

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

CLEBERSON ODAIR LEONHARDT

**A TEORIA CRÍTICA DE H. MARCUSE: FUNDAMENTAÇÃO
FILOSÓFICA DE UM NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE**

TOLEDO
2013

CLEBERSON ODAIR LEONHARDT

**A TEORIA CRÍTICA DE H. MARCUSE: FUNDAMENTAÇÃO
FILOSÓFICA DE UM NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE).

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

L584t Leonhardt, Cleberson Odair
A teoria crítica de H. Marcuse : fundamentação filosófica de um
novo princípio de realidade / Cleberson Odair Leonhardt. -- Toledo,
PR : [s. n.], 2013.
110 f.

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Teoria crítica 3. Frankfurt, Escola de
sociologia de 4. Marcuse, Herbert, 1898-1979 - Crítica e
interpretação 5. Realidade 6. Movimentos sociais I. Leonhardt,
Cleberson Odair, Orient. II. T.

CDD 20. ed. 193

CLEBERSON ODAIR LEONHARDT

**A TEORIA CRÍTICA DE H. MARCUSE: FUNDAMENTAÇÃO
FILOSÓFICA DE UM NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE).

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Rosalvo Schütz – Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Gilmar H. da Conceição – Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Avelino da Rosa Oliveira – Membro
Universidade Federal de Pelotas

Toledo, 20 de agosto de 2013.

À minha noiva e a meus pais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Rosalvo Schütz não só pela constante orientação nesta dissertação, mas sobretudo pela sua amizade que sempre propiciou um diálogo frutífero para o amadurecimento das boas ideias. Além da paciência e disponibilidade indescritíveis demonstradas. À ele meus sinceros agradecimentos.

Aos colegas pelos diálogos construtivos e frutíferos e a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a conclusão deste trabalho.

Às pessoas especiais que estiveram presentes em momentos distintos e me fizeram avançar pela ajuda que me dispensaram, de forma particular me incentivaram e deram força, à minha noiva Daiane Faustino Neto, à meus pais Cláudio e Idalina Leonhardt e à toda minha família.

À todos os professores da Unioeste, pela dedicação no processo de construção do conhecimento.

À Maria - assistente do Mestrado – pela disponibilidade e auxílio constante desde o ingresso no programa.

À Unioeste pela estrutura e por tudo que proporcionou.

À Fundação Araucária e a Capes pelo incentivo financeiro.

Enfim, a todos que de alguma forma colaboraram e não nomeiei, os meus sinceros agradecimentos.

Quanto tempo tem sido desperdiçado durante o destino do homem, na luta para decidir como será o próximo mundo do homem! Quanto mais intenso o esforço para descobrir, tanto menos sabemos sobre o mundo presente em que vivemos. Aquele mundo encantador que conhecemos, em que vivemos que nos deu tudo o que tinha, é aquele que, segundo os pregadores e os prelados, deve estar menos em nossos pensamentos. O homem foi recomendado, ordenado, desde o dia em que nasceu a dizer-lhe adeus. Oh, já chega que se abuse assim desta agradável terra! Não é uma triste verdade que ela seja nosso lar. Não nos desse ela mais do que um simples abrigo, simples vestuário, simples alimento, adicionando-se o lírio e a rosa, a maçã e a pera, e seria um lar adequado para o homem mortal ou imortal. SEAN O'CASEI, *Sunset and Evening Star* (MARCUSE, 1999a, p. 121).

LEONHARDT, Cleberson Odair. **A teoria crítica de H. Marcuse: fundamentação filosófica de um novo princípio de realidade**. 2013. 110 p. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

O objetivo almejado nesta dissertação é estimular uma leitura da obra de Herbert Marcuse que suscite uma compreensão inovadora da sociedade capitalista estabelecida, de maneira a fomentar possibilidades de uma modificação social orientada por dimensões prioritariamente qualitativas. Para tal intento buscou-se, primeiramente, situar Marcuse no contexto da Escola de Frankfurt e da teoria crítica, bem como, demonstrar o desenvolvimento das especificidades da teoria crítica aperfeiçoada por ele. Marcuse ao apropriar-se das ideias de Marx e Freud fez surgir uma possibilidade de ampliação conceitual, viabilizando, por exemplo, a ideia de uma ampliação do lugar social de negação e da contextualização histórica do princípio de realidade. Ao apontar estas ampliações conceituais e a historicidade do princípio de realidade, especificando também a mais-repressão e o princípio de desempenho, Marcuse supera Freud apoiado em Marx e amplia o horizonte temático de Marx apoiado em Freud. Com esta construção teórica-crítica tornou-se possível realizar uma leitura que identifica, inclusive já na base biológica e natural, potencialidades de modificação nas relações sociais humanas. Estas, pautadas, de modo especial, por modificações estruturais em vista de uma nova sensibilidade e de uma nova solidariedade. As perspectivas teóricas assim conquistadas legitimam a possibilidade de certos grupos e movimentos sociais serem considerados novos locais de negação social. Estes teriam desenvolvido e/ou preservado a capacidade de fornecer subsídios para a modificação do princípio de realidade e, portanto, de impulsionar a mudança qualitativa de toda a sociedade. Em tal perspectiva torna-se possível a determinação de parâmetros para a identificação (e fomentação) de capacidades emancipatórias de certos grupos sociais de um modo amplo e fecundo. As possibilidades de engajamento e de mudança, dessa maneira, se ampliam, diversificam e fortalecem.

Palavras-chave: Teoria crítica. Princípio de realidade. Princípio de desempenho. Lugar social de negação. Modificação qualitativa. Movimentos sociais.

LEONHARDT, Cleberson Odair. **Critical theory of H. Marcuse: philosophical grounding of a new reality principle**. 2013. 110 p. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

ABSTRACT

The aim objective of this master thesis is to stimulate a reading on the Herbert Marcuse's work that rises an innovative comprehension of the established capitalist society, in order to foster possibilities for social change guided by primarily qualitative dimensions. For this purpose we sought, first, to situate Marcuse in the context of the Frankfurt School and critical theory, as well as demonstrate the development of the specificities of the critical theory improved by him. When Marcuse appropriated of the Marx and Freud's ideas, he has raised a possibility of conceptual expansion, enabling, for instance, the idea of an extension of the social place of denial and the historical contextualization of the reality principle. By pointing out these conceptual extensions and the historicity of the reality principle, also specifying the surplus-repression and performance principle, Marcuse overcomes Freud supported by Marx and expands Marx thematic horizon supported by Freud. It became possible to perform a reading that identifies, even in the biological and natural base, potential changes in human social relations with this theoretical-critical construction. These, especially guided for structural modifications in view of a new sensibility and a new solidarity. The theoretical perspectives thus conquered legitimize the possibility of certain groups and social movements being considered new locals of social place of denial. These have developed and / or preserved the ability of providing subsidies for the modification of the reality principle and, therefore, boost the qualitative change of the whole society. In this perspective it becomes possible to determine parameters for identifying (and fostering) emancipatory capacities of certain social groups in a broad and fruitful way. The possibilities of engagement and change, thus, expanded, diversified and strengthened.

Key words: Critical theory. Reality principle. Performance principle. Social place of denial. Qualitative change. Social movements.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 MARCUSE E A TEORIA CRÍTICA	13
1.1 MARCUSE SITUADO NO CONTEXTO DA TEORIA CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT	15
1.2 A TEORIA CRÍTICA DE MARCUSE.....	22
2 A BUSCA MARCUSIANA DE ELEMENTOS PARA SUA TEORIA CRÍTICA EM MARX E FREUD	34
2.1 A APROPRIAÇÃO DE MARCUSE DA TEORIA DE MARX: O LUGAR SOCIAL DA NEGAÇÃO	44
2.2 A APROPRIAÇÃO FECUNDA DA TEORIA DE FREUD: O PROCESSO REPRESSIVO E A MODIFICAÇÃO DO PRINCÍPIO DE PRAZER EM PRINCÍPIO DE REALIDADE.....	55
2.3 MAIS-REPRESSÃO E PRINCÍPIO DE DESEMPENHO	61
3 UM NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE: ELEMENTOS QUALITATIVOS	80
3.1 EMANCIPAÇÃO INSTINTIVA A PARTIR DE UMA BASE BIOLÓGICA.....	84
3.2 A SOLIDARIEDADE E A NOVA SENSIBILIDADE	94
3.3 NOVOS SUJEITOS SOCIAIS DE TRANSFORMAÇÃO	99
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

Tentar desvelar a estrutura e a dinâmica do sistema capitalista, apontando ainda novas construções mesmo que sejam primariamente teóricas e, para tal, ter a teoria de Karl Marx como uma das principais referências, não é algo novo no pensamento teórico e filosófico dos últimos séculos, mas, nem por isso trata-se de uma tarefa menos infrutífera ou desnecessária. O que queremos trazer para esta discussão é a problematização inovadora que o autor estudado nesta pesquisa colocou em pauta ao sugerir uma nova perspectiva de compreensão e superação do sistema capitalista. Herbert Marcuse também salientou as contradições do sistema dominante a partir de uma perspectiva marxiana, acrescentando-lhes, no entanto, uma perspectiva própria e qualitativamente diferenciada na medida em que dialoga com a teoria de Sigmund Freud. Uma maturação do pensamento crítico como esta, a partir do diálogo produtivo com outras teorias, foi sempre defendida pela Escola de Frankfurt, pois a interdisciplinaridade caracterizava-a desde o seu surgimento, de forma que Marcuse insere-se também neste contexto teórico. Além do mais, esta perspectiva construída a partir do diálogo com Freud possibilitou a visualização de novos elementos e princípios capazes de subsidiar uma modificação qualitativa da realidade, na maioria das vezes, pouco valorizada pela tradição marxista.

O autor em destaque, Herbert Marcuse, nasceu em Berlim, no dia 19 de julho de 1898, e faleceu em Starnberg – Alemanha, no dia 29 de julho de 1979. Ainda jovem, integrou um movimento de estudos de caráter sociológico no início do século XX, chamado Escola de Frankfurt, e, junto com outros membros desta mesma Escola, buscou compreender temáticas do sistema dominante do capital, apoiando-se em diversas perspectivas teóricas. Esta forma de construções teóricas desenvolvidas na Escola de Frankfurt, subsequentemente, passou a denominar-se “Teoria Crítica”.

Neste trabalho, pretendemos expor alguns aspectos específicos da teoria crítica de Herbert Marcuse: tanto demonstrar o seu vínculo com a teoria crítica da Escola, como evidenciar a sua originalidade ao apropriar-se de maneira produtiva

das teorias de Marx e de Freud. Assim, podemos afirmar que estes dois autores, Marx e Freud, entre os muitos que Marcuse dedicou-se a estudar, tiveram relevância especial em sua formação teórica, e pretendemos trabalhá-los, aqui, com maior destaque, para evidenciarmos, assim, a preocupação marcusiana em compreender e lançar novas interpretações, resultantes deste diálogo frutífero com os autores mencionados. Tal diálogo possibilita visualizar novas perspectivas de reconstrução social, sempre ressaltando, nestas mudanças e reconstruções, a importância do aspecto qualitativo, essencial na visão marcusiana, conforme poderemos acompanhar nesta dissertação. Desse modo, o interesse proposto nesta dissertação não é esgotar interpretações de Marx e Freud, mas sim expor a interpretação marcusiana destes dois autores e poder trabalhar especificamente a teoria crítica resultante. À vista disso, não se trata de desenvolver uma análise pormenorizada das teorias e teses destes dois autores especificamente, mas buscar evidenciar a forma como Marcuse apropriou-se das teorias deles e desenvolveu a sua própria teoria crítica, uma vez que a influência, em especial, destes autores enunciados é inegável na sua proposta teórica.

Entre os pesquisadores da Escola de Frankfurt, antes e depois da perseguição nazista, quando, então, o Instituto mudou-se para os Estados Unidos, sempre houve a exponencial preocupação com a temática social, desenvolvendo-se, desse modo, o conceito de teoria crítica da sociedade, e com este termo “crítica”, a Escola pretendia diferenciá-la da teoria tradicional, diferenciação que abordaremos no decorrer desta dissertação. Além disso, cada um de seus membros seguiu por linhas de pensamentos e temáticas específicas na medida em que priorizou o diálogo com áreas diferenciadas de conhecimento (filosofia, economia, psicologia, sociologia, arte, entre outras) para desenvolver a sua própria teoria crítica, caracterizando-se, assim, a ideia de interdisciplinaridade de seus estudos.

Marcuse centrou grande parte destes estudos na psicanálise e em Freud, fato que lhe possibilitou a formulação de novos conceitos e referências para compreender a estrutura do sistema social capitalista e a dinâmica da sua reprodução. Não se esquecendo, a forte influência das obras de Marx e, em especial, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra póstuma publicada em 1932, da qual Marcuse foi um dos primeiros comentadores e que propiciou, ao longo de suas obras, uma interpretação muito fecunda da teoria marxiana.

