com a exposição acerca da importância teórica e da atualidade do pensamento social e político de Herbert Marcuse, pois não obstante a presença de estudos sobre alguns autores da Escola de Frankfurt permanece ainda, no Brasil, certa carência de um estudo mais amplo do projeto filosófico do nosso autor e de sua contribuição para a Teoria Crítica da sociedade. Nesse sentido, esta dissertação se apresenta, antes de qualquer coisa, como uma contribuição necessária, sobretudo, neste momento em que se destacam as pesquisas sobre o colapso da razão, sobre a ascensão do pessimismo que, num fatalismo mórbido, conduz o sujeito revolucionário a perder de vista a sua missão

⁶ Triunfo da Sociedade avançada e o processo de desindividuação.

⁷ O Novo Princípio de Realidade e a emergência de novo homem.

histórica, qual seja: a promoção de uma revolução radical com a ordem estabelecida, realizando assim a promessa sempre traída de liberdade e felicidade.

Herbert Marcuse é hoje, ao contrário do que foi nos anos 60, pouco conhecido, tanto no interior quanto fora do universo acadêmico. Daí a necessidade de se retornar ainda o seu pensamento [por meio de trabalhos acadêmicos] constitui, em vista do seu caráter exortatório da *grande recusa* às formas estabelecidas de vida, uma contribuição fundamental na luta pela ressurreição da esperança e, portanto, da força política e social do indivíduo que está em vias de desaparecimento. Tal postura constitui um anúncio sobre a possibilidade de realização verdadeira do homem e uma ruptura com o *continuum* histórico de repressão, isto é, com a continuidade de escravização do homem pela sua própria produtividade. Certamente, como se poderá observar ao longo deste trabalho, o desenvolvimento da civilização capitalista conseguiu pôr entraves ao desenvolvimento da consciência revolucionária, e está conseguindo, portanto, empobrecer, no sentido de impedimento, a consciência das potencialidades dos homens assim como a possibilidade de realizá-las.

A despeito do que se disse acima, a questão de saber se haveria ainda alguma possibilidade de transformação social, considerando todas as transformações metapsicológicas do indivíduo produzidas pelas transformações estruturais das sociedades industriais desenvolvidas, no interior do qual o indivíduo aparece radicalmente resignado ao *status quo*, encontra aqui uma resposta positiva. Para nós, a realização dessa tarefa hoje, na medida em que o mundo das coisas está suficientemente maduro, pertence uma classe trabalhadora renovada, a qual chamamos aqui de *novo homem ou nova antropologia*.

2 O ESTATUTO DA TEORIA CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT E A RELEVÂNCIA DA PSICANÁLISE

Antes de uma abordagem do tema fundamental desta investigação, se fez necessário explicitar alguns pressupostos históricos e, igualmente, teóricos, a fim de possibilitar um tratamento mais amplo da problemática a ser pensada neste estudo. Trata-se, antes de mais, de algumas considerações relativas à integração dialética da psicanálise pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, que, afortunadamente, possibilitou, além da compreensão da antropologia positiva, a proposição de uma nova antropologia, enquanto resposta ao chamado “fracasso político da teoria marxista” dos anos trinta (30), por exemplo, confirmada pela ascensão fascista e nazifascista na Europa.

2.1 A articulação freud-marxista da Teoria Crítica: algumas considerações metodológicas

“Temos uma profunda dívida para com Freud e seus primeiros colaboradores. Seu pensamento é uma das pedras angulares sem as quais a nossa filosofia não seria o que é.” (HORKHEIMER, *apud*, JAY, 2008, p.150).

Para esclarecer a articulação freud-marxista da Escola de Frankfurt, deve-se entender primeiro que não há nenhuma relação necessária entre os pensamentos de Marx e de Freud; que no utopismo e historicismo de Marx, Freud veria apenas resíduos de um passado pré-histórico; e que é precisamente por esse aspecto que as primeiras tentativas de o relacionar à Marx foram consideradas, por uma ala mais ortodoxa do marxismo⁸, *reductio ad absurdum*⁹. Contudo, a teoria crítica deve sua

⁸ Cf. Ver Martin Jay em sua obra intitulada *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Nessa obra afirma que os Marxistas tradicionais na década de 20 haviam negligenciado as questões de superestrutura, fixando quase todas as suas preocupações na base econômica, material.

⁹ Os círculos marxistas, nos anos que precederam a segunda guerra, lembremos: viam tal relação como uma redução – uma articulação reducionista e perversa da teoria marxista. Deve-se lembrar que a psicanálise freudiana foi por muito tempo visto como mera expressão teórica do indivíduo burguês

formação, como a forma mais avançada do pensamento crítico do capitalismo tardio, a essa relação antinatural entre Marx e Freud.

O freudismo não é, para Escola de Frankfurt, uma influência: é uma interioridade constitutiva, que habita seu corpo teórico e permite a teoria crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura. (ROUANET, 1989, p. 11).

Assim, a teoria metapsicológica de Freud não se presta a Teoria Crítica como um recurso externo usável ou descartável quando convém, mas, antes, como um elemento constitutivo, graças ao qual ela se torna *crítica através de um certo modo de apresentação*¹⁰. Diríamos que a psicanálise representa a sua possibilidade de extirpar aquilo que Max Horkheimer chamou de *idealismo moral* [em que o alto nível de discernimento racional é a única realidade individual admitida], dando mais realidade aos seus objetos (ou conceitos): *indivíduo & sociedade*. As concepções realistas de *pessoa* como razão e desrazão, e de *sociedade*, como cristalização de ações não frequentemente dirigidas por forças racionais-conscientes são resíduos da herança psicanalítica da teoria crítica¹¹. Foi assim que a teoria crítica se tornou crítica da sociedade do século XX, autocrítica¹² e crítica da cultura/ideologia¹³. Portanto, a nossa posição aqui é que a teoria crítica da Escola de Frankfurt não seria de um *tipo correto* sem a psicanálise¹⁴.

Essa tese não é autêntica. Ela encontra a sua mais brilhante formulação em *Teoria Crítica e Psicanálise*, de Sergio Paulo Rouanet. O esforço para entender o colapso da civilização europeia em barbárie teria sempre de fracassar se se

sexualmente pervertido. Os psicanalistas, em contrapartida, esforçavam-se cada vez mais para conquistar o reconhecimento, que é firmar-se como ciência (no sentido moderno do termo). Ver O prefácio da *Imaginação dialética*. Ver, igualmente, *A história do pensamento ocidental* de Bertrand Russel.

¹⁰Hans Georg Flickinger, em seu texto intitulado *O sujeito desaparecido na teoria marxiana*, afirma ser esta a característica da teoria crítica de sociedade desde o século XIX. Dizia ele que com Marx a exposição da crítica da economia política é caracterizada pela busca de uma teoria que consiga a unidade de apresentação e de crítica, ou seja, de crítica através de um certo modo de apresentação.

¹¹Ver Martin Jay, 2008, p. 133 -162.

¹²Esta autocrítica se dá quando a teoria crítica, desde a primeira metade do século XX, começou a reconhecer uma certa limitação teórica que lhe forçou incorporar a psicanálise. O freudismo havia possibilitado uma crítica forte ao marxismo (e assim, vice & versa).

¹³Valendo-se de certos aspectos da crítica de Freud aos valores da cultura ocidental.

¹⁴Ver o texto de Joel Whitebook *A união de Marx e Freud: a teoria crítica e a psicanálise*, recorda que quando Freud tornou-se uma das pedras fundamentais sobre a qual o programa de interdisciplinaridade para uma teoria crítica da sociedade foi construído os teóricos críticos voltaram-se para a psicanálise para corrigir uma deficiência na teoria marxista, a saber, sua redução do reino psicológico a fatores econômicos.

abstivesse de considerar a *historicidade interna*¹⁵. O malogro político do movimento marxista, iniciado em 1925 e asseverado em 1933, foi decretado precisamente pela sua concepção insuficiente do homem e a confiança em um desenvolvimento mecânico da história¹⁶. Portanto, tendo esse fracasso como pressuposto genético, a teoria crítica da Escola de Frankfurt se põe como uma peça Freudomarxista interessada em investigar as raízes profundas do irracionalismo sócio-político¹⁷.

Essa tarefa é assumida como uma tentativa de renovar o materialismo recebido de Marx¹⁸. Pois a inversão irracional, mediante a qual se tornou possível eleger o partido Nazista, deve-se a base frágil e problemática sobre a qual a psicologia marxista repousa¹⁹. Desta forma, retornar à Freud marca deveras o interesse pelo fator subjetivo ou melhor, como afirma Rouanet, pela “valorização do fator subjetivo da história”²⁰. Essa empreitada implica assumir *deux combats*, a saber, **a)** desvelar as causas do fracasso da revolução e a conformação das massas ao nacional-socialismo e, **b)** tornar possível essa revolução. Contudo, antes de dar prossecução, cabe saber

¹⁵Sergio Paulo Rouanet insiste em que a psicanálise se torna o suplemento subjetivo adequado a teoria crítica social do século XX. A transformação econômica havia sido acompanhada pela transformação igualmente fundamental na dimensão psíquica primária, percebeu-se que, conforme Marcuse, a autoridade pode ser mesmo interiorizada e exercida pelo indivíduo sobre si próprio e surgir com autonomia. Ver aqui *Teoria das pulsões e liberdade* de 1969.

¹⁶Segundo Martin Jay, esse vacilo se deve mais exatamente a negligência com relação as raízes hegelianas da teoria marxiana por parte dos marxistas daquele período, tal como se pode ler seguinte mote “A ênfase de Hegel na consciência como constitutiva do mundo questionou o materialismo passivo dos teóricos da Segunda Internacional” (2008, p. 84-85).

¹⁷A psicanálise é a ciência do irracional. Cf. Teoria crítica e a psicanálise.

¹⁸No século XX, de grandes transformações sociais na Europa, a índole filosófica do pensamento de Marx estava sendo “superado por uma abordagem mais científica – às vezes positivistas – da realidade social, tanto por marxistas quanto por não marxistas. E a teoria social em geral deixara de ser *crítica e negativa*”. Juntamente com Lukács e Karl Korsch, “a tarefa de revigorar a teoria marxista foi primordialmente assumida pelos jovens pensadores do *Institut fur Sozialforschung*”, escreveu Martin Jay, (2008, p. 84).

¹⁹Fromm foi um dos defensores áspers dessa posição nos anos de 1930. Em seu ensaio intitulado *Tarefa e Método de uma psicologia Social Analítica*, ele ataca Henri de Man, Bernstein, que, incorretamente, haviam atribuído ao marxismo uma psicologia simplista de aquisitividade, tentando provar que “as motivações da vontade humana, através das quais se cumpre o progresso da sociedade, são ditadas em primeiro lugar pelos interesses econômicos [...] um comportamento humano pelo instinto de lucro” (1970, p. 54).

²⁰Rouanet (1989, p. 13) nos diz que a relevância da dimensão subjetiva no círculo marxista deve-se a dois marcos históricos, quais sejam, a revolução bolchevique em 1917 e a chegada de Hitler ao poder em 1933. O marxismo objetivista da II internacional não percebeu que a arritmia entre o fator subjetivo e objetivo obstaculizava a revolução e, assim, defendia que bastava a maturidade das condições materiais para que ocorresse a revolução. No entanto, verificou-se que, enquanto a experiência da União Soviética – país economicamente paupérrima e com uma classe trabalhadora relativamente reduzida – acelerava o processo histórico, queimando etapas na revolução social; na Alemanha, que contava condições materiais propícias e com uma classe trabalhadora numerosa e experiente em luta, a tendência contrarrevolucionária tornava-se cada vez mais real. Como explicar esse fenômeno, que revela posições conservadoras de uma parcela significativa da classe operária a ponto de eleger democraticamente os candidatos nacional socialistas? Essa enigmática questão impeliu alguns marxistas à psicanálise, isto é, a doutrina do funcionamento psíquico da ação irracional.

até que ponto a teoria crítica da sociedade pode assumir a perspectiva freudiana de *O Mal-estar na Civilização* sem trair o seu declarado interesse pela emancipação (?). Lembrando que:

O Mal-estar na Civilização (1932) é comumente interpretado como uma tese – de felicidade impossível – que mais justifica as causas do fracasso das revoluções do que do seu possível êxito. Nele, o humano desejo pela revolução, enquanto instauração de uma forma livre e feliz de sociabilidade²¹ é apresentado como memórias de um passado acessível apenas oniricamente²². Essa posição se justifica, primeiro, pelo seu *modelo de homem*²³ e, segundo, pela inadequação deste às exigências da sua própria civilização²⁴. Permitamo-nos, então, uma sumária reconstrução da noção antropológica de Freud (as duas concepções, a provisória e a definitiva)²⁵.

Para Freud, o homem é *un système fermé*²⁶, no interior do qual agem conflituosamente dois impulsos básicos: *os do Ego* e *os do Sexo*. Os impulsos do ego representam o esforço do indivíduo à autoconservação, ao passo que os do sexo se põem como busca humana pelo prazer. Por uma questão da própria sobrevivência, isto é, de manter a existência ontogenética e filogenética, os impulsos do ego ganham primazia sobre os sexuais, que continuam existindo de uma forma subalterna e desprezada, porém sendo decisivo em sua vida; (*libido* é o conceito empregado por Freud para se referir a energia imanente e emanente desse impulso)²⁷. É essa formulação dualista da estrutura instintiva que predominou o pensamento de Freud até a descoberta do instinto onipresente, chamado *narcisista*, com o qual se apontara para a atuação ubíqua do prazer na totalidade do aparelho psíquico ou, simplificando os termos, a existência de uma libido que age tanto no Ego quanto no objeto de prazer²⁸.

²¹Ver Marcuse. *Libertando-se da sociedade opulenta* (1968).

²²Isto é, algo que, tal como os sonhos noturnos, pertence ao passado e inexistente no horizonte futuro.

²³Referimo-nos ao conceito de homem derivado da sua última teoria dos instintos, exposto *Além do Princípio do prazer* (1920). Ver *Além do Princípio do prazer* na bibliografia deste trabalho.

²⁴Sua própria civilização, repetindo o Vico, enquanto seu artefato, seu arbítrio.

²⁵A apresentação que se segue se baseia tanto no *O Mal-Estar na Civilização* (1932) e *Além do princípio de prazer* (1920), de Freud, quanto, de uma maneira secundária, nos textos de Marcuse, *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (1955) e Erich Fromm: *A crise da psicanálise* (1970) & *O coração do Homem* (1974).

²⁶Um sistema fechado.

²⁷Cf. Freud, *Mal-Estar na Civilização*, 2011, p. 64.

²⁸Eis a primeira teoria antropológica de Freud. Esta concepção vigorou até a Primeira grande Guerra Mundial. Freud mesmo o admite na apresentação sumária do desenvolvimento histórico da sua ciência, no *Mal-Estar na civilização*: "...nossa pesquisa avançou do que é reprimido para o que

As posteriores reformulações dessa teoria demonstram um Freud insistentemente seguro de que, ainda que a libido fosse comum aos impulsos, as pulsões não podem ser do mesmo cepo, pois são diferentes²⁹. E essa diferença, que encontra expressão na noção de *compulsão a repetição*, ou seja, na tendência que o psiquismo (e talvez todo o organismo) tem para restaurar os estágios originais, conduziu-o a estabelecer uma nova distinção (ou cisão) ainda mais profunda. Trata-se agora de compreender o homem como resultado de um conflito entre pulsão de vida e pulsões de morte (tensão que se compreendeu ser o conteúdo essencial da vida). As pulsões de vida envolvem os impulsos de *ego* e *do sexo*, que se contrapõem as pulsões de morte, então entendidas como fonte de toda a agressividade interna (o masoquismo) e externa (o sadismo)³⁰. O objetivo da pulsão de morte é a dissolução da vida (Eros)³¹, é esta a sua finalidade. Posto isso, Freud finalmente define a sua concepção antropológica definitiva como um ser governado por duas forças (as vitais ou *Eros*, que tendem à união e integração da vida e do ser vivente, e as destrutivas ou *Thanatos*, as quais visam desunir e destruir a vida), que constantemente se combatem, ora unindo-se e ora separando-se, até o triunfo final do *Thanatos*, acarretando-lhe a morte³².

reprime, dos instintos objetais para o Eu. Foi decisiva, neste ponto, a introdução do *conceito de narcisismo*, isto é, *a compreensão de que o próprio Eu se achava investido de libido, constitui o reduto original dela, e em certa medida permanece como o seu quartel general*" (2011, p. 63, grifo nosso). Esta descoberta e consequente conceituação, segundo Marcuse, ocorre em 1914.

²⁹As pulsões são antagônicas demais para terem a mesma, teria pensado Freud Ver *Tarefas e Métodos para uma psicologia social analítica* de Erich Fromm. Ademais, usamos os termos *impulsão* e *pulsão* de modo intencional, compreendemos o primeiro como histórico e o segundo, natural. Na trajetória e no conjunto da produção teórica de Freud, essa diferença é importante. Segundo Erich Fromm, ela revela, além da mudança teórica, sentimentos de um espírito abalado pelas transformações sociais. O primeiro tem as suas origens no materialismo mecanicista burguês do século XIX, escreveu, e o segundo segue uma orientação biológica e evolutiva do século XIX. Para mais detalhes acerca desse debate, ver Fromm, *Implicações humanas do esquerdismo instintivista (uma resposta a Herbert Marcuse)*, (1969).

³⁰"No sadismo", Freud escreveu "teríamos a fusão particularmente forte entre o impulso ao amor e o instinto de destruição, e na sua contraparte, o masoquismo, uma ligação da destrutividade dirigida para dentro com a sexualidade, o que faz visível e notável a tendência normalmente imperceptível" (2011, p. 65). Em síntese, são formas destrutivas que aparecem mais imperceptivelmente, em razão da quantidade e da qualidade da libido ou do prazer, na sexualidade; no momento do intercurso genital: uns desejam, admitem e se satisfazem sendo agredidas fisicamente e outros, contrariamente, se satisfazem ao agredir. O prazer que acompanha agressão testemunha a astúcia e a implacabilidade da pulsão de morte, que então, se apresenta como mera destruição.

³¹Eros ou pulsão de vida, no sentido que aqui é assumido, envolve tudo que é construtivo. Então, como bem mostra Freud, é a própria civilização. Contrariamente, a Pulsão de Morte envolve tudo o que é destrutivo: agressão, guerras, sujidade, raiva, soberba, orgulho, ódio, enfim, a barbárie.

³²Em o *Além do princípio do prazer* (1920), Freud expressa essa noção na sua poética asserção... O Objetivo da vida é a morte, isto é, que a vida é uma descida para a morte.

De particular interesse para esse momento da exposição é a importância atribuída à pulsão de morte e a sua função social na *destrutividade*. Esta última aparece nitidamente naturalizada. Notemos que se, como quis Freud no *Mal-Estar* (1932), o pendor à agressão for uma disposição inata³³ e mais poderosa que o seu oponente (Eros), a destrutividade tornar-se-á um traço humano incorrigível, contra o qual a civilização (que é obra de Eros, pois une) terá de combater mediante severas e cada vez mais crescentes repressões³⁴. Esse argumento, logicamente, inviabiliza o projeto de humanidade preconizado pelo marxismo humanista, na medida em que a felicidade, que até o idealismo alemão reconheceu pertencer a esfera sensível, exige a satisfação de pulsões congênicas³⁵; e a *liberdade, enquanto* existência livre de impedimentos (sem privações e proibições). Em *O Mal-Estar*, Freud diz-nos explicitamente que a civilização, *enquanto luta vital da espécie humana contra a morte*³⁶, *não dispõe de recursos que atendam a finalidade da vida* – entenda-se, vida histórica. Freud foi, neste sentido, um pensador fatalista – um *representante quase desesperado de uma sociedade colhida numa rápida e imprevisível mudança*³⁷.

Essa nossa posição se encontra resumida em duas asserções. A primeira diz “Podemos dizer que a intenção de que o homem seja feliz não se acha no plano

³³Eis a objeção de Freud em relação aos propósitos da doutrina comunista. Segundo ele, a ideia comunista de civilização abandona a concepção realista de homem, ao reduzi-lo a propriedade. Sem desconsiderar os benefícios decorrentes da abolição de propriedade privada, ele considera o seu “pressuposto psicológico uma ilusão insustentável”: Os comunistas acreditam haver encontrado o caminho para a redenção do mal. O ser humano é inequivocamente bom, bem-disposto para o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza. A posse de bens privados dá poder a um indivíduo, e com isso a tentação de maltratar o próximo; o despossuído deve se rebelar contra o opressor, seu inimigo. Se a propriedade privada for abolida, todos os bens forem tornados comuns e todos os homens puderem desfrutá-los, desaparecerão a malevolência e a inimizade entre os homens. Como todas as necessidades estarão satisfeitas, ninguém terá o motivo para enxergar no outro um inimigo; e todos se encarregarão espontaneamente do trabalho necessário” (2011, p. 58-59). Para Freud a complexidade humana não se resolve na propriedade e agressividade é um traço humano inato. A supracitação revela que sua interpretação sobre o comunismo é simplória e um tanto reducionista.

³⁴Essa compreensão fez Marcuse desenvolver aquilo que, segundo muitos, é a sua obra mais engenhosa filosoficamente, *Eros e Civilização*. Ele mesmo disse “a nossa definição do caráter histórico específico do princípio de realidade estabelecido levou a um reexame do que Freud considerou ser a sua validade universal”, isto é, a *repressão*. A civilização significa repressão, para Freud.

³⁵Na *Metafísica dos costumes*, parte II d’*a Doutrina da Virtude* de Kant confirma isso com a separação da felicidade (governada pelo princípio *patológico*, isto é, sensível) da moral (por sua vez governado pelo princípio *eleuteronomico*). (Cf. 2003, p. 2017-222).

³⁶A civilização é um processo a serviço de Eros, que pretende juntar indivíduos isolados, famílias, depois etnias, povos e nações numa grande unidade, a da humanidade [...], mas esse programa [...] se opõe o instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra todos e de todos contra um. Esse instinto de agressão é o derivado e representante maior do instinto de morte, que encontramos ao lado de Eros e que compartilha com ele o domínio do mundo (ver FREUD, 2011, p. 68).

³⁷Cf. FROMM, 1971, p. 48

da Criação” (FREUD, 2011, p. 20)³⁸ e, a segunda, “A liberdade individual não é um bem cultural” (FREUD, 2011, p. 41)³⁹. Trata-se basicamente, conforme o pensamento de Freud, de realidades de um passado primitivo e pré-civilizatório, cuja procura só restauraria experiências bárbaras⁴⁰ (destrutivos)⁴¹ e incompatíveis com os valores (repressores) estabelecidos pela civilização⁴². Sendo assim, perguntamos: como conciliar esse naturalismo fatalista de Freud com o historicismo utopista de Marx? O esforço em direção à essa conciliação necessária, como provaram os primeiros freud-marxistas, impescinde de uma *consideração metodológica*. Nisso concordam todos os teóricos do seletto grupo chamado *freudmarxista*: Reich, Fromm, Marcuse, entre outros⁴³.

Segundo a orientação freudmarxista, a capacidade que a psicanálise, enquanto estudo de formação da estrutura psíquica do indivíduo, tem para dizer coisas relevantes sobre a sociedade só escapa a dúvida⁴⁴ se se mostrar a extensão e profundidade da sua *teoria dialética das pulsões como mediação da relação entre a estrutura econômica e superestrutura ideológica* formulada por Marx. Isto é, quando por meio do já referido dualismo pulsional conflituoso (ver p. 16) se provar que a tradução da estrutura econômica em ideologia, na cabeça dos homens, vem esclarecida pela teoria da sexualidade desenvolvida por Freud. Com isso queremos dizer que o esforço freudmarxista afirma primeiramente o primado da *economia* [o primado da necessidade de sobrevivência, porque só com o pão é que se mata a fome, como o próprio Freud parece reconhecer em sua construção antropológica] e,

³⁸Esta referência se insere num debate sobre a finalidade da vida, isto é, sobre a felicidade liberdade.

³⁹Um debate sobre as características da civilização. O seu traço fundamental é, como já vimos, a repressão.

⁴⁰A cerca do pessimismo de Freud em relação a possibilidade de uma forma de sociabilidade que faça feliz, ver a *Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de pesquisas sociais-1923 – 1950*, de Martin Jay.

⁴¹Cf. *Além do princípio do prazer* de Freud.

⁴²Isso poderia ser descrito como um colapso psicológico de massa, no qual todos os valores civilizatórios seriam negligenciados; o estado da natureza seria, conforme Freud, restaurado. Lembre-se que Freud é um hobbesiano assumido, ademais, que acreditava ser irrefutável a célebre tese *Homo homini lúpus*, escrevendo o seguinte “Quem chamar à lembrança os horrores da migração dos povos, das invasões dos hunos, dos mongóis de Gêngis Khan e Tamerlão, da conquista do Jerusalém pelos piedosos cruzados, e ainda as atrocidades da recente Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente à *verdade* dessa concepção” (2011, p. 57).

⁴³Sergio Paulo Rouanet destaca Bernfeld e Fenichel como pioneiros nessa orientação. Cf, 1989, p. 17.

⁴⁴Com ela, desconsidera-se como reacionária aquelas posições que a descartam como teoria idealista. (REICHE, 1970, p. 11).

em seguida, o assume como fator responsável pela repressão do impulso sexual que, em virtude da sua maleabilidade característica, leva à formação de ideologias⁴⁵.

Não se trata, portanto, de forjar uma compreensão psicológica da sociedade⁴⁶, mas antes de compreender que as modificações fundamentais da estrutura humana (mediante sublimação ou recalque⁴⁷) devem-se às condições do meio circundante⁴⁸. A contribuição da psicanálise para uma teoria social crítica não reside na riqueza do seu *método*, mas na profundidade que os seus conhecimentos, em certo sentido, podem fornecer a pesquisa filosófica e sócio-histórica. O método do materialismo histórico-dialético mantém-se inalterado, não obstante a necessidade da psicanálise para compreender e expor as manifestações patológicas do *psiquismo das massas* (tais como o medo, angústia, pânico, obediência etc. Greves gerais), e da *consciência de classe*, cujo entrave ou definhamento promana de fontes irracionais⁴⁹. A aplicação da psicanálise à teoria crítica da sociedade não pode prescindir dessa explicitação. É sonante a advertência de W. Reich sobre essa questão.