No primeiro capítulo desta dissertação, será demonstrado este viés tomado por Marcuse para desenvolver uma teoria crítica específica. Sustentado pela perspectiva teórica da Escola de Frankfurt, nosso autor procurou trabalhar um modelo crítico em que os seus estudos e interpretações fossem voltadas para uma tentativa de reconstrução de parâmetros que sustentassem uma nova formação de sociedade, de civilização, na qual o avanço alcançado pudesse gerar, do ponto de vista qualitativo, uma vida melhor para todos os indivíduos. Com esta compreensão destacada de teoria crítica desenvolvida por Marcuse, será possível ao leitor acompanhar melhor a problemática que desenvolveremos nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, procuramos abordar os principais conceitos que Marcuse busca em Marx e que permitiram estabelecer uma relação teórica fecunda. Com esta apropriação conceitual, Marcuse pode relocar e ampliar o lugar social da negação, visto que, para ele, o lugar de negação não parece mais estar unicamente na classe proletária, pois, segundo a sua leitura, a classe proletária já está em grande parte integrada ao sistema. Ao apontar a perspectiva de novos lugares sociais de negação chega a elencar a possibilidade de nem sequer estarem em uma classe social específica, e sim em focos ou grupos de negação. Tal possibilidade leva-nos a interpretar que estes focos de indivíduos ou grupos sociais estariam à margem do sistema, ou, mesmo integrados ao sistema, porém, em alguma medida, já libertos deste. Conforme veremos, a teoria das classes sociais desenvolvida por Marx não é negada, apenas o seu lugar social é ampliado ou mesmo deslocado. Além disso, procuraremos trabalhar, ainda, a partir do próprio pensamento de Marcuse, como ele procurou enriquecer a sua interpretação do sistema capitalista e a sua possibilidade de superação a partir da introdução de alguns elementos fornecidos pela psicanálise e por Freud. Esta introdução de elementos é acompanhada de uma reinterpretação em que Marcuse discorda de Freud, ao apontar que a estrutura de repressão dos instintos estabelecida no sistema capitalista não pode ser válida em qualquer contexto histórico, enquanto que a leitura de Freud propicia a compreensão de que tal estrutura repressiva serve como uma explicação da estrutura natural e necessária da civilização. Esta leitura bloquearia a possibilidade de apontar o caráter histórico do princípio de realidade que estabelece a repressão. Marcuse procurou, de certa maneira, reconfigurar esta insuficiência na teoria de Freud. Neste sentido, a teoria de Freud é desmascarada

deste seu caráter conservador, cuja base repousaria na naturalização da estrutura repressiva na civilização. Sendo assim, com este potencial crítico, Marcuse acaba estabelecendo novos conceitos de exponencial importância em suas teorias que, embora sejam de origem freudiana, ultrapassam a teoria de Freud por serem re-situadas em um horizonte crítico. Os novos conceitos que Marcuse apresenta são a mais-repressão e o princípio de desempenho, além de desenvolver também o conceito de dessublimação repressiva, conforme veremos neste capítulo específico.

Sendo assim, com estes novos conceitos e com a nova compreensão de lugar social da negação, no terceiro capítulo procuramos abordar um problema levantado por Marcuse: Como pensar possibilidades reais de algumas estruturas e perspectivas capazes de modificar o princípio de realidade estabelecido (uma vez demonstrado o seu caráter histórico-social) e subsidiar a constituição de um novo princípio de realidade, que envolva, inclusive, uma reestruturação gradativa desde a base biológica até elementos e dimensões mentais (Fantasia, Utopia, Estética) e sociais (Solidariedade, Sensibilidade, Natureza)? Com esta perspectiva, procuramos também identificar, nos escritos de Marcuse, os possíveis grupos ou focos potenciais dessas modificações, segundo a sua compreensão na época. Esperamos evidenciar, assim, a partir da análise marcusiana, a possibilidade concreta de que novos sujeitos sociais, ainda não atingidos ou que já superaram o princípio de desempenho, possam ser grupos que legitimamente desenvolvam e forneçam elementos “catalisadores” capazes de sugerir ou desencadear uma mudança do princípio de realidade.

Mesmo sabendo que não esgotaremos a obra de Marcuse, nem mesmo as possibilidades de interpretação, esperamos contribuir para facilitar o acesso à leitura da teoria crítica de Herbert Marcuse. Teoria que, simultaneamente apropria-se criticamente das ideias de autores como Marx e Freud, para construir, a partir destas, as suas próprias perspectivas, mas que também está inserida e dialogando com sujeitos sociais concretos.

1 – MARCUSE E A TEORIA CRÍTICA

A pretensão deste primeiro capítulo é expor o potencial da teoria crítica tanto para pensar-se, quanto para construir-se elementos e possibilidades de reconstrução social, tendo-se em vista, para isso, as considerações buscadas por Marcuse (no viés da Escola de Frankfurt) em Marx e não esquecendo, é claro, da apropriação fecunda buscada na teoria de Freud. O impulso crítico de Marcuse relacionado a Marx foi alavancado pelos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2008b) e é a esta fonte que Marcuse recorre para aprimorar conceitos como alienação e negação, fundamentais para a pretensão de deslocamento do lugar social de negação e de sua construção teórico-crítica.

Vemos isto, inclusive, em *Razão e Revolução* (1978), quando Marcuse, ao comentar Marx, expõe que a alienação do objeto, fruto do trabalho, é a negação do trabalhador e, conseqüentemente, resulta na alienação do próprio trabalhador. Marcuse percebe, então, que, para recuperar essa relação do ser humano consigo mesmo, com o trabalho e com a natureza, ou seja, superar a alienação do ser humano, é preciso também uma reconstrução social. É suposto¹ que esta reconstrução social comece em um local social de negação, de forma que Marx também parece partir deste pressuposto ao estabelecer, na classe proletária, o lugar social de negação e não mais na burguesia, como poderia se creditar desde o ponto de vista da Revolução Francesa, protagonizada por esta. Partindo desse pressuposto, Marcuse inova ao estabelecer uma relação fecunda e produtiva com a teoria de Marx, e, ao analisar a realidade histórica, propõe a ampliação e/ou o estabelecimento de um novo lugar social da negação, conforme veremos no item 2.1, além de apontar os possíveis focos destes novos lugares sociais de negação.

Esta perspectiva tem a sua raiz na relação, não menos fértil e intrínseca, que Marcuse também estabelece com a Escola de Frankfurt e, deste

¹ Para o levante deste pressuposto levamos em consideração somente a literatura pesquisada nesta dissertação, onde é observável no mínimo a procura por este local social de negação como princípio de reconstrução social - outras formas de entender as transformações sociais não são objeto deste estudo. Consideramos, portanto, a proposição em relação à procura de identificação por um lugar social de negação na perspectiva em que esta é possível de ser observada em Marx (2008), Marcuse (1972), Schütz (2008), entre outros.

modo, também com este viés de teoria crítica. Este é o direcionamento pretendido nesta dissertação, ou seja, demonstrar a importância da teoria crítica na reinterpretação de conceitos para o entendimento do sistema capitalista e de onde, então, esperamos que estas novas reinterpretações possam apontar para possibilidades de mudança concreta que levem à emancipação dos indivíduos.

Trabalharemos, aqui, portanto, a teoria crítica desenvolvida por Marcuse, além de expor a sua compreensão acerca do conceito de teoria crítica e da relação desta com a filosofia. Adentrando neste terreno de conceituações, continuaremos tematizando os conceitos em Marx que também já representam uma forma de teoria crítica na medida em que ultrapassam a uma simples análise do real e que possibilitam a construção do novo. Além disso, procuraremos aprofundar os conceitos que permitiram o desenvolvimento da teoria crítica marcusiana, buscados em Freud. Evidenciaremos ainda o caráter ousado do engajamento político-social de Marcuse, refletido no contexto histórico em que viveu e que também teve papel importante no desenvolvimento de sua obra, por meio do diálogo com os sujeitos sociais concretos. Conforme comenta Ricardo Terra (NOBRE, 2008, p. 138), Marcuse preferiu correr o risco de ser mal entendido a simplesmente não ser entendido, caso elaborasse um discurso sutil e sinuoso como de Horkheimer e Adorno. Além disso, para Terra (NOBRE, 2008), se estes fizeram um diagnóstico da década de 1930 com o nazismo, o stalinismo e a indústria cultural, Marcuse procurou refletir os movimentos político-sociais pós-guerra nas décadas de 1960 e 1970. Esta forma prática de Marcuse relacionar-se com os grupos e movimentos sociais de sua época ocasionou controvérsias e protestos acalorados de vários segmentos², bem como desaprovações dos próprios colegas.

² Tais fatos históricos são possíveis de acompanhar no documentário “*O hipopótamo de Marcuse*” (disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ErNajby5MBM>).

1.1 MARCUSE SITUADO NO CONTEXTO DA TEORIA CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT

A Escola de Frankfurt³, da qual Marcuse fez parte, desenvolveu, entre seus trabalhos, o conceito de teoria crítica, de forma que a teoria crítica marca toda a obra de Marcuse enquanto uma postura teórica, tendo papel estruturante em sua construção teórico-crítica. A teoria crítica diferencia-se da teoria tradicional⁴ não porque esta é ultrapassada ou inadequada, mas porque, de um ponto de vista de explicação social, a teoria tradicional é “incompleta”. Conforme aponta Nobre (2008, p.9-20), a teoria crítica não se coloca como concorrente da teoria tradicional, ao contrário, as contribuições não críticas são objetos da teoria crítica, e, portanto, não se trata de ser uma explicação mais abrangente, ou mais adequada do funcionamento do capitalismo, mas, é, antes, uma forma de entender o tempo presente, buscando a superação da lógica da dominação. A teoria tradicional é insuficiente, principalmente, por não explicitar o caráter social e histórico das teorias e por não evidenciar novas possibilidades de mudança à realidade, inscritas na própria realidade em questão. Ela tende a “naturalizar” aquilo que é, e isto, torna-a conservadora. Dessa forma, a teoria tradicional apenas traz uma explicação de como o mundo é e não procura vestígios e pistas do que ele pode ser; não se baseando, por exemplo, em pistas do que a sociedade reprimiu.

³ A Escola de Frankfurt, inicialmente, chamada de Instituto de Pesquisa Social, surgiu na década de 30, com intento de estudos de teoria social interdisciplinar, mas, especialmente, inspirada nas teorias de Karl Marx. Pode-se dizer que a linha mestra da Escola era a construção de uma teoria crítica, uma vez que certas linhas, como o marxismo soviético (materialismo dialético), não mais explicavam adequadamente o desenvolvimento das sociedades capitalistas no século XX. Com a perseguição nazista, em 1933, o Instituto mudou-se para Genebra e, em 1935, para os Estados Unidos, de onde somente, em 1953, retornou para Frankfurt. No entanto, alguns pensadores da Escola, entre eles Marcuse, permaneceram nos Estados Unidos por vários anos. Entre os mais conhecidos expoentes estão: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Erich Fromm e Walter Benjamin. Para maiores informações, consultar WIGGERSHAUS (2010), JAY (2008).

⁴ “A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base de formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. [...] A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma, consideradas exteriores. – A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela” (HORKHEIMER, 1975, p.163).

É a partir deste aspecto, justamente, que o caráter crítico procura apontar que não basta apenas entender como as coisas funcionam, pois, isto significaria já aceitar que elas são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira. Ou seja, não basta ver como as coisas são, é preciso ver os vestígios, e ainda não apenas isso, mas juntar estes vestígios, estas pistas utilizando as técnicas, as ciências (interdisciplinaridade) para chegar a novas perspectivas, a apontamentos daquilo que ainda pode ser. Possivelmente, este é um dos principais papéis da teoria crítica: a construção de utopias concretas⁵ que se baseiam no que já existe teoricamente. Justamente por isso mesmo não precisa e não pode descartar a teoria tradicional.

Conforme podemos observar em Marcos Nobre:

A Teoria Crítica não pretende apresentar uma ‘explicação mais adequada’ do funcionamento do capitalismo. Pretende entender o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação. Daí o seu caráter *crítico* justamente: ‘entender’ como ‘as coisas funcionam’ é já aceitar que essas ‘coisas’ são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira. Por essa razão, é importante enfatizar que a Teoria Crítica não se coloca como ‘concorrente’ das contribuições não-críticas. Ela não pretende ser uma explicação ‘mais adequada’ ou ‘mais abrangente’ do funcionamento do capitalismo. Marx não apresentou uma ‘teoria econômica’, mas uma crítica das teorias existentes. Essa pretensão de não concorrência mostra tanto o vínculo das contribuições críticas com as contribuições não-críticas (que são, portanto, o objeto da crítica) como o ponto de vista de onde as examina (NOBRE, 1998, p.17).

A Escola de Frankfurt, conforme exposto, cunhou o conceito “teoria crítica”, inovando uma diferenciação em relação à teoria tradicional que antes não havia sido realizada. A perspectiva com que a teoria crítica diferenciou-se da teoria tradicional é a de que esta apenas descreve a realidade e, por isso mesmo, não perde a sua importância, pois faz a descrição das coisas como elas são. Por exemplo, as teorias de Max Weber, ou de Hegel, ou de outro filósofo, sociólogo, físico ou psicanalista – descrevem o que está ali. Assim, a teoria tradicional não está errada, ou, ao menos, do ponto de vista da teoria crítica, não se trata primordialmente de dizer isso, se ela está ou não errada, mas de expor a sua

⁵ O conceito de “utopia concreta”, doravante utilizado como uma forma propriamente nossa de expor um possível modo de se fazer teoria crítica, é tomado de empréstimo de Ernst Bloch, para expressar uma ideia aproximada do que entendemos como teoria crítica. Para aprofundamentos, desta similaridade, ver “Princípio esperança” de Bloch (2005 e 2006).

insuficiência por dois motivos: primeiro, porque a teoria tradicional não possibilita a visualização daquilo que pode ser, mas ainda não é, na medida em que só descreve a realidade. Uma leitura sob o prisma tradicional, por exemplo, a descrição de como o capitalismo funciona poderá levar a conclusão de que não há saída, de que não há nenhuma alternativa. A exploração, a dominação ou mesmo a destruição da natureza aparecerão, assim, apenas como algo inevitável, como um mal necessário. O sistema fica, dessa forma, fechado e impossibilitado de qualquer mudança. Já em uma perspectiva crítica, é possível proceder a uma leitura onde se consiga visualizar o que é diferente ou o que pode ser diferente. Ou seja, buscar na própria realidade o que aponta para o diferente: no caso da descrição do sistema capitalista feita por Marx, por exemplo, que aponta para a exploração, também aponta e demonstra que existem contradições e aspectos reprimidos no sistema capitalista, expondo inclusive, a possibilidade e os potenciais de o mundo ser diferente. A teoria crítica tem a dizer que existem outras possibilidades, além da teoria tradicional, e que essas possibilidades já estão descritas naquilo que é, e, portanto, não são invenções ou fantasias. O segundo motivo da insuficiência da teoria tradicional é que, além de ela não mostrar as possibilidades de que os seres humanos visualizem futuros diferentes, ela acaba, com isso, não permitindo que eles engajem-se para mudar as coisas. Os seres humanos ficam acomodados nos horizontes sugeridos pela teoria tradicional, pois quando se acredita que uma teoria é uma descrição última da realidade, esta teoria acaba por encaminhar os sujeitos à acomodação e resignação diante da realidade. E é neste sentido, que se pode afirmar que já Marx fazia teoria crítica quando afirmava e estava contra qualquer simples descrição última da realidade. Talvez esta seja uma grande contribuição crítica de Marx, apesar de nunca ter usado o termo 'teoria crítica'⁶.

Para Marcos Nobre (2008), Horkheimer foi o primeiro a formular o conceito de teoria crítica em oposição à teoria tradicional, no ensaio chamado *teoria tradicional e teoria crítica* publicado em 1937. Para Horkheimer, segundo Nobre (2008, p.35): “[...] a Teoria Crítica é um movimento intelectual e político de compreensão e transformação da sociedade que já existia muito antes de ele lhe dar

⁶ A este respeito ver o capítulo *O que faz da teoria de Karl Marx uma teoria crítica?*, no livro *Crítica e Utopia* (SCHÜTZ & ZIMMERMANN, 2012).

esse nome e de confrontá-lo com outros ramos de pensamento que ele denominou teoria tradicional”.

O conceito ou movimento, se assim poderíamos chamar, denominado de teoria crítica engendrou-se desde o início com e na Escola de Frankfurt⁷, mas, sobretudo, a teoria crítica na condição de postura teórica (acreditamos que assim possa ser tomada: uma postura teórica perante as discussões e perante a teoria tradicional) leva-nos sempre a pensar também em um movimento que, de fato, já foi se formando durante o século anterior: Uma suspeita no poder absoluto da razão e em toda a credibilidade que se depositou nela, a razão, como a capacidade intelectual puramente humana, que levaria a humanidade automaticamente a um estágio mais elevado de desenvolvimento social. Isto porque, com o movimento iluminista do séc. XVII, a razão passou a desempenhar papel central, tanto na explicação como na capacidade de transformação da vida humana. Entretanto, esta mesma racionalidade, o que é uma constatação dos pensadores da teoria crítica, também possibilitou a solidificação de um sistema opressor, explorador e destrutivo, além de por em evidência duas grandes guerras e, conseqüentemente, as atrocidades que as acompanharam, e que devastaram grande parte do mundo, inclusive, a parte do mundo supostamente mais desenvolvida racionalmente: o continente europeu, a civilização ocidental. Este desfecho levou boa parte dos pensadores a desconfiar do poder da razão como a única forma de construção epistemológica e social. Ocorreu, assim, no último século, por grande parte dos pensadores, senão uma desilusão ao menos uma desconfiança no poder absoluto da razão. Ao invés de levar à emancipação, a razão, na forma como foi concebida, bloqueou estruturalmente tal possibilidade.

Dentro deste “movimento” de desilusão com a razão, a teoria crítica⁸ também procurou trabalhar e evidenciar essa desconfiança na pretensão da razão de ser a única faculdade capaz de gerar as transformações e mesmo o

⁷ Ainda que, é importante ressaltar, os próprios membros da escola de Frankfurt não se consideraram criadores do termo “teoria crítica”, ou que, então, fossem os primeiros a fazê-la. Ao contrário, viam a teoria crítica como uma postura teórica frente à filosofia e às demais áreas de conhecimento. Postura teórica que identificavam também em determinados momentos de outros filósofos e pensadores (como Marx, por exemplo). O decurso deste capítulo procurará abordar e tentará delinear o desenvolvimento dessa postura teórica.

⁸ É importante que a teoria crítica não seja tomada como “sinônimo” da Escola de Frankfurt. Apenas, sempre ter a vista que é a partir desta Escola que passou a ser conceituada e, além disso, é a esta mesma escola que sempre se procura como um ponto de referência quando se quer estudar o que seja o conceito “teoria crítica”.

conhecimento no processo civilizatório da humanidade. A teoria crítica frankfurtiana buscou, inclusive, contrapor-se justamente a esta forma pretensa da teoria tradicional racionalista e o fez reconhecendo ainda a importância da teoria tradicional, mas, ao mesmo tempo, apontando a sua fragmentação, a sua parcialidade e a sua incompletude. Para a teoria crítica a razão foi restringida apenas a sua forma instrumental (HORKHEIMER, 1976), não levando os seres humanos à emancipação, não os tornando livres e iguais de fato⁹ e transformando o indivíduo em uma engrenagem de um mecanismo que ele mesmo não compreende. A descrição da razão instrumentalizada feita por Horkheimer (principalmente no texto: *Meios e fins*) corrobora com o que discutiremos no final do segundo capítulo desta dissertação em relação ao princípio de desempenho conceituado por Marcuse (princípio de realidade específico do sistema capitalista). Acompanhamos, dessa maneira, nos escritos de Horkheimer (1976, p. 45):

Cada vez menos algo é feito por si mesmo, independente de outras razões. Uma inclinação que tire um homem da cidade e o leve para as margens de um rio ou para o topo de uma montanha seria irracional ou idiota, se julgada pelos padrões utilitaristas: ele estaria se dedicando a um passatempo tolo ou destrutivo. Segundo o ponto de vista da razão formalizada, uma atividade só é racional quando serve a um propósito, como, por exemplo, a saúde ou o descanso, que ajude a recuperação de energia produtiva. Em outras palavras: a atividade é simplesmente um instrumento, pois retira o seu significado apenas através de sua ligação com outros fins.

O padrão utilitarista da racionalidade instrumental levou a fomentação do princípio de desempenho descrito por Marcuse. Toda ação para ser considerada válida, ou no mínimo importante, dentro do sistema capitalista leva em conta, a finalidade e a utilidade. Por isso, a modificação do princípio de realidade depende também da mudança desta forma de racionalidade.

Além disso, esta forma de razão, instrumental, bloqueou qualquer possibilidade de emancipação ao tornar a teoria tradicional como a única forma possível de racionalidade dentro do capitalismo. A discussão proposta pela escola de Frankfurt e pela teoria crítica busca justamente reconstruir esta racionalidade, de

⁹ Para exemplificarmos essa não liberdade de fato, podemos levar em consideração a quantidade de tempo livre, de ócio, que, em contrapartida, não se ampliou conforme o trabalho foi tornando-se mais técnico e mecanizado. Ao contrário, a forma ideológica dominante procura preencher sempre mais os espaços de tempo em que o ser humano não está dedicando-se ao trabalho. Adorno desenvolve este conceito de tempo livre em *Palavras e sinais* (ADORNO, 1995), e delinea-se, aqui, também, a discussão do conceito de indústria cultural, tema amplamente discutido na Escola de Frankfurt, e desempenha papel fundamental no preenchimento deste tempo livre do trabalhador.

modo que ela seja capaz de ir além dos limites da sociedade capitalista administrada ou, ao menos, capaz de criticá-la. A teoria crítica procura questionar o que está posto como categoria de desenvolvimento dos seres humanos ao trabalhar nas mais diferentes áreas do conhecimento das ciências humanas (filosofia, sociologia, psicologia, entre outras) e, ao apontar a insuficiência do conhecimento tradicional, sugere também novas formas de compreensão e ação. A pretensão dos frankfurtianos é, pois, lançar esta suspeita: a possibilidade de que talvez seja realmente necessário pensar aonde e para qual espécie de desenvolvimento caminha a humanidade, de perguntar se o referido desenvolvimento que esta forma de razão instrumental propõe realmente levará a mudanças qualitativamente melhores, que modifiquem o viver e o conviver humano de forma emancipatória. Portanto, a teoria crítica pode ser considerada um processo ou postura que passa pelo questionamento e pela suspeita em relação a tudo aquilo que já está posto previamente: a naturalização daquilo que, na verdade, é dimensões sociais e históricas.

Não se trata de negar ou substituir a posição do conhecimento tradicional racionalista. Mas, justamente, reconhecer a sua validade e buscar, neste conhecimento mesmo, as contradições inerentes, aquilo que pode ser diferente e não é aparente e, a partir destas contradições, possibilitar a reconstrução da racionalidade, para, dessa forma, alcançar a reconstrução da sociedade. Essa é a distinção da teoria crítica, possibilitada pelo fato de estar ancorada na realidade social, juntamente com a capacidade de estar constantemente renovando-se para analisar o momento histórico vivido. Portanto, repetir (ainda que como verdade) qualquer diagnóstico tradicional ou mesmo crítico de Marx ou qualquer outro teórico não é fazer teoria crítica, significa antes cair no dogmatismo que a teoria crítica procura evitar a todo custo.

Esta nossa tentativa de apresentação de postura teórica que marcaria a Teoria Crítica assemelha-se ao que podemos observar e acompanhar em Jay (2008), que, em *A Imaginação Dialética*, obra que retrata o movimento conhecido como Escola de Frankfurt, apresenta, logo no início do segundo capítulo, intitulado *A gênese da teoria crítica*, que havia uma aversão, por parte dos teóricos críticos, aos sistemas filosóficos fechados. E, portanto, Jay expõe que pretende

apresentar a gênese da própria teoria crítica com um caráter essencialmente aberto, investigativo e inacabado.

Sendo possível também observar, no próprio Marcuse, a discussão acerca da teoria crítica e a sua relação com os conceitos filosóficos, valendo assomar, inclusive, que procuraremos ressaltar neste capítulo a possível especificidade da descrição marcusiana do que ele entende por teoria crítica, a particularidade na concepção que ele constrói ao descrever a teoria crítica, conforme podemos acompanhar na seguinte passagem:

Desde o início, ela [a teoria crítica] foi mais do que um mero registro ou sistematização de fatos, seu impulso vem exatamente de sua força, com a qual fala contra os fatos, confrontando a má facticidade com suas melhores possibilidades. Como a filosofia, ela opõe-se a justiça da realidade, opõe-se ao positivismo satisfeito. Entretanto, diferentemente da filosofia, sempre extrai seus objetivos a partir das tendências existentes do processo social. Portanto, ela não tem medo da utopia, pela qual a nova ordem é denunciada. Na medida em que a verdade não for realizável dentro da ordem social existente, mesmo assim ela tem para esta o caráter de uma mera utopia. [...] a teimosia, que vem de se apegar à verdade contra todas as aparências, tem dado lugar, na filosofia, hoje, à extravagância e ao oportunismo sem pudor. Na teoria crítica, a teimosia foi mantida como a autêntica qualidade do pensamento filosófico (MARCUSE, 1997, p. 145).

Podemos perceber ainda que, nesta obra citada *Cultura e sociedade* (1997), no texto intitulado *filosofia e teoria crítica*, Marcuse aborda a teoria crítica do ponto de vista da Escola de Frankfurt e inicia expondo que “Desde seu início, a teoria crítica da sociedade constantemente esteve ocupada também com discussões filosóficas (p. 137)”. Ressaltamos, aqui, o uso da conjunção aditiva “também” (pelo menos, assim, a tradução do texto sugere) e que demonstra que a teoria crítica ocupou-se das discussões filosóficas envolvidas com a sua realidade e também com outras formas de conhecimento, levantando, portanto, a bandeira da interdisciplinaridade, conforme comentadores apontam como uma especificidade da teoria crítica¹⁰. O que nos leva a perceber a preocupação da Escola de Frankfurt e destes teóricos críticos em abarcar e dialogar com as mais variadas formas de conhecimento, para discutir a sociedade presente em seu contexto histórico. E, portanto, como já se referenciou anteriormente, o conhecimento acumulado por

¹⁰ Ver NOBRE (2008), WIGGERSHAUS (2010), JAY (2008).

outras áreas não é desqualificado, pelo contrário, aqui, ainda mais os diagnósticos feitos por estas outras áreas do conhecimento tomam a importância devida, pois é a partir destes conhecimentos que a teoria crítica desenvolve os seus próprios¹¹.

Procuramos, portanto, além de diferenciar teoria tradicional e teoria crítica, demonstrar a influência da teoria crítica na reinterpretação de conceitos de fundamental importância no entendimento do sistema capitalista, sendo que, estas novas possibilidades de interpretações podem apontar ainda elementos para uma mudança concreta que leve a uma real emancipação dos indivíduos e da sociedade. Nesta perspectiva da teoria crítica, buscaremos, no passo seguinte, expor as especificidades da tentativa crítica marcusiana. Além disso, buscaremos explicitar melhor a compreensão e a relação que o próprio Marcuse teve com a teoria crítica.

1.2 A TEORIA CRÍTICA DE MARCUSE

Apesar do objetivo almejado na construção deste primeiro capítulo ser a tentativa de uma apresentação de nossa compreensão acerca da teoria crítica, e não queremos fazê-lo de maneira isolada e sistemática, pois, isso seria contraditório com a própria teoria crítica, parece-nos oportuno, ainda assim, apresentar a teoria crítica de Marcuse¹² e as suas especificidades. Apesar das tentativas críticas marcusianas não terem sido bem aceitas, ele sempre procurou por uma teoria crítica engajada em seu tempo, sendo este, talvez, um dos fatores mais

¹¹ Poderíamos referendar, inclusive, a concepção da teoria crítica com outras vertentes filosóficas que buscaram repensar a própria filosofia, como a schilliana, por exemplo. Inclusive, com ideias hegelianas, como a de que a filosofia deve mostrar o que está acontecendo no mundo, mostrar para as pessoas o que já está acontecendo, mas que elas não percebem. Pode ser comparada, inclusive, a ideia hegeliana da filosofia como auto-consciência de sua época, que também, poderíamos interpretar, realiza-se com a construção teórico-crítica.