Se [...] eu interpreto o desejo revolucionário em todos os casos, mesmo na esfera sociológica, como uma revolta contra o pai, caio na *ideologia da reação política*; mas se examino concretamente em que medida o desejo revolucionário corresponde a uma situação *racional*, em que medida a ausência de uma tal desejo é *irracional*, se examino os casos em que o desejo revolucionário corresponde a uma inconsciente revolta contra o pai, etc.; então, levei *ad absurdum* a ciência burguesa “sem pressuposições”, realizei um verdadeiro trabalho científico e prestei assim um serviço ao movimento operário e não à uma reacção política; porque a ciência marxista não é senão um inexorável pôr a nu das inter-relações reais. (REICH, 1970, p. 16-17, grifo nosso)⁵⁰.

⁴⁵Cf. REICHE, 1970, p. 12. Reich escreveu “entre os dois extremos que são, por um lado a estrutura econômica da sociedade e por outro, a sua superestrutura ideológica, cujas relações causais foram definidas, no conjunto, pela concepção materialista da história, a *concepção psicanalítica da psicologia do homem socializado integra uma série de elos intermediários* [...]”; pode-se demonstrar que a estrutura econômica da sociedade se não traduz imediatamente em ideologia [...]; a necessidade de alimentar, age sobre as funções da, muito plásticas, energia sexual que ela modifica e, esta acção social sobre as necessidades sexuais, cujas finalidades limita, transfere sem cessar sob forma de libido sublimada, novas forças produtivas para o processo social do trabalho”. Grifo nosso.

⁴⁶Isso, segundo Marcuse, seria tomar como fundamento o que deve ser fundamentado Cf. *Teoria da Pulsão e a liberdade*, 1969, p. 104.

⁴⁷O conceito de recalque foi intencionalmente colocado, utilizamo-nos da sua diferença com relação à repressão. Diferente de Marcuse e Freud, que utilizaram os dois conceitos como sinônimos, sustentamos que repressão [*Unterdrückung*] refere-se a um processo que mantém as pulsões no limite do pré-consciente. Enquanto que recalque [*Verdrangung*] serviria para manter as pulsões no inconsciente. Este último significa simplesmente pisar, colocar para baixo, enquanto o outro parece portar um sentido mais amplo, polissêmico, podendo envolver violência que o conceito freudiano e marcuseano representa. (Cf. MEZAN, R. *A Trama dos conceitos*, 1998, p. XVII).

⁴⁸Cf. Erich Fromm. *Tarefa e Método de uma psicologia Social Analítica*.

⁴⁹Cf. Reich, 1989, p. 16.

⁵⁰Rouanet insistiu nessa questão. Dizia ele haver uma identidade entre a marxismo e a psicanálise. Apoiado em teóricos, como Fenichel, apresentou a psicanálise como uma ciência materialista e totalmente adequada ao marxismo, pelo seu caráter desmistificador do que é aparente; assim

A citação acima transcrita destaca a procedimento metodológico e põe a diferença entre aquilo que, por questões metodológicas científicas e expositivas, chamo aqui de *psicologia social reacionária* e *psicologia social não-reacionária*. A primeira é psicologista, ou seja, pretende explicar psicologicamente os fenômenos ou processos políticos, ao passo que a segunda procede em que a psicanálise não tem afirmações essenciais dos comportamentos que se situam em terreno extra-psíquico (isto é, ela é materialista)⁵¹. Como a sociedade não tem psique, inconsciência, pulsão e, muito menos, um superego, entende-se que os mecanismos inconscientes, os quais a psicanálise evidencia só podem ser considerados como *forças de mediação* entre o *ser social* e os modos de reação humanos. Essa orientação é de aplicação básica: serve tanto para a análise dos fenômenos culturais [a religião e a moral] quanto aos fenômenos políticos como, por exemplo, as greves. Vejamos mais de perto!

As razões sociais profundas da religião e da moral são compreendidas (sabemo-lo) como determinações de relação de classe, ou melhor, de relação de produção; pelo que são suficientemente passíveis de compreensão por intermédio de (e com) categorias sociológicas e filosóficas. Segundo esta compreensão, materialista, seriam as relações de produção que, por intermédio de medidas econômicas coercitivas da classe dominante, atuam sobre a estrutura psíquica dos membros da sociedade, transformando-a (por meio de implementação implacável de suas instituições, como a família, a escola, a igreja etc.) num tipo específico de reação. Seria esse fenômeno sóciopsicológico que se encontra na relação ambivalente [de *submissão* e *revolta* contra a autoridade] entre pai- filho⁵². Ela “repousa em primeiro lugar sobre a relação econômica e, secundariamente, sobre a atitude afetiva irracional” (REICH, 1970, p. 24)⁵³. Desse modo, o recurso psicanalítico, cuja importância consiste em dilucidar a atitude afetiva irracional da submissão,

escreveu “é materialista porque é anti-idealista, e é anti-idealista porque se recusa a aceitar como irreduzíveis os valores da cultura, mostrando, ao contrário que tais valores são meras manifestações de fatos psíquicos subalternos” (1989, p. 18).

⁵¹“É materialista, porque o seu substrato é biologia; é histórica, porque o seu método é pesquisa genética, o desvendamento biográfico do indivíduo; é dialética, porque sua essência é o conflito, a estrutura dicotômica: Ego versus Id, Libido do Objeto versus Libido Narcisista, Eros versus Tanatos”, foram nesses termos que Rouanet, com base no Bernfeld, reivindicara o estatuto científico da psicanálise.

⁵²Sobre a origem de sentimento de ambivalência, Cf. Totem e Tabu – I capítulo intitulado *O Tabu e a ambivalência dos sentimentos*.

⁵³A Psicanálise é uma teoria *ad personam*, que trata do caráter e demonstra as várias motivações inconscientes para os atos aparentemente razoáveis.

complementa (não substitui) a compreensão econômico-social. Vejamos a função da psicanálise numa situação política como, por exemplo, a greve.

A greve é um fenômeno sociológico, cuja deflagração se dá pela vontade e consciência dos grevistas. Ela tem a sua origem na relação objetiva entre empregados e empregadores, mas sua compreensão exige uma investigação do que é também da esfera subjetiva. Os freudomarxistas acreditam que se o fato sociológico é, até um certo nível, psicologicamente representado, a psicologia é autorizada a emitir algum juízo sobre o comportamento dos grevistas (não sobre a greve em si), que geralmente dita o destino final do referido movimento de massa. Tratou e trata-se, portanto, de uma apropriação (da psicanálise) para o conhecimento do que é *irracional* na ação do homem social perante à sua sociedade: como, por exemplo, a ausência de greve para a melhoria da existência perante uma situação socioeconomicamente favorável, ou a passiva aceitação da exploração por parte da classe trabalhadora⁵⁴; lembrando, tudo isso, sem abandonar o método marxista de compreensão social⁵⁵.

Por ora, acreditamos ser desse modo que a apropriação psicanalítica da escola de Frankfurt evitou o psicologismo, produzindo teorias que lhe inscreveu na tradição de formações ideológicas mais vociferantes do século XX⁵⁶.

2.2 Psicanálise e a sociedade: uma polêmica entre o revisionismo da escola cultural e o revisionismo dialético

Segundo S. Rouanet, quando a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt assumiu a psicanálise como recurso imprescindível à sua teoria crítica da sociedade, foi (abstraidas as diferenças de orientações prevalentes entre os seus próprios membros)⁵⁷ impelida a uma forte necessidade de defendê-la da tendência reacionária que, segundo Adorno e Marcuse⁵⁸, estaria consubstanciada na chamada escola

⁵⁴Estes dois exemplos denotam a contenção do desenrolar do processo sociológico pelo processo psicológico.

⁵⁵Materialismo histórico dialético.

⁵⁶Cf. José Guilherme Merquior. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: Ensaio crítico sobre a Escola neo-hegeliana de Frankfurt*.

⁵⁷Essa diferença reflete, em todos aspectos, aquele referente à noção de teoria crítica. Martin Jay dedicou um capítulo inteiro do seu livro para demonstrar essa diferença.

⁵⁸Essa ordem de nomes, segue o interesse especial dos dois autores pela psicanálise. Sabe-se que Marcuse foi dos últimos a se interessar pela psicanálise. Martin Jay vê isso como expressão de um idealismo tardiamente superado por Marcuse, *talvez Marcuse seja idealista demais para ver algum atrativo no mundo obscuro do inconsciente*, pensa ele. Em todo caso, Marcuse veio a se tornar um

cultural neofreudiana⁵⁹. A psicanálise tinha de ser defendida dentro do seu próprio terreno. Desse modo, esse tópico deter-se-á a tratar da *polêmica* em torno da psicanálise, que opõe o *revisonismo da escola cultural* do *revisonismo dialético*⁶⁰ (Escola de Frankfurt), o revisionismo de direita e o revisionismo de esquerda, respectivamente⁶¹.

De acordo com o psicanalista, Erich Fromm, a polêmica gira em torno da *crise da psicanálise*, que, além das suas razões óbvias e superficiais⁶², cedia uma lenta transformação conformista⁶³. A relação inseparável entre a tendência reacionária na psicanálise com a sua institucionalização e relativa aceitação (que se corporalizou na *Associação Psicanalítica Internacional*) parecia, conforme Fromm, a manifestação de um fenômeno (irracional) digno de uma investigação psicanalítica⁶⁴. Adorno, acrescentando a isso, dá a entender que a institucionalização da psicanálise sinalizava castração da ciência caracterológica que mais adequadamente teorizara sobre as castrações (um destino comum às formas de produção científica revolucionárias e ofensivas a ordem civilizatória), sinalizava a rendição da psicanálise ao sistema.

Ora, é fora de dúvida que a maior contribuição da psicanálise é a sua a teoria do inconsciente; graças a qual, além de afirmar-se como a ciência do irracional e inserir Freud na tradição de críticos [como Copérnico, Darwin e Marx] ásperos da civilização capitalista ocidental, constitui um avanço decisivo para se compreender e diferenciar o real do ilusório no comportamento humano⁶⁵. Diria que abre uma nova

dos revisionistas neofreudianos mais expressivos daquela geração, tal como atesta a sua obra *Eros e Civilização* (1955).

⁵⁹Adorno, em *a Psicanálise revisada* e depois Marcuse, *Crítica do revisionismo neofreudiano* apresentaram a Escola neofreudiana como anticientífica, como ideologia.

⁶⁰O revisionismo dialético da teoria psicanalítica diz respeito a um grupo restrito de teóricos que compreendem a psicanálise como uma teoria dialética. Em alguns casos, como expôs Rouanet em *Teoria crítica e psicanálise*, consideram-na uma ciência histórica (fundada na história interna do homem), materialista (porque aponta para aspectos biológicos, como a libido) e dialética (porque manteria a tensão constante entre as duas dimensões opostas do aparelho psíquico).

⁶¹Cf. Erich Fromm. *A Crise da psicanálise*.

⁶²A provável personalidade burocrática (no sentido negativo), autoritária e machista de Freud. Cf. Erich Fromm. *A Crise da psicanálise*, 1970, p. 9-41.

⁶³Cf. Marcuse. Epílogo: *Crítica do revisionismo neofreudiano*, 1978, p. 201.

⁶⁴Que poderia servir-lhe objeto de estudo e, de fato, o é.

⁶⁵Oferecemos aqui a nossa noção de psicanálise, entendendo-a como uma ciência do irracional. A psicanálise, para nós, teoriza sobre o inconsciente, isto é, aquilo que é *além do que está* aparente e captável a consciência. É nesse aspecto, conforme Marcuse, que reside a força de Freud; e, por esse aspecto, ele se inscreve no debate sobre a ontológico, “que pertence o contexto básico da filosofia ocidental” (Cf. 1978, p. 98-113).

esfera de honestidade e, conseqüentemente, como assinalamos no tópico precedente, uma *nova base para o pensamento crítico* (ver p. 13).

Antes de Freud, considerava-se suficiente conhecer as intenções conscientes de um homem para se julgar a sua sinceridade. Depois de Freud, isso deixou de bastar; de fato, era muito pouco. *Por trás da consciência ocultava-se a realidade inconsciente, que era a chave para as intenções reais do homem.* (FROMM, 1971a, p. 14, grifo nosso).

Com essa posição muito próxima da marxiana, segundo a qual *não é a consciência que determina a realidade, mas ao contrário*, a psicanálise agride os alicerces da concepção convencional da *respeitabilidade* burguesa, com a sua hipocrisia e desonestidade e aventou questões sobre a natureza humana dentro de um espírito de novo realismo, *a pergunta foi endereçada a todos e a cada um de nós: O que há por trás disso? Ou, melhor ainda, quem és tu por trás da tua pessoa? Quem és tu e quem sou eu?* Com isso, a psicanálise havia questionado todas as teorias nomeadamente, a psicologia tradicional e ao idealismo filosófico que determinam a consciência como a dimensão fundamental da experiência psíquica ou intelectual⁶⁶, tendo, por essa razão, uma origem crítica em relação a realidade histórico-social predominante – a *burguesa*. Mas as mudanças econômicas e, conseqüentemente, sociais, políticas e psicológicas que ocorreram durante e depois da primeira guerra mundial, evidenciaram que a psicanálise também padecia de uma síndrome de fixação, e que não conseguiu transcender imparcialmente o seu objeto de crítica: a lógica da civilização burguesa. Isso, conforme Erich Fromm, sinalizava uma redução no já referido aspecto político progressista da psicanálise⁶⁷.

Daí, além da hipótese que determina o critério de classe para compreender o recuo teórico-político sugerido em *A Crise da Psicanálise* por Erich Fromm, precisou-se fazer questões de ordem teórica, e também política sobre a teoria psicanalítica. Em outras palavras, preponderava saber se, mesmo após a nova condição humana inaugurada pela I Guerra Mundial, a psicanálise mantinha-se teoricamente crítico-

⁶⁶Uma posição em relação ao sujeito autônomo preconizado durante o período liberal do capitalismo burguês. Conforme ela, o mote *Cogito Ergo Sum* poderia (e é) questionada, porque se provaria com a descoberta da inconsciência de que “eu existo mais onde não penso (no consciente) e penso mais onde não existo (no inconsciente).

⁶⁷Marcuse escreveu “A psicanálise era uma teoria radicalmente crítica. Mais tarde, quando a Europa Central e oriental se encontravam em convulsão revolucionária, tornou-se claro até que ponto a psicanálise ainda estava vinculada à sociedade cujos segredos revelou. A concepção psicanalítica do homem [...] impôs-se como “reacionária”; fatalista, que “parecia implicar que os ideais humanitários do socialismo eram humanamente inatingíveis” (1978, p. 201).

radical, ou tornou-se obsoleta e, conseqüentemente, reformista⁶⁸(?). Em *A Crise da Psicanálise*, Erich Fromm aponta para a necessidade dessa questão ao apresentar um Freud ambíguo.

O Freud que abriu o caminho para o entendimento da *falsa consciência* e da autossugestão humanas foi um pensador radical (embora não revolucionário) que transcendeu os limites da sua sociedade, até certo ponto [...]. Mas também estava profundamente enraizado nos preconceitos e filosofia do seu período histórico e da sua classe [...]. Freud foi um pensador corajoso e radical em suas grandes descobertas, mas, na aplicação das mesmas, foi embaraçado por uma crença incondicional em que a sua sociedade, embora não fosse satisfatória, em absoluto, era a forma definitiva do progresso humano e não podia ser aperfeiçoado em qualquer de suas características essenciais. (FROMM, 1971a, p. 15).

Como as demais realizações intelectuais e científicas daquele período de grande convulsão, a psicanálise foi questionada a partir de um horizonte de classe. Que ela seja a ciência psicológica mais adequada, na medida em que além de anunciar fornecera explicações empíricas acerca do funcionamento dos processos psíquicos⁶⁹, não há dúvida; mas a sua aplicação social torna-se discutível. O problema básico dessa dúvida deve-se ao fato de que a teoria do inconsciente, diferente da teoria da Mais Valia, não teoriza as condições econômicas, restringe a sua crítica a esfera moral sexual (além da rígida e patricêntrica personalidade que fez Erich Fromm considerar Freud um teórico reformista⁷⁰). Dessa ambigüidade surge a cisão entre os continuadores neofreudianos, pela necessidade de escolher: *ou prosseguir desenvolvendo a teoria especial do inconsciente ou seguir propalando os pensamentos e sentimentos, de Freud, repletos de ideologia e experiência burguesas*⁷¹

Estes continuadores são aqueles que, diferente da ortodoxia (freudiana) apegada aos enunciados básicos de Freud e da primeira reforma psicanalítica iniciada por Jung⁷², também assumiram a tarefa de desenvolver a teoria da psicanálise mediante a emancipação dos conceitos básicos, estreitados pelo tempo, dando-lhes profundidade e maior amplitude⁷³. A influência da psicanálise nos movimentos radicais das décadas de 1920 e 1930 (entre os surrealistas, no domínio da arte; e os

⁶⁸Cf. *Epílogo: Crítica do revisionismo neofreudiano, de Marcuse.*

⁶⁹Seria essa a especificidade da contribuição científica de Freud: explicação científica de noção já presente em pensadores como Espinosa e Pascal e etc.

⁷⁰Cf. Erich Fromm. *O Modelo Freudiano de Homem e suas determinantes sociais* (1961).

⁷¹Cf. *Ibidem.*

⁷²Sobre a divergência de Freud e Jung, que acarretou a separação, ver *A Crise da psicanálise* (1970), de Erich Fromm.

⁷³Os membros da ortodoxia, reforma e revisionismo. Cf. *Epílogo: Crítica do revisionismo neofreudiano de Marcuse.*

existencialistas e marxistas, na filosofia) foi em virtude disso descrita por Fromm como um fenômeno interessante de oposição à prestigiada *Psicologia de ego* (escola iniciada e desenvolvida por um grupo de psicanalistas que, trabalhando em colaboração, criara um sistema teórico e técnico, cuja finalidade convertia a psicanálise em ciência para a adaptação. Fromm, num tom provocativo à Freud, à Hartman e ao Centro internacional da psicanálise, acusou essa orientação de integrar os conceitos da psicanálise ao espírito de Freud)⁷⁴.

Segundo Erich Fromm, a escola ego-psicológica é uma orientação neofreudiana com claras tendências reacionárias. A sua verdadeira raiz se encontra ambigualmente na fé de Freud para com a razão (sua herança iluminista), expressa na destemida formulação poética “Onde havia id, ego haverá”, como também na posterior divisão tripartida de *id-ego-superego*⁷⁵ do nosso aparelho psíquico operado por Freud⁷⁶. A sua característica fundamental consiste em eliminar conflito entre *Id & Ego*, enfatizando o Ego com o objetivo de compreender os processos e métodos operacionais do aparelho psíquico que levam à adaptação. Ela constitui, argumentamos, um retrocesso ao desenvolvimento da psicanálise, porque aqui mesmo se comprovou que a dualidade conflituosa que a teoria freudiana apresenta não foi abalada com a reestruturação tridimensional do aparelho mental (ver p.16). Esta, pelo contrário, foi integrada a uma outra dualidade mais profunda: pulsão de vida e pulsão de morte⁷⁷. Portanto, ao negar o *conflito*, a ego-psicologia “castra a própria psicanálise” (ADORNO, 2015a, p. 50)⁷⁸; e, por reprimir o id e deixar o ego entregue a agressividade do superego⁷⁹, serve à perpetuação do estabelecido, pois

[...] a psicanálise pode transformar-se num instrumento social e político eficaz, tão positivo como negativo e exercendo simultaneamente uma função administrativa e crítica [...] porque Freud descobrira os mecanismos do controlo social e político nas dimensões profundas dos impulsos e satisfações instintivas. (MARCUSE, 1998, p. 80).

⁷⁴Cf. Erich Fromm, 1971, p. 52-60.

⁷⁵Essa elaboração coincide com os seus trabalhos sobre a metapsicologia anteriores a I Guerra Mundial.

⁷⁶Cf. Marcuse, 1978, p. 201.

⁷⁷Em 1914, com a descoberta do narcisismo, Freud deu muita atenção teórica ao ego, mas permaneceu analiticamente interessado ao Id.

⁷⁸Na medida em que se esforça em isolar o homem de toda uma dimensão da sua existência, qual seja, a inconsciência.

⁷⁹Com isso, os processos de amadurecimento do indivíduo devem ocorrer fora do conflito, isto é, numa harmonia plena com a realidade social estabelecida.

Além de hipostasiar o ego, eliminar a essência dialética da psicanálise, percebe-se que a psicologia do ego, no campo terapêutico, engendra um conceito de saúde mental “num sentido sociológico”, anula o *conflito* entre a saúde mental *em termos humanos e saúde em termos sociais*, e determina que saudável é apenas aquele indivíduo que conseguiu se adaptar melhor as exigências sociais⁸⁰. Essa é uma noção obviamente, diria Marcuse, contrária àquela freudiana que falou em nome do homem e criticou o grau costumeiro de repressão sexual como propício à doença mental. E é, por isso, ideológica, porque, como escreveu Adorno, “conduz concretamente à negação de que a cultura, ao impor restrições às pulsões libidinais e particularmente às destrutivas, é um instrumento para a produção de recalques, sentimento de culpa e necessidades de autopunição” (2007a, p. 47). Acrescentamos, é uma orientação antipsicanalítica, porque “a tarefa especificamente psicanalítica é estudar a influência exercida pela experiência vivida sobre o dado da constituição pulsional” (FROMM, 1970, p. 38) e antifilosófica porque oblitera esta verdade, falsificando-a⁸¹.

Em termos rudimentarmente gerais, é essa a orientação revisionista da escola cultural que, como recorda Adorno, primeiro acusa Freud e teoria freudiana de *obsolescência e ortodoxia*, assumindo para si a função de alterá-los e de atualizá-los, no sentido em que se estreitassem aos valores e interesses sociais predominantes⁸². Inversamente, a gênese do movimento *revisionista dialético* representa a restituição do estatuto científico da psicanálise: é livre de qualquer conteúdo ideológico e objetiva a compreensão do homem e da sua humanidade ou desumanidade. Segundo, Erich Fromm, ela é crítica em relação aos conceitos clássicos da psicanálise, mas não as subtrai o núcleo crítico.

Uma tal revisão tenta conservar a essência do ensinamento original, liberando-o dos pressupostos teóricos restritivos e condicionados pelo tempo; procura resolver as contradições no seio da teoria clássica de um modo dialético e modificar a teoria no decurso do processo de sua aplicação aos novos problemas e experiências. (FROMM, 1971a, p. 38).

⁸⁰Nisso figura um debate rico sobre a sanidade. Hoje o indivíduo são é o acomodado, aparentemente sem nenhuma perturbação, ou o neurótico e, por isso, rebelde em relação aos rígidos tabus socialmente determinados?

⁸¹Seguimos aqui a concepção marcuseana de filosofia, a saber, como aquilo que visa a verdade. Cf. A Ideologia da Sociedade Industrial: O homem Unidimensional, 2015, capítulo 5.

⁸²Cf. Adorno, *A psicanálise revisada*, 2015a, p. 45.

Trata-se de uma revisão, na qual se inscrevem (além de Wilhelm Reich e S. Bernfeld) Erich Fromm e Herbert Marcuse, cujos esforços consistiram em desenvolver um sistema radical da concepção psicanalítica de Freud (em diálogo) com as concepções sociológicas, filosóficas (e psicológicas) de Marx⁸³ (ver p. 17).

A orientação dialética é dinâmica e reassume a psicologia do id, porém, sem negligenciar o ego. Não é absolutamente uma *id*-psicologia, mas admite e insiste na esfera inconsciente como talvez a única possibilidade de crítica independente. A sua hipótese geral é que a metapsicologia freudiana é um perfeito critério de investigação social e política no sentido de que possibilita compreender os mecanismos psíquicos de controle social, que levam os indivíduos à acomodação.

O seu objetivo é basicamente investigar a gênese e desenvolvimento do que chamamos aqui *antropologia afirmativa*⁸⁴, isto é, o homem existente. Entre os dois autores referenciados, Erich Fromm nos parece ser quem mais claramente refletiu a visão básica que se tinha da psicanálise dentro da Teoria Crítica do século XX. Pois, não obstante a mudança de posição em relação a metapsicologia freudiana⁸⁵, ele manteve fiel a ideia básica do revisionismo dialético, qual seja: que a teoria psicanalítica de Freud expressa a perfeita apresentação do homem presente. Os ensaios, *Tarefa e Método de uma Psicologia social analítica (1932)* e *O modelo freudiano de homem e seus constituintes sociais (1970)* compartilham essa tese, porém em sentidos diferentes.

O ensaio, *Tarefa e Método de uma Psicologia social analítica (1932)*, deu a referida tese um sentido de crítica. A metapsicologia, de modo geral, foi compreendida como uma exposição científica da natureza maleável do ser humano (derivativo do caráter social); a teoria da sexualidade, em especial, figura como possibilidade de compreensão de formas de dominação que se surripiam da necessidade de imposição brutal, como é o caso da dominação pelo controle sobre

⁸³Referimo-nos mais precisamente ao Erich Fromm e Marcuse, que tentaram explicitamente estabelecer essa relação, tal como se tentou demonstrar nesse trabalho.

⁸⁴Um termo utilizado pela professora Maria M. Pisani em seu texto intitulado *Natureza e Revolução: a nova antropologia de Herbert Marcuse* (2011).

⁸⁵Para maiores informações sobre esse soslaio tardio no pensamento de Fromm, ver Epílogo: *Crítica do Revisionismo neofreudiano* de Marcuse.

as necessidades⁸⁶. Portanto, nessa ocasião, a psicanálise foi elevada à estatura da psicologia adequada ao marxismo⁸⁷. Leia-se que:

A psicanálise pode mostrar que as ideologias são os produtos de certos desejos, moções pulsionais, interesses e necessidades que, em si próprios, são em larga medida inconscientes e se manifestam como “racionalizações” sob uma forma ideológica. Ela mostra que as próprias moções pulsionais se desenvolvem por um lado sobre a base de pulsões que têm, certamente, condições biológicas, mas que trazem também em larga medida a marca da situação econômica e social do indivíduo, ou da sua classe, no que se refere à sua intensidade e conteúdo [...] assim a psicanálise pode mostrar como é transposta a situação econômica passando pelo caminho da vida pulsional. (FROMM, 1970, p. 63-64).