¹² Poderíamos afirmar que Marcuse, talvez, tenha sido um dos membros da Escola de Frankfurt que, principalmente a partir da década de 60, levou adiante, de modo mais peremptório, o projeto da teoria crítica dos anos 30 de manter unidas filosofia, teoria social e política. Sendo que o seu envolvimento e comprometimento direto, o seu engajamento com questões e movimentos políticos – por exemplo: movimento estudantil, ecológico, feminista - diferenciaram-no claramente de Adorno e Horkheimer.

fortes da rejeição que sofreu¹³, conforme já nos referimos anteriormente, que é possível de constatar no documentário “*O hipopótamo de Marcuse*”. Mas, talvez, justamente este engajamento e a conseqüente rejeição sofrida é que caracterizam a sua especificidade teórico-crítica.

Na perspectiva de incompletude da teoria tradicional, trabalhada anteriormente, pretendemos, a partir daqui, expor o potencial da teoria crítica para pensar as possibilidades de reconstrução social do ponto de vista marcusiano. Com este horizonte, podemos acompanhar quando Marcuse, em sua obra *Razão e Revolução* (1978), desenvolve uma busca conceitual em Marx, principalmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2008b), retrabalhando conceitos como alienação e negação. Leva-nos, pois, a perceber a importância desses conceitos para a pretensão de deslocamento do lugar social de negação proposta, posteriormente, por nosso autor. Vemos isso quando Marcuse, comentando Marx, expõe que a alienação do objeto, fruto do trabalho, é a negação do próprio trabalhador e, conseqüentemente, a alienação dele mesmo. “O trabalhador alienado do seu produto está, ao mesmo tempo, alienado de si mesmo. Seu próprio trabalho não é mais seu, e o fato de que se torne propriedade de outro anuncia sua expropriação que atinge a essência mesma do homem” (MARCUSE, 1978, p. 255). Marcuse acaba percebendo que, para recuperar esta relação do ser humano consigo mesmo, com o trabalho e com a natureza, ou seja, superar a alienação do ser humano, é preciso também uma reconstrução social. E conforme já antecipamos, esta reconstrução parece necessitar de um lugar social de negação, fato que também Marx já tinha percebido e estabelecido na medida em que identificara, na classe proletária, e não mais na burguesia, o lugar social de negação. Podemos perceber que Marcuse inova ao estabelecer uma relação fecunda com esta teoria de Marx e, ao analisar a realidade histórica, propõe o estabelecimento de um novo lugar social da negação, ou mesmo da ampliação das possibilidades de lugar social de negação. Ao sugerir este deslocamento ou ampliação do lugar social de negação, Marcuse

¹³ Inclusive, a rejeição que Marcuse sofreu no Brasil, dominado pelo regime político da ditadura, apenas a obra “*Eros e Civilização*” chegou ao Brasil, ainda como uma contracultura de resistência. Outras obras marcusianas chegaram ao Brasil somente muito depois de suas publicações originais. Além disso, com a predominância absoluta do sistema capitalista das últimas décadas as obras marcusianas, juntamente com a perda de interesse pela cultura socialista e revolucionária, sofreram com um esquecimento decorrente também deste fato. Para maiores informações ver artigo *on line* de Maria Ribeiro do Vale disponível em: http://www.pucsp.br/neils/downloads/pdf_19_20/1.pdf.

ainda aponta os possíveis focos ou grupos onde isso possa ocorrer. Abordaremos estes grupos no terceiro capítulo, no item 3.3.

Da mesma forma que Marcuse estabelece uma relação fecunda com a teoria e postura crítica de Marx, ele também procura estabelecer um diálogo produtivo com Freud, embora não se possa afirmar que Freud seja um teórico crítico. Marcuse vê, seguindo a sugestão de Freud, na construção social da civilização, os ditames que abordaremos no segundo capítulo desta dissertação e que compõem a estrutura mental do indivíduo. Nosso autor procura, então, estabelecer também com Freud, que descreveu os princípios que comandam a estrutura mental, uma relação teórica fecunda apresentando, assim, as nuances escondidas nestes princípios (conceituando, por exemplo, a mais-repressão e o princípio de desempenho, conceitos marcusianos que também serão abordados com maior ênfase no segundo capítulo) e ao mesmo tempo apontando as mudanças possíveis e necessárias no âmbito da psique para a efetiva mudança qualitativa da civilização.

Estas relações fecundas marcusianas entre teorias são estabelecidas com vários outros autores (algo próprio da teoria crítica e que também é efetuada pelos demais pensadores da Escola de Frankfurt), entretanto, por limitação, a relação pretendida de estudos nesta dissertação compreenderá apenas estes dois: Marx e Freud. Ou seja, nos concentraremos em destacar como a unidade entre a leitura marcusiana de Marx e de Freud contribuiu para a formulação da sua concepção específica de teoria crítica, método este que já anunciamos na introdução e aplicamos, neste momento, para destacar a forma marcusiana de desenvolvimento de sua teoria crítica específica.

Para Marcuse (1997), já na época do que poderíamos chamar de formação da teoria crítica, no início do séc. XIX, a filosofia era considerada uma forma avançada de consciência, e que, entretanto, as condições reais da vida das pessoas na Alemanha estavam atrasadas em relação a esta forma de racionalidade avançada. É possível observar que, para ele, a crítica do existente, destas condições da vida real, poderia ser já uma crítica a esta forma de consciência, uma crítica à pretensiosidade da razão. Além deste processo, Marcuse aponta que a teoria crítica também pode reconhecer a ideia, já apresentada pelo marxismo ortodoxo (mas da qual irá discordar), das relações econômicas como responsáveis

pelo todo do mundo existente, compreendendo o contexto total da realidade efetiva. E relegando aquela filosofia - de consciência avançada, mas descontextualizada da totalidade real e, por isso, insuficiente - um grau de superficialidade, onde, então, a teoria crítica discordará, uma vez que até mesmo os problemas referentes às possibilidades do ser humano e da razão poderiam ser abordados do ponto de vista da economia.

No entanto, não se trata de, ao admitir o grau supérfluo da visão e crença absoluta na razão daquela filosofia, descartar o saber filosófico¹⁴. Mas, como observa Marcuse, os fatos realmente importantes, sob a ótica da teoria crítica, são os que se desenvolvem a partir do contexto econômico. Isso é verificável na afirmação de Marcuse (1997, p.138): “Segundo as convicções de seus fundadores, a teoria crítica da sociedade está essencialmente vinculada ao materialismo. Isso não significa que ela se apresente como um sistema filosófico contra outro sistema filosófico. A teoria da sociedade é um sistema econômico, não filosófico”. Marcuse expõe ainda que, dessa forma, há convergência em alguns pontos entre as ideias materialistas e a teoria crítica da sociedade, como, na preocupação com a felicidade dos seres humanos e na convicção de que esta felicidade só é possível mediante uma transformação das relações materiais de existência.

Esta transformação que possibilita a reorganização racional da sociedade precisa estar fundamentada em uma análise das relações políticas e econômicas. Tanto que, para Marcuse (1997, p. 138): “O aperfeiçoamento ulterior da nova sociedade não pode mais ser objeto de qualquer teoria: deve ser como obra livre, o resultado dos indivíduos liberados”. Esta ideia busca justamente sustentar a visão que temos em relação à teoria crítica: que a almejada transformação rumo a uma nova sociedade não pode sustentar-se com uma teoria externa, onde o indivíduo adapta-se e/ou aplica-se a mesma. A transformação só será possível quando indivíduos livres, fundamentados por uma análise das relações políticas e econômicas de seu momento histórico, busquem em conjunto uma reorganização racional e efetivamente social da civilização. Daí a importância referida por nosso

¹⁴ Até porque, pela visão econômica e do capitalismo, acabou por valorizar-se somente a razão instrumental, ou aquela que for útil ao acúmulo da riqueza e a perpetuação do sistema dominante. Conforme já vimos em Horkheimer (1976) e também veremos no segundo capítulo quando Marcuse em *Tecnologia, Guerra e Fascismo* (1999b) aborda o conceito de princípio de desempenho. Queremos, justamente, demonstrar como que, já em Marcuse e na teoria crítica, tentou-se valorizar outras formas racionais que não apenas esta instrumental (confere item 3.2 do terceiro capítulo).

autor a grupos que desenvolvam esses elementos que possam servir de subsídio à mudança qualitativa (grupos “catalisadores”).

O que podemos, agora, também referir a Marcuse é o âmbito da questionabilidade da razão tal como está posta (instrumental), uma orientação concernente a toda a Escola de Frankfurt e que já vínhamos apresentando quando fizemos referência à Escola, inclusive, com o livro *Eclipse da razão* (1976) de Horkheimer. E a percepção crítica marcusiana coaduna-se à Escola ao observar que a razão, vista desde o iluminismo como a única detentora da capacidade de emancipação humana, não efetivou o propósito pretendido. Há uma distância entre promessa e realidade. A razão, na compreensão marcusiana, não alcançou o propósito de emancipação pretendido e almejado na sua instrumentalidade e as capacidades humanas não chegaram a gerar uma vida humana realmente melhor. Isso porque a razão, além dos avanços inigualáveis alcançados nas várias áreas de conhecimento e nas capacidades humanas, trouxe também, com ela, mais exploração, mais guerra, mais destruição, sendo largamente utilizada, inclusive, para gerir todo o aparato destas atrocidades humanas.

Em primeiro lugar, Marcuse questiona a própria redução/concepção de razão que se tornou hegemônica na modernidade. Pretende, inclusive, investigar de modo sistemático a razão, visto que, para ele, há também uma relação intrínseca entre o pensar filosoficamente e a razão, portanto, há um potencial emancipatório na razão que não pode ser desprezado, isto é, o desenvolver de uma razão sensível, ou conforme desenvolveremos no terceiro capítulo (item 3.2), uma emancipação do processo repressivo possibilitaria uma nova sensibilidade, uma racionalidade diferente da forma como é instrumentalizada pela sociedade estabelecida. Tanto que Marcuse (1997, p. 138) afirma que a razão é a categoria fundamental do pensar filosófico, sendo, até mesmo, a única categoria pela qual o pensamento filosófico permaneceu vinculado ao destino dos seres humanos.

A filosofia na busca pelo fundamento e pela universalidade do ser encontrou na insigne da ‘razão’ a autenticidade que faltava a este ser e, desse modo, toda antítese ou dualismo¹⁵ pode ser reconciliado. Além disso, vinculando-se a esta filosofia primeira (fundamento do ser), a percepção de que o ente não é ainda

¹⁵ Referência às antíteses decisivas em qualquer construção ontológica: sujeito – objeto, essência – aparência, pensamento – ser (MARCUSE, 1997).

racional e precisa ser trazido à razão. A razão representaria, assim, uma potencialidade superior da humanidade. O mundo (ente) enquanto substância deixa de ser mero objeto e passa a conceito ao ser compreendido pelo pensamento racional humano e, enquanto estrutura, passa a ser acessível e passível de dominação pela razão.

Desse modo, segundo Marcuse (1997), ao colocar o ser sob o pensamento, isto é, reduzir o ser à abstração do puro pensar e fechar-se a realidade que lhe é própria e histórica, a filosofia torna-se idealista. No entanto, surpreendentemente, para Marcuse, é nesta primeira fase, quando a filosofia torna-se filosofia da razão e também idealismo, que ela torna-se também crítica, ou, ao menos, encontram-se ali as bases para a criticidade da razão por ela mesma, pois a razão tem a sua base na instância crítica, uma vez que esta fase da filosofia da era burguesa (assim delimitada por Marcuse), ao admitir o mundo sob a racionalidade do pensamento, oferece a suposição de que tudo que não é racional deva ser suprimido. Com isso a razão torna-se subjetiva¹⁶, pois é o indivíduo que julga o que é racional e o que não é racional; no entanto, ao racionalizar o existente de forma subjetiva é necessário supor, logicamente, o conceito de liberdade. Conforme afirma Marcuse (1997, p.139): “Na Filosofia da era burguesa, a razão tomou a forma de subjetividade racional: o homem, o indivíduo, tem de provar e julgar todo dado segundo a força e o poder de seu conhecimento”. E a liberdade torna-se, assim, a única forma possível de racionalidade. Continua Marcuse (1997, p.139): “Assim, o conceito de razão também contém o conceito de liberdade, pois tal prova e julgamento não teriam sentido se o homem não fosse livre para agir de acordo com sua inteligência e racionalizar o existente”.

Nesse pressuposto da liberdade, enquanto conceito intrínseco ao ser pensante e a possibilidade de racionalidade, advém a limítrofe conclusão de que a filosofia alcançou o seu fim, o seu limite, que se acha expresso pela conceituação hegeliana de fim da história. Fim da história da filosofia, pois a realização da razão está na liberdade e não é mais tarefa filosófica. Esta interpretação corrente do idealismo e da conclusão hegeliana leva nosso autor a questionar esta forma de entendimento da racionalidade, mas não apenas com a apresentação de uma contraposição, e sim reconhecendo a validade dessa conceituação, ao mesmo

¹⁶ Para aprofundamentos sobre a distinção entre razão subjetiva e objetiva ver o livro *Eclipse da Razão* (HORKHEIMER, 1976).

tempo, que aponta a sua fragmentalidade, a sua incompletude perante o conhecimento filosófico. Essa característica de apontar a incompletude da teoria tradicional, conforme já enunciado, é própria da teoria crítica e Marcuse (1997, p.139), atendo-se a esse aspecto, indica justamente que a tese hegeliana de fim da história da filosofia, apresenta apenas a má atualidade da humanidade; Hegel descreveria pormenorizadamente e de maneira perspicaz o funcionamento da sociedade, mas esta descrição não concederia a possibilidade do pensamento buscar um futuro melhor. Segundo Marcuse, esta filosofia, chamada de transcendental, leva a concluir que os indivíduos podem ser racionais e livres dentro da ordem estabelecida, inclusive, ele aponta que quanto mais os indivíduos adaptarem-se ao sistema, mais livres eles serão. No entanto, essa constatação encobre um aspecto insuspeito que Marcuse procura apontar: o fato de que a razão não passa de aparência de racionalidade num mundo desprovido de razão, e a liberdade é a aparência de que se é livre dentro de uma universalidade delimitada, 'não livre'. "A razão é apenas a aparência (Schein) da racionalidade num mundo sem razão, e a liberdade apenas a aparência do ser livre na não-liberdade universal" (MARCUSE, 1997, p. 139).