Por outro lado, os ensaios, *O modelo freudiano de homem e seus constituintes sociais & Implicações humanas do esquerdismo instintivista: uma resposta a Herbert Marcuse*, atribuem um sentido negativo à esta tese. Em virtude da tendência naturalista da teoria freudiana (a partir de 1920), Fromm a descarta como justificação psicológica do indivíduo burguês. A teoria da libido, em especial, aparece como expressão do princípio burguês que faz da *carência* o estímulo essencial da atividade humana⁸⁸. E, por isso, todo o modelo antropológico freudiano, nessa ocasião, foi reduzido ao nível de ideologia⁸⁹ e associado às construções teóricas (entendidas como ideologias) da modernidade, tal como se lê: Freud...

Confunde o homem moldado pela civilização como o homem natural, a tal ponto que se vê no capitalismo a forma de sociedade que corresponde às necessidades da natureza humana. Tal natureza é competitiva, agressiva, egoísta. Busca a sua realização através da vitória sobre o adversário. No terreno da Biologia, a teoria formulada por Darwin, da sobrevivência do mais apto; no campo da economia é o *homo economicus* dos economistas clássicos. Ao transpô-los para o domínio da psicologia, Freud exprimiu a mesma concepção do homem, fundada no espírito competitivo resultante da natureza do instinto sexual; [...] procede do mesmo espírito que enforma todas as teses reformistas. (FROMM, 1969, p. 85-88).

Então, pode-se perceber que mesmo em seus momentos menos seguros sobre o significado da teoria freudiana, o revisionismo dialético da Escola de Frankfurt admite à psicanálise um alto nível de realismo, na medida em que por intermédio dele se torna possível reconstruir aquilo que chamamos e chamaremos aqui de

⁸⁶Além disso, a possibilidade de compreensão de patologias coletivas ou, como escreve Marcuse, “acordos instintivos”, isto é, o oculto elo que vincula os oprimidos e opressores em projetos de guerras destrutivas.

⁸⁷Para maiores esclarecimentos sobre as razões pelas quais a psicanálise é, ou deve ser, o complemento psíquico da teoria marxista, Cf. *Tarefa e Método de uma psicologia Social analítico* (1932) de Erich Fromm.

⁸⁸Ver Erich Fromm, *O Modelo Freudiano de Homem e suas Determinantes Sociais* (1970).

⁸⁹Ibidem.

antropologia afirmativamente acomodada, isto é, sujeitos pré-formados de modo contraditório, reproduzindo em seus hábitos, formas de pensamento, visões e valores de mundos específicos de um contexto como se fossem naturais ou essenciais.

Com essa posição, o revisionismo dialético, na qual se insere a Teoria Crítica como expressão forte, não apenas se diferencia da escola revisionista cultural (*ego* psicologia), mas se lança ao desafio de propor uma antropologia alternativa à afirmativa⁹⁰. Chamamo-la de *Nova antropologia*.

2.3 A noção de nova antropologia como exigência teórica e política

Chegados aqui, em direção ao nosso objetivo, somos autorizados a refazer o nosso percurso. Defendemos, com base numa psicologia profundamente dinâmica, que o fracasso político marxista se justifica pela sua concepção insuficiente de homem⁹¹; e que o artifício teórico da psicologia profunda, assumida como suplemento subjetivo do materialismo histórico, ajudaria ultrapassar esta insuficiência. Doravante, afastando-se de Freud, apresentamos a noção de *nova antropologia*, a substância do novo projeto revolucionário proposto pela Escola de Frankfurt, como desiderato teórico da teoria social crítica de 1930, em vista de uma de sociedade livre, que tenciona romper com a naturalização dos fatos sócio-historicamente estabelecidos. Este trabalho adota uma orientação historicista

A noção de uma *nova antropologia* pressupõe duas teses marxianas, a saber: o reconhecimento quer do homem estranhado, anunciado pelo jovem Marx, nos Manuscritos de 44, quer do homem capaz de realizar o desafio lançado na tese onze sobre Feuerbach⁹². Contudo, a hipotética caracterização desse sujeito remonta às marginalizadas especulações antropológicas (exaltadas por ninguém menos que Marx, Engels, Babel e todo campo socialista do século XIX) de J. J Bachofen, L. H. Morgan e Mead sobre as sociedades matriarcais.

Esta foi uma tarefa que Erich Fromm e Herbert Marcuse, diferente dos seus colegas que passaram a conceber a utopia como acovardamento do pensamento

⁹⁰Cf. *Natureza e Revolução: a nova antropologia de Herbert Marcuse* (2011).

⁹¹Uma concepção equivocada de homem prejudica não só as formas de organização política como inviabiliza a possibilidade de ruptura com uma certa ordem social. E, em certo sentido, o marxismo ortodoxo foi muito resistente às descobertas fundamentais da psicanálise: a sua concepção de homem.

⁹²Vide a tese onze.

diante da realidade efetiva⁹³, assumiram como necessidade teórica prescritiva. Conforme estes autores, a importância da hipótese de uma sociedade matriarcal, além do seu valor histórico, consiste na imagem de uma realidade alternativa que ela oferece: os seus *princípios* são solidariedade e felicidade humana; a sua *ética*, contrária à propriedade privada e a sexualidade repressora; e os *valores* são amor e compaixão, ao invés de medo e submissão. Tal como se pode ler a seguir:

A sociedade matriarcal era uma sociedade primeva em que a sexualidade estava isenta da depreciação cristã, onde o amor e a compaixão eram os princípios morais dominantes e onde a propriedade privada ainda não existia [...]. Bachofen caracteriza a sociedade patriarcal aludindo à antiga lenda da suntuosa árvore de frutos e da primavera milagrosa: ambas secaram quando os homens as converteram em propriedade privada. (FROMM, 1971b, p. 114).

Essas características, claramente escassas na sociedade patricêntrica de classe, que elevam o dever e a autoridade sobre o amor e a satisfação, conduziram Martin Jay (parafrazeando W. Reich) associar o matricentrismo ao “único tipo genuíno de sociedade natural”; e reforçando a tese hegeliana amplamente difundida de que o “advento da sociedade patriarcal corresponde à ruptura entre o espírito e a natureza, a vitória de Roma sobre o Oriente” (JAY, 2008, p. 143).

Para E. Fromm, a teoria de Bachofen é uma expressão erudita de um passado gentílico e infantil da humanidade, que fornecera (ou deveu fornecer) a base psíquica do socialismo pensado por Marx. Primeiro, pela sua concepção da natureza como a Grande Mãe que acolhe e protege todos os seus filhos em seu seio (ideia similar se encontra nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 44, de Marx); segundo, pela “sua preocupação com o bem-estar material e a felicidade terrena do homem [...]” (FROMM, 1971b, p.114) e, terceiro, pelo caráter frequentemente dialético das suas reflexões. A passagem a seguir ilustra bem os desvios dialéticos da orientação naturalista de Bachofen, escreveu Erich:

Para que seja compreensível, a ginococracia demetrianiana exige o pressuposto de um anterior e mais rudimentar estado de coisas que se oporia diretamente aos princípios básicos do mundo de vida demetrianiana; *êste último surgiu de uma luta contra essa situação anterior. Assim, a realidade histórica do matriarcado é um testemunho da realidade histórica do heterismo.* (FROMM, 1971b, p. 114, grifo nosso).

⁹³Para a confirmação da minha posição, ver A imaginação dialética. Os textos de Max Horkheimer, *As origens da filosofia burguesa da história*, e de Adorno, *Psicologia social*, são outras referências materiais que corroboram esta posição.

A teoria de Bachofen é, de acordo com Fromm, contraditória, em termos tanto filosóficos e sociais quanto políticas e morais. E é precisamente dessa contradição que as pretensões socialistas de uma ruptura (não reforma) com a estrutura social e psíquica prevalente se ancora. Pois situado entre as crenças com que a sua época lhe encheu o espírito e a admiração à ginecocracia que a era paternal suplantou, Bachofen teria aberto com a sua hipótese, argumentamos, a primeira latitude por meio da qual a universalização e a eternização da sociedade patricêntrica aquisitiva seria questionada⁹⁴.

[...] sublinhara a relatividade das relações sociais existentes. Acentuara o fato de que o matrimônio monogâmico não era, em absoluto, uma instituição “natural eterna”. Uma tal opinião só podia ser bem acolhida por uma teoria e uma atividade política que advogavam uma mudança da estrutura social vigente. (FROMM, 1971b, p. 118-119).

Conforme Fromm, a teoria de Bachofen, não obstante a sua importante descrição das relações sociais, psíquicas, morais e políticas próprias do matriarcado, carecia de um chão científico (refiro-me a fatos demonstráveis, compilação de dados, enfim, a verificabilidade), pelo que poderia ser facilmente descartável como uma mera ideia fabulosa⁹⁵. Contudo, essa carência encontra o seu complemento científico com a descoberta matriarcal da *gens* do etnólogo e historiador americano, Lewis H. Morgan, elogiado por ninguém menos que Friedrich Engels. As descobertas de Morgan seriam um horizonte para o qual as pesquisas e descobertas socialistas se devem organizar, tal como se lê com Engels, que

A descoberta da primitiva gens de direito materno como fase anterior à gens de direito paterno dos povos civilizados tem, para a história primitiva, a mesma importância que a teoria da evolução de Darwin para a biologia e a teoria da mais-valia para a economia política [...] a gens do direito materno se tornou hoje o eixo sobre o qual gira toda essa ciência. Desde sua descoberta, sabe-se que direção seguir nas pesquisas e como devem ser classificados os dados coletados. (2009, p. 23)⁹⁶.

Portanto, a demonstração da existência de uma estrutura social matriarcal a partir de métodos, e em áreas muito distintos, estabeleceu o horizonte por meio do qual o espírito socialista deve ser cientificamente buscado: *o horizonte feminino*, compreendido como a única via possível de exumação das preciosas sementes de um novo e revolucionário renascimento do espírito comunista: de xenofilia, amor e paz

⁹⁴A importância da dialética enquanto método de investigação.

⁹⁵No sentido em que seria uma mera quimera, típica de homens vigorosos na fantasia e frágeis no raciocínio.

⁹⁶Trata-se aqui da descoberta de uma *nova base* para o estudo da infância humana.

universal. No plano sociopolítico, esse fito reanimou a exigência para o cumprimento da promessa iluminista de emancipação das mulheres; lembrando que: até a segunda metade do século XVI, masculino e feminino, homem e mulher denotavam seres de natureza orgânica, psíquica, espiritual e intelectualmente muito distintas. A burguesia em ascensão, nos séculos XVII e XVIII, opôs-se vivamente a essa noção, sob o argumento de uma Razão que acabasse com as diferenças que a era obscura da humanidade naturalizara; o lema era as almas não têm sexo.

Masculino e feminino não representavam qualidades que estivessem distintamente implantadas no intelecto e na psique. Quaisquer que fossem as diferenças psíquicas encontradas entre homens e mulheres, seria pura e simplesmente explicada em termos de treino e educação diferentes. Era esse o fator que diferenciava os homens das mulheres, que fazia até com que um grupo fosse diferente do outro na vida social. (FROMM, 1971b, p. 111).

A natureza cedia lugar à história como critério de distinção entre os sexos (e entre os seres humanos)⁹⁷. Contudo, essa articulação teórica liberalista, e de identidade fundamental entre os sexos, atendia uma exigência política de caráter restritiva. Apercebeu-se imediatamente que

A emancipação não significou, portanto, que ela era livre para desenvolver as suas características e potencialidades específicas, embora não fossem conhecidas; pelo contrário, ela estava sendo emancipada para se tornar um homem burguês. A emancipação “humana” da mulher significou, realmente, a emancipação dela para tornar-se um varão burguês. (FROMM, 1971b, p. 112).

Isso foi o que o século XIX, quando da consolidação e conquista da sociedade burguesa, nos revelou: a dissolução dos valores humanos e posições políticas (progressistas) transcendentais ao *status quo* burguês; a mulher foi novamente abstraída de suas qualidades humanas (entenda-se aqui espirituais) e reduzida a mera função animal, qual seja, procriação⁹⁸.

Então, a nova antropologia, enquanto alternativa à antropologia negativa, implica a substituição do **complexo patricêntrico** (que se caracteriza por – “*um superego rigoroso, sentimento de culpa, amor dócil pela autoridade paterna, desejo e*

⁹⁷John Stuart Mill, um dos teóricos liberais de maior destaque o confirma em sua *A Sujeição das mulheres*. Deve se salientar que o referido texto lhe rendeu o lugar na tradição de pensadores progressistas do século XIX: afirmou a redução ontológica da mulher como histórica – como um sinal de obscurantismo, e resíduos do passado.

⁹⁸Cf. *Ibidem*. Mill indignadamente se queixava contra a sua época “é um dos preconceitos característicos da reação do século XIX contra o século XVIII outorgar aos elementos irracionais da natureza humana a infantilidade que este último terá atribuído aos elementos racionais. A apoteose da Razão deu lugar à do Instinto – e chamamos instinto a tudo o que encontramos em nós para o qual não conseguimos descobrir fundamento racional” (2006, p. 38).

prazer de dominar pessoas mais fracas, aceitação do sofrimento como punição da própria culpa e uma capacidade danificada de felicidade) pelo **complexo matricêntrico**, cuja característica essencial é *um sentimento de confiança otimista no amor incondicional da mãe, muito menos sentimento de culpa, um superego muito mais fraco e uma capacidade muito maior de prazer e felicidade*, isto é, a reparação do homem fraccionado.

Conforme Fromm, o princípio patricêntrico reinara fortemente na sociedade protestante-burguesa, ao passo que o matricêntrico persistiu com uma relativa dominância na Idade Média, tal como sugeriria a investigação de Max Weber sobre a relação entre capitalismo burguês e a ética de trabalho protestante, em oposição ao catolicismo e a ética de trabalho de países católicos. A compreensão dessa correlação pode se dar com uma abordagem do impulso básico do capitalismo burguês e o espírito protestante, tal como se pode perceber.

Diferente do catolicismo, que é ambíguo em seus fundamentos, porque, segundo Fromm, apesar das suas características claramente patricêntrica⁹⁹, conserva um inegável complexo matricêntrico consubstanciado na imagem da *Virgem Maria*; o protestantismo, sobretudo na sua vertente calvinista, responde as exigências socioeconômicas que possibilitaram a ascensão do espírito do capitalismo, quais sejam: cumprimento de dever individual e a necessidade de sucesso na vida como prova de graça de Deus. Neste sentido, a versão calvinista de protestantismo desempenhou o papel histórico para a produção de um tipo de caráter (ou uma estrutura pulsional) necessário à sociedade capitalista: desempenhou a função de esconder no interior do indivíduo a coerção externa.

Antes da era capitalista, as pessoas (por exemplo, os escravos) tinham de ser compelidos pela força física a dedicar cada grama de energia ao trabalho economicamente útil. Através da influência do complexo patricêntrico, as pessoas começaram a mostrar a mesma dedicação total por sua própria e livre vontade, porque a coerção externa estava agora internalizada [...] em contraste com a força externa, porém, o processo de internalização levou a um resultado diferente: o cumprimento dos ditames de consciência oferecia uma satisfação que contribuía grandemente para a solidificação da estrutura patricêntrica. (FROMM, 1971b, p. 131).

⁹⁹As características patricêntricas do catolicismo podem ser enumerados nas ideias de Deus-pai, na estrutura hierárquica no corpo sacerdotais, que prioriza sacerdotes masculinos e etc. Cf. Erich Fromm, *Direito Materno e Psicologia Social*, 1971, p. 128.

Mas como a satisfação que promana do cumprimento do dever e do conseqüente sucesso econômico não é suficiente¹⁰⁰, embora crie as condições necessárias à superação desse fardo psíquico e possibilite o tipo novo de complexo emocional e caracterológico, que dará condições de influência efetiva ao socialismo marxista ou do sujeito histórico da revolução. É este novo complexo emocional, que pressupõe a hipótese marcuseana de uma liberdade articulada com a sensibilidade¹⁰¹, e as perguntas de tipo como seria um mundo de sexualidade livre? Que tipo de homem emergiria desse novo universo de liberdade? –, que animou toda a parte II Parte do Eros e Civilização.

Sob este complexo teríamos um universo de existência ressexualizada, afirma Marcuse. Os efeitos aduzíveis são: uma mudança na forma de trabalho, na medida em que seria desnecessário a dessexualização do corpo para fins econômicos; harmonia na relação entre homem e natureza; o tempo e a energia empregados no trabalho alienado seriam consideravelmente reduzidos e livres de manipulação. Esse processo, segundo Marcuse, conduziria à transformação da sexualidade em Eros, a transformação da dessublimação repressiva da sexualidade em ressexualização autossublimada¹⁰². Na medida em que se propaga, polimórfica, enforma uma razão sensual e a uma sensualidade racional. Assim, o novo homem enquanto personificação desses traços de caráter será portador de uma “nova sensibilidade”, aquele capaz de felicidade e que passará a ser guiado por um impulso alternativo, conhecido pelo nome de *impulso lúdico* (ver p. 69)

¹⁰⁰Na medida em que não preenche a necessidade de uma segurança interna ao sujeito, tal como, por exemplo, a certeza de saber que é amado incondicionalmente.

¹⁰¹Articulando referências psicanalítica, história da filosofia, mitologia, estética e antropologia; fazendo, como afirma Marília Pisani, “uma verdadeira filosofia surrealista”. 2011, p. 10.

¹⁰²Cf. Eros e Civilização. Capítulo 10, intitulado *A Transformação da sexualidade em Eros*, 1978, p. 169-187.

3 TRIUNFO DA SOCIEDADE AVANÇADA E O PROCESSO DE DESINDIVIDUALIZAÇÃO

Com o objetivo de realizar uma apresentação do objeto problemático desta investigação, qual seja: o indivíduo existente. Propomos demonstrar, conforme a interpretação marcuseana da teoria de Freud, que a psicanálise pode ser em sua própria conceitualidade um recurso importante à formação ou à deformação de um pensamento político. Neste sentido, a reflexão acerca o diagnóstico relativo à atrofia do aspecto consciente do ego, no âmbito da sociedade contemporânea, deu luz aos segredos da impotência que assola a classe trabalhadora, que, moribunda, só consegue reproduzir o modo de vida estabelecido. Portanto, este capítulo explicita a articulação freud-marxista (de Marcuse) por intermédio do qual se tornou possível caracterizar a subjetividade contida.

3.1 O processo de constituição interna da individualidade acomodada na teoria crítica marcuseana

A adoção da última teoria metapsicológica de Freud, no sentido em que foi apresentado por Marcuse, revela-nos a constituição interna do indivíduo reacionário, da sua formação psíquica individual, que conduz à correspondência interna da realidade externa, isto é, a íntima identidade entre o indivíduo e a sociedade. Retomemos então a última concepção antropológica de Freud, tratado capítulo precedente (ver p. 16-17); averiguemos detalhadamente a sua estrutura psíquica para, enfim, encontrarmos as razões menos evidentes e mais sutis da acomodação.

Não é segredo que aquele homem freudiano (ver p. 16), governado por duas forças básicas (as de vida e as de morte), é psicologicamente tridimensional, isto é, mentalmente estruturado em três dimensões conhecidas popularmente como *Id*, *Ego* e *Superego*. A apresentação da formação metapsicológica desse homem afirma o *Id* como a *estrutura primária do aparelho psíquico* (sendo a satisfação o princípio predominante, apesar da insegurança), no interior do qual a totalidade do aparelho mental existira única e absolutamente para a obtenção do prazer¹⁰³. Como existir apenas no prazer e pelo prazer é impossível na realidade, Freud diz-nos que se opera

¹⁰³Um puro Eu do prazer.

um choque com um meio externo hostil e forte o suficiente para destruir o organismo ou o indivíduo ¹⁰⁴. Para se proteger dessa grande ameaça, o *id* então transforma a pequena parte, topograficamente mais próxima ao meio em escudo protetor e responsável por amortecer o impacto provindo de estímulos externos. Esse é o escudo que, conforme Freud, se desenvolve paulatinamente até se tornar no que se convencionou a chamar de *ego*¹⁰⁵ – a segunda instância do aparelho psíquico¹⁰⁶.

No contínuo processo de seu desenvolvimento, o *ego*, que surge como uma mediação entre o *id* e o mundo externo, se torna relativamente independente¹⁰⁷ do *id* e assume uma função flexível. Conquista uma independência relativa. E buscando unicamente sobreviver numa zona de fogo, de tensão entre prazer e a segurança em relação a realidade, o *ego* assume um papel eminentemente defensivo: ora, pondo a cautela diante do gozo, isto é, começa a

Coordenar, alterar, organizar e controlar os impulsos instintivos do *id*, de modo a reduzir ao mínimo os conflitos com a realidade; reprimir os impulsos que sejam incompatíveis com a realidade, “reconciliar” outros com a realidade mudando o seu objeto, retardando ou desviando a sua gratificação, amalgamando-os com os outros impulsos, etc. dessa maneira, o *ego* destrona o princípio do prazer [...] substitui-o pelo princípio de realidade [...]. (MARCUSE, 1978, p. 42).

Ora, concomitantemente, – em virtude da sua origem ser uma *excrecência do id* e, por isso, também sentir a realidade externa que impõe sucessivas renúncias ao organismo como algo predominantemente hostil – assume uma postura defensiva em relação ao meio circundante. Segundo a teoria metapsicológica de Freud, o *ego* acabava por preferir as gratificações modificadas e repressivas da realidade, aos “impulsos que, se gratificados, destruir-lhe-iam a vida” (MARCUSE, 1978, p. 42-43)¹⁰⁸. Isso, em última instância. Não obstante isso, o *ego* é geralmente compreendido como a instância responsável por manter o equilíbrio do aparelho psíquico, a qual trava –

¹⁰⁴ Nesse processo se dá a gênese do princípio de realidade.

¹⁰⁵ Ver *Eros e Civilização*, 1978, p. 41. E, para fins de confirmação, consultar *Além do Princípio do prazer*, 1996, p. 35-88.

¹⁰⁶ Para nós, essa interpretação assemelha-se àquela que historiciza a teoria metapsicológica sociológica de Freud. A apresentação, no tópico iv do ensaio *Além do Princípio de prazer*, da teoria metapsicológica pareceu-nos científica, e um tanto historicista. Pois o *Ego* (enquanto consciência) é uma dimensão histórica, ela veio a ser. Ele nasce e pode morrer, tal como parece ocorrer hoje nas sociedades industriais do capitalismo contemporâneo.

¹⁰⁷ *Ego* preserva a sua existência, observando uma imagem verdadeira, da mesma, ajustando-se à realidade e alterando-a no seu próprio interesse, (ver MARCUSE, 1978, p. 41).

¹⁰⁸ O *Ego* aqui está mais para a realidade do que para o prazer e a satisfação. Se está mais para a realidade e esta realidade for de não liberdade, então ele milita contra a liberdade. No caso específico das nossas sociedades, o *ego* individual parece militar contra a satisfação e contra a liberdade. Pois é um *ego* sem consciência negativa.

como disse Marcuse – “uma luta em duas frentes” (MARCUSE, 2008, p. 43)¹⁰⁹: ora contra o *id* e, ora, contra o *meio*. É esse ego maduro que, segundo Marcuse, corresponde ao princípio de realidade freudiano.

Na continuidade do desenvolvimento egóico aparece a terceira instância da estrutura psíquica (o *superego*), a qual se origina na família¹¹⁰, isto é, “na prolongada dependência da criança de tenra idade em relação aos pais” (MARCUSE, 2008, p. 43), e se solidifica pelo conjunto de influências sociais e culturais sobre o indivíduo. O nascimento desta dimensão marca o início do fim do papel tradicionalmente pendular do ego¹¹¹: pois os imperativos outrora externos passam para o interior, e as ações do indivíduo começam a ser reproduzidas automática e inconscientemente. Lê-se com Marcuse que:

As “restrições externas” que, primeiro, os pais e, depois, outras entidades sociais impuseram ao indivíduo são “introjetadas” no ego e convertem-se na sua “consciência”; daí em diante, o sentimento de culpabilidade – a necessidade de punição, gerada pelas transgressões ou pelo desejo de transgredir essas restrições (especialmente na situação edípica) – impregnam a vida mental. “De modo geral, o ego efetua as repressões a serviço e a mando do seu superego”. Contudo, as repressões cedo se tornam inconsciente, como se fossem automáticas, e uma grande parte do sentimento de culpa mantém-se inconsciente. (MARCUSE, 1978, p. 43)¹¹².

Diante dessa situação em que se registra o recalçamento da consciência e, conseqüentemente, uma queda tendencial da energia psíquica, deparamo-nos com um fenômeno de essencial importância para o curso da civilização, a saber, “a transformação da condenação consciente, que depende da percepção (e julgamento), num processo inconsciente de repressão”¹¹³; isto é, a redução da mobilidade do ego, além de possibilitar a implantação interna de necessidades que são da sociedade. Assim, como indicou Adorno na Introdução *O estudo sobre a autoridade*, nasceu o tipo contraditório e mesmo reacionário de indivíduo¹¹⁴, o qual

¹⁰⁹Ego é uma instância psíquica oriunda do conflito entre o organismo, que visa unicamente a sua satisfação, e o mundo externo, que lhe limita.

¹¹⁰Esse momento de exposição coincide com o momento, na construção hipotética da antropologia freudiana, em que os homens fundam às famílias. Quando deixaram de vagar, de levar a vida ferina, na sua aceção, livre e feliz.

¹¹¹Cf. *O Mal-Estar na Civilização*, p. 79. *Este período* poderia “marcar”, em termos marcuseanos, a transição do princípio de realidade para o princípio de desempenho e, simultaneamente, do capitalismo liberal pelo capitalismo monopolista; da repressão necessária à desnecessária, politicamente falando.