Esta aparência ocorre na medida em que o idealismo é interiorizado e a liberdade dirigida para a necessidade. A liberdade pressupõe o reconhecimento do necessário como necessário e eleva-o ao nível da razão. A liberdade passa a ter o seu limite na necessidade. Essa é, segundo Marcuse, a melhor descrição da sociedade e de seu mau funcionamento, pois encobre a possibilidade daquilo que pode ser diferente, do que não se identifica com aquilo que está estabelecido pela sociedade dominante, não deixando transparecer o que não é aparente, as contradições do sistema, conforme já abordamos anteriormente no item 1.1. Outro aspecto relacionado à filosofia idealista é o princípio do sujeito que, segundo a interpretação de Marcuse (1997, p.140-141), na filosofia idealista, o sujeito só é racional na medida em que se coloca todo para si mesmo, pois, todo o outro é para ele um estranho, exterior e suspeito a princípio. Essa identidade remeterá à ideia de propriedade¹⁷, uma vez que, nessa relação de indiferença para com o outro, é

¹⁷ Podemos reportar que Marcuse também trabalhou essa relação entre a ideia do sujeito que vê no outro o exterior e estranho e a ideia de propriedade privada nas obras "Razão e Revolução" e "Ideias para uma teoria crítica da sociedade", quando discutiu o ponto de vista de Marx dessa mesma questão. Como poderemos observar, essa discussão continuará sendo abordada no decorrer da dissertação.

garantida a liberdade que tem o seu apogeu na autossuficiência e na independência a todo estranho. Isto é, o indivíduo passa a associar ao conceito de livre tudo aquilo que não é de outro, ou o que se tem para si próprio (ideia de propriedade), culminando na preponderância do ter que exclui o outro¹⁸. No idealismo, essa relação de propriedade é a ideia do ser que se apropria do mundo, da natureza; dispõe do mundo e de tudo que está para si mesmo. Conforme descreve Marcuse, esta liberdade da razão não é a do possuir prazeroso, mas do trabalho penoso¹⁹. É o processo penoso da razão que se produz a si mesmo e produz a constituição do mundo para o eu. Ele é penoso também por não despontar a possibilidade da mudança, ao que salienta Marcuse (1997, p.141): “Entretanto este processo também tem o caráter de não ir mais além do que já é: não modifica nada”. Aqui, é possível perceber uma clara alusão marcusiana à característica da teoria tradicional que a teoria crítica procura sempre apontar: que a teoria tradicional descreve com precisão, mas não leva a nenhuma mudança, não modifica nada.

A conclusão marcusiana é enfática: Esta filosofia da razão proclama o desenvolvimento, mas não transforma nem traz o diferente.²⁰ Afinal, não chega a nada que já não existisse antes. E é na fase madura (podemos referir também a fase madura da organização social predominantemente capitalista vivida por Marcuse e que sob muitos aspectos ainda experienciamos) que a estática destes conceitos mostra-se mais claramente. Salienta ainda Marcuse (1997, p.142) “Todas essas determinações fazem desta filosofia idealista da razão a filosofia burguesa. E ela ainda é já pelo simples conceito de razão, mais do que ideologia, e o seu emprego é mais do que uma luta contra uma ideologia”. Podemos perceber, aqui, uma ideia de salutar importância evidenciada por nosso autor para pensar-se toda forma de

¹⁸ Este aspecto do princípio do sujeito toma importância ao repensar-se a relação deste mesmo sujeito em uma nova sociedade, conforme acompanharemos no terceiro capítulo no item 3.2 que trata da construção de uma nova sensibilidade e da solidariedade que não é mais pautada na ideia de exclusão do outro e do exterior/natureza.

¹⁹ Poderíamos supor inclusive que esta ideia denota a própria constituição da psique do indivíduo perante o social, perante a civilização constituída. Na ideia do trabalho penoso da razão também está imbricada a sustentação do sistema social dominante e da própria luta travada entre os princípios fundamentais da estrutura mental: princípio de prazer e princípio de realidade. Esses conceitos serão ainda trabalhados no decorrer dessa construção dissertativa, especialmente nos itens 2.2 e 2.3.

²⁰ É sob este prisma que Marcuse tomará a dialética para uma discussão crítica, mais propriamente no texto “Sobre o conceito de negação na dialética” inserido na obra “*Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*” (MARCUSE, 1972).

recusa e modificação conforme enfocaremos no terceiro capítulo desta dissertação. Marcuse aborda, dessa forma, que o conceito de ideologia, que é uma discussão presente à Escola de Frankfurt, refere-se, para a teoria crítica, somente à significação de uma teoria que tem por interesse a transformação da estrutura social, mas com conceituação política e voltada a esse interesse político. Marcuse (1997) afirma ainda que existem inúmeras doutrinas filosóficas ideológicas sobre situações sociais relevantes, inclusive ideologias de recusa ao sistema dominante, mas que elas estão submissas ao aparato de dominação do todo hegemônico capitalista. Devido a isso, a filosofia idealista da razão não é apenas uma ideologia, precisamente porque tem o caráter idealista que pretende justificar a inquestionabilidade da razão. Assim sendo, esta ideia da dominação da razão sobre o ser é o cerne desta filosofia. Na medida em que ela vê as relações decisivas da sociedade burguesa (o eu abstrato, a razão abstrata e a liberdade abstrata) como corretas, torna-se a consciência crível. Por isso a luta contra esta ideia de dominação é mais do que uma luta contra uma ideologia, porque ela faz parte da própria estrutura do sistema.

No entanto, Marcuse procura expor ainda uma implicação inerente a essa limpidez do pensamento promovida por esta forma racional, e que tanto opõe-se “ao verdadeiro materialismo da teoria crítica da sociedade quanto ao falso materialismo da práxis burguesa” (1997, p.143). Esta forma de pensamento puro está livre dentro da racionalidade, pois o indivíduo protesta contra o mundo na medida em que é livre e racional no pensamento²¹. Por isso mesmo, esta forma de pensamento carrega um potencial de modificação, que, no entanto, não é determinado de nenhuma forma.

Desse modo, para Marcuse (1997), apesar das relações materiais de existência terem deixado a liberdade da razão apenas no pensamento puro, a situação histórica²² propiciou a elaboração da ideia de que a razão não precisava mais da limitação do pensamento puro. Afinal, se a razão é a construção da vida segundo a liberdade dos indivíduos (conforme exposto), então, poder-se-ia criar (ou

²¹ Processo semelhante ocorrerá na descrição marcusiana da fantasia, a faculdade mental que, da mesma forma não está subordinada ao princípio de realidade, e, parece, pois, ter uma relação direta com o exposto, indicando a prospecção da tentativa crítica de Marcuse. Este conceito (faculdade mental da fantasia) será apresentado posteriormente no terceiro capítulo.

²² Possível alusão a Marx e outros pensadores no contexto da Alemanha e da Europa no séc. XIX.

ao menos visualizar) uma organização social onde estes indivíduos guiassem as suas vidas segundo as suas necessidades e superando a racionalidade instrumental orientada por fins exteriores a ela mesma. Em tal situação, até a filosofia estaria superada (pelo menos, uma forma de filosofia estaria superada, aquela que busca o ser), pois a orientação do pensamento não estaria voltada a uma busca pelo ser puro e sim pelo contexto emancipatório da realidade desse ser em relação com ele mesmo e com os outros. No entanto, podemos entender que até mesmo em relação a esta perspectiva não se poderia criar um sistema finalístico, mas sim um sistema que leve em conta a dinâmica dos seres humanos e da história que estão sempre e constantemente se renovando. É a partir daqui que caberia à teoria crítica incitar a construção teórica do que estaria por vir. Conforme podemos entender em Marcuse:

O impulso [à teoria crítica] não veio para uma recusa dos conceitos econômicos, que guiaram para uma nova ênfase da reivindicação da teoria: que se modifique com a transformação das relações econômicas o todo da existência humana. A reivindicação dirige-se mais contra uma interpretação e um emprego distorcidos da economia que se encontram tanto na prática quanto na discussão teórica. A discussão remete antes para a questão de que modo a teoria é mais do que economia política (MARCUSE, 1997, p. 146).

Para Marcuse, uma situação histórica foi captada quando se percebeu que o desenvolvimento racional não precisava mais do pensamento e da vontade puros e limitados, e compreendeu-se que a vida, que é formação livre dos sujeitos, poderia ser regulada pelas necessidades. Nesta situação histórica cabe à teoria da sociedade (teoria crítica) indicar as possibilidades e os fundamentos para a transformação da estrutura da economia social. Cabe à teoria crítica contribuir, por meio de apontamentos teóricos, com a luta dos setores, classes ou grupos, que, devido aos seus lugares históricos, podem ser os 'catalisadores' da transformação de toda a sociedade. Marcuse ainda aponta como pode ser efetivada essa modificação, salientando a importância de fortalecer-se e preservar-se elementos essenciais, como a liberdade e a felicidade nas relações sociais dos seres humanos, para que a mudança qualitativa seja constituída:

Com a modificação da sociedade, supera-se a relação original entre superestrutura e infraestrutura. Na realidade efetiva racional, o processo de trabalho não deve mais decidir sobre a totalidade da existência dos homens, mas sim a totalidade das necessidades sobre o processo de trabalho. Não que o processo de trabalho seja regulado planificadamente, mas sim que o interesse a

regulamentação; se nesse interesse a liberdade e a felicidade das massas forem preservadas, então torna-se importante. O descuido desses elementos retira da teoria algo essencial: elimina da imagem dos homens liberados a ideia de felicidade pela qual se deve diferenciar de todas as humanidades até hoje. Sem a liberdade e a felicidade nas relações sociais dos homens permanece também o maior aumento de produção e a abolição da propriedade individual dos meios de produção ainda prende-se à velha injustiça (MARCUSE, 1997, p. 147).

Além disso, Marcuse é enfático ao afirmar que a única filosofia é a teoria da sociedade²³, não há outra além dessa²⁴, conforme podemos acompanhar na seguinte afirmação:

“Não há nenhuma outra filosofia, fora essa teoria [teoria da sociedade]. A construção filosófica da razão é executada mediante a criação da sociedade racional. O ideal filosófico, o mundo melhor e o verdadeiro ser, dissolvem-se no objetivo prático dos seres humanos combatentes. Torna-se desse modo, também um conteúdo humano” (MARCUSE, 1997, p.144).

Poderíamos arriscar, com essa afirmação, relegar as demais formas filosóficas tradicionais (questões ideais, puras e ontológicas) a uma pura teoria do conhecimento, com importância apenas na descrição que fazem do real. E ainda mais, este esclarecimento da teoria crítica não seria refutado nem mesmo se forças (setores, grupos) de transformação sucumbissem, porquanto mais ela apareceria de forma modificada²⁵, mais lançaria nova luz e esclarecimento sobre novos lados de seu objeto, fortalecendo, justamente, com as contradições e com a nova situação o significado do caráter da teoria crítica de sempre estar em discussão e em constante reposicionamento frente à realidade histórica e social. Ao contrário de um sistema filosófico fechado, a contingência do enfraquecimento das forças de transformação

²³ A “Teoria da Sociedade” é um termo utilizado algumas vezes por Marcuse, que entendemos como para referir-se de modo mais específico à teoria crítica.

²⁴ Talvez, este tenha sido também um dos aspectos da rejeição ou, no mínimo, do pouco espaço que a teoria crítica adquiriu no meio filosófico e acadêmico. Se, por um lado, para Hegel, a filosofia teria acabado (chegado ao seu ponto mais elevado e único possível) e, para muitos intérpretes da *11ª Tese sobre Feuerbach* de Marx, a mesma teria perdido a sua importância diante das questões reais e sociais dos seres humanos, por outro lado, agora, a teoria crítica, apesar de não ser concorrente à teoria tradicional, passa a afirmar que a única filosofia é a teoria crítica, pois aposta no potencial crítico e auto-crítico de superação da filosofia ao relacioná-la com as questões sociais e torná-la *práxis* criativa.

²⁵ É importante ressaltar, aqui, que a teoria crítica não quer criar mais um sistema fechado (como o sistema dialético ou o marxista-ortodoxo) que explica tudo, não importando a situação de seu contexto. Há primazia da realidade em relação ao pensar. A teoria crítica quer reforçar justamente o contrário; que, por não ser um sistema fechado, precisa adequar-se ao seu contexto que se modifica e, inclusive, modificar-se a si mesma.

obriga a teoria da sociedade a refazer-se, a reanalisar as potencialidades, a liberdade, a felicidade e os direitos dos indivíduos. Desse modo, quanto mais novos elementos da teoria são formados, além dos já apropriados da velha ordem tradicional, mais torna-se necessária uma busca pela compreensão de seus objetivos por parte da teoria da sociedade.

Diante desta percepção, Marcuse, ao descrever a teoria crítica, acaba também por axiomatizar uma dura e enfática crítica à teoria tradicional: “Pois, diferentemente de outros sistemas filosóficos, a liberdade humana aqui não é um fantasma e nem interioridade não comprometida, deixando tudo no mundo como estava, mas sim uma possibilidade real, uma relação social de cujo desenvolvimento o destino dos homens depende” (1997, p. 145). É, pois, perceptível, assim, o caráter construtivo da teoria crítica, e, para notabilizar este caráter construtivo que visa ao objetivo final, mas, ao mesmo tempo relaciona-se com o contexto histórico e com as tendências da atualidade, para, a partir daí, construir utopias concretas de modificação qualitativa, podemos fazer referência a Marcuse:

A teoria crítica, sem dúvida, distinguiu diversas fases de realização e referiu-se às não-liberdades e as desigualdades que pesarão sobre a nova época. A existência social modificada deve estar determinada, contudo, desde o início pelo objetivo final. A teoria crítica não concebe esse objetivo final como substituto do além teológico – um ideal social, que aparece na nova ordem, dada sua exclusiva oposição ao princípio e seu distanciamento permanente, novamente apenas enquanto um além. Enquanto confronta o desânimo e a traição com as possibilidades ameaçadas e sacrificadas dos homens, a teoria crítica não se completa com uma filosofia. Ela expõe apenas o que desde sempre esteve na fundação de suas categorias: a reivindicação que mediante a superação das atuais relações materiais de existência liberte-se o todo das relações humanas. Se a teoria crítica, em meio ao desespero atual, indica que a configuração da realidade efetiva por ela pretendida envolve a liberdade e a felicidade dos indivíduos, então ela apenas segue a reivindicação de seus conceitos econômicos. São conceitos construtivos, que não conceituam a realidade efetiva dada mas ao mesmo tempo sua superação e a nova realidade efetiva. Na reconstrução teórica dos processos sociais, aqueles elementos que se relacionam com o futuro são componentes necessários da crítica às relações atuais e das análises de suas tendências (MARCUSE, 1997, p.147).

Sob o ponto de vista deste caráter construtivo da teoria crítica elucidada por Marcuse, procuraremos desenvolver, no próximo capítulo, a ideia sobre como poderia ser projetada esta construção teórico-crítica, sobretudo, evidenciando a apropriação fecunda marcusiana com as teorias de Marx e Freud.

2 - A BUSCA MARCUSIANA DE ELEMENTOS PARA SUA TEORIA CRÍTICA EM MARX E FREUD

Para compreendermos o processo civilizatório do ser humano, na perspectiva abordada por Marcuse, é importante tematizar alguns conceitos como trabalho, liberdade, alienação, repressão, etc. No entanto, se olharmos do ponto de vista histórico, nem todos os conceitos tinham a mesma importância ou significação no início do processo civilizatório do ocidente. Ou, ao menos, esses conceitos não eram compreendidos da mesma maneira, não tinham o mesmo universo de significação que possuem hoje, o que, desde logo, leva-nos a perceber um caráter histórico e dinâmico dos próprios conceitos.

Com a ascensão do sistema capitalista, há uma mudança radical na compreensão e aplicação dos conceitos anunciados: Se, antes (época clássica e média), a riqueza era relacionada com a dádiva dos deuses e da natureza, agora, com o capitalismo, ela é fruto exclusivo do trabalho do ser humano. Já o trabalho, antes, visto como uma atividade que transformava a terra e a natureza, agregando-lhes algo novo, passou a ser compreendido como um processo em que o ser humano apropria-se da natureza para gerar a riqueza (ainda que esta acumule-se apenas nas mãos do detentor do capital). Por sua vez, a liberdade, antes, ligada às atividades nobres e sem finalidade, agora, passa a ser encarada como uma questão interna do sujeito onde o ser humano precisa buscar uma liberdade muito mais internalizada e individual. Para obter esta liberdade, dentro do sistema, é necessário estar integrado a ele (ter alguma propriedade, ainda que seja a “força de trabalho”). No sistema capitalista, o trabalho acaba tornando-se uma pré-condição para o ser humano obter a liberdade (ainda que esta seja uma liberdade fetichizada, porque ela realiza-se na relação com a mercadoria fetichizada e com o trabalho alienado). Desse modo, a liberdade tem uma relação direta com a propriedade privada e, exceto o detentor do capital, os demais precisam do trabalho para obter alguma propriedade privada. Esta relação, no entanto, será explicitada melhor no decorrer deste texto a partir de argumentos do próprio Marcuse.

A relação intrínseca e própria do modo de produção capitalista entre liberdade, trabalho e propriedade privada, ainda que tenhamos exposto de forma sucinta, já era identificada por Marx de um modo muito perspicaz, e tem especial importância para o entendimento dos conceitos que serão subsequentemente apresentados. A interpretação de Marcuse a respeito deste tema em Marx é a de que, no capitalismo, o ser humano livre pode dispor livremente de sua única propriedade privada, que é a sua força de trabalho, e que precisa vendê-la para sobreviver. Ao vender a força de trabalho, o trabalhador relaciona-se com ela como uma propriedade, como uma mercadoria. O que se esconde por trás dessa faceta, na verdade, é que o próprio ser humano, ao vender a sua mercadoria (propriedade privada = força de trabalho/liberdade), tornou-se mercadoria. Esta constatação é possível de observar em Marcuse:

E uma precondição decisiva para essa sociedade é a liberdade do trabalho, na qual todas as determinações do conceito cristão-burguês de liberdade se tornaram realidade. Liberdade em relação a todos os bens terrenos significa aqui que o trabalhador foi privado de todos os bens necessários à manutenção de sua vida; liberdade do homem em relação a si mesmo significa que ele pode dispor livremente da única coisa que ele ainda tem, sua força de trabalho: ele deve vendê-la para poder viver. Na medida em que ele pode vendê-la ele se relaciona com ela como sua 'propriedade'. A filosofia burguesa ensinou que a liberdade da pessoa somente se realiza na propriedade livre. Na realidade da sociedade burguesa a própria pessoa se transformou em propriedade, sendo oferecida como mercadoria no mercado (MARCUSE, 1972, p.133).

Podemos ver que, para Marcuse, quando a pessoa necessita da propriedade privada para obter a liberdade (que, na verdade, é uma não liberdade, ou pseudo liberdade), e paga por ela o alto preço de vender-se no mercado como mercadoria, isso acaba tornando-se um círculo vicioso. Afinal, para ter liberdade dentro do sistema torna-se necessário a propriedade privada e como a única propriedade que os trabalhadores possuem é a sua força de trabalho, e da qual dispõem livremente, precisam vendê-la para garantir a sua subsistência, isto é, vendem-na por necessidade. Vendem a única coisa que lhes resta, a sua força ou capacidade de trabalho. De certo modo, poderíamos parafrasear e afirmar que, nesta troca comercial, vendem a própria liberdade que pretendem comprar. Além de que, ao venderem a força de trabalho para sobreviver, estão condenados a uma vida miserável: afinal, se a economia vai bem, eles próprios aumentam aquilo que os

domina, é uma pobreza relativa; e se a economia vai mal, entrando em estado de recessão, os primeiros a sofrerem as consequências, com baixos salários e desemprego, são, de novo, os trabalhadores. Esta é uma constatação que Marcuse, certamente, já encontrou explicitada nas palavras de Marx:

O trabalhador não precisa necessariamente ganhar com o ganho do capitalista, mas necessariamente perde quando ele perde. [...] Se a riqueza da sociedade estiver em declínio, então o trabalhador sofre ao máximo, pois: ainda que a classe trabalhadora não possa ganhar tanto quanto a [classe] dos proprietários na situação próspera da sociedade, nenhuma sofre tão cruelmente com o seu declínio como a classe dos trabalhadores [...] (MARX, 2008b, p. 25).

O ser humano obrigado a garantir a sua liberdade precisa fazer uso de sua única propriedade: a sua força de trabalho. No entanto, a sua força de trabalho é explorada ao extremo para garantir a mais-valia, o excedente do capital que alimenta o sistema. Desse modo, então, o ser humano acaba por perder a liberdade que adquiriu. Um sistema fechado que sempre se renova. Esta força de trabalho, que, no caso, o trabalhador vende e que Marx denomina como a capacidade do ser humano de produzir valores de uso, é definida da seguinte maneira:

Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie. [...] a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa (MARX, 1988, p. 135).

Para Marcuse (1972, p.133), era clara a percepção que Marx tinha de que o conceito de liberdade no sistema capitalista era marcado por uma unificação dualística e antagônica entre uma liberdade interior e uma não liberdade exterior²⁶. Desse modo, há a esfera da não liberdade, onde os seres humanos produzem e reproduzem a sua vida, onde vendem (alienam) a sua propriedade, a sua capacidade de produzir o valor de uso, e a esfera onde são livres (possuidores de sua pessoa e de sua força de trabalho) e iguais como pessoas, sem levar em

²⁶ Para maiores informações ver o livro *Marx e a liberdade* (OLIVEIRA, 1997).

consideração a sua existência material. Segundo Marcuse, a sociedade passou de uma relação de indivíduos concretos para uma relação de compradores e vendedores abstratos.

Contudo, não se trata apenas de vender a força de trabalho como mercadoria, para produzir meios de subsistência, o sistema precisa de “mais força de trabalho”, esta força a mais é, então, definida por Marx (1988) como mais-valia ou a necessidade imposta pelo sistema ao trabalhador que, com o seu trabalho, precisa reproduzir não apenas a riqueza investida, mas sim reproduzir mais riqueza. Quando é introduzido, no sistema, o dinheiro, como moeda de troca, esta relação passa a ser intermediada pelo dinheiro e este, por meio da força de trabalho, produz mais dinheiro. Para Marx, a produção capitalista não é apenas produção de mercadoria, mas é, essencialmente, produção de mais-valia. Desse modo, o trabalhador produz para o capital e não mais apenas para si. Apenas é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista ou serve à autovalorização do capital. Esta é a medida de sua produtividade, não mais a sua capacidade de produzir produtos com maior valor de uso para as pessoas.

No entanto, isso só ocorre por meio de outro fator: a alienação²⁷. Segundo Marx (2008b), a alienação fundamenta-se na divisão social do trabalho capitalista, com a separação entre os que comandam e os que executam o processo de trabalho, entre patrão e empregados. O trabalhador é obrigado a buscar pela satisfação de suas necessidades imediatas; comer, beber, vestir, etc., de forma indireta, trabalhando apenas pelo pagamento através do qual poderá garantir a sua existência e não orientado pelos produtos que irá produzir; sem nem ao menos decidir o que e como irá produzir. Com o ato de fazer de seu trabalho um meio para outro fim, o trabalhador deixa de ser livre e torna-se alienado, pois busca algo, ou alguma finalidade, que está fora, além de si. Além disso, a alienação projeta para o trabalhador a percepção de que o produto de seu trabalho é algo hostil e estranho, pois, além de não ter decidido sobre a sua produção, ela não lhe pertence. É o confronto direto do produto com quem o criou: o trabalhador; uma vez que outro, que

²⁷ Desenvolveremos a partir daqui a distinção que Marcuse segue entre exteriorização/alienação (que objetivamente não é ruim, pois possibilita a produção de bens úteis ao ser humano) e estranhamento (onde o homem não se reconhece no bem criado, visa apenas seu salário), conforme a crítica de Marx (2008b) feita a Hegel, que afirma que Hegel só viu o lado positivo da alienação, não percebendo a possibilidade de o produto exteriorizado não voltar ao produtor e, portanto, de ele, o trabalhador, não se reconhecer no produto.

não o trabalhador, apropriar-se-á do objeto criado por ele, gerando, assim, as condições necessárias para a efetivação da propriedade privada²⁸, base de sustentação do sistema capitalista, como já expomos anteriormente (propriedade privada como pressuposto para a liberdade). Marcuse comenta esta questão da teoria desenvolvida por Marx em relação à divisão social do trabalho da seguinte maneira:

A divisão social do trabalho declara Marx, não tem qualquer consideração pelas aptidões dos indivíduos ou pelo interesse do todo, sendo posta em prática, ao contrário, inteiramente de acordo com as leis da produção capitalista de mercadorias. Sob estas leis, o produto do trabalho, a mercadoria, parece determinar a natureza e o fim da atividade humana. Em outras palavras, os utensílios que deveriam servir à vida passam a dominar seu conteúdo e sua meta, a consciência do homem fica inteiramente a mercê das relações materiais de produção (MARCUSE, 1978, p. 152).

Além disso, no sistema capitalista (SCHÜTZ, 2008), a própria noção de propriedade privada carrega consigo um pressuposto que legitima a expropriação do trabalho privado alheio (pelos motivos já expostos e pelo pagamento de salários e benefícios, etc.) sem que, para isso, seja necessário o uso de ameaças físicas (sistema escravocrata) ou teológicas (sistema feudal). Tanto que qualquer ameaça de negação de apropriação de trabalho alheio confunde-se com a ameaça contra qualquer forma de propriedade privada, afetando, inclusive, quem não detém propriedade alguma, além de sua força de trabalho, ou seja, o trabalhador, que também acaba sentindo-se ameaçado com uma possível perda do pouco que lhe resta (claro que há, aqui, também um pressuposto ideológico transmitido, principalmente, pela cultura de massa), e de onde também surge a ideia de que, em determinados aspectos, a classe proletária acaba por defender o sistema capitalista. Uma ideologia tão eficiente impossibilita qualquer forma de questionamento, pois qualquer questionamento é logo transformado em ameaça às condições materiais das pessoas e mesmo uma ameaça contra a liberdade.

Essa ideologia, poderíamos dizer, não estava ainda tão fortemente estabelecida na época de Marx, mas ele, já percebendo isso procurou entender e questionar o surgimento da propriedade privada na estrutura da sociedade,

²⁸ Para maiores esclarecimentos ver artigo *“Trabalho alienado e propriedade privada”* (SCHÜTZ, 2008).

chegando a estabelecer, mesmo ao contrário de outros pensadores de sua época, que não é a propriedade privada que causa a alienação, mas que é o próprio trabalho alienado que fornece as condições de possibilidades para a efetivação da propriedade privada. Afinal, somente quando essa relação entre “estranhos” acontece, é que se permite a um ser humano apropriar-se do fruto do trabalho de outro. Podemos observar, nas palavras de Marx, a explicação sobre como ocorre esta alienação:

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como [com] um objeto estranho estão todas essas consequências. Com efeito, segundo esse pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeits*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto de seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concebeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2008b, p.81).