¹¹²Isso corresponde ao período pós-parricídio. Isto é, a admissão interna das ordens do pai.

¹¹³Ibidem.

¹¹⁴Marcuse, em *Eros e Civilização*, afirma que “o princípio de realidade se afirma através de uma contração do ego consciente, numa direção significativa”; que “o desenvolvimento autônomo dos

Exerce contra si próprio, inconscientemente, uma severidade que, outrora, era adequada a um estágio infantil da sua evolução, mas que há muito tempo se tornou obsoleta à luz das potencialidades racionais da maturidade (individual e social) [...] pune-se (e, depois é punido) por feitos que já foram anulados ou já não são compatíveis com a realidade civilizada, com o homem civilizado. (MARCUSE, 1978, p. 43-44).

O *superego* aparece como disse Marcuse; estabelecendo, além das necessidades da sociedade constituída, exigências de uma realidade obsoleta e há muito superada. A sua introjeção – que, como disse Marcuse, retarda o “desenvolvimento mental, em relação ao desenvolvimento real, ou (visto que o primeiro é, em si mesmo, um fator no segundo) retarda o desenvolvimento real, negando as suas potencialidades em nome do passado” (MARCUSE, 1978, p. 44)¹¹⁵ – revela o indivíduo como uma arena de disputa entre as experiências (ou memórias) do passado; entre o *id* (memórias de satisfação e liberdade passada¹¹⁶) e o *superego* (memória de ordens externas e de não-liberdade)¹¹⁷. Marcuse teria dito, por isso, que “a luta pela emancipação é travada no inconsciente”. Pois

Recordando o domínio do princípio do prazer primordial, onde a liberdade de carências era uma necessidade, o *id* transporta os vestígios de memória desse estado para todo o futuro presente: projeta o passado no futuro. Contudo, o *superego*, também inconsciente, rejeita essa reivindicação instintiva sobre o futuro, em nome de um passado que já não é de satisfação integral e apenas de amarga adaptação a um presente punitivo. (MARCUSE, 1978, p. 44, grifo nosso).

Eis a dupla função do passado, na formação do indivíduo, que, como preconizara Marcuse, evidencia (no domínio tanto filogenética quanto ontogenético) a rendição da memória ao princípio de realidade¹¹⁸. É o indivíduo assim constituído

instintos é congelado, e o seu padrão fixa-se no nível da infância. A adesão a um *status quo ante* é implantada na estrutura instintiva. O indivíduo torna-se instintivamente re-acionário – tanto no sentido literal como no figurativo” (ver 1978, p. 43).

¹¹⁵Freud está demonstrando o desenvolvimento civilizatório como um desenvolvimento igualmente progressivo de desumanização. Talvez em virtude da influência da tradição do romantismo em sua teoria. O fato foi que Freud descreveu o processo de crescimento humano como recalçamento da memória e, com isso, a dimensão natural, impedindo-o de exercer efetivamente toda a sua potencialidade. Sobre a influência freudiana dos românticos, cf. FROMM, *A crise da psicanálise*.

¹¹⁶Tratamos sobre isso no primeiro capítulo desse trabalho.

¹¹⁷Referimo-nos aqui a situação do Édipo. Anterior ao parricídio. Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos*; tradução do alemão de Renato Zwick;; revisão técnica e prefácio de Paulo Endo; ensaio bibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

¹¹⁸Em seu texto, *Eros e Civilização* (1955), na página 44, Marcuse afirma que, com a contração do ego, a disputa (entre *id* e *superego*) pelo predomínio do indivíduo tem um desfecho em que se nota “filogenética e ontogeneticamente, com o progresso da civilização e com a evolução do indivíduo, os vestígios de memória ficam submersos na aceitação da necessidade de não-liberdade”, e continua “racional e racionalizada, a própria memória submete-se ao princípio de realidade”. A memória é sufocada. (Ver seção 3 do capítulo 3 desse trabalho)

(enfraquecido tanto na consciência quanto na memória) que, tal como veremos, reage de forma contrária a evidente necessidade de transcendência histórica, mesmo quando é esta a única alternativa de salvação possível; quer dizer, um típico indivíduo de sociedades de massa, *unidimensionnel*.

Compreendendo o mundo externo com o qual o indivíduo “em evolução defronta, em qualquer estágio, como uma organização histórico-social específica de realidade, afetando a estrutura mental através de agências e agentes sociais específicos” (MARCUSE, 1978, p.)¹¹⁹, nos permitiremos a extrapolação marcuseana dos conceitos freudianos básicos, de modo a compreender a redução da individualidade, no contexto da nossa sociedade industrial do capitalismo avançado¹²⁰.

Essa extrapolação segue, como já foi debatido, a orientação freud-marxista de teoria social crítica¹²¹. Compreende-se com ela que algumas noções da psicanálise clássica (tais como o *princípio de realidade e a repressão*) perderam o seu valor crítico social com a transformação das condições sociais e políticas do século XX¹²²; e a sua atualização (em princípio de desempenho e mais repressão¹²³) expressa uma espécie de *desideratum* teórico, político e, ademais, manifesta a necessidade de compreender tanto a nova forma assumida pelo indivíduo¹²⁴, quanto [na medida em que a primeira é uma condição da segunda] a mobilização deste para uma ação política radical.

De acordo com Marcuse, o conceito clássico de princípio de realidade se constituiu sob a concepção (predominante no século XIX), em que *carência* é concebida como um fato irreduzível sem o diferimento da satisfação das necessidades humanas¹²⁵, isto é, sem labor (que, segundo a concepção de Freud, significa *uma atividade penosa e desagradável*). A ideia básica era de que não há coexistência possível entre o trabalho e o prazer (um só é na ausência do outro). E, portanto,

¹¹⁹Aqui antecipamos a posição de Marcuse a respeito das vicissitudes históricas dos instintos. Eles são afetados ou enformados pelo meio, isto é, pelo fator externo, econômico-social.

¹²⁰Tal como foi abordado na primeira seção do primeiro capítulo deste trabalho.

¹²¹Isto é, historicização dos conceitos rígidos, pois biologizados por Freud.

¹²²Ver a segunda seção do primeiro capítulo.

¹²³Marcuse define o princípio de desempenho como “a forma histórica predominante do princípio de realidade” e, mais-repressão “as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as modificações dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização” (1978, p. 45).

¹²⁴Influenciado pela filosofia clássica, mais precisamente por Platão, Marcuse acreditava ser esta a finalidade de teoria; a verdade é o objetivo de um teórico. Cf. capítulo 5 de *O Homem Unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada* (2015, p. 196).

¹²⁵É como disse Marcuse, “o motivo da sociedade [...] impor a modificação decisiva da estrutura instintiva, é, pois, econômico”, 1978, p. 31.

porquanto o trabalho para a redução da carência for atividade central da vida do indivíduo maduro e civilizado, os impulsos prazerosos (que promanam do princípio do prazer, do id) não de sofrer um destino maduro. As reivindicações humanas por prazer absoluto são, por isso, incompatíveis com as exigências da realidade carente: o trabalho.¹²⁶

O caráter ideológico dessa tese, argumenta Marcuse, revela-se com a obtenção de condições reais de superabilidade da carência, cuja persistência se deve “na realidade [...] a uma organização específica [...] e de igualmente específica atitude existencial imposta por essa organização” (MARCUSE, 1978, p. 46); e, ademais, com a constatação de uma distribuição desigual da carência, que obedece a interesses de uma racionalidade de dominação¹²⁷.

Para Marcuse, no curso da história houveram diversas formas de dominação [do homem e da natureza], cada uma com as suas especificidades: com níveis próprios de repressão, obedecendo um tipo histórico-específico de princípio de realidade¹²⁸, que, por sua vez, ganhavam corpo em um conjunto de instituições (normas e relações sociais), impondo modificação aos impulsos de prazer. São essas instituições específicas que impõem, além da modificação instintiva básica necessária à vida comunitária, controles e exigências suplementares alinhados com os interesses particulares de dominação, em outras palavras, que impõem a chamada *mais repressão*.

Esta repressão adicional à filogenética-básica, no contexto da sociedade hodierna, atua implacavelmente naquela forma de dominação, que ocorre por intermédio de controle e manipulação sobre as necessidades individuais, muito característico das sociedades fechadas¹²⁹: torna a dominação imperceptível. Foi-nos dito que, não obstante a diferença, os dois tipos de repressão (básica e suplementar) compartilham a única raiz pulsional (a pulsão sexual), com base na qual o controle e a manipulação dos desejos e consciências, outrora soberanos, poderiam ser

¹²⁶Ver Eros e Civilização, 1978, p. 45-46.

¹²⁷Cf. p. 46. Eros e Civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud (1955).

¹²⁸Somos cientes do debate controvertido, que envolve esse termo. Erich Fromm sugere, em oposição a Marcuse, a inadequação desse termo e sugere a troca de *novo princípio de realidade* por *caráter social*. Para maiores informações sobre essa discussão, Ver *A Crise da psicanálise* (1970) de Fromm.

¹²⁹Sociedade fechada é aquela forma de sociedade que apresenta claras tendências da sociedade unidimensional, isto é, a sociedade que em seu funcionamento enforma o homem de uma só dimensão.

investigados e compreendidos¹³⁰. Portanto, como pontapé inicial, aceitamos hipótese do filósofo Herbert Marcuse, segundo a qual a *organização repressiva da sexualidade*¹³¹, da maneira em que se verifica no nosso mundo, indica a redução quantitativa e qualitativa da sensibilidade, isto é, indica a emergência de homem *machine*¹³².

Segundo Marcuse, o estado de insensibilidade, no interior do qual o indivíduo aparece como uma máquina de trabalho, resulta do *princípio de desempenho* – um princípio de realidade específico de uma sociedade antagônica, aquisitiva e “estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros” (MARCUSE, 1978, p. 52) – que põe a individualidade em declínio mediante a valorização do mundo das coisas, a glorificação e à ubiquidade da labuta que, por sua vez, reduz a possibilidade de prazer, do *quantum* considerável de energia libidinal exigido¹³³ –, mas sobretudo através da locupletação da vida do indivíduo¹³⁴.

De acordo com Marcuse, é esse último fator que confere aparência racional às restrições libidinais e abre espaço para o manuseio das necessidades¹³⁵. Com a opulência do sistema de vida estabelecido, as restrições

Atuam sobre o indivíduo como leis objetivas externas e como uma força internalizada: a autoridade social é absorvida na “consciência” e no inconsciente do indivíduo, operando como o seu próprio desejo, sua moralidade e satisfação. No desenvolvimento “normal”, o indivíduo vive a sua repressão livremente como sua própria vida: *deseja o que se supõe que ele deve desejar; suas gratificações são lucrativas para ele e para os outros; é razoavelmente e, muitas vezes, exuberantemente feliz*. Essa felicidade [...] habilita-o a prosseguir em seu desempenho, que por sua vez perpetua o seu trabalho e o dos outros. O seu desempenho erótico é posto em alinhamento com o seu desempenho social. A repressão desaparece na esplêndida ordem

¹³⁰As duas formas de repressão, para Herbert Marcuse, estiveram sempre inextricavelmente interligadas: a história da civilização é também a história do indivíduo. Cf. 1978, p. 47 – Eros e Civilização.

¹³¹A organização repressiva da sexualidade compreende a legitimação da monogamia e genitocracia heterossexual procriadora, e desaprovação das outras formas de manifestação sexual, por exemplo, não procriadoras como perversões. (Cf, ibidem, 1978, p. 49).

¹³²Homem máquina ou homem econômico. Marcuse sugere que o triunfo do homem econômico resulta da limitação peremptoriamente bem-sucedida da sexualidade polimórfica. Escreve ele: o progresso normal para a genitália organizou-se de modo tal que os impulsos parciais e suas “zonas” quase foram dessexualizados, a fim de se ajustarem aos requisitos de uma organização social específica da existência humana” (*Eros e Civilização*, 1978, p. 47-48). A psicologia que chamamos acima de reacionária falou da existência de um “impulso de lucro” teoricamente difamada por Erich Fromm.

¹³³“O trabalho tornou-se “[...] geral, assim como as restrições impostas à libido”, Marcuse disse, 1978, p. 53.

¹³⁴Talvez seja este o ponto mais crucial, pois o indivíduo surge como uma fabricação que só pode funcionar se “renunciam a liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano primeiramente é e deseja” (MARCUSE, 1978, p. 53).

¹³⁵Theodor W. Adorno, em *Teses sobre a necessidade In: Ensaios sobre a psicologia social e psicanálise*; tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

objetiva de coisas, que recompensa mais ou menos adequadamente os indivíduos cumpridores e obedientes, e que, ao fazê-lo, reproduz de modo mais ou menos adequado a sociedade como um todo. (MARCUSE, 1978, p. 53, grifo nosso).

É o resultado bem-sucedido desse processo, designado por Marcuse de *conquista da consciência infeliz*¹³⁶, que fez do indivíduo da sociedade contemporânea um objeto de administração total¹³⁷, na qual “o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado” (MARCUSE, 1978, p. 54). É este o processo que forma o indivíduo reacionário, isto é, aquele que conseguiu substituir o seu ego próprio¹³⁸ pelo ego da realidade com êxito. Estudos clínicos hoje comprovados convergem na ideia de que este indivíduo, cujas características foram acima descritas, apresenta um traço de caráter facilmente percebível: são exagerados; sexualmente *muito* reprimidos e emocionalmente *muito* agressivos; são moralistas e violentos.

Esse traço de caráter foi reconhecido nas últimas movimentações políticas no Brasil e, curiosamente, quase só um setor de classe, a dos pobres, mostrou-se livre dele; sob a pena de servir-se de alvo e vítima da barbárie que hoje parece estar em seu lento retorno histórico. O indivíduo reacionário revela-se agressivo e exige uma moralidade rigidamente centrada na sexualidade. Mas esses traços ainda permanecem gerais.

3.2 A gênese e desenvolvimento histórico da sociedade como dialética da dominação

A releitura filosófica da teoria freudiana realizada por Marcuse ergue uma hipótese (segundo a qual a construção filogenética de Freud implica uma vertente teórica naturalista da origem e desenvolvimento da civilização burguesa) muito útil ao

¹³⁶Cf. MARCUSE. *O Homem Unidimensional: O estudo sobre a ideologia da sociedade industrial*. A conquista da consciência infeliz significa a contenção e invalidação da consciência subversiva individual pela sociedade.

¹³⁷Trata-se aqui de uma administração da existência pública e privada do indivíduo. A respeito disso, Marcuse nos diz que “a distribuição do *tempo* desempenha um papel fundamental nessa [...]. O homem existe só uma parcela de tempo, durante os dias de trabalho, como um instrumento de desempenho alienado; o resto do tempo está livre para si próprio [...]. Este tempo livre estaria potencialmente disponível para o prazer”. Mas, na medida em que o princípio de prazer é atemporal, “o princípio de desempenho [...] deve necessariamente impor tal distribuição, visto que o organismo tem de ser treinado para a sua alienação em suas próprias raízes: ego de prazer”. Assim, fora do trabalho, a indústria do entretenimento assume a função de proporcionar um de relaxamento passivo e uma recuperação de energia para o trabalho” (MARCUSE, 1978, p. 54).

¹³⁸Que deveria se mostrar na arena político e estético, no mais livre e mais feliz. Que deveria se mostrar no mais Eros (amor).

momento da nossa investigação, qual seja: que o modo de sociabilidade burguesa é *in origine* repressivo (e como veremos), num sentido patricentrismo. Desvelar a gênese oculta desse fato, que se manifesta na assustadora hostilidade da sociedade hodierna em relação ao prazer e, de modo geral, ao corpo constitui a intenção desta seção.

No tópico precedente, apresentamos a formação do *ego* como resultado de *choque* entre o organismo e o meio circundante, asseveramos que o definhamento (também o desenvolvimento) consciencial do indivíduo adulto deve-se, em partes, aos imperativos da realidade histórica especificamente constituída [princípio de desempenho] sobre as pulsões. Com isso, assumimos implicitamente a tese que “anula a brecha entre psicologia individual e psicologia de massa” (MARCUSE, 1978, p. 63), entendendo que a teoria psicanalítica da personalidade madura, cuja construção remonta a pré-história do gênero humano¹³⁹, é uma implacável acusação à sociedade, através de [ou no] próprio indivíduo¹⁴⁰.

Essa acusação, que opõe psicanálise à ideia iluminista de autonomia individual¹⁴¹, pode ser depreendida da noção de *herança arcaica do Ego individual*¹⁴², isto é, da sobrevivência de resíduos de um ‘suposto’¹⁴³ passado pré-histórico humano no indivíduo, com base no qual se pode compreender – além da relação *dialética de dominação* entre sociedade e indivíduo¹⁴⁴ – a origem da civilização contemporânea por expor as condições psicológicas faustas ao ininterrupto funcionamento da

¹³⁹Engenhosidade conseguida com o heroísmo um gênio. Essa hipótese representa um grande passo à transformação e, com certeza, ao desenvolvimento científico da psicanálise.

¹⁴⁰Toda a primeira seção desse trabalho pressupõe essa compreensão. Não consideramos importante deter-se a uma apresentação do debate sobre a inseparabilidade prevalente entre a psicologia do indivíduo e a psicologia do grupo, de modo que agora somos intimados a justificar: nós também acreditamos que a psicanálise é também uma teoria social. Pois, como disse Marcuse, a psicanálise acusa a sociedade através do indivíduo: “Ao dissolver a ideia da personalidade do ego em seus componentes primários, a psicologia desvenda agora os fatores subindividuais e pré-individuais que (em grande parte inconscientes para o ego) fazem realmente o indivíduo: revela o poder do universal sobre os indivíduos” (MARCUSE, 1978, p. 61).

¹⁴¹A posição básica da psicanálise clássica consiste em que o indivíduo não é tão livre como se supõe que seja; e que na verdade, ele é resultado de “manifestação congelada da repressão geral da humanidade”. A sua “autoconsciência e a razão, que conquistaram e deram forma ao mundo histórico, fizeram-no à imagem e semelhança da repressão, interna e externa” (1978, p. 61).

¹⁴²A civilização é ainda determinada pela sua *herança arcaica*, e essa herança [...] inclui não só disposições, mas também conteúdos ideacionais, vestígios de memória das experiências de gerações anteriores” (MARCUSE, 1978, p. 61). A noção remete a hipótese de existência uma vida psíquica anterior. Não seria psicanalítica se assim não procedesse.

¹⁴³“Suposto”, na medida em que, como assinala Marcuse, “os eventos arcaicos que a hipótese estipula poderão estar para sempre fora do alcance da verificação antropológica” (1978, p. 64).

¹⁴⁴Acerca da dialética dominação entre sociedade e indivíduo, que tem marcado a nossa história, Marcuse escreve “É o resultado final de prolongados processos históricos que estão congelados na rede de entidades humanas e institucionais que compõem a sociedade, e esses processos definem a personalidade e suas relações” (1978, p. 62), que são *dialéticas*.

dominação. Vejamos a reconstrução (um tanto herética)¹⁴⁵ da nossa pré-história: da horda primeva, passando pelo parricídio, até o triunfo da nossa civilização burguesa.

*No começo a Vida já existia:
A vida estava voltada para o Pai, e a vida era o Pai.
No começo ela estava voltada para o Pai;
Tudo foi feito por meio dele, e, tudo o que existe, nada foi feito sem ele.
Nele estava a vida, e a vida era a sofrimento dos homens¹⁴⁶.*

O adulterado trecho bíblico [supracitado] resume extraordinariamente a hipotética pré-história profana¹⁴⁷, que agora nos servirá de modelo para a caracterização da sociedade capitalista. Tudo seguirá, como fez Marcuse, a hipótese freudiana elaborada em 1913.

Segundo essa hipótese, a primeira comunidade humana surgiu e se conservou através da *dominação*. No princípio, teve um dominador e ele era o *pai-homem* que estava com uma mãe-mulher e a sua prole ou seus filhotinhos. O pai provavelmente pela sua idade e força teria monopolizado a mãe-mulher, o sumo prazer, deixando tudo o que é exaustivo, cansativo e desprazeroso para os filhos/as. Isso poderia ser chamado de aurora da nossa atual *distribuição desigual do sofrimento* (MARCUSE, 1978, p. 64). Marcuse afirma que os filhos, forçados a se estabelecerem em pequenas comunidades, conflitavam entre si pelas mulheres da horda, raptando-as uns dos outros [ato que, Segundo Engels, provavelmente simboliza o casamento como a forma histórica evoluída do rapto]. O Pai era o soberano que regia o grupo, e o fazia com um nível elevadíssimo de severidade. Nenhuma violação às suas ordens dormia na impunidade: o filho desobediente quando não era morto era expulso do grupo. Dizendo de outro modo, o grupo era de **Um** e as tentativas de rebeliões tinham quase sempre o mesmo fim, a morte. Assim a hipótese avança! Com o passar dos tempos e, porquanto

O fardo de todo e qualquer trabalho a realizar na horda primordial era imposto aos filhos que, por sua exclusão do prazer reservado ao pai, tinha ficado

¹⁴⁵Herética, na medida em que a hipótese “não nos reporta à imagem de um paraíso que o homem perdeu em castigo de seu pecado contra Deus, mas ao domínio do homem pelo homem, estabelecido por um pai-déspota sumamente terreno e perpetuado pela rebelião malograda e incompleta contra ele. O pecado original foi contra o homem – e não foi pecado, porque foi cometido contra um que era, ele próprio, culpado...”, palavras de Herbert Marcuse, *Eros e Civilização*, 1978, p. 63.

¹⁴⁶Ver Evangelho segundo São João (JOÃO 1: 1-4).

¹⁴⁷Pré-história profana, não aquela bem mais elaborada de Vico, mas esta também pretende envolver todos os povos que não as hebraicas.

“livre” para a canalização da energia instintiva para as atividades desagradáveis, mas necessárias. (MARCUSE, 1978, p. 64).¹⁴⁸

Cresceu a insatisfação (que se torna ódio) contra a supressão patriarcal do prazer que, conseqüentemente, resultara no parricídio, ou seja, no assassinato do pai. Um ato pela liberdade contra o jugo! O que foi paradoxal e mesmo incompreensível fora o estranho fato de ser precisamente essa reação coletiva dos filhos contra a existência sofrida e desprazerosa – com a qual pôs termo à horda primeva – a iniciar a atual civilização repressiva. “A rebelião deu lugar a dominação”, escreveu Marcuse. Do ato rebelde que culminou na eliminação física do pai, sucedeu-se a admissão interna ou a introjeção de suas exigências como leis morais supremas e invioláveis (tabus). Segundo Freud (Marcuse concorda com isso), o evento psicológico correspondente à essa transformação, *sentimento de culpa*, torna-se responsável por todo o progresso civilizatório. E se põe então que fora o pai o criador dos pré-requisitos psíquicos elementares à perpetuação do *continuum* histórico de dominação. *O pai tem seus direitos históricos*, dizia Marcuse em 1955.

Ora, de um modo bem embrionário, a horda fornece as imagens (i) do primeiro grupo humano ordenado de um modo contraditório, no qual os interesses particulares (irracionais) e os interesses comuns (racionais) coexistiram quase sem nenhuma contradição “o pai estabelece a dominação em seu próprio interesse, mas ao fazê-lo [...] criou aquela ordem sem a qual o grupo imediatamente se dissolveria” (MARCUSE, 1978, p. 65); (ii) a aurora do progresso material que, em virtude da imposição forçada à abstinência, criou condições prévias para a disciplina de trabalho; (iii) o dilúculo do sentimento ambivalente dos súditos [filhos] em relação aos seus amos provisórios [pais] e, por fim, (iv) o prenúncio da prevalente imagem patricêntrica que acompanhou o desenvolvimento da nossa civilização¹⁴⁹. É bem como bem sugere Marcuse, o pai primevo corporalizara a “lógica interna e a necessidade do princípio de realidade” (MARCUSE, 1978, p. 65).

De qualquer maneira, o parricídio constituía um crime; um *crime supremo* que [na medida em que é contra *Um* que é a personificação e o representante do princípio de realidade; fundador e mantenedor responsável pelo estabelecimento da

¹⁴⁸As atividades desagradáveis necessárias a sobrevivência do grupo (como caçar e plantar juntos), conhecidas como trabalho, teria se iniciado assim, suprimindo o prazer.

¹⁴⁹Parecemos nessa altura estar lidando com um dos traços fundamentais da atualidade. A nossa sociedade é, freudianamente falando, de neuróticos e, seres profundamente influenciados pela moral judaico-cristã, e patricentrismo. Patricentrismo aquisitivo, dizia Erich Fromm.

“ordem de sexualidade reprodutiva” do todo e que, por isso, “garante as bases biológicas e sociológicas de que depende história da humanidade”] exige dos parricidas o arrependimento, isto é, uma atitude psicológica sem a qual “a força destrutiva, pré-histórica e sub-histórica do princípio de prazer” poderia ser restaurada¹⁵⁰. Essa compreensão, além de todo “desejo de substituir e imitar o pai, de identificarem-se com ele, com o seu prazer e o seu poder” (MARCUSE, 1978, p. 65), conduziu o grupo dos filhos assassinos a uma reprodução renovada da estrutura de dominação que já preservara a comunidade, a saber, *aquela do pai*¹⁵¹. Pois

O pai sobrevive como o deus em cuja adoração os pecadores se arrependem, para que possam continuar pecando, enquanto os novos pais consolidam aquelas supressões de prazer que são necessárias para salvaguardar sua soberania e sua organização do grupo. (MARCUSE, 1978, p. 67).

Temos, então, os primórdios da forma de governo (que, segundo Freud, em nada se diferencia com *dominação*) compartilhada¹⁵². E, posto que a repressão é autoimposta ao próprio grupo governante (assassinos), temos também a supressão universal do prazer: “reconhecimento de obrigações mútuas de instituições declaradas sagradas e que não podiam ser violadas” por ninguém¹⁵³. À comunidade, escreveu Marcuse,

[...] *todos* os seus membros têm de respeitar os tabus se querem manter sua chefia. A repressão impregna agora a vida dos próprios opressores e uma parte de sua energia instintiva fica disponível para a sublimação no “trabalho”. (MARCUSE, 1978, p. 67, grifo nosso).

Nesse interim, efetivou-se uma reforma em relação a *tabou sur les femmes et la sexualité*¹⁵⁴ que, segundo Marcuse, ao sancionar a exogamia, deu início função de *Eros na civilização*, isto é, a formação de seres humanos em unidades cada vez

¹⁵⁰Referimo-nos aqui ao período de pura animalidade da nossa espécie; daquele que Gimbattista Vico chamou de *errar ferino*. Cf. Ciência Nova.

¹⁵¹Conforme Freud, os filhos terão concordado entre si de fazerem uma espécie de governança compartilhada, mas sob ou sub a mesma dominação. Então, são mais poderosos, mais felizes do que eram quando o pai era vivo. A esperança de melhorar constantemente essa primeira experiência de liberdade e felicidade, vivendo em grupo, foi a promessa ainda não cumprida na civilização. E é a necessidade da revolução, pois enquanto faltar a liberdade a revolução deve visitar a história ou, nos pronunciando melhor, sê-la.

¹⁵²Os filhos já teriam escolhido a dominação à libertação nessa altura. O evento psicológico corresponde já provocou moções à as estruturas psíquicas, porque a dimensão instintiva e orgânica já se encontra suficientemente arregimentada.

¹⁵³Os tabus do pai são consubstanciados em instituições sagradas. A religião seria o exemplo típico disso, conforme a hipótese.

¹⁵⁴Tabus sobre as mulheres e a sexualidade.

mais vasta¹⁵⁵. Os grandes agrupamentos. Conforme essa hipótese, o único e breve período matriarcal da nossa história teve lugar nesse período¹⁵⁶. Supõe-se que ele tenha ocorrido no interlúdio entre o assassinato e ressuscitação do pai (como lei); isto é, enquanto os filhos discutiam a sucessão ao trono¹⁵⁷. Em todo caso, o matriarcado decaíra. De acordo com Marcuse, isso decorreu através de uma *contrarrevolução patriarcal*, na qual a institucionalização da religião joga um papel importante, qual seja, de estabilizador da nova ordem social.¹⁵⁸

Parece referir-se à institucionalização da religião monoteísta¹⁵⁹, compreendida como reestabilização dos direitos históricos do pai primordial¹⁶⁰ e consolidação do sentimento de culpa¹⁶¹ responsável pela introjeção do novo princípio de realidade que se estabelecia¹⁶² (do clã dos irmãos). A asserção marcuseana, segundo a qual o enraizamento do princípio de realidade transforma o princípio de prazer em algo assustador (sinistro freudiano), contra a qual as pessoas devem se proteger, traduz o papel e o destino atribuído à mulher nas três grandes religiões monoteístas, a saber, *atração para o mal*¹⁶³. Nesse aspecto, como nos outros já acima mencionados, também parece razoável a hipótese que determina a dominação civilizacional hodierna como continuação histórica e mais desenvolvida da dominação paterna acima descrita: ambas pressupõem uma “exclusão cada vez mais vasta da mulher” (RANK, 1929, *apud* MARCUSE, 1978, p. 69). Pois

Através do poder sexual, a mulher é perigosa para a comunidade cuja estrutura social assenta no medo deslocado para o pai. O rei é massacrado pelo povo, não para que este se torne livre, mas para que possa tomar sobre

¹⁵⁵Eros como aquela força ou deus, que Platão celebrou no seu *Symposium*, de cuja função é promover uma vida jubilosa.

¹⁵⁶Nesse período, segundo Marcuse, a humanidade experimentou “o baixo grau de dominação repressiva, a amplitude de liberdade erótica” (1978, p. 67) entre outras coisas.

¹⁵⁷Com mais detalhe, Marcuse explica esse interlúdio nesse trecho: “É uma razoável conjectura que, após a morte violenta do pai, tenha decorrido um período em que os irmãos discutiram entre si a sucessão, cada um querendo obtê-la exclusivamente para si. Acabaram por compreender que essas lutas eram tão perigosas quanto fúteis. Essa compreensão, a custo conseguida, assim como a recordação do ato de libertação que tinham cometido juntos e a amizade que se estabelecera entre eles durante o tempo de exílio, deram lugar, finalmente, a uma união entre todos, uma espécie de contrato social [...]”. (MARCUSE, p. 1978, p. 66).

¹⁵⁸A ordem dos filhos.

¹⁵⁹Cf. Marcuse, 1978, p. 68-76.

¹⁶⁰De modo a assegurar a continuidade do processo civilizatório.

¹⁶¹Evento psicológico produtor de angústia e ansiedade.

¹⁶²Tal como assinalamos na terceira seção do primeiro capítulo desse trabalho: a religião joga um papel também essencial na consolidação da sociedade capitalista. Ainda hoje persiste como instrumento ideológico.

¹⁶³Cf. *Alcorão*. Tradução Mansour Challita. Distribuidora Record, p. XVII. Cf. *Bíblia*: Sagrada 1 Timóteo 2:9 & Efésios 5:22- 24 Essa é também a ideia básica do segundo capítulo II do livro Totem e Tabu. “Sinistro, perigoso, proibido, impuro”, mas tentador e prazeroso (FREUD, 2019, p. 58).

si um jugo mais pesado, um jugo que o protegerá com mais segurança da mãe. (RANK, 1929, *apud* MARCUSE, 1978, p.69).

Chegamos assim ao que se chamou de *dialética histórica da dominação*, isto é, o desenfreado “ritmo da libertação e dominação”, no qual a história se torna uma sequência de catástrofes intransponíveis, ou melhor, uma noção circular. Sendo o parricídio, enquanto obstáculo ao regresso para a mãe, redimido com a restituição das inibições do pai, a nova ordem impele a mulher a uma condição rebaixada¹⁶⁴, como um ponto fraco para o homem (masculino) errar e, com certeza, transgredir os tabus. Pois ela (a mulher) possibilita experiências que recordam o Crime, e, por isso, como bem afirma Marcuse, a persistência de *sentimento de culpa* na nossa sociedade deve explicar-se mais pelo futuro proibido do que do passado interrompido¹⁶⁵. Marcuse escreveu que

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. Algumas formulações de Freud parecem indicar isto: o sentimento de culpa foi “a consequência de uma agressão não cometida”. (MARCUSE, 1978, p. 69-70).

A hipótese freudiana (diga-se, naturalista) a respeito dessa questão encerra a noção de *retorno do reprimido* e reenvia à um debate sobre a “psicologia da religião”, no qual se levanta importantes sugestões sobre razões psicológicas inconscientes do antissemitismo¹⁶⁶. Com base nela, Marcuse elabora uma versão profana da vida e morte de Jesus Cristo, que (segundo nos parece) muito se presta a teorização dessa estranha lei da história. Diz ela que:

A mensagem do filho era a mensagem de libertação: a destruição da Lei (que é dominação) pelo Ágape (que é Eros). Isto ajustar-se-ia à imagem herética de Jesus como o Redentor na carne, o Messias que veio para salvar os homens na Terra. Depois, a subsequente transubstanciação do Messias, a deificação do Filho ao lado Pai, seria a traição à sua mensagem pelos seus próprios discípulos – a negação da libertação na carne, a vingança sobre o redentor. Portanto, o cristianismo preferia o evangelho de Ágape-Eros, cedendo novamente à lei; a soberania do pai seria restaurada e fortalecida.

¹⁶⁴Isto é, aquilo que sempre fora, de acordo com a hipótese, submissa.

¹⁶⁵A possibilidade de realização terrena. De se realizar em todos os sentidos.

¹⁶⁶Esse debate não é útil para o presente trabalho. Para tanto, sugerimos o texto intitulado *Moses and monotheism*. A respeito dessa questão podemos ler de Marcuse o seguinte: “Freud [...] acreditava que o anti-semitismo tinha profundas raízes no inconsciente: o ciúme pela reivindicação judaica de ser o judeu o “filho primogênito e o favorito de Deus, o pai”; medo da circuncisão, associada à ameaça de castração; e, talvez o mais importante, o “ressentimento e má vontade contra a nova religião” (cristianismo), que foi imposta a muitos povos modernos, “só em tempos relativamente recentes”. Esse ressentimento foi projetado na fonte de onde o cristianismo jorrou, ou seja, o judaísmo” (MARCUSE, 1978, p. 70-71).

Em termos freudianos, o crime primordial poderia ter sido expiado, de acordo com a mensagem do filho, numa ordem de paz e amor na Terra. Mas não foi; pelo contrário, suplantado por outro crime – o cometido contra o Filho. Com a sua transubstanciação, também o seu evangelho foi transubstanciado; a sua deificação removeu a sua mensagem deste mundo. O sofrimento e a repressão foram perpetuados. (MARCUSE, 1978, p. 73)¹⁶⁷.

Com base no trecho transcrito, o cristianismo só se institucionaliza com a traição do seu propósito essencial: a “transubstanciação do Messias” e a inversão do conteúdo terreno da sua mensagem. Contudo, essa transfiguração conseguida inegavelmente através de sistemáticas e sangrentas execução de “hereges” – “que tentaram ou alegadamente tentaram salvar o conteúdo e o objetivo não-sublimado” – mediante:

A chacina cruel e organizada dos cátaros, albigenses, anabatistas, escravos, camponeses e mendigos que se revoltavam sob o signo da cruz, a queima de bruxas e de seus defensores – [...] extermínio sádico dos fracos [...] julgamentos e perseguição dos inconformistas. (MARCUSE, 1978, p. 72).¹⁶⁸

Segundo Marcuse, não elimina a ambiguidade, “a imagem de dominação e a imagem de libertação”, implicada na religião. Reconheceu que, além da proposta iluminista (de *O Futuro de uma ilusão*) na qual se confronta a ciência e a religião como um confronto entre *bonum et malum* na história, “a função da ciência e da religião sofreu mudanças – assim como suas relações mútuas”¹⁶⁹. E que, não obstante os seus correntes usos positivistas que se complementam na promoção de *boa consciência em face do sofrimento e da culpa*¹⁷⁰, a religião preserva (em forma de ilusão) verdades, esperanças de paz universal e de realização plena que a ciência hoje busca minar. O conteúdo transfigurado das aspirações religiosas só poderá provavelmente realizar-se fora da prevalente orientação científica.

Enfim, conforme a hipótese profana, que elegemos para compreender e apresentar a civilização burguesa, a história é uma mera repetição do passado. A civilização é essencialmente repressiva e patriarcal: nela, o indivíduo é dominado primeiro pela força, assim foi em tempos monárquicos (do pai) e aristocráticos (dos irmãos), e depois, como agora testemunhamos em tempos democráticos (de

¹⁶⁷Aqui consta uma crítica profunda ao idealismo alemão; que se conduziu como a teologia.

¹⁶⁸Que representa aqueles que desobedeciam a ordem primeva ou a buscavam transcendê-la, pode-se entender.

¹⁶⁹“Dentro da mobilização total do homem e da natureza que distingue o período, a ciência é um dos instrumentos mais destrutivos – aniquiladora daquela liberdade contra o medo que certa vez prometera. Como tal promessa se evaporou na utopia, científico quase se tornou idêntico ao repúdio da noção de um paraíso terreno”, escrevera Marcuse (1978, p. 72-73).

¹⁷⁰Pois “nos domínios da cultura [...] ambas negam as esperanças que outrora suscitaram e ensinaram os homens a apreciarem os fatos num mundo de alienação” (MARCUSE, 1978, p. 73).

todos)¹⁷¹, pela razão enferma. Ou o homem é dominado pela natureza¹⁷² ou ele a domina¹⁷³, o que não pode ser erradicado é a ideia de dominação¹⁷⁴. Tem-se insistentemente dito que o que hoje domina o homem e a natureza é a técnica/tecnologia ou, no sentido mais lato, a ciência. A civilização do capitalismo avançado é patriarcal, é violenta, repressiva, não obstante, técnica e cientificamente desenvolvida.

3.3 A absorção social do indivíduo e o malogro das revoluções

Após as excursões realizadas nas duas seções anteriores [sobre o indivíduo burguês e sua sociedade burguesa], chegamos a uma das questões essenciais deste trabalho, a saber, *o enigma do fracasso* das revoluções; isto é, aquilo que, conforme Marcuse, faz as revoluções históricas até hoje registradas se tornarem “revoluções traídas” e falhadas em relação à sua finalidade. Para isso, torna-se inescusável deter-se ao debate sobre a relação entre o progresso da civilização e o sentimento de culpa (sobretudo, o seu aspecto qualitativo)¹⁷⁵. Essa empresa parece, segundo nosso entendimento, prometer compreensões mais interessantes sobre o estado de acomodação geral e do crescente desinteresse na revolução, que assola a classe trabalhadora. Além disso, como uma tentativa de compreender as moções psicológicas operadas e, até certo ponto, responsáveis deste (e por este) processo resignatório, ousamos oferecer uma posição sobre a servidão voluntária, e nos arriscamos a afirmar por que o sujeito histórico da revolução perdeu de vista a sua tarefa histórica.

Desse modo, nos valem da teoria social descritiva de Freud, com base na qual se ergueu a suposição baseada tanto na análise da teoria das pulsões quanto no apodítico e crescente adoecimento ou mal-estar da nossa era¹⁷⁶, qual seja, “o preço

¹⁷¹Convém salientar que esta sequência acerca do curso das nações desobedece quer à ordem de Jean Bodin (monarquia, democracia e aristocracia), quer àquela viquiana (Aristocracia, democracia e monarquia). Cf. *Ciência Nova*, (2005, § 1009-1019, p. 757-764).

¹⁷²Como foi no período anterior ao desenvolvimento da técnica e da tecnologia – o homem era dominado pela natureza.

¹⁷³Como foi desde a revolução da técnica – o homem domina a natureza.

¹⁷⁴“Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”, escreveram Horkheimer e Adorno, no *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 38.

¹⁷⁵Trata-se de uma questão amplamente debatida no *O Mal-Estar na civilização*.

¹⁷⁶Aquelas do mal-estar na civilização. As grandes doenças e descontentamentos da civilização contemporânea refletiram e ainda refletem: “um ciclo ampliado de guerras, perseguições ubíquas, anti-semitismo, genocídio, intolerância e a imposição de “ilusões”, trabalho forçado, doença e miséria, nomeio de uma riqueza e conhecimento crescentes”. (MARCUSE, 1978, p. 77).

do progresso da civilização é pago com a perda da *felicidade*, através da intensificação do *sentimento de culpa*” (MARCUSE, 1978, p. 77). É provável, portanto, que uma sumária retomada da pré-história do sentimento de culpa explicita e ajude a compreender esta hipótese.

Conforme Freud, a origem pré-histórica do sentimento de culpa (complexo de Édipo) se explica pela satisfação do impulso de agressão¹⁷⁷. Ele “foi contraído quando o pai foi assassinado pelo conluio dos irmãos” (MARCUSE, 1978, p. 77)¹⁷⁸, os quais (arrepentidos) desenvolveram um “superego por identificação”¹⁷⁹ e, conseqüentemente, como já se assinalou, a moralidade e ordem social que, em tese, deveriam evitar a reaparição histórica da agressão¹⁸⁰. Contudo, na medida em que a eficiência e a eficácia dessas restrições ou proibições não são absolutas, mas parciais; e os mecanismos repressivos que deram origem a história humana (com os quais, segundo Marcuse, “o homem abstém-se do feito”), não suprimem o impulso agressivo, a civilização é erigida como máquina de produção contínua e progressiva de artifícios contentivos da agressão, tal como: o *sentimento de culpa*¹⁸¹.

*O que teve início com o pai se completa na massa*¹⁸², postula Freud.

Enquanto a comunidade assume apenas a forma da família, [o conflito] tem de manifestar-se no complexo de Édipo, instituir a consciência, criar o *primeiro sentimento de culpa*. Ao se procurar uma ampliação dessa comunidade, o mesmo conflito prossegue em formas dependentes do passado, é fortalecido e resulta numa *intensificação do sentimento de culpa*. (FREUD, 2011, p. 79, grifo nosso).¹⁸³

Entre outras coisas, essa transição (que em termos metapsicológico se caracteriza pelo nascimento do Superego,¹⁸⁴ que, como consciência, intensifica a sua

¹⁷⁷Cf. Freud. Mal-Estar na civilização, capítulo VII.

¹⁷⁸Cf. ibidem.

¹⁷⁹Ibidem. Grifo nosso. O sentimento de culpa, Segundo Freud, é civilizatório.

¹⁸⁰Cf. Freud, 2011, p. 77. Em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud, após toda uma digressão acerca da origem do sentimento de culpa, ao nível ontogenético, esboça essa hipótese. E assim afirma: “Ali a agressão não foi suprimida, mas levada a efeito; a mesma agressão cuja supressão deve ser fonte de sentimento de culpa na criança”.

¹⁸¹Obviamente, esse argumento destaca os aspectos positivos de sentimento de culpa. Isso será visto a diante. Além disso, convém advertir que este argumento se funda na hipótese civilizatória debatida na seção anterior.

¹⁸²Cf. Freud, *O Mal-Estar na Civilização* (2011, p. 79).

¹⁸³[...] à medida que o pai é multiplicado, suplementado e substituído pelas autoridades da sociedade, à medida que as proibições e inibições se propagam, o mesmo ocorre com o impulso agressivo e seus objetos. E, concomitantemente, cresce, por parte da sociedade, a necessidade de fortalecimento de suas defesas – a necessidade de reforçar o sentimento de culpa. (MARCUSE, 1987, p.78).

¹⁸⁴Superego é a instância psíquica por meio da qual a civilização consegue conter e controlar a agressividade, isto é, o gosto humano pela destruição. Em *O Mal-Estar da civilização*, Freud responde à pergunta: *De que meios se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, e talvez eliminar a agressividade que a defronta?*

rigidez à cada renúncia pulsional¹⁸⁵) criou duas situações: por um lado, eleva a antiga tensão entre o Superego e o *Ego pecador*¹⁸⁶ à um nível de luta entre Eros e Thanatos (ver p. 15-16); por outro, determina a civilização como uma luta pela vida contra a morte, na qual a culpabilidade, que é derivativo desse conflito ambivalente, figura como um traço civilizatório ineliminável e irredutível.

Se a cultura é o curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade, então está inextricavelmente ligado a ela – como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e busca da morte – o acréscimo do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar. (FREUD, 2011, p. 79-80).

O trecho supracitado expressa uma apreciação unilateral (na medida em que a ideia incide sobre o aspecto quantitativo do sentimento de culpa, obliterando, conforme Marcuse, a sua mudança qualitativa, isto é, a sua irracionalidade), que reflete, além de todas as possibilidades de transcendência fornecidas pela *teoria das pulsões*, o pessimismo fatalista de Freud, que corrobora mais do que contesta a incapacidade da hodierna civilização conter a agressão através do fortalecimento dos impulsos sexuais¹⁸⁷. Em contraste, a asserção injuntiva de Marcuse “*somente um Eros forte pode efetivamente “sujeitar” os instintos destrutivos se põe como que um desafio à postura freudiana, embora cônica de que “A sequência de inibições e deflexões das finalidades instintivas não pode ser quebrada” e que “A nossa civilização, em termos genéticos, está fundada na supressão dos instintos”* (MARCUSE, 1978, p. 79)¹⁸⁸.

Certo, a nossa civilização é burguesa. A crítica da economia política revelou que todo o seu progresso implica trabalho estranhado, “desagradável, penoso, sem satisfação alguma em si”¹⁸⁹ (ver p. 44-45). Argumentamos aqui que esse fato também subjaz a totalidade da construção metapsicológica de Freud: “a natural aversão humana pelo trabalho, a síndrome instintiva *infelicidade e trabalho*”, a não-libidinalidade dessa atividade, remete à necessidade da sua imposição forçada aos

¹⁸⁵Há uma origem dialética da consciência, tal como escreve Freud “a consciência [...] é causa da renúncia instintual, mas depois, se inverte a relação. Toda renúncia instintual torna-se uma fonte dinâmica da consciência [...]” (2011, p. 75).

¹⁸⁶Ver *O Mal-Estar na Civilização*, 2011, p. 71.

¹⁸⁷Isso está de acordo com a tese de *O Mal-Estar na Civilização*.

¹⁸⁸Marcuse defende a possibilidade de redução considerável de repressão, não eliminação. A vivência comunitária pressupõe uma certa renúncia, por isso, uma certa dose de repressão.

¹⁸⁹Cf. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 1844, de Marx.

indivíduos¹⁹⁰, forjando¹⁹¹ necessidades instintivas correspondentes¹⁹², as quais têm sua origem provável nas pulsões originais (*de sexo e de agressão*), os derivativos de *Eros e Thanatos*.

Se não existe um “instinto de trabalho” original, então a energia requerida para o trabalho (desagradável) deve ser retirada dos instintos primários – dos instintos sexuais e dos destrutivos. Como a civilização é, principalmente, a obra de Eros, é acima de tudo retirada da libido; a cultura obtém uma grande parte da energia mental de que necessita subtraindo-a à sexualidade. (MARCUSE, 1978, p. 80).

Conforme Marcuse, qual trabalho carece de instinto original? Trabalho estranhado. Não há na natureza humana e extra-humana uma disposição para a labuta. A labuta ou o trabalho estranhado característica especial da civilização burguesa ocidental, como vimos na seção anterior, se origina da renúncia desnecessária do prazer; ela *obtem uma grande parte da sua energia mental de que necessita* subtraindo também a sexualidade (1978, p. 80). Além disso, a lógica da nossa exposição coaduna com hipótese freudiana, segundo a qual a sexualidade (ou precisamente a sua renúncia) constitui o esteio às relações sociais mais específicas, como as que estabelecemos por intermédio de uma *resistência interna* e sem necessidade de uma direta imposição externa. Referimo-nos às relações ternas existentes entre pais e filhos, entre amigos etc.¹⁹³

Só em virtude de tal renúncia esses impulsos tornam-se sociáveis. Cada indivíduo contribui com suas renúncias (primeiro, sob o impacto da compulsão externa, depois internamente) e, a partir “dessas fontes, tem vindo a acumular-se o patrimônio comum de riquezas materiais e ideais da civilização. (MARCUSE, 1978, p. 80).

Sendo assim, a nossa civilização é em seu fundamento *renúncia!* Os supracitados impulsos renunciados (por uma imprecisão de termos) são chamados de “sublimados”, desviados da sua finalidade original e assumidos como responsáveis por todas as conquistas históricas¹⁹⁴. Ao mesmo tempo, no sentido inverso, os mesmos se apresentam como resultado de possíveis processos condutores de

¹⁹⁰Marx e Freud concordam nesse ponto, desconsideradas algumas diferenças.

¹⁹¹Refiro-me aos instintos secundários: avareza, por exemplo.

¹⁹²Isso está de acordo com o que afirmamos na primeira seção do primeiro capítulo. A esfera econômica modela os instintos naturais.

¹⁹³Cf, *ibidem*. Isso está conforme a hipótese edípica de civilização. Os filhos foram forçados à amor, à amizade, à paz, em suma, à sociabilidade mediante proibição e privação da Mãe (sumo prazer).

¹⁹⁴Marcuse escreve o seguinte, no *Eros e Civilização*: “a principal esfera da civilização aparece-nos como uma esfera da sublimação” (1978, p. 81). No *O Mal-Estar*, a sublimação aparece como “a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização” e, na continuidade, “a civilização é construída sobre a renúncia instintual” (2011, p. 42-43).

desintegração da forma organizada de vida, ou seja, como elementos de desintegração. Essa dialeticidade, que envolve a função de sublimação, foi designada de “dialética da civilização”; revela a renúncia que tornou possível a conquista histórica, material e cultural da nossa civilização como processo de destruição lenta e progressiva do que é natural no homem e fora dele: como um processo que finaliza uma desintegração¹⁹⁵.

A civilização é também sublimação! Segundo Marcuse, Freud, embaraçado por essa dialética, pensou que a civilização teria um fim apocalíptico – apocalipse da civilização constituída. N’ *O Mal-estar na civilização* (1932), a tese foi uma tragédia, a qual em seus argumentos descreve a desgraça de uma realidade histórica evoluída e, porém, programada para a destruição.¹⁹⁶ Essa interpretação sugeriu hipóteses diversas. Uma é de caráter fatalista¹⁹⁷ e tomou a civilização constituída como natural, única e eterna. A outra, otimista e esperançosa porque compreende a civilização constituída como histórica e transitória. A versão mais otimista da segunda orientação creu ingenuamente ser possível, com base na equação *Civilização=sublimação*, inferir o fim catastrófico da civilização constituída: assumiu a tese que identifica sublimação com a dessexualização, isto é, o enfraquecimento do Eros; inferiu que a civilização, como exigência contínua de sublimação, fortalece e liberta cada mais os impulsos destrutivos. E, em virtude da identificação da esfera da sublimação com a principal esfera da civilização, concluiu: “a civilização tende a autodestruição”¹⁹⁸.

Outra hipótese é oposta à acima referida. Ela se refere a sublimação requerida pela civilização como um esforço à neutralização da tendência destrutiva inata. O argumento consiste em que as inibições culturais incidem e afetam mais decisivamente os impulsos derivativos da pulsão de morte, nomeadamente, os impulsos de *agressão e de destruição*, de modo que “o próprio trabalho na civilização é, em grande medida, *uma utilização social* dos impulsos agressivos e é, portanto, trabalho a serviço de Eros” (MARCUSE, 1978, p. 81-82).

¹⁹⁵“Após a sublimação, o componente erótico deixa de ter o poder de subjugar a totalidade dos elementos destrutivos que estavam previamente combinados com ele, e [tais elementos] são libertados na forma de inclinações para a agressão e a destruição” (Freud, 1923, p.134, *apud* MARCUSE, 1978, p. 81.)

¹⁹⁶Corresponde a fase esperançosa de Freud. Freud liberal, segundo Erich Fromm.

¹⁹⁷Vide Adorno no *A psicanálise revisada*.