Quanto mais riqueza produz, mais pobre o trabalhador torna-se, visto que, as riquezas são apropriadas por outros, acabando por fortalecer aquilo que o destrói. Neste sistema, a produção de mercadorias está diretamente ligada ao capital. O detentor de capital é quem emprega o trabalhador. Quanto mais mercadorias e, conseqüentemente, capital, o trabalhador produz, mais poderoso ficará o ‘capital’ (em muitos casos, já não é mais um capitalista de “carne e osso”) e mais difícil tornar-se-á a possibilidade de o trabalhador apoderar-se de seus produtos.

Marcuse (1978, p. 257) observa que com a alienação do trabalho, que pressupõe e, simultaneamente, fortalece uma determinada divisão do trabalho, ocorre uma alienação do ser humano pelo próprio ser humano. Essa divisão não é superada nem mesmo com a proclamação, pela burguesia, da liberdade abstrata, individual já anunciada no início deste capítulo e descrita como uma mudança

ocorrida juntamente com o sistema capitalista. Desse modo, os indivíduos estão mais ligados pelas mercadorias que trocam do que por si mesmos, afastam-se uns dos outros e participam do processo social apenas como possuidores de mercadorias²⁹. Podemos observar, em nosso autor, e que é de especial importância para a compreensão que ele tem acerca da alienação e para a sequência destas investigações, que:

Marx apresenta a alienação do trabalho como exemplificada, primeiro, na relação do trabalhador ao produto de seu trabalho e, segundo, na relação do trabalhador à sua própria atividade. O trabalhador na sociedade capitalista produz mercadorias. A produção de mercadorias em larga escala requer capital, grandes acumulações de riqueza empregadas exclusivamente para incrementar a produção de mercadorias. As mercadorias são produzidas por empresários privados independentes, para fins de venda lucrativa. O operário trabalha para o capitalista a quem ele entrega, pelo contrato salarial, o produto do seu trabalho. O capital é o poder de dispor dos produtos do trabalho. Quanto mais o trabalhador produz maior se torna o poder do capital e mais limitados os meios do trabalhador se apropriar dos seus produtos. O trabalho se torna, pois, vítima de um poder que ele mesmo criou (MARCUSE, 1978, p. 254, 255).

Com a expropriação do produto de seu trabalho, o trabalhador é atingido na sua própria essência de ser humano. O trabalho, que, originalmente, serve à realização autêntica do ser humano para a satisfação e o prazer, é transformado pelo sistema capitalista em labor, em trabalho forçado. A sua essência é-lhe abstraída e o ser humano já não busca a liberdade nele, conforme já discutido até aqui, mas a busca fora do âmbito do trabalho. Essa busca pela liberdade exterior advém da própria alienação do trabalho, pois o trabalhador só se sente em si fora do trabalho. No trabalho, o trabalhador sente-se fora de si e não se realiza porque sabe que o fruto deste trabalho, assim como os próprios meios de produção, pertence a outro. O trabalho (alienado) não traz satisfação, é apenas um meio para outro fim: garantir a sua subsistência física. Um sacrifício necessário. A sua liberdade é-lhe

²⁹ Estas descrições e análises do funcionamento do sistema capitalista, feitas por Marcuse, e que, por ora, são aqui discutidas, tornam-se importantes para o posterior desenvolvimento de novas formas de relação entre os seres humanos (solidariedade) para o fomento da mudança, conforme trabalharemos no terceiro capítulo.

usurpada e as suas qualidades humanas são vendidas a alguém para satisfazer as necessidades animais³⁰ do próprio trabalhador.

Marcuse descreve esta forma de alienação do trabalho, usando palavras de Marx na obra *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, da seguinte maneira:

Na sua forma corrente, entretanto, ele [o trabalho no modo de produção capitalista] deforma todas as faculdades humanas e proscreve a satisfação. O trabalhador 'não afirma mas contradiz a sua essência'. 'Em lugar de desenvolver suas livres energias físicas e mentais ele mortifica o corpo e arruína a mente. Por conseguinte, ele começa a sentir que está consigo mesmo quando se livra do trabalho, e apartado de si quando trabalha. Ele sente-se em casa quando não trabalha, e fora de casa quando trabalha. Seu trabalho, por conseguinte, não é feito voluntariamente, mas sob compulsão. É trabalho forçado. Por isso, o trabalho não é a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* para a satisfação de necessidades que lhe são exteriores'.

Consequentemente, 'o homem (o trabalhador) sente que só age livremente nas suas funções animais, como quando come, bebe, procria... ao passo que nas funções humanas ele nada mais é que um animal. O animal se torna humano, e o humano animal'. Isto vale tanto para o trabalhador (o produtor expropriado), como para aquele que compra seu trabalho. O processo de alienação afeta a todas as camadas da sociedade, deformando mesmo as funções 'naturais' do homem (MARCUSE, 1978, p. 256).

Podemos perceber que, para Marx, esta auto-alienação, em que o ser humano aliena a própria vida, deixa exposto que, ao alienar-se de si mesmo, o ser humano aliena-se de seu semelhante, dos outros seres humanos, uma vez que a própria espécie humana tornou-se algo estranho a ele. Neste postulado, mais uma vez confirma-se a inovação de Marx afirmada anteriormente, de que não é a propriedade privada que causa a alienação, mas o próprio trabalho alienado que fornece as condições para a efetivação da propriedade privada, visto que a possibilidade de um ser humano apropriar-se do fruto do trabalho de outro só é possível à medida que eles relacionam-se como seres estranhos. Sendo esta indiferença dos seres humanos uns aos outros o fundamento social mais profundo da alienação e, por isso, da propriedade privada. Notemos que esta ênfase será

³⁰ Vale ressaltar que não é exclusivamente para satisfazer as necessidades animais que o ser humano vende a sua força de trabalho, mas também para satisfazer necessidades criadas por ele mesmo e pela sociedade. É talvez nessas necessidades e na satisfação delas que seria possível desvendar soluções diferenciadas para quebrar-se esse paradigma estabelecido. Essa questão pode passar pela construção de conceitos de ordem psicológica, como os que Marcuse procura dialogar produtivamente com Freud e que trabalharemos na sequência deste capítulo.

recuperada, mais tarde, por Marcuse para destacar a importância das transformações qualitativas e não tanto pela simples apropriação material ou substituição de totalidades. E ressaltamos ainda a afirmação marcusiana de que o processo de alienação afeta todas as camadas da sociedade, sendo que até mesmo os privilegiados dentro deste sistema também sofrem a alienação, mesmo que seja de uma maneira mais confortável. Dessa forma, as funções naturais do ser humano são deformadas, este fato, por si só, já justifica e torna necessária a mudança com âmbito qualitativo.

Notemos ainda, que este processo não atinge apenas o trabalhador assalariado, mas, também o detentor do capital, aquele que emprega e usurpa o fruto do trabalho, é englobado pelo mesmo esquematismo alienante do sistema capitalista, pelo mesmo princípio (princípio de desempenho, que abordaremos posteriormente). As funções naturais e sociais do dono do capital também são deformadas pelo processo de alienação. Também ele deve mostrar-se eficiente no processo de concorrência, ou seja: tem de adaptar-se a um sistema sobre o qual ele não decide mais, embora ajude a mantê-lo. Do desempenho no interior deste sistema de alienação e exploração, depende a sua existência. Resulta que o dominador também é alienado porque a sua vida também não é autêntica, ainda que a sua alienação seja mais cômoda. Resulta, daqui, ainda uma parcela da inovação conceitual marcusiana de interpretação de Marx, ao levantar a questão de que não é uma pessoa física ou classe que domina as outras, mas o sistema, a ideologia, o mundo onde a razão instrumental domina (conforme já abordamos no primeiro capítulo). Portanto, não adiantaria mudar os sujeitos da dominação, colocando os proletários no poder no lugar dos burgueses, por exemplo, e não mudar nada (é também daqui a briga com os marxistas ortodoxos). O que Marcuse, então, procura desenvolver é como modificar-se a própria forma que ocorre o domínio e a organização da sociedade, um processo que seria a libertação, inclusive, daqueles que exercem a dominação.

Para a consolidação desta libertação, Marcuse, então, busca, novamente em Marx, o conceito de emancipação e a sua leitura delinea que, em Marx, a emancipação é um processo a ser desenvolvido pelos próprios

trabalhadores³¹, uma vez que estes sofrem as consequências mais drásticas deste processo e, por isso, são potencialmente o lugar desde onde a negação deste sistema encontra o seu impulso mais forte. No entanto, esse emancipar-se não é apenas individual, mas passa por um processo coletivo; enquanto ser social e não apenas enquanto indivíduo isolado. É também uma libertação do todo que oprime, da sociedade como ela está constituída. É o emancipar-se no processo que gera a possibilidade de libertação do trabalho alienado e de seus pressupostos, os quais atingem toda a sociedade. Por isso, para Marx (2008b), o trabalhador só poderá libertar-se libertando toda a humanidade de sua alienação³², assim, quando a alienação não fizer mais parte do processo de trabalho, a humanidade estará livre e capaz de reconhecer-se como ente-espécie. Vemos, portanto, que Marcuse, aceitando este pressuposto de Marx, está convencido de que a libertação do ser humano só é possível mediante a libertação universal da humanidade e do reconhecimento do trabalho na natureza como algo que ele mesmo construiu. Pelo exposto anteriormente, não é difícil concluir porque Marx viu na classe proletária, aquilo que denominamos de lugar social da negação, e, portanto, a possibilidade de busca por emancipação e mudanças. Essa identificação de lugar social de negação, especialmente, possibilitada pela publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, tomou grande importância para o pensamento de Marcuse, sendo possível, assim, delinear estes conceitos no pensamento de Marx bem como, a própria interpretação que Marcuse faz deles.

O homem só é livre se todos os homens forem livres e existirem como 'seres universais'. Quando for atingida esta condição, a vida será moldada pelas potencialidades do gênero Homem, que abarca as potencialidades de todos os indivíduos que contém. A preeminência dada a esta universalidade incorpora a natureza ao autodesenvolvimento da humanidade. O homem é livre se 'a natureza é trabalho seu e sua realidade', de modo que ele 'a si mesmo se reconhece num mundo que ele mesmo construiu' (MARCUSE, 1978, p. 254).

³¹ Note-se que, com a ideia de mudança de lugar social de negação de Marcuse, como veremos, este mesmo pressuposto torna-se mais abrangente, afinal, a busca pela emancipação e libertação não precisa ser exclusiva e necessariamente efetivada pelos trabalhadores, pela classe dos trabalhadores, mas por qualquer grupo ou foco que se caracterize como um lugar social de negação, conforme o leitor poderá observar no decorrer da leitura deste estudo.

³² É este talvez um dos critérios, de Marcuse, para definir se um grupo é um local social de negação ou não. Se a sua luta é pela mudança qualitativa para toda a humanidade, para a libertação de todos e não apenas por interesses próprios e de seu grupo.

Este vínculo, que, inclusive, sugere-nos uma continuidade entre o pensamento de Marx e Marcuse será de grande importância para o prosseguimento desta investigação, onde abordaremos, portanto, como está delineada a nova visão marcusiana do lugar social da negação, uma vez que é, a partir deste molde de busca por libertação, não apenas do indivíduo, mas da sociedade, que Marcuse busca apontar possíveis saídas para as imbricações inerentes ao sistema social hegemônico.

Neste capítulo, trabalharemos ainda o vínculo que Marcuse mantém também com a teoria de Freud e as novas conceituações resultantes dessa relação teórica fecunda, para, a partir do exposto e do que ainda apresentaremos nos próximos itens, desenvolver uma leitura marcusiana de ideias capazes de fomentar a mudança qualitativa da sociedade. Não esquecendo, todavia, que, para o desenvolvimento de tal ideia de mudança qualitativa, foi salutar o engajamento que Marcuse sempre teve com organizações e movimentos sociais, resultado de um comprometimento com as lutas emancipatórias de seu tempo histórico. Podemos, sobretudo, nos itens seguintes, acompanhar a apropriação teórica que Marcuse buscou em Marx e Freud para o desenvolvimento de suas ideias.

2.1 A APROPRIAÇÃO DE MARCUSE DA TEORIA DE MARX: O LUGAR SOCIAL DA NEGAÇÃO

Em uma primeira leitura, conforme abordamos até aqui, pode surgir uma questão a respeito do posicionamento de Marcuse: se ele descarta ou não a possibilidade de uma transformação radical de massas? A leitura que fazemos de Marcuse sugere que não se trata simplesmente de descartar ou não a mudança radical, a mudança efetivada pela luta de classes liderada pelo proletariado por meio de uma organização massiva conforme prega o marxismo ortodoxo, mas de não

mais depositar tantas esperanças unicamente em tal evento³³ e abrir um leque de outras possibilidades (inclusive possibilidades que poderiam desencadear ações e subsídios para a mudança radical). Este delineamento marcusiano acerca da posição da classe proletária, que ainda é o potencial para a mudança, mas que, em muitos aspectos, partilha das necessidades do sistema e acaba tornando-se também uma força contrarrevolucionária, podemos acompanhar na seguinte passagem de *Um ensaio para a libertação*:

Em virtude de sua posição básica no processo de produção, em virtude da sua importância numérica e do peso da exploração, a classe trabalhadora é ainda o agente histórico da revolução; em virtude, porém, de começar a partilhar as necessidades estabilizantes do sistema, tornou-se uma força conservadora, e até contrarrevolucionária. Objetivamente, ‘em si mesmos’, os trabalhadores são ainda a classe potencialmente revolucionária; subjetivamente, ‘por si mesmos’, não o são. Esta concepção teórica tem significado concreto na situação atual, em que a classe trabalhadora pode ajudar a limitar os intentos e o alvo da prática política (MARCUSE, 1977, p. 30).