¹⁹⁸“Originada na renúncia e desenvolvendo-se sob uma progressiva renúncia” acreditara-se, “a civilização tende para a autodestruição” (1978, p. 81). Essa renúncia é a sublimação. Vide Estudos da Ideologia da Sociedade Industrial Avançada: o homem unidimensional (1964), cap. 3, *A conquista da consciência infeliz: dessublimação repressiva*.

Esta hipótese envolve complexidades que, se negligenciadas, conduzem à ideologia. Pois a ênfase no aspecto sadístico do trabalho social, obliteraria a satisfação do impulso libidinal sublimado no trabalho e inverteria a impressão de que (em virtude da indubitável absorção e modificação dos impulsos destrutivos pelo do desenvolvimento da técnicas e da racionalidade tecnológica) “a destrutividade em extensão e intenção” é “mais diretamente satisfeita do que a libido” (MARCUSE, 1978, p. 83) ; ou que “ a destrutividade socialmente útil é menos sublimada do que a libido socialmente útil” (MARCUSE, 1978, p. 83)¹⁹⁹. Na realidade sabemos que, não obstante o

[...] desvio da destrutividade do ego para o mundo externo que garantiu o progresso da civilização [...], a destruição extrovertida não deixa de ser destruição: os seus objetos são, na maioria dos casos, concreta e violentamente acometidos, privados de sua forma e reconstruídos só depois da destruição parcial; as unidades são divididas à força, e as suas partes componentes compulsoriamente redistribuídas. A natureza é literalmente violada. (MARCUSE, 1978, p. 83).

Assim satisfeito, o impulso destrutivo (como que corroborando a tese segundo de que os instintos de autopreservação, de autoafirmação e do domínio” funcionam de modo a “garantir o próprio rumo para a morte do organismo”) parece seguir o seu curso natural para a morte (pulsão de morte). Se a finalidade de pulsão de morte é triunfar sobre o seu oponente, pensa-se, a satisfação extrovertida dos seus derivativos não será capaz de estabilizar a sua energia a serviço de Eros, pois “a sua finalidade não é a matéria, não é a natureza nem qualquer objeto”, mas a destruição da “ própria vida” (MARCUSE, 1978, p. 84). E

Através da destruição tecnológica construtiva, através da violação construtiva da natureza, os instintos ainda estariam agindo no sentido do aniquilamento da vida [...] o crescente domínio da natureza, com a crescente produtividade do trabalho, desenvolveria e supriria as necessidades humanas *somente como um subproduto*; a riqueza e os seus conhecimentos culturais crescentes forneceriam o material para a destruição progressiva de uma necessidade cada vez maior repressão instintiva. (MARCUSE, 1978, p. 84).

Essa tese reflete a posição de *O Mal-estar na Civilização (1932)*, que associa o progresso civilizatório à perda de felicidade/liberdade e ressuscita o debate acerca de critérios objetivos [e conscientes] responsáveis por medir os níveis de repressão pulsional (inconsciente) correspondentes à cada momento civilizatório; refiro-me à *mais repressão* (ver p. 40-41).

¹⁹⁹Queremos neste momento de argumentação corroborar as teses segundo as quais a atual civilização é violenta.

Quando tratamos da gênese da civilização burguesa, associamos o seu desenvolvimento ao progresso da dominação e na dominação. A dinâmica *dominação-rebelião-dominação aperfeiçoada* foi expressa na ideia do *eterno retorno*; a ascensão do princípio de desempenho que, em virtude da divisão organizada do trabalho, foi entendida como inauguração da forma de dominação impessoalizada, limita o poder transcendente do indivíduo ao limitar o Eros à sexualidade reprodutiva²⁰⁰. Alegamos que a dialética da civilização, em que a possibilidade de revolução se reduzira ao mero instrumento de aprimoramento da dominação, requer um novo critério para a compreensão do elemento de autoderrota, que não se oriente unicamente através de “constelação predominante de poder, imaturidade das condições materiais e ausência de consciência de classe” (MARCUSE, 1978, p. 86), por meio dos quais as teorias sociais críticas do século XX e XXI teriam se conduzido²⁰¹.

Nesse esforço, a noção de sentimento de culpa revelou a perspectiva diferente de busca: *o universo pulsional*. A partir dele, alegamos, que “*a identificação dos que se revoltam com o poder contra o qual se revoltam*” (MARCUSE, 1978, p. 87) é uma dinâmica psicossociológica resultante da racionalização intensificada de culpa. Que a multiplicação social do pai, decorrente do parricídio e a sua aparição na “administração que preserva a vida da sociedade e nas leis que salvaguardam a administração” mudou ou conteve um elevado grau da agressividade e, com isso, a rebelião profunda. Hoje, por exemplo, atentar contra a ordem administrativa constitui um crime de maior dolo do que outrora fora, porque não seria mais contra a ordem de *Um*, que proíbe o gozo, mas contra uma ordem de todos que o promove e o satisfaz²⁰². O superego se encontra despersonalizado e consubstanciado no aparato que administra o todo, de modo que transgredi-lo implica transgredir o todo desta rica humanidade – uma ameaça contra toda a conquista histórica da humanidade.

No entanto, essa humanidade rica e poderosa, a qual tornou obsoleto o critério de *escassez econômico de dominação* e instituiu uma forma mais sutil de dominação (pela *abundância*), incide negativamente sobre as necessidades humanas, manipulando-as. Segundo Marcuse, vincula “as liberdades de gratificação

²⁰⁰O processo que deu origem a monogamia.

²⁰¹Referimo-nos aqui as teorias marxistas que, mais ou menos, negligenciaram a psicanálise e a sua teoria das pulsões Cf. *A Imaginação dialética* de Martin Jay.

²⁰²Para maior aprofundamento, ver *Libertando-se da Sociedade opulenta*, no qual Marcuse adverte que as dificuldades de transcendência da sociedade estabelecida: rica e poderosa.

existente aos requisitos de dominação” ou “elas próprias se convertem em instrumentos de repressão” e, com efeito, criando uma realidade contraditoriamente invertida, na qual a progressiva racionalização e mecanização de trabalho sustenta o trabalho alienado e impede a transformação qualitativa das necessidades humanas. A persistência da labuta e da miséria em meio ao desenvolvimento tecnológico, que deveria reduzir o *tempo laboral* e ampliar o tempo de livre necessário à produção de necessidades transcendentais, confirma a tese de que a civilização constituída é uma defesa contra o espectro de um mundo que possa ser livremente feliz. Se ela criou o seu próprio germe de destruição, isto é, as condições objetivas e subjetivas, contra as quais tem de enfrentar para não ser superada²⁰³, estas ainda persistem contidas ou eficazmente sustadas.

A maneira como isso está ocorrendo hoje, conforme Marcuse, se expressa no *ataque às consciências individuais*, cuja liberdade possibilitaria identificar [se houver] *repressão* até nas mais sublimes e prazerosas satisfações de necessidades. Como o apoderamento da consciência envolve ações sobre os instintos, a “coordenação da existência privada e pública, das reações espontâneas e solicitadas”, o ínfimo tempo livre e de lazer foi atacado e preenchido com atividades “públicas” que não são desafiantes às mentes (reality shows, por exemplo), e com um extremo relaxamento dos tabus sobre a sexualidade (Aplicativos de relacionamento que o digam)²⁰⁴. Esta última, da maneira como está sendo conduzida, hoje denota à redução do potencial revolucionário da sexualidade. Conduz a situações em que está claro que

As relações sexuais passaram a estar mais assimiladas com as relações sociais; a liberdade sexual harmoniza-se com o conformismo lucrativo o antagonismo fundamental entre sexo e utilidade sexual – em si mesmo um reflexo do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade – é obnubilado pela progressiva incrustação do princípio de realidade no princípio de prazer. (MARCUSE, 1978, p. 89).

Conforme Marcuse, o gigantesco poder explosivo de Eros, eternizado na literatura ocidental, se rende e serve à máquina e ao sistema²⁰⁵. Com efeito, adulterase em termos psicológicos a estrutura original do *superego*, a manifestação conteudal

²⁰³As condições materiais foram dadas precisamente pelas exigências da racionalidade de dominação. Chamamo-las, em outra ocasião, de *dominação pela abundância*.

²⁰⁴A consciência é histórica, e é resultado de uma repressão pulsional. Freud o admite no *Além do princípio de prazer*, a consciência veio a ser.

²⁰⁵Esse sistema muda tudo o que toca. Converte o negativo no positivo; e converte tudo em fonte de exploração. Cf. Marcuse. *O Homem Unidimensional: Estudos sobre a ideologia da sociedade industrial avançada* (1965).

do sentimento de culpa e, enfim, a própria estrutura tradicional do indivíduo sofre alteração²⁰⁶; o indivíduo devém um vaso a encher e obediente às vicissitudes históricas. Essas mudanças metapsicológicas do indivíduo, dizem se explicar pelas transições econômicas ocorridas no período entre guerras “do capitalismo livre em organizado” (ver p. 23), no qual se assistiu transferir o *locus inatos* do superego individual a um sistema de administração eficiente: pois a redução da função social da família (que é a esfera original de socialização psíquica) mergulha o indivíduo num profundo processo de inaptidão mental, que o encerra numa subjetividade falsa, numa individualidade destituída de “uma consciência própria” (MARCUSE, 1978, p. 92).

Doravante, tal como hoje ocorre, a empresa familiar é enfraquecida; o pai é superado; o *Superego* é, então, entregue a administração burocrática de aparelho produtivo. As proibições e controle instintivo persistem mais intensamente (de igual modo, o impulso agressivo) que precisam ser *reintrojetado*, porque o seu alvo deveio *impessoal (não tem mais um alvo palpável)*. A *Culpa* é, como dissemos, pelo que não foi realizado e, em virtude da transformação científica da sua perspectiva religiosa²⁰⁷, ela se torna coletiva. A culpa é hoje uma qualidade universal, “a aflição de um sistema institucional” que transformou o indivíduo numa besta triste em seus sentimentos, agressivo em suas ações: psicologicamente incapaz de processar normalmente “os multiformes processos antagônicos entre o id, ego e superego” (MARCUSE, 1978, p. 92) que caracterizara o sujeito consciente ou o elogiado sujeito moderno.

Assim, transformado pela nova situação circundante, o indivíduo hodierno toma pelo racional o *negativismo da razão* (o niilismo), “que impulsiona a riqueza e o poder”; “gera um clima em que as raízes instintivas do princípio de desempenho estão definhando” e, por isso, conclui a *alienação*. As relações de trabalho foram tornadas mecânicas, isto é, “[...] como objetos permutáveis da administração científica e dos especialistas em eficiência”²⁰⁸; a existência deveio meio à um fim externo e *sem o princípio de seu movimento*. De outro modo, as repercussões psicológicas dessa transmutação são uma estagnação da dinâmica pulsional original: *as interações do ego com as demais instâncias metapsicológicas congelam em reações automáticas*.

²⁰⁶É quando o ego está contraído e entregue a severidade do superego.

²⁰⁷Marcuse, em uma posição crítica ao rumo do progresso científico, sugeriu que a persistência da culpa deve explicar-se através do que se tornou ciência, isto é, pelo que a ciência ainda não foi capaz de fazer para o homem e para a humanidade em geral.

²⁰⁸Sob uma ilusória superfície, todo o mundo de trabalho e sua recreação se tornou um sistema... administração” (MARCUSE, 1978, p. 95).

Como a automatização implica uma redução da mediação, “a consciência, cada vez menos sobrecarregada de autonomia, tende a reduzir-se à tarefa de regular a coordenação entre o indivíduo e o todo” (MARCUSE, 1978, p. 95).

A consciência da dissidência é recalcada, e “esse processo limita o conteúdo de felicidade” em mero sentimento de satisfação subjetiva²⁰⁹. Na medida em que o conhecimento da verdade dificilmente levaria à felicidade, o indivíduo precisa ser mantido num estado de anestesia permanente (tarefa que as máquinas de educação e de entretenimento hodiernos cumprem com eficácia), em que o desejo e a razão são coordenados e sujeitos a uma administração; em que as faculdades sensíveis e racionais atendam aos requisitos da máquina burocrática de produção. O indivíduo hoje deseja pouco mais ou pouco menos que o mesmo, jamais o além do mesmo.

Por tudo isso, a compreensão do fracasso das revoluções deve ser buscada no estudo do homem e, sem abandonar a dimensão materialista, no seu estado de ânimo atual. E se o malogro se apresentar ainda como infantilismo, como necessidade permanente do pai, será porque o parricídio ainda persiste como uma necessidade histórica. É-nos claro, como as límpidas águas de um riacho, que as condições materiais já são mais do que suficientes para o salto revolucionário, o que confere o seguinte mote uma verdade efetivamente incontestável: *a realidade supera a sua cultura – que o objetivo supera e sufoca o subjetivo.*

²⁰⁹Enquanto realidade concreta da liberdade, a felicidade, para Marcuse, envolve satisfação e conhecimento.

4 O NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE E A EMERGÊNCIA DE UM NOVO HOMEM

O curso desta pesquisa endereçou-nos ao presente momento. Nele, em oposição à tendência derrotista e quietista do indivíduo apresentada no capítulo precedente, nos valem dos aspectos “utópicos” da teoria marcuseana para afirmar a possibilidade histórica de um novo princípio de realidade, com base numa abordagem que apresente o indivíduo a partir de uma nova sensibilidade e nova moralidade, enquanto recursos imprescindíveis à consecução de uma política radical de ruptura e, igualmente, de construção de novas formas de sociabilidade. Em poucas palavras, diríamos que caracterizar a nova antropologia, enquanto desiderato teórico e político, foi o que se buscou propor com este ou neste capítulo.

4.1 Por um novo princípio de realidade como proposição alternativa

O capítulo precedente sinalizou amiúde que um *novo princípio de realidade* é uma exigência histórica, e argumentou que as conquistas históricas do capitalismo avançado evidenciam a desnecessidade do *desempenho* como princípio de organização da existência. Se o desempenho do desenvolvimento capitalista consumiu um altíssimo *quantum* de energia pulsional no trabalho alienado à sua realização, subtraindo do homem quase toda a sua essencialidade, cumpre agora realizar a tarefa de aliviar a existência, abolir a mais repressão, a alienação e, enfim, tornar efetivo o *novo princípio de realidade*²¹⁰.

O conceito “novo princípio de realidade” remete à teoria freudiana, mas é à teoria marxista que ele se presta; reflete a referida proposta freudomarxista²¹¹ de Marcuse para restituir à teoria marxista o desenvolvimento dialético, congelado pelos conceitos enrijecidos do marxismo tradicional e ortodoxo, redirecionando-a à libertação. Tal empresa implica a capacidade de apreender a realidade como *contradição* entre o existente (o contingente) e o real (o efetivo sintético) –, em termos

²¹⁰Durante toda a elaboração deste trabalho, defendemos que as transformações sociais são possíveis apenas politicamente. É na arena política que reside a solubilidade das questões sociais. No que tange a isso, não reservamos nenhuma dúvida.

²¹¹Ver a primeira seção do primeiro capítulo deste trabalho.

marcuseanos, entre aquilo que é e aquilo que é possível e deveria ser²¹² à luz do seu desenvolvimento histórico. Então o novo princípio de realidade, segundo a sugestão de Marcuse, atualmente é, tal como está o socialismo, sufocado pelo princípio de desempenho que governa o universo do capitalismo avançado.

Assim, participamos da ideia segundo a qual reconhecer através de um exercício particular de pensar negativamente o que é [reprimido] na atualidade, revelando a sua interação com a práxis, foi o desafio teórico-filosófico que Marcuse, em resposta a esse desafio, oferece como contribuição à teoria marxista²¹³.

Ora, ao assumir a realidade histórico-concreta como critério (ou objeto de investigação) à sua investigação, Marcuse preconiza a ideia segundo a qual a passagem do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista marca a transição do princípio de realidade para o princípio de desempenho e, conseqüentemente, de indivíduo consciente para o indivíduo inconsciente²¹⁴. Seguiu que a hipótese explicativa de Freud acerca do triunfo do princípio de realidade sobre o seu predecessor, o qual teria ocorrido com a aceitação parcial da realidade externa no ego, ou seja, com o surgimento do superego – é a-histórica²¹⁵. Freud havia definido o princípio de realidade como a humana capacidade de respeitar a realidade e tendência para se proteger do perigo que uma satisfação incontrolada dos instintos poderia infligir à própria pessoa, independentemente das transformações históricas. Constata-se que as implicações sociais dessa hipótese resultam em compreensão de um ego fortemente consciente²¹⁶ e, como observa Fromm em *A Crise da Psicanálise*, na instituição do princípio de individualismo²¹⁷ da era liberal, que as transformações sócio-históricas do “capitalismo organizado” solaparam, efetivando um definhamento crescente ao ego consciente –, *consequência* da transformação no princípio que governa a realidade. Essa adulteração histórica (uma adulteração que se verifica no princípio que passa a governar a realidade sócio-histórica), que parece nitidamente

²¹²Entre o atual e o possível. Cf. Marcuse, *O Homem Unidimensional: Estudos sobre a ideologia da sociedade industrial avançada* (1963).

²¹³Cf. *Imaginação dialética: história da escola de Frankfurt e do instituto de pesquisas sociais 1923 - 1950* de Martin Jay, e *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política* (2002) de Rolf Wiggershaus.

²¹⁴Triunfo da alienação. Ver *A Obsolescência da Psicanálise*, de Marcuse 1999.

²¹⁵Cf. Jay Martin.

²¹⁶Segundo Freud, a origem da consciência é dialética. Ela se torna possível através da própria esfera que reprime: a pulsão instintiva.

²¹⁷Um princípio burguês, prevalente na fase liberal do capitalismo, segundo o qual o indivíduo, enquanto ser dotado de razão e consciência, teria uma relativa independência em relação à sociedade que lhe circunda.

militar contra a possibilidade de um mundo qualitativamente melhorado, recebe o nome de *princípio de desempenho*.

Sob o governo do desempenho, a civilização acumulou uma riqueza material e intelectual que há muito exige a realização efetiva tanto das esperanças libertárias da Razão quanto das promessas de felicidade na história. Essa ideia utópica de mundo, em que as esperanças de uma existência livre e feliz se façam realizadas, ganha o vocabulário do nosso autor nesses termos (significado):

O próprio progresso da civilização, sob o princípio de desempenho, atingiu um nível de produtividade em que as exigências sociais à energia instintiva a ser consumida em trabalho alienado poderiam ser consideravelmente reduzidas. Por consequência, a contínua organização dos instintos parece ser menos necessitada pela “luta pela existência” do que pelo interesse em prolongar essa luta, isto é, pelo interesse em dominar.

A filosofia representativa da civilização ocidental desenvolveu um conceito de razão que contém as características dominantes do princípio de desempenho. *Contudo, a mesma filosofia termina na visão de uma forma superior de razão que é a própria negação dessas características, fruição do prazer. Subentendida na definição do sujeito em termos de uma atividade cada vez mais transcendente e produtiva do ego, está a imagem da redenção do ego: o momento em que venha a repousar de toda a transcendência, num modo de ser que absorveu todo o devir, que está para si mesmo e consigo mesmo em toda alteridade.* (MARCUSE 1978, p.117-118, grifo nosso).

Há uma espécie de protesto filosófico contra a dominação. Segundo Marcuse, a tradição do pensamento ocidental desenvolveu um conceito de Razão (princípio governante do mundo) dialeticamente contraditória²¹⁸; uma que, apesar de justificar o *Logos* de dominação²¹⁹, repousa sempre em sua forma superior: refiro-me à um *Logos* de libertação (conforme Marcuse, a noção de *nous theos*, de Aristóteles e de *Geist*, de Hegel são alguns dos exemplos²²⁰). Além desses, o protesto de Nietzsche contra a razão ocidental²²¹ e a insistência de Freud em falar a favor princípio de prazer somar-se-iam à exigência marxiana – presente na introdução da *Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel* – à realização concreta da

²¹⁸Para Marcuse, a Fenomenologia do espírito forneceria um belo exemplo. Assim escreveu “A Fenomenologia do espírito preserva inteiramente a tensão entre o conteúdo ontológico e o histórico: as manifestações do espírito são os principais estágios da civilização ocidental, mas essas manifestações históricas continuam sendo afetadas pela negatividade; o espírito só se afirma a si próprio em e como conhecimento absoluto” (1978, p. 105).

²¹⁹Refiro-me aqui à *ratio*, no sentido em que foi debatido no século XVIII especialmente por Vico: o cálculo. A razão que domina, inclusive, à sociedade contemporânea.

²²⁰O fato de serem idealistas não elimina o valor e a validade. As ideias são... esse capítulo é utópico, trabalha com ideias não efetivas, mas são objetivas e subjetivas, falando hegelianamente.

²²¹O princípio de realidade estabelecido.

filosofia²²², tornar efetivo o novo princípio de realidade, isto é, restaurar o princípio de prazer em condições científicas e tecnicamente avançadas da nossa civilização; instituir o comunismo porquanto se constrói um homem sensível e moralmente diferente²²³, falando como Marcuse, “fisiológica e psicologicamente capaz duma experiência processada fora do contexto de violência e exploração” (MARCUSE, 1977, p. 41)²²⁴; em síntese, um homem *capaz de novos sentidos*.

Uma compreensão psicossomática dessa *nova antropologia* requer aqui uma apresentação sumária [a guiar pelo Marcuse] de certos aspectos reprimidos da dimensão sensível e sensual do homem, perguntando sobre a *nova sensibilidade* e a *nova moralidade* dela resultante.

4.2 Nova sensibilidade como um fator político radical

“Para que esse implacável sistema se transforme sem ser substituído por outro igualmente implacável, os homens devem aprender a desenvolver uma nova sensibilidade, na percepção das coisas e da sua própria vida”. (MARCUSE, 1977, p. 59).

Com Marcuse a *nova sensibilidade* tornou-se um fator político que, como partícipe da titânica luta pulsional de vida e morte²²⁵, contrapõe *vida abundante à agressão instituída*²²⁶ e impõe um tipo específico de práxis, em vista de uma sociedade livre²²⁷. Como política, prática ordinária e como filosofia, a nova

²²²Cf. Karl Marx, 2010, p. 56. Essa realização requer a associação, de um modo simbiótico, com o proletariado: entre cérebro e o coração, coruja e o galo.

²²³Marcuse, que dedicou um capítulo inteiro do seu livro, *Um Ensaio sobre a Libertação* (1969), a essa questão, escreveu “A nova sensibilidade tornou-se um fator político” e, por isso, “exige que a teoria crítica incorpore a nova dimensão dentro dos seus conceitos, projetando-lhe as implicações para a construção possível de uma sociedade livre”, a saber, *a dimensão sensível*. (VIDE, MARCUSE, 1977, p. 39).

²²⁴A revolução é também uma necessidade biológica, afirma Marcuse. Ver *Libertando-se da Sociedade opulenta* (1968).

²²⁵Alterar a ordem atual da luta, que fez de Freud um dos pensadores mais morbidamente pessimistas da tradição do pensamento do mundo ocidental. Em *Além do princípio do prazer*, Freud teria visto apenas uma coisa: “a morte”.

²²⁶Acolhe o erótico e repele o seu oponente, prefere o sexo à agressão; enfim, prefere o Eros autêntico à sua forma perversa (que, de acordo com Marcuse, seria assemelha-se mais ao Thanatos, a morte).

²²⁷Cf. MARCUSE, 1977, p. 41-43.

sensibilidade simbolizara um protesto de liberdade que se expressa (i) na revolta social contra a necessidade da penúria e da injustiça que enformou a evolução do atual nível de vida; (ii) nas ações e práticas radicalmente opostas e repulsivas a violência e a exploração, assim como (iii) na reivindicação de um “*saber*” às faculdades sensíveis e ditas inferiores²²⁸; outrossim, a nova sensibilidade oferece imagens de uma possível existência, na qual as realizações técnicas e científicas “desligadas da causa da exploração, poderão ser mobilizadas para a eliminação global da pobreza e do trabalho árduo” (MARCUSE, 1977, p. 41).

Conforme Marcuse, o indivíduo que emerge dessa imagem transcenderia a tensão instintiva que caracterizara a construção freudiana, porque “a oposição entre [...] as faculdades mais altas e mais baixas” reduzir-se-ia²²⁹ e a arregimentação instintiva tenderia à zero:

Os instintos [...] encontrariam expressão racional (sublimação) no planejamento da distribuição do *tempo de trabalho* socialmente necessário dentro de cada sector e entre vários ramos de produção, estabelecendo assim prioridades objetivas e escolhas, determinando não só o que se deve produzir, mas também a “forma” do produto. (MARCUSE, 1977, p. 40).

Decorrente desse mínimo *quantum* de energia instintiva socialmente exigido, a *consciência*²³⁰ evoluiria racionalmente, favorecendo “o desenvolvimento de uma ciência e de uma tecnologia com a liberdade necessária para organizar homens e coisas de modo que a vida humana decorresse protegida e recompensada”²³¹. A totalidade do *aparelho mental* se move no sentido de reparar aquela separação entre inconsciência e consciência da vida psíquica (cuja causa Freud associou ao impacto do meio sobre o organismo), combinando harmonicamente o “imaginativo e a razão (...), o pensamento poético e científico” (MARCUSE, 1977, p. 40).

Como consequência dessa harmonização, a *culpa*, enquanto evento psicológico resultante da ambivalência de sentimentos, desaparece e os divergentes objetivos pulsionais (de vida & de morte)²³² parecem encontrar superação na elevação e promoção de uma vida feliz e digna de ser vivida. Conforme Marcuse, processa-se

²²⁸Política, prática política, filosofia.

²²⁹Ele *sente* diferente, porque nele as faculdades de imaginação e fantasia são mais livres; e pensa diferente, porque o saber agora não depende unicamente da dimensão racional do pensamento.

²³⁰Sobre a origem da consciência, ver a segunda seção do capítulo II.

²³¹É impossível não reconhecer que a elaboração teórica psicanalítica de Marcuse configura uma heresia se lembrarmos a célebre frase freudiana, em *O Mal-Estar na Civilização*, de que os *homens trocaram um quinhão de felicidade por um quinhão de segurança*.

²³²Em Freud [Marcuse concorda com isso] os impulsos partilham da mesma finalidade, o prazer. Mas buscam-no de modos diferentes.

assim uma espécie de transformação profunda no homem, na qual racionalidade e sensibilidade, inteligível e sensível gozam de um [mesmo] estatuto *ontognosiológico*²³³, que, por seu turno, rasga o que na psicanálise profunda se popularizou como *síndrome de identificação* tão cara às revoluções. Conduzido por essa concepção evidentemente utópica, Marcuse caracterizara o *sujeito histórico* capaz de transformação social segundo estes traços²³⁴. Pois, para ele, a nova sensibilidade

É a sensibilidade de homens e mulheres que não mais precisam ter vergonha de si próprios porque ultrapassaram o seu sentimento de culpa: aprenderam a não se *identificar* com os falsos pais que construíram e toleraram e esqueceram os Auschwitz e os Vietnães da história, as câmaras de tortura de todas as inquisições seculares e eclesíásticas, os guetos e os templos monumentais das corporações, e que veneraram a cultura gerada nessa realidade[...]; *livres dessa identificação* [...] não terão redimido os crimes contra a humanidade, mas ter-se-ão tornado livres para os deterem e impedirem o seu regresso [...]; a história do domínio e da servidão será finalmente possível nunca mais regressar ao passado. (MARCUSE, 1977, p. 41, grifo nosso).

A referida sensibilidade, da qual a nova forma de sociabilidade se acha dependente é, ainda a guiar pelo Marcuse, *uma sensibilidade estética que se tornou sensibilidade política* [estético na sua dupla acepção de “relativo à arte” e “relativo aos sentidos”²³⁵] própria de homens e mulheres biologicamente incapazes de tolerar as exacerbadas restrições historicamente impostas às pessoas pela sociedade de opulência²³⁶; indivíduos cujas necessidades estéticas e eróticas de sensibilidade contrariam pelo desejo por beleza, por satisfação e felicidade à ubíqua necessidade de consumo e afins. Segundo Guadalupe, uma ideia semelhante estaria presente nos *Manuscritos Econômico-filosóficos (1844)*, de jovem Marx, donde já se “falava de uma completa emancipação dos sentidos”.²³⁷

A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O sentido constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacanho. Para o homem faminto não existe a forma humana da

²³³Termo emprestado do professor José Trindade Santos, em seu texto intitulado Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I.

²³⁴Há uma questão ténue que próprio Marcuse não deixou de apontar. Trata-se da questão dialética da libertação. A transformação biológica é uma precondição ou resultado da revolução? Se a nova sociedade é uma exigência biológica, uma transformação biológica é pressuposta à transformação socioeconômico e psicológico. O processo revolucionário é muito complexo, mas implica um progresso quantitativo e qualitativo, técnico e humanitário. Cf. Marcuse, *Noção de progresso à luz da psicanálise (1963)*.

²³⁵Cf. 1977, p. 40.

²³⁶Nos Manuscritos de 44, p. 110, Marx já dizia que “[...] os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social”. E nessa perspectiva, Cf. Marcuse. *O Ensaio sobre a libertação*.

²³⁷Artigo intitulado *Sentido político da nova sensibilidade*.

comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se torne da atividade animal de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, *a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural.* (MARX, 2010, p. 110, grifo nosso)²³⁸.

O sujeito potente de revolução deve impreterivelmente munir-se dos destacadamente referidos traços de Eros, isto é, tornar-se também *sujeito estético e erótico*²³⁹. Pois num universo em que praticamente toda dissidência ao estabelecido é anulada pela introjeção de falsas necessidades de consumo, as necessidades estéticas e eróticas adquirem uma qualidade subversiva, representam as demandas do organismo humano por um ambiente de verdadeira satisfação²⁴⁰ (recorde-se aqui o movimento negro dos anos 60 “*Black is really beautiful and we must be proud of it*”, e LGBTs *ser gay é maravilha, aberração é ter preconceito*²⁴¹), de solidariedade e harmonia, de beleza e da chamada agressividade *recreativa*²⁴².

De acordo com Marcuse, essa hipótese tem legitimidade filosófica. Antes de Schiller e Baumgarten, Immanuel Kant já teria concebido uma teoria filosófica da dimensão estética²⁴³. Esta teoria da dimensão estética, embora prejudicada seu idealismo transcendental²⁴⁴ do filósofo alemão, pareceria lançar luz aos motivos pelos quais o *novo homem*, interessado na mudança qualitativa, deve coincidir com o genuinamente estético e erótico²⁴⁵.

²³⁸Ibidem, *não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo.*

²³⁹Não é à toa que Marcuse considerava os movimentos juvenis e movimento negro como um dos catalisadores de mudança.

²⁴⁰Cf. Marcuse, 1977, p. 44

²⁴¹A ordem social repressiva está tão arraigada no íntimo dos indivíduos que qualquer alternativa ao dado é descartada como irracional e, com isso, toda a rebelião é condenada. Os grupos que se encontram de fora da sociedade (estudantes, os moradores das zonas periféricas etc.) seriam os agentes de mudança, porque a qualidade de seus protestos expressa os traços de Eros.

²⁴²Cf. Erich Fromm, *O coração do homem*, 1974.

²⁴³Delimitação do contexto genético do seu objeto (estética) de análise: “meados do século XVIII, quando a estética surgiu como uma nova disciplina filosófica, como a teoria do Belo e da Arte” (MARCUSE, 1978, p. 157).

²⁴⁴É preciso salientar que, segundo Marcuse, a noção de estética kantiana corresponde a uma “repressão cultural de conteúdos e verdades que são inimigos do princípio de desempenho” (1978, p. 151).

²⁴⁵Referimo-nos a acepção relativo aos sentidos do termo estética. Aqui pressupomos existirem formas estéticas e eróticas reprimidas e repressivas, tal como fez Marcuse no *Eros e Civilização* (1955).

Reportando-se precisamente à tradição do pensamento clássico alemão, Marcuse, em diálogo com a *Crítica do juízo* de Kant, observa a apresentação da imagem de uma terceira dimensão (uma *zona de repouso*) da existência do homem, na qual a cisão moderna entre a sensibilidade e racionalidade se encontra reabilitada. Kant não explorou as consequências políticas da sua teoria (aspecto teórico por meio do qual Schiller viria ser conhecido), mas a chamou de *dimensão estética*; aquela que, como é sabidamente do domínio público, possui o *juízo* como faculdade cognitiva; o juízo que, enquanto posição intermédia entre as faculdades sensual e racional, devém estético e tem na/a *arte*²⁴⁶ como o seu campo de aplicação.

Abstraídas as subversivas consequências morais extraídas da concepção estética como arte, destacadas na continuidade deste trabalho, a hipótese remonta outrossim ao pré-anúncio filosófico da concepção *estética* baumgarteniana²⁴⁷, na medida em que reconhece a estética como substancialmente sensual, revelando os motivos da desvalorização do seu estatuto epistemológico. Pois, como escreve Marcuse,

A sensualidade reteve uma certa medida de dignidade filosófica numa posição epistemológica subordinada; aqueles, dentre os seus processos, que não se ajustassem a uma epistemologia racionalista – isto é, aqueles processos que excedessem a percepção passiva de dados – eram abandonados [...] que a *filosofia aceitou as normas e valores do princípio de realidade*. (MARCUSE, 1978, p. 157, grifo nosso).

Agora é possível visualizar com maior evidência: a teoria da dimensão estética identifica a função e conteúdo irreprimidos da imaginação (que é a faculdade central da dimensão estética) como sendo uma capacidade de criar *associação íntima entre prazer, sensualidade, beleza, verdade, arte e liberdade*²⁴⁸, mas sublima-a à impossibilidade efetiva, isto é, à característica gnosiológica de inferioridade²⁴⁹. Daí a ideia subjacente à tentativa a partir da qual Marcuse afirma, que

Quando Kant, na sua terceira Crítica, suprimia a pura e simplesmente as fronteiras entre sensorialidade e imaginação, reconhecia até que ponto os sentidos são produtivos, criativos – até que ponto eles participam na produção das imagens de liberdade. (1977, p. 45).

²⁴⁶É a faculdade que propicie uma transição do reino da natureza para o da liberdade e estabeleça a ligação das faculdades inferiores e superiores, as do desejo e as do conhecimento. (Cf. MARCUSE, 1978, p. 152).

²⁴⁷Conforme Marcuse, Kant terá sido realmente uma espécie de pré-anúncio idealista da ciência estética. Baumgarten foi quem primeiro sistematizou a estética como uma ciência do saber. Cf. *A Dimensão Estética*.

²⁴⁸Cf. MARCUSE, 1978, p. 151.

²⁴⁹(Cf. MARCUSE, 1978, p. 154-155). Kant, como dos mais vociferantes defensores da razão constituída.

Ser, entre outras coisas, justificável pelo fato de já em Schiller, limitado pela tradição do pensamento prevalente do seu tempo, houver um esforço em reconstruir, em torno das forças subversivas da função estética, a nova civilização (e, provavelmente, o novo homem) a partir de um novo princípio de realidade²⁵⁰. Marcuse expressou textualmente que *Schiller define o novo princípio de realidade, e a nova forma de experiência que lhe corresponde como estética*²⁵¹; e, ademais, dessublima o seu valor epistemológico da absorção *pela lógica e pela metafísica*²⁵², e guinda-a heroicamente a uma condição de *irmã e, ao mesmo tempo, a réplica da lógica*²⁵³, nada menos, no sentido de que fossem igualmente potentes.

A disciplina da estética instala a *ordem da sensualidade contra a da razão (repressiva)*. Introduzida na filosofia da cultura, *essa noção almeja uma libertação dos sentidos*, que longe de destruir a civilização, dar-lhe-ia uma base mais firme e incentivaria muito as suas potencialidades. (MARCUSE 1978, p. 158, grifo nosso).

A estética é elevada à categoria de um impulso cujo objetivo é, tal como nas ocasiões anteriores insinuei, a gratificação instintiva (em especial o instinto sexual)²⁵⁴. Trata-se do já mencionado *impulso lúdico*, que, por seu turno, denota a ascensão da função apetente da sensualidade – “erotogênicas e governadas pelo princípio de prazer” (MARCUSE, 1978, p.159) – na vida e na definição do saber cognoscível. Conforme Marcuse, esse impulso denota a regeneração da *ferida* que a moderna civilização cingiu ao homem, quando decidiu abandá-lo à terrível luta entre o impulso sensual e impulso formal e, nesse sentido, não insensata presumirmos que o mesmo impulso denota a *repolimorfização da sexualidade*²⁵⁵. Ademais, trata-se de um impulso que impele à restauração do projeto fracassado de civilização burguesa.

A cultura é um produto da combinação e interação desses dois impulsos. Mas na civilização estabelecida, a sua relação tem sido antagônica; em vez de reconciliar ambos os impulsos, tornando *a sensibilidade racional e a razão sensual*, a civilização submeteu a sensualidade à razão de modo tal que a primeira, se acaso logra reafirmar-se, o faz através de formas destrutivas e selvagens, enquanto a tirania da razão empobrece e barbariza a sensibilidade. (MARCUSE, 1978, p. 161, grifo nosso).

²⁵⁰(Cf. *ibidem*, 1978, p. 156-157). Ainda na página 57, Marcuse escreve: “Schiller” define “o novo princípio de realidade, e a nova experiência que lhe corresponde, como estética”.

²⁵¹Cf. MARCUSE, 1978, p. 157.

²⁵²Cf. *ibidem*.

²⁵³*Ibidem*, 1978, p.158.

²⁵⁴Sobre a relação entre a estética e o instinto sexual, (Cf. MARCUSE, 1978, p. 158).

²⁵⁵Cf. o capítulo 10 de *Eros e Civilização: A transformação da sexualidade em Eros*.

O impulso lúdico é, no entanto, a expressão de uma solução qualitativa do impasse pulsional básico, designado por Marcuse de *terceiro impulso*²⁵⁶, no qual o objetivo é a beleza e o fim perseguido é a liberdade. Em seu esforço para “derivar da concepção kantiana a noção de um novo modo de civilização”, escreve Marcuse, “Schiller afirma que, a fim de solucionar o problema político, tem de se passar através da estética, visto ser a beleza o caminho que conduz à liberdade” (MARCUSE, 1978, p. 168)²⁵⁷. Logo, o impulso lúdico sente a realidade, contra a qual deve conflitar, como desconforto, porque o seu alvo é “a manifestação de uma existência sem medo nem ansiedade e, assim, a manifestação da própria liberdade”. Contudo, na medida em que efetivamente “o homem só é livre quando está livre de coações, externas e internas, físicas e morais – quando não é reprimido pela lei e nem pela necessidade” (MARCUSE, 1978, p.1968), a realidade coercitiva estipulada pela civilização se torna uma adversária ou um obstáculo, em princípio²⁵⁸. Pois

O progresso capitalista [...] não só reduz o ambiente de liberdade, “o espaço aberto” da existência humana, mas também, o “desejo” e a necessidade de um tal ambiente. (MARCUSE, 1977, p. 33).

Daí a luta pela nova sensibilidade ser uma luta política. Hoje militar para ampliação humana de sensibilidades e sentimentos que estão sufocados na tecedura social é capaz de promover, se conduzido de modo consequente, uma oposição à totalidade social repressiva do sistema capitalista, restritiva²⁵⁹. O sujeito de transformação social deve ser capaz de afirmar esta nova sensibilidade: guiar-se pelo *impulso lúdico, erótico e estético* nos termos em que aqui se tentou demonstrar²⁶⁰. Conforme Herbert Marcuse, esta transformação individual de sensibilidade criará inevitavelmente um universo específico de experiência, e uma moralidade correspondente. Essa moralidade chama-se *moralidade estética*.

²⁵⁶Segundo Marcuse, Schiller define o terceiro “impulso mediador como o impulso lúdico, tendo por objetivo a beleza e por finalidade a liberdade” (ibidem, 1978, p. 161).

²⁵⁷O impulso lúdico é o veículo dessa libertação.

²⁵⁸Marcuse postula que deve-se entender que a libertação, em face da realidade, que se preconiza neste contexto não é transcendente, íntima ou, meramente, uma liberdade intelectual (como Schiller explicitamente teria enfatizado), mas uma liberdade na realidade inumana da carência e necessidades [...].

²⁵⁹Marcuse escreve que as manifestações políticas de uma nova sensibilidade indicam a profundidade de revolta e da ruptura com a continuidade da repressão.

²⁶⁰O indivíduo lúdico hoje se encontra no amplo e diversificado setor da classe proletária. São eles os negros, brancos pobres, homossexuais e mulheres. Mas aparece mais nitidamente nas lutas feministas, antirracistas e anti-homofóbicas e, de modo geral, nas movimentações combativas do operariado.

4.3 Corolário: a importância política da nova moralidade

“O radicalismo político implica assim um radicalismo moral: a emergência de uma moralidade que preconditiona o homem para a liberdade”. (MARCUSE, 1977, p. 22).

“A moral é uma das funções nessa luta. A classe dominante impõe seus fins à sociedade e se habitua a considerar todos os meios que contradizem seus fins como imorais. Essa é a função principal da moralidade oficial”. (TROTSKY, 2009, p. 65).

Não pretendemos aqui de fornecer uma abordagem sobre a natureza moral (a pergunta sobre o que é bem e mal), partimos da noção ética do mundo ocidental como pressuposto. Entendemos por *bem* tudo aquilo que celebra a vida de modo responsável; por mal, o oposto, isto é, aquilo que explícita ou implicitamente torna ou faz da existência humana um fardo. Também aceitamos a ideia segundo a qual a moral histórica estabelecida²⁶¹ comporta um caráter repressivo, desfavorável e, por consequência, agora nos propomos apresentar uma outra forma especialmente possível de moralidade, uma correspondente ao homem que, sendo governado pelo

²⁶¹A respeito da repressividade da moralidade histórica estabelecida, Marcuse reafirma, a partir de uma exposição detalhada, os efeitos do conceito de dessublimação repressiva – terceiro capítulo d’O Homem Unidimensional (1964) – como impedimentos de liberdade. A sociedade capitalista é obscena, embora não o seja dentro do arsenal verbal do *establishment*. Assim escreve, “a reação à obscenidade (é um conceito moral) é a vergonha, geralmente interpretada como o sintoma fisiológico do sentimento de culpa que acompanha a transgressão de um tabu [...]. O termo obscenidade pertence a esfera sexual; a vergonha e o sentimento de culpa criam-se na situação de Édipo. Se a este respeito a *moralidade social* está enraizada na *moralidade sexual*, então a *falta de vergonha da sociedade de abundância* e a sua repressão efectiva do sentimento de culpa indicam um *declínio do pudor e da consciência de culpa na esfera sexual* [...]”, os tabus sobre a sexualidade são aliviados, e daí o *paradoxo* “a liberalização da sexualidade fornece uma base instintiva para o poder repressivo e agressivo da sociedade de abundância”. A moral burguesa visa preservar outro valor, que não a vida, a saber: a produtividade. Cf. Noção de progresso a luz da psicanálise.

novo princípio de realidade, numa nova civilização, seja também dotado de novos sentidos²⁶².

Quando no primeiro tópico deste capítulo prometemos expor a moralidade resultante da nova sensibilidade humana, que logo a seguir se tornou o objeto de nossa exposição, o fazíamos [e ainda fazemos] agarrados à tese segundo a qual “a moralidade não é necessariamente nem primariamente ideológica” (MARCUSE, 1977, p. 20-21); e, ademais, que em condições de muita agressividade social como a nossa, ela *torna-se uma arma política*²⁶³, tal como a seguir tentaremos demonstrar.

Em *Um Ensaio sobre a Libertação* (1969), texto no qual se realiza um diagnóstico crítico da sociedade a partir de categorias morais, políticas e estéticas qualitativamente renovadas e revigoradas²⁶⁴, Marcuse preconiza a tese de que a “moralidade é uma disposição do organismo, talvez enraizado no impulso erótico, para contrariar a agressividade, para criar e preservar unidades cada vez maiores de vida” (MARCUSE, 1971, p. 20-21); que, em certos aspectos, ela reflete precisamente a capacidade humana para a civilização: uma espécie de disposição natural no homem, ou melhor, uma fonte de todo disciplinamento necessário à vida comunal²⁶⁵. A partir e contra a hipótese edípica de civilização, que exclui da natureza humana os conceitos necessários à revolução²⁶⁶ – tais como *amor* e *solidariedade* –, o autor argumentou existir uma base orgânica, porém historicamente maleável de moralidade no ser humano, qual seja, a sua base instintiva. Da maleabilidade desta dimensão básica surgiria a possibilidade de reprimir e enformar, das mais diversas maneiras, inclusive em sua forma ideológica, a *base instintiva para solidariedade entre os seres humanos*. Antes de avançar, é necessário deter-se mais ao assunto.

²⁶²O leitor pode levantar uma questão importante, que será examinada na parte final deste trabalho, a saber, para que ocorra a revolução, qual transformação é primacial? A biológica ou social, tendo em conta que elas se pressupõem.

²⁶³Torna-se, segundo Marcuse, “uma força efetiva que leva as pessoas a queimarem os ídolos, a ridicularizarem os dirigentes nacionais, a manifestarem-se nas ruas e a erguerem nas igrejas nacionais tabuletas que dizem “Não matarás”, (1977, p. 21); pois conduz à preservação da vida e, ademais, de uma vida boa.

²⁶⁴Segundo Marcuse, urge no plano teórico-intelectual, redefinir e reconceituar os conceitos morais deformados pela realidade estabelecida. Assim escreveu ele “a terapia linguística – isto é, o esforço rumo a palavras (e assim conceitos) livres de tudo, sem distorção do seu significado pelo *establishment* – postula a transferência de *standards* morais (e da sua validade) do *establishment* para a revolta contra eles”, isto é, a remoralização dos conceitos morais em termos de recusa.

²⁶⁵O *Além do princípio de prazer* (1920) fornece argumentos que conduzem à compreensão de que a civilização e tudo o que se pode chamar de cultura compreendem apenas movimentos de um organismo (o humano), que lentamente desce para a morte.

²⁶⁶Cf. Erich Fromm. *Implicações humanas de um esquerdismo instintivista* (1969).

O curso da nossa argumentação clarifica cada vez mais a posição de que, conforme Marcuse, a moralidade seria primeiramente uma expressão de Eros (pulsão de vida) na sua luta contra Thanatos (pulsão de morte)²⁶⁷. O já mencionado impacto da realidade externa sobre o organismo, que, segundo Freud, criou o escudo protetor (ego)²⁶⁸ que lhe assegurasse o prazer seguro e duradouro²⁶⁹, teria erguido a moralidade como elemento de proteção e preservação de uma existência humana suportável em princípio, e possivelmente, diria Marcuse, livre e feliz²⁷⁰. É este, de acordo com Marcuse, o conteúdo original da moralidade: *promoção de uma vida coletiva digna de repouso*²⁷¹. Mas como já dissemos, Marcuse sabia do caráter histórico dessa base instintiva e, por isso, afirma:

Na medida em que essa base é ela própria histórica e a maleabilidade da “natureza humana” atinge a profundidade da estrutura instintiva do homem, as mudanças na moralidade podem mergulhar na dimensão “biológica” e modificar o comportamento do organismo. (MARCUSE, 1977, p. 23, grifo nosso).

Traduzindo a supracitação, o histórico enforma o biológico-natural. Talvez a hipótese explicativa da psicanálise sobre o fenômeno da *vergonha nos sirva de ótimo* exemplo. Na interpretação marcuseana da psicologia profunda, a vergonha seria um signo cultural *“geralmente interpretado como sintoma fisiológico de um sentimento de culpa que acompanha a transgressão de um tabu*, aqui compreendido como o primeiro código não escrito da humanidade²⁷². O signo *sintomático* em si implica uma reação positiva do organismo ao código, uma espécie de manifestação do tabu ou, se se quiser, da moralidade no indivíduo. Destarte, antes de qualquer coisa que possa se tornar, a vergonha²⁷³ seria uma expressão de horror²⁷⁴ às ações e às atividades que perigam a possibilidade de uma vida segura e alegre para a

²⁶⁷Referido no primeiro capítulo deste trabalho.

²⁶⁸No capítulo II afirmamos que o ego é inicialmente uma faca de dois gumes, luta em duas frentes: com o id e com a realidade externa, contra o id e contra a realidade externa. A moralidade neste primeiro momento expressa-se como autoproteção, mas também como evitação da dor, buscando níveis cada vez mais crescentes de prazer. Ver a seção I do cap. II.

²⁶⁹Ver o segundo capítulo. A formação inicial do ego visa segurança, mas também prazer, até uma certa medida.

²⁷⁰Embora Freud não acredita este ser possível sob esta moralidade. A moralidade seria, com efeito, um esforço humano na luta pela libertação do jugo da natureza.

²⁷¹O que é viver, viver bem e viver melhor.

²⁷²Ver Totem e Tabu.

²⁷³A vergonha tem lugar no complexo de Édipo. Cf. Totem e Tabu: O Horror ao incesto, (2019, p. 37-57).

²⁷⁴A relação entre tabu e horror é um dos temas do totem e tabu. Conforme Freud “o tabu sobre a sexualidade conduziu ao *horror ao incesto, que seria o tabu fundamental, isto é, o primordial da civilização*.”

comunidade humana na sua luta com e contra a exterioridade; mais precisamente os perigos da natureza externa. A moralidade é, portanto, um traço humano fundamental²⁷⁵ e central na luta e na lenta transformação²⁷⁶ do homem, usando a terminologia Freud²⁷⁷, em *deus protético*. Compreendido isso, Marcuse acrescentaria, ela (a moralidade) segue obediente e conforme a cada período histórico do longo curso da nossa civilização, talvez, tal como a *arte da cura* que, nascendo da preocupação de não permitir o triunfo da morte, obedeceu à cada período histórico até tornar-se num instrumento político de controle cujos benefícios hoje só alguns poucos sentem²⁷⁸. Com isso se quisera dizer que, conforme Marcuse, a moralidade se torna no decurso da história um instrumento político e, conseqüentemente, uma ideologia²⁷⁹. Ainda, tal como afirma nesta passagem a seguir:

Uma vez que uma moralidade específica se estabelece firmemente como norma de comportamento social, não é somente projetada – também opera como norma de comportamento “orgânico” [...] uma sociedade recria, pois, constantemente, no domínio da consciência e da ideologia, padrões de comportamento e de aspiração como partes da natureza do seu povo. (MARCUSE, 1977, p. 23-24).

Seguindo logicamente o raciocínio que nos orientou neste trabalho, a moralidade específica da civilização burguesa teria modelado biologicamente os seus indivíduos e, tal como sugerimos no capítulo anterior, criado uma espécie de *segunda*

²⁷⁵É provável com Vico de que as famílias – a célula central das sociedades – surgiram com as religiões, assim como as repúblicas se fundaram com as leis. Ciência Nova dá-nos uma fundamentação, a partir de uma investigação filológica (no sentido em que Vico a compreendia) e filosófica dessa hipótese, em sua análise sobre o direito natural. Cf. A Ideia da Obra, 2005, p. 03-45.

²⁷⁶Essa hipótese interpretativa está implícita no Livro, de Freud, O Mal-Estar na civilização. Ousaríamos dizer, esta ideia constitui o centro do pensamento de Freud. Defendemos que Freud não nega a possibilidade de felicidade na civilização, mas a sua plenitude. A felicidade e liberdades históricas possíveis são relativas. A Moralidade instituída é um forte fator de infelicidade, mas o é para evitar a destruição e garantir a gratificação periódica.

²⁷⁷“*deus*”, porque *Deus* é autossuficiente e, enquanto tal, pleno das finalidades por nós perseguidas, a saber, felicidade e liberdade. É patente de que a ciência e a técnica, enquanto realizações culturais, não esgotam a satisfação das necessidades humanas, não obstante aumentarem “mais ainda a semelhança com Deus”. (Cf. FREUD, 2011, p. 36).

²⁷⁸Quem nos deu o mais claro exemplo disso foi Karl Marx com uma célebre asserção redigida em 1848. Dizia que a burguesia não deixou restar vínculo algum entre um homem e outro além do pagamento em dinheiro desprovido de qualquer sentimento, isto é, que a luta humana pelo bem viver coletivo dera lugar ao dinheiro, ao algo que lhe é inatural e estranho.

²⁷⁹Freud parece admitir isso no seu *Totem e Tabu*, ao investigar a vida psíquica do homem primitivo, a partir de uma análise da neurose obsessiva do sujeito da sociedade burguesa. Por isso, prometeu “O estudo do nosso imperativo categórico”. “É lícito presumirmos que o tabu dos selvagens [...] não se encontra assim tão longe de nós como queríamos acreditar, que as proibições do costume e da moral a que nós próprios obedecemos possam ter em sua essência um parentesco com esse tabu primitivo e que a explicação do tabu possa lançar uma luz sobre a origem obscura de nosso próprio imperativo categórico”. (2019, p. 64).

*natureza*²⁸⁰ – que, por seu turno, teria pervertido a natureza social do ser humano, por despojá-lo de sua consciência e o transformando num autômato instrumento de trabalho –, pois, como escreveu Marcuse, “o organismo recebe e reage a certos estímulos e repele outros de acordo com a moralidade nele projetada, que está assim a promover ou a impedir a função do organismo como célula viva na respectiva sociedade” (1977, p. 24). O capitalismo é apoditicamente *público*, tal como denuncia as suas instituições objetivas, mas que também se torna *privado* e presente sintomaticamente até nas reações mais básicas e consideradas mais próprias do indivíduo²⁸¹. Daí o arremate de Marcuse de que “a menos que a revolta atinja essa segunda natureza, isto é, os padrões estabelecidos, a transformação social permanecerá incompleta, para não dizer autoderrotada” (MARCUSE, 1977, p.)²⁸². O passar dos últimos tempos teria nos feito testemunhas do fato seguinte: que,

As manifestações obscenas da sociedade de abundância normalmente não provocam nem vergonha nem sentimento de culpa, embora essa sociedade viole alguns dos tabus fundamentais da civilização. (MARCUSE, 1977, p. 21).

A vergonha e o sentimento de culpa, os quais na situação de Édipo nasciam por causa da transgressão, encontram-se aparentemente sufocados na realidade social vigente; a base histórico-instintiva é também contida e, muito paradoxalmente, o potencial revolucionário da sexualidade é pervertido em seu contrário (ver p. 57-58). Tais contenções engendram, de acordo com Marcuse, aparência de uma moralidade tolerante e compatível com a natureza humana [como vimos, tolerante e promotor de uma sexualidade deserótica], mas que no fundo é incompatível, intolerante, obscena²⁸³ e estupidificante. Destarte, a moralidade alternativa, isto é, a nova moralidade, a qual se propõe apresentar aqui visa, como toda a última parte desse trabalho, a restauração inteira do homem fragmentado de uma maneira filosoficamente fundamentada, mas, segundo Marcuse, infelizmente sempre apresentada idealisticamente²⁸⁴. Refiro-me à chamada *moralidade estética*.

²⁸⁰Uma natureza correspondente às solicitações da realidade social estabelecida, endurecida e, por isso, desumanizada.

²⁸¹O exemplo mais clássico, nesse caso, são as próprias necessidades falsas de consumo.

²⁸²O motivo do fracasso das revoluções é, de fato, profundo.

²⁸³Segundo Marcuse obscenidade é conceito moral no arsenal verbal do *establishment* “que insulta o termo ao aplicá-lo não a respeito da própria moralidade, mas de outra. Obsceno não é a gravura de uma mulher nua que expõe os pelos do púbis, mas a de um general completamente vestido que exhibe as suas medalhas de recompensa numa guerra de agressão; obsceno não é o ritual dos *hippies*, mas a declaração de um alto dignitário da Igreja de que a guerra é necessária para a paz” (1977, p. 20).

²⁸⁴Cf. este foi o argumento básico do capítulo 9 - A dimensão estética – de E & C (1955).

Conforme Marcuse, a tradução concreta da fundamentação filosófica desta hipótese revela o seguinte cenário, que

A moralidade estética é o contrário do puritanismo. Não insiste num duche diário para pessoas cujas práticas de limpeza envolvem tortura sistemática, carnificina, veneno, nem insiste em roupas lavadas para homens que estão profissionalmente comprometidos em negócios sujos. Mas insiste em limpar a terra do verdadeiro lixo material produzido pelo espírito do capitalismo, e deste próprio espírito. (MARCUSE, 1977, p. 45).

A moralidade estética obedece ao impulso lúdico (ver p. 69-70), favorece o completo desenvolvimento das potencialidades racionais e sensuais do indivíduo e, conseqüentemente, a condição social plena, em termos tanto materiais quanto espirituais. Para Marcuse, ela poderia ser chamada de síntese qualitativa de moralidades que seriam ou excessivamente ascéticas, como a nossa, ou, num sentido contrário, absurdamente dissoluta, como o seria se se abstivesse de considerar a função e a importância necessária da Razão ao estabelecimento de uma moralidade equilibrada e benigna²⁸⁵. Ao invés das faculdades sensuais e racionais, ela [a moralidade estética] se estabelece, se orienta através e conforme à *imaginação* que, enquanto faculdade cognitiva, reconcilia os aspectos incompatíveis da racionalidade com os da sensualidade; diríamos, conforme Marcuse, onde a Razão é exposta à sensualização (humanização) e a sensualidade é exposta à racionalização (humanização)²⁸⁶. Aduz-se esta compreensão, segundo Marcuse, da introdução à *Crítica do Juízo* de Kant²⁸⁷.

Para Marcuse, novamente, a compreensão kantiana de liberdade, enquanto valor idealisticamente transcendental, terá prejudicado a possibilidade de efetivação histórica e concreta desta hipótese teórica (ver p. 67) e provavelmente, por esse motivo, argumenta, Kant reconheceu a *moralidade estética* como “reino de liberdade em que a razão prática se realiza, de acordo com leis auto-autorgadas”; e, acrescenta, onde “O belo simboliza esse reino, na medida em que demonstra intuitivamente a realidade da liberdade” (MARCUSE, 1978, p. 159). Para Marcuse, por razões metodológicas já indicadas, não é, contudo, difícil nem exagerado deduzir o destino desta no sistema kantiano: “Como a liberdade é uma ideia a que não pode

²⁸⁵Uma síntese qualitativa de duas dimensões perfeitas nas suas especificidades, na sua unilateralidade. Curiosamente, a moralidade atual representa uma síntese não qualitativa das moralidades acima apresentadas.

²⁸⁶ Marcuse recusa a clivagem que põe mantém a dimensão sensível como puramente bestial.

²⁸⁷Cf. Ensaio sobre a libertação (1969).

corresponder qualquer percepção sensorial, que aquela demonstração só pode ser indiretamente, simbólica, *per analogiam*” (1978, p. 159), concluiu-se que não pode a moralidade ser efetiva no universo histórico, pois este é o de não liberdade, conspurcado pelo princípio patológico, contingente, histórico e contraditório.

Em termos rudimentarmente reduzidos, é este, segundo Marcuse, o destino da moralidade no sistema kantiano²⁸⁸: uma ideia transcendental, isto é, uma espécie de correlato normativo de [repetindo Horkheimer quando se reportava a noção de liberdade em Kant] uma existência *supra-humana*²⁸⁹. No entanto, na sua interpretação, o berlinense terá observado que

Em sua introdução à Crítica do juízo. A obscuridade de sua exposição é causada em grande parte, pelo fato de que funde o significado original da estética (pertinente aos sentidos) com a nova conotação (pertinente ao belo, especialmente na arte), a qual triunfou definitivamente durante o próprio de Kant. (MARCUSE, 1978, p. 152).

A teoria kantiana da dimensão estética fornece princípios universalmente válidos: tanto para a esfera da sensualidade quanto à da moralidade. A esta altura, que seria a dimensão estética para nós? Apoiados em Marcuse, conduzimos intencionalmente à compreensão de que se trata de uma dimensão intermediária e de reconciliação do homem cindido (ver p. 79-70). Pelo que agora, tal como fizemos em relação a esfera sensual, acreditamos nele conter elementos essenciais da moralidade, qual seja, a *beleza*, ou seja, o prazer que se manifesta na realidade da arte como irreal na, e para a, realidade estabelecida. [Sabemos que nessa dimensão, a experiência básica é menos sensual que conceitual; a percepção é mais *intuição do que* noção; que a sensualidade, enquanto forma de saber obtida graças à afetação de um objeto, é fundamentalmente receptividade; e que, nessa aproximação com o sentimento de prazer, segundo Marcuse, torna-se a percepção estética central]: “A percepção estética é acompanhada do prazer” (MARCUSE, 1978, p. 154) e, no sistema kantiano,

O prazer que deriva da percepção da *forma pura* de um objeto, independentemente da sua matéria ou de seu propósito (interno e externo). Um objeto representado em sua forma pura é “belo”. Tal representação é obra (ou, melhor, o jogo) de *imaginação*. Como imaginação, a percepção estética é sensualidade, e ao mesmo tempo, mais do que sensualidade (a terceira faculdade básica): dá prazer e, portanto, é essencialmente subjetiva; mas na forma em que esse prazer é constituído pela forma pura do próprio objeto,

²⁸⁸Sistema na qual há um “antagonismo básico entre sujeito”, e que “reflete-se na dicotomia entre as faculdades mentais: sensualidade e o intelecto (entendimento; desejo e cognição; razão prática e teórica” Cf. O livro *Eros e Civilização*, 1978, p.151-168).

²⁸⁹Cf. Teoria tradicional e Teoria Crítica, de Horkheimer (1933).

acompanha universal e necessariamente a percepção estética – para *qualquer* sujeito que percebe. Embora sensual e, portanto, receptiva, a imaginação estética é criadora: numa livre síntese de sua própria criação, ela constitui *beleza*. (MARCUSE, 1978, p.154, grifo nosso).

A beleza como código principal de organização social soa um tanto idealista para se atribuir à um filósofo e à um trabalho, que se afirma materialista. A nossa chave de leitura permite a associação do “belo e a natureza”²⁹⁰, tal como teria feito Freud, e dissolve o aparente idealismo ao conceber a Arte [a ciência do belo] como também *imitação* da natureza; uma imitação dinâmica e muito complexa, que envolve um movimento recíproco de captação e projeção do objeto representado. Além disso, conforme Marcuse, a teoria crítica materialista e marxista persegue o belo e a beleza [não só como objetos de mera contemplação e deleite espiritual, mas objetos de transformação] para que o primeiro (o belo) se efetive e do segundo (a beleza) se faça a nossa realidade sócio-histórica. A moralidade estética, conforme Marcuse, é promotora de um universo “onde a ordem é a beleza e o trabalho é a atividade lúdica”²⁹¹, isto é, de um ambiente de reconciliação, na qual as esperanças de Marx – de homem poder ser pescador durante o dia e poeta a noite²⁹² – ou as esperanças idealistas de realização histórica da Razão se concretizariam. O *homem guiado pelo impulso lúdico* [dotado da nova sensibilidade e da nova moralidade saberá que o nosso senso de história é quem realmente somos; e que é provavelmente como nos distinguimos dos animais] provavelmente conseguirá construir uma civilização governada por um novo princípio de realidade.

²⁹⁰Ver Freud, 2011. O Mal-Estar na Civilização (1932).

²⁹¹Trabalho como atividade lúdica é um ponto de intenso debate. Se trabalho pressupõe renúncia, desagrado e penosidade, como torná-la atividade lúdica, agradável e prazerosa? Esse debate, embora interessante, ultrapassa os limites desse trabalho.

²⁹²Cf. Fromm. *Contribuições de Marx para o conhecimento de Homem* (1961).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À passos largos para o fim deste trabalho, parece-nos inevitável compartilhar da ideia segundo a qual *o indivíduo atualmente existente é resultado de um longo processo histórico de adstração*²⁹³ e que, tomando por efetivo a miséria que é atualmente a sua existência, a única salvação provavelmente possível parece exigir um esforço de resgate de toda uma dimensão da existência humana (a sensível), isto é, a reativação de faculdades cognitivas e não-cognitivas que enderecem à gênese de novos e melhores traços caracterológicos ao indivíduo. Este foi o ânimo dos dois últimos capítulos deste trabalho, que se complementam no compromisso de oferecer uma apresentação realista de pessoa, contudo, sem abandonar a esperança e a tentativa utópica²⁹⁴ de um possível indivíduo (daquilo que ele é capaz de se tornar, isto é, as suas potencialidades)²⁹⁵.

Ficou mais nítido que a impotência geral e a ausência do desejo revolucionário possuem raízes complexas. A partir de um ponto de vista psicanalítico, ela se deve ao funcionamento metapsicológica do indivíduo existente, (portador de um ego reduzido em sua consciência, ampliado em agressividade, resignado ao ambiente e cruelmente intolerante aos verdadeiros desejos) numa relação dinâmica com a situação violenta da forma econômica instituída – aqui identificada como industrial do capitalismo tardio (ver p. 56-60)²⁹⁶.

De outro modo, a sua origem e desenvolvimento, enquanto filogênese, corrobora a hipótese *jusnaturalista* de um primitivismo humano obscuro e cruel; isto é, uma pré-civilização bárbara (que em certos aspectos teria perseguido e ainda persegue a civilização, não obstante, em vários aspectos suavizada) ainda não superada. A hipótese filogenética profana aqui eleita se esforçou para esclarecer que a personalidade individual resulta e reflete a história geral²⁹⁷. A hipótese metapsicológica freudiana reconstrói, portanto, a história interna do homem como modelada para *responder*, sim, mas também para *corresponder* a um ambiente

²⁹³Isto é: enformado tanto do ponto de vista racional quanto, sensual.

²⁹⁴Utópico não no sentido comum, enquanto algo irrealizável; mas no sentido concreto, possível e realizável.

²⁹⁵Foi a intenção de todo o terceiro capítulo. Oferecer, com Marcuse, uma alternativa possível do existente.

²⁹⁶Vide Max Horkheimer. *Origens da Filosofia burguesa da história*, 1970, p. 75-89.

²⁹⁷ Tratamos disso na segunda seção do segundo capítulo, na qual tentamos corroborar a ideia de que o particular reflete o universal.

cruelmente hostil, isto é, ao “mundo externo carregado com as mais poderosas energias” (FREUD, 1996, p. 38), que destruiria a vida, se o organismo humano se abstinhasse de *endurecer-se* diante da estimulação emanada pela realidade²⁹⁸. Assim educado numa (e por uma) realidade hostil e repressora, o indivíduo se torna ele próprio, em sua ação e reação, tão agressivo que se torna dúbia a crença na possibilidade de uma real substância humana libertadora nele sobrevivente. Pois na luta pela vida contra a morte, ele teria admitido a realidade circundante e hostil de modo tal que se tornara o responsável (diante de visíveis e sensíveis condições materiais e espirituais de transcendência) pela sua não superação: os homens tornam-se, conforme o sentido imprimido ao presente trabalho, os obstáculos principais da sua própria transformação qualitativa – do salto qualitativo.

Essa é uma situação que em muito parece ser a da nossa sociedade. Uma realidade histórica má tende a enformar a agressividade como um traço de caráter mais apreciável. Constatamos hoje que as condições socioeconômicas do capitalismo organizado criaram esse tipo específico de indivíduo²⁹⁹. Pois trata-se de um momento civilizatório, em que a agressividade foi tão eficazmente reintrojada no ego, que se testemunhou surgir no homem uma espécie de sintoma de resignação, ou seja, uma *segunda natureza*: uma natureza (i) *egoísta*, em virtude do sistema socioeconômico instituído ser centrada na competição; (ii) *consumista*, porque a organização mercadológica, em que o indivíduo é consumidor, o incentiva e o obriga a sê-lo; (iii) *agressiva*, em consequência do egoísmo, que denota a formação de um ego excessivamente carregado de repressão (da sexualidade e da agressividade); (iv) *estranhada*, porque a ordenação socioeconômica busca manter o indivíduo permanentemente distraído das questões realmente prementes da vida³⁰⁰.

Em consequência disso, a função consciente do ego é sufocada por meio de uma, falando como Marcuse, *dessublimação repressiva* (a suavização falsa da moralidade sobre a sexualidade é um exemplo), isto é, uma *invalidação dos elementos subversivos da sublimação*³⁰¹. O desenvolvimento técnico, mediante os bens materiais que o mundo hoje produz, está conseguindo cada vez mais

²⁹⁸Quase sempre, admitindo-a e reproduzindo-a sob formas modificadas, freudianamente falando, sublimadas.

²⁹⁹Ver a seção terceira do segundo capítulo.

³⁰⁰Os sistemas de educação e mercadológico jogam um papel fundamental nisso.

³⁰¹Sublimação conforme Freud implica luta ou conflito. Cria a civilização e condições da sua superação, da sua negação.

progressivamente fazer com que o ego individual desenvolva (e seja) menos na sua dimensão consciente. Consta-se que à medida que a organização econômica, social e política se determina hierarquicamente (duas classes sociais hierarquicamente postas), maior e mais veloz tem sido o esforço para o obscurecimento disto: de que há diferenças injustamente impostas, e que essas são provavelmente a razão fundamental da miséria. Provavelmente, é o sucesso desse esforço que ainda inviabiliza a aspiração revolucionária; pois, em termos psicológicos, o indivíduo é mantido no estado de puberdade³⁰²: *impulsivo, agressivo, inconsciente* (suas ações não são conscientes, mas automáticas) e, ademais, ainda *necessitado de um pai*, por mais carrasco que este seja, para submetê-lo. Emancipar-se do jugo paterno e realizar uma revolução permanece externo aos desejos deste indivíduo³⁰³. Mas isso é definitivo? Não, conforme Marcuse, o próximo estágio (de amadurecimento, de consciência) é um desiderato teórico e político do marxismo, porque, sabemos-lo, *a revolução não ocorre, ela é feita*. Pelo que o novo princípio de realidade precisa ser afinadamente afirmado como uma possibilidade histórica realizável (a conquista material da humanidade o mostra), tal como a tradição da filosofia ocidental antecipou³⁰⁴, teorizando as potencialidades sensuais e racionais humanas, que mais se adequariam ao Bem³⁰⁵. O novo princípio de realidade é qualitativamente melhor, pelo que a sua instituição requer um novo indivíduo, diferente em termos *sensuais* e racional, políticos e *morais*³⁰⁶.

Continua a ser verdadeiro que o sujeito histórico de revolução será aquele que apresentar necessidades diferentes das socialmente permitidas; aquele cujo pensamento e sentimento é a mais clara negação e condenação do mundo constituído. Deste modo, podemos dizer que é aquele cuja existência representa atualmente uma força política com potencial para uma política radical: refiro-me às

³⁰²O mundo já superou a sua adolescência, isso é um consenso. Vide Vico. *Ciência Nova de 1744*.

³⁰³Ele necessita e se alimenta de revoltinhas apaziguáveis. Rebelar-se, mas – talvez pelo medo de desamparo ou medo a liberdade – sucumbe ao pai.

³⁰⁴A esperança da realização da razão na história. A tarefa filosófica hoje é também política (filosofias políticas), porque todas as vezes que o mundo cair (e caiu) na desrazão, a filosofia surge como a antagonista e, ademais, o responsável pelo seu conserto. Hoje urge, contraditoriamente, defender a filosofia da sua própria desrazão. As orientações pré-modernas favorecem o avanço dessa enfermidade. Nenhum relativismo absoluto e inconsequente, neste estágio histórico da nossa civilização, merece chamar-se de filosofia. A filosofia tem Verdade, trabalha com ela, não a relativiza em narrativas. A filosofia não é perspectivismo, mas uma ciência.

³⁰⁵Tudo o que favorece o livre desenvolvimento das potencialidades humanas.

³⁰⁶Moralidade instância normativa das relações políticas.

lutas antirraciais, feministas, anti-homofóbicas, por exemplo³⁰⁷. O que possivelmente ainda falta é a solidariedade necessária entre a luta dessas minorias e a esquerda; isto é, a sua organização política sob uma única bandeira comprometida e responsável. A consequência positiva desse feito seria provavelmente uma chance de transcender os valores preconceituosos da moral burguesa repressora (tais como racismo, homofobia, machismo, etc.) em defesa de novos valores ou de nova moralidade que, no esforço de conduzir o homem à reconciliação³⁰⁸, promoveria a *necessidade de solidariedade*³⁰⁹ entre todos os condenados da terra³¹⁰ (ao invés de necessidades de consumo); e reensinaria o organismo humano a pensar, a sentir e, em síntese, a se orientar e organizar o seu meio sob valores de amor, justiça e tranquilidade. Isso mesmo, amor e justiça, porque “na sociedade de hoje, os impulsos verdadeiramente reprimidos são: “estar plenamente vivo, ser livre e amar” (FROMM, 1971, p. 37). Para que hoje se institua a forma livre de existir e de amar é necessário também, conforme Marcuse, uma profunda revolução biológica no homem (uma espécie de desadaptação do organismo). E esta “*luta pela emancipação só é possível politicamente e*”, como ficou patente com Marcuse, “*uma luta política é uma luta por Eros, a luta pela vida*”³¹¹.

³⁰⁷ Isso mesmo. Para nós, é na arena política que os traços aqui apresentados como pertencentes ao novo homem (capaz de sujeito da revolução) fazem a sua aparição. É na força do movimento negro, LGBTQ e feminista, por exemplo, que os traços de um mundo sem racismo, sem homofobia e livre de machismo podem (e começam) a se firmar como possibilidade histórica efetivável. Sobre a radicalidade desses movimentos, destaca-se em especial o movimento negro: as lutas da libertação africana e haitiana. Há quem veja, como nós vemos: tais eventos foram movimentos de ruptura radical com a grande metrópole (os países colonizadores), ou seja, o centro do capitalismo mundial.

³⁰⁸ A sua relação com a natureza e sua relação consigo mesmo.

³⁰⁹ Um típico instinto de solidariedade (derivativo de impulso lúdico). Necessidades estéticas e eróticas novas.

³¹⁰ O termo que o ínclito psiquiatra marxista, Frantz Fanon, nos deixou *Les Damnés de la terre*.

³¹¹ Prefácio político, 1966. Do livro *Eros e Civilização*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor, W. A psicanálise revisada. *In*: ADORNO, Theodor, W. **Ensaios sobre a psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015a. p. 43-69.
- ADORNO, Theodor, W. Teses sobre a necessidade. *In*: ADORNO, Theodor, W. **Ensaios sobre a psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015b. p. 229-235.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin, José L. G. do Prado. Brasília: Editora Pastoral, 1991.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2009.
- FANON, Frantz. **Les Damnés de la terre**. Paris: François Maspero, 1975.
- FLIKINGER, Hans Georg. O sujeito desaparecido na teoria marxiana. *In*: FILOSOFIA POLÍTICA 1. Porto Alegre: L&PM Editores, 1984. p. 09-24.
- FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Pinguin Classics; Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Tradução de Renato Zwick. Revisão técnica e prefácio de Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.
- FROMM, Erich. A crise da psicanálise. *In*: FROMM, Erich. **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971a. p. 09-41.
- FROMM, Erich. A teoria do direito materno e sua relevância para a psicologia social. *In*: FROMM, Erich. **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971b. p. 105-133.
- FROMM, Erich. Implicações humanas do esquerdismo instintivista: uma resposta a Herbert Marcuse. *In*: FROMM, Erich; MILLER, Karl; MARCUSE, Herbert. **Marcuse polêmico**. Tradução de Fernando Midões e Luis H. Santos. Lisboa: Editorial Presença, 1969. p. 81-100.

FROMM, Erich. Amor à morte e amor à vida. *In*: FROMM, Erich. **O coração do homem**: seu gênio para o bem e para o mal. Tradução de Octavio Alves Velho. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p. 39-67.

FROMM, Erich. O modelo freudiano de homem e suas determinantes sociais. *In*: FROMM, Erich. **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1971c. p. 42-60.

FROMM, Erich. **Tarefa e método de uma psicologia social analítica**. Tradução de Carlos Grifo e Fernando Midões. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Tradução de Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e teoria crítica**: textos escolhidos. Tradução de Zeljko Loparic. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

MARCUSE, Herbert. A noção de progresso à luz da psicanálise. *In*: MARCUSE, Herbert. **Cultura e psicanálise**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 99-122.

MARCUSE, Herbert. A obsolescência da psicanálise. *In*: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. V. 2, p. 91-112.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARCUSE, Herbert. *Liberatiom from the affluent society*. *In*: COOPER, David (ed.). **The dialectics of liberation**. Londres: Penguin, 1968. p. 175-192.

MARCUSE, Herbert. Teoria das pulsões e liberdade. *In*: FROMM, Erich; MILLER, Karl; MARCUSE, Herbert. **Marcuse polêmico**. Tradução de Fernando Midões e Luis H. Santos. Lisboa: Editorial Presença, 1969. p. 101-147.

MARCUSE, Herbert. **Um ensaio sobre a libertação**. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**: introdução. Tradução de Celso Frederico. São Paulo: Expressão popular, 2010.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. Brasil: Ed. Ridendo Castigat More, 1999. E-book.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. Tradução de Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MATOS, Olgária Chain Féres. **A Escola de Frankfurt: luzes e sobra do iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamim: um ensaio crítico sobre a escola de Frankfurt**. São Paulo: É Realizações, 2017.

MILL, Stuart John. **A sujeição das mulheres**. Tradução de Benedita Bettencourt. Coimbra: Edições Almeida, 2006.

O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 2000.

REICH, Wilhelm. **A aplicação da psicanálise à pesquisa histórica**. Tradução de Carlos Grifo e Fernando Midões. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

ROUANET, Sergio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

SPENGLER, Oswald. Prefácio à primeira edição do tomo um. *In*: WERNER, Helmut (org.). **A decadência do ocidente: esboço de uma morfologia da história universal**. Tradução de Herbert Caro. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 15-16.

TROTSKY, Leon. **A moral deles e a nossa moral**. Tradução de Diego Siqueira e Daniel Oliveira. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2009.

VICO, Giambattista. **Ciência nova**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

WHILTEBOOK, Joel. A união de Marx e Freud: a teoria crítica e a psicanálise. *In*: RUSH, Fred. **Teoria crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Adrés Rebollo, Aparecida: Ideia&Letras, 2008.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.