É devido a esse posicionamento em que a classe proletária encontra-se, conforme citação, que Marcuse procura delinear outras possibilidades e outros potenciais revolucionários, seguindo os caminhos utilizados por Marx, principalmente, nos *Manuscritos econômicos filosóficos* (2008b), na *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel Introdução* (2008a) e na *Questão judaica* (1991). Como já vínhamos abordando anteriormente, o que Marcuse acaba desenvolvendo, ao estabelecer uma relação teórica fecunda com a teoria de Marx é um deslocamento do lugar social da negação. Se, em Marx, o lugar social de negação é ocupado historicamente pela classe proletária, Marcuse observa que esta mesma classe, por estar, de certa forma, integrada ao sistema capitalista na sua fase mais desenvolvida, já não responde suficientemente ao intento de modificação “radical”

³³ A percepção destas dificuldades estruturais para a revolução leva-nos a inferir que, certamente Marcuse não descarta esta transformação radical das massas, no entanto, não se basearia mais simplesmente na substituição de uma totalidade por outra sem transformações qualitativas. Seria, portanto, uma transformação mais radical no sentido de ir “às raízes” da estrutura do sistema (princípios estruturantes) e buscar, dessa forma, a mudança qualitativa. Conforme podemos perceber também na reflexão: “Marx parece sistematizar os critérios para tal ao afirmar que essa classe se torna possível na medida em que possui ‘cadeias radicais’, ou seja, na medida em que seus sofrimentos perpassam toda a sociedade e têm caráter universal. Assim, pois, a emancipação desse sofrimento significaria a emancipação de toda a sociedade de um sofrimento. Ou seja, aquela classe não pode libertar-se a não ser libertando toda a sociedade desse sofrimento.” (SCHUTZ, 2012, p. 191). Tal reflexão encaminha-nos, em acordo a Marcuse, ao desafio da busca por grupos ou classes sociais que representem esses critérios radicais de contraposição aos pressupostos políticos do sistema estabelecido, conforme também buscaremos desenvolver no terceiro capítulo.

da ordem social estabelecida. É, portanto, justificável a procura de Marcuse por ampliação ou por novos locais sociais de negação. Notemos que Marcuse não nega a possibilidade de transformação radical da sociedade, busca, no entanto, ampliar o horizonte social desde onde esta construção seria possível de efetivar-se. É esse desdobramento na teoria de Marcuse que abordaremos a seguir.

Para apreendermos o significado deste deslocamento de lugar social de negação, podemos observar, inicialmente, que Marcuse em *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade* (1972, p. 160), expressa o que chama de imobilização da dialética da negatividade, que teria ocorrido na atualidade, especialmente, na versão que lhe fora dada pelo marxismo de inspiração soviética/stalinista. Assim, tendo-se em consideração que é a antítese que, como negação da tese, move a dialética de Hegel, esta imobilização a que Marcuse refere-se, advém da forma como a dialética é concebida, a própria dialética de Hegel automatizou-se, de tal modo que a espiral dialética reduziu-se a um automatismo prévio, perdendo, assim, também a sua capacidade explicativa da realidade, uma vez que não leva em conta aspectos e nuances específicos atuais do desenvolvimento social.

Na verdade, o que Marcuse apresenta é que quando uma teoria apreende tanto o desenvolvimento de *A*, quanto o de *não-A*, ela atesta a sua validade, mas também demonstra a sua indiferença. O mesmo raciocínio Marcuse aponta como estando presente na linha adotada pela teoria marxista ortodoxa, que tornou a dialética, e a teoria marxista, em uma sistematização que procura apreender e explicar tanto a radicalização da classe operária quanto também a sua integração ao sistema capitalista. Desse modo, o confronto entre tese e antítese foi, como que, minimizado, pois, tornou-se indiferente; transformou-se num certo automatismo que não leva mais em conta as realidades e as transformações históricas concretas. Por exemplo, a classe operária seria a antítese independentemente se fosse radical com o sistema ou, ao contrário, estivesse integrada ao mesmo sistema. Assim, a teoria continua supondo, que em qualquer hipótese, a classe operária continua sendo logicamente a antítese capaz de negar a síntese, que é o sistema, sem, ao menos, apontar como isto, de fato, seria possível na realidade histórica específica.

Marcuse (1972, p. 160), então, procura demonstrar a necessidade de um desenvolvimento do conceito dialético adaptado às novas formas do

capitalismo. Nesta tarefa, uma das principais dificuldades residiria no próprio conceito de dialética, segundo o qual, as forças negativas residem sempre no seio do próprio sistema antagônico existente. Esta forma de desenvolvimento da negatividade no interior do todo existente, no interior do sistema capitalista, dificulta qualquer possibilidade de contestação. É, pois, preciso remodelar este conceito dialético para que se adapte à realidade histórica específica.

Além disso, outro caráter importante na compreensão deste deslocamento do lugar social da negação apresentado por Marcuse (1972, p. 161) é a “antítese” que ele opõe à certa “tese” corrente na época, que afirmava que Marx não teria apenas invertido a dialética hegeliana com a conceituação da negação da negação (afinal, isso seria apenas opor outro sistema de razão ao sistema racional dialético hegeliano), mas que romperia com a dialética hegeliana, criando uma nova dialética baseada no desenvolvimento real e materialista. A antítese que Marcuse apresenta é que também a dialética materialista parece permanecer no terreno da razão idealista à medida que não supera a ideia de progresso. Segundo esta ideia de progresso, o futuro já estaria, de forma embrionária fixado no presente, mais precisamente no interior do próprio sistema; o qual se apresenta com pretensões de totalidade³⁴. Ou seja, é a solidificação da ideia de que a antítese já está pressuposta na tese, dentro da própria tese, e, por isso, não faz sentido uma superação que venha de fora. Na interpretação e crítica que Marcuse faz aos marxistas ortodoxos, e a esta ideia, pode ser referida então, a questão destes causarem um entrave às possibilidades novas de recusa e de mudança, uma vez que defendem a ideia de um futuro enraizado nas contradições do sistema presente, não propiciando à nova etapa histórica uma ruptura entre o passado e o existente, pois estes não conseguem visualizar as possibilidades de questionamento do sistema que estão para além dele, sem, ao menos, considerarem que o sistema é um todo-parte e não o mundo todo, nem tudo o que existe.

Na realidade, com isso que estabelecemos, há o pressuposto marcusiano de que o ser é mais do que o pensar e de que a realidade histórica sobrepõe-se aos conceitos, ideia que vínhamos desenvolvendo desde o primeiro

³⁴ Totalidade que é também referida por Marcuse como todo-parte, conforme veremos adiante, que é um todo por tratar-se de um sistema que engloba uma totalidade, mas que não é tudo que existe, ou pelo menos não pode ser assim considerado, e por isso é parte do todo maior, o mundo que vivemos. Esta pretensão de totalidade do sistema quer justamente abranger a ideia deste todo maior, onde não existe o “de fora”.

capítulo e que torna possível o entendimento de que a realidade não se deixa reduzir a um sistema (remetendo a questão do todo-parte). Por isso mesmo, temos a ideia que apresentamos no parágrafo anterior de que o conceito dialético tem que ser adaptado à realidade historicamente vivenciada.

Marcuse ainda salienta que, sem essa adequação, não há uma “diferença qualitativa” em direção ao progresso. Este tema será abordado novamente, no terceiro capítulo, onde discutiremos o delineamento construtivo de um novo princípio de realidade que propicie este salto qualitativo, e que teve forte influência de todos os pensadores da Escola de Frankfurt, que também não aceitavam muito bem a ideia de um progresso determinado. Esta ideia de progresso foi, muitas vezes, expressa pelo termo “trem da história³⁵”, defendido pelo marxismo ortodoxo: ideia que considerava que a história³⁶ levaria, necessariamente, a um

³⁵ Esta expressão ‘trem da história’ refere-se a um dogmatismo e crença cega no progresso, retratando também a ideia de um determinismo e inexorabilidade da história. Tal interpretação marcou muito todos os integrantes da teoria crítica e foi muito discutida por Walter Benjamin, conforme podemos perceber na XIII tese ‘sobre o conceito de história’: “A teoria e, mais ainda, a prática da social democracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os sociais democratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não das suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, ideia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou em espiral” (BENJAMIM, 1987, p.229).

Michel Löwy comentando a tese IX de ‘sobre o conceito de história’ afirma: “Uma imagem profana resume, nas notas preparatórias, essa ideia [interromper a ‘tempestade do progresso’], invertendo os lugares-comuns da esquerda ‘progressista’: ‘Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência’ A imagem sugere, implicitamente, que se a humanidade permitir que o trem siga seu caminho - já inteiramente traçado pela estrutura de aço dos trilhos - se nada vier interromper seu curso vertiginoso, vamos rápida e diretamente para o desastre, o choque ou a queda no abismo” (LÖWY, 2005, p. 93, 94).

E ainda: “Como vimos, Walter Benjamin utiliza também a alegoria do trem, mas para invertê-la dialeticamente: o trem da história avança em direção ao abismo, a revolução é a interrupção dessa viagem rumo à catástrofe. Em sua concepção aberta da história, diferentes saídas são possíveis, entre elas a ação revolucionária - que aparece mais como uma tentativa desesperada de impedir o pior, do que como o fruto do ‘amadurecimento das condições objetivas’. Benjamin se refere muitas vezes às classes oprimidas como os sujeitos da *práxis* emancipadora. Ora, na nota sobre o trem, é toda a humanidade que ‘puxa os freios de emergência’. Essa abordagem universalista que, sem dúvida, opõe-se ao corporativismo particularista de uma certa ideologia político-sindical, mas não necessariamente ao papel decisivo das classes sociais, permite repensar a emancipação social e a supressão da dominação do ponto de vista da multiplicidade dos sujeitos coletivos e individuais” (LÖWY, 2005, p. 155 -156).

³⁶ O desenvolvimento desta ideia de história é visto como a negação das contradições da organização do sistema produtivo gerando necessariamente essa marcha rumo ao progresso. Desta ideia, desenvolveremos, adiante, o conceito marcuseano de negação da negação, uma vez que Marcuse, juntamente com seus colegas frankfurtianos (especialmente W. Benjamin) puderam observar, de forma irônica, que este caminho pretensamente inevitável (trem da história) pudesse também estar direcionado talvez a um abismo, conforme exposto.

progresso, que teria como fim a sociedade comunista e que o processo, para tal, poderia ser objetiva e cientificamente determinado. A crítica da Escola de Frankfurt era que, nesta ideia, nem sequer havia o questionamento sobre como, de qual maneira, este progresso realmente aconteceria e, se caso acontecesse efetivamente, se tal progresso, deveras, levaria a uma sociedade melhor do que a experienciamos. Além de que, tal ideia não levava em conta a questão da transformação qualitativa que, em Marcuse, parece-nos uma questão central para justificar qualquer revolução social.

Marcuse ainda desenvolve dois conceitos dialéticos essenciais, enraizados nesta questão dialética da antítese pressuposta na tese, que, segundo ele: “a negação da negação como desenvolvimento imanente de um todo social antagônico, e o conceito de todo no qual cada elemento singular encontra seu valor e sua verdade” (MARCUSE, 1972, p. 163). Neste primeiro conceito de imanência da negação da negação no todo antagônico da sociedade, nosso autor observa, que tanto para Hegel como para Marx, parece haver um pressuposto de que qualquer força negadora capaz de romper com o sistema já se encontra no interior do próprio sistema. Justamente, neste pressuposto determinista de negação interna, que segundo a Escola de Frankfurt, os marxistas ortodoxos pararam, não avançando além na interpretação marxiana. Esta negação interna soa como uma negação determinada e que está sempre direcionada à ideia de uma etapa superior, encaminhando-se mais uma vez, à ideia de uma forma de progresso da razão objetiva.

Marcuse indaga se esta forma progressiva de desdobramentos conforme descrevemos, onde as contradições desenvolvem-se exclusivamente no interior do sistema (como a burguesia, no sistema feudal; o proletariado, no sistema capitalista) e possibilitam a transformação a uma etapa superior, como uma dinâmica positiva e idealista, não acaba por subestimar a violência das forças de integração e coesão que atuam no sistema capitalista. Se ela não subestima o papel da violência brutal e dos fatos, da ciência e da técnica, que forma e determina as necessidades e depois satisfaz essas necessidades (conforme veremos no item 3.1). Se, além disso, ela não obstaculariza a visualização de forças e formas de contradição com o sistema que estão aquém ou além dele.

Segundo Marcuse, estas forças de integração podem não ser apenas espirituais e ideológicas, mas podem ser também forças sociais poderosas o suficiente para neutralizar, frear ou transformar em positivas quaisquer outras forças contraditórias ou negativas (no sentido de integrá-las ao sistema capitalista). Talvez, um exemplo seja o que ocorre com a classe proletária que, em determinados aspectos, internalizou as necessidades criadas pelo sistema e acaba por defendê-lo, pois depende dele em algum aspecto e torna-se uma força conservadora e com nuances contra revolucionários, conforme citação de Marcuse no início deste item. Dessa forma, estas forças negativas que deveriam e poderiam ser o potencial das mudanças acabam por reproduzir o existente ao invés de contribuir com e para a sua superação. Diante desta hipótese, Marcuse entende que o conceito, que defende que a negação deve estar incluída inexoravelmente no interior do todo como forma de libertação, pode e, talvez, precisa ser questionado, junto com ele, o conceito da razão na história. Diante disso, é necessário, na visão marcusiana, libertar a práxis deste esquema, de certa forma, preso ao sistema capitalista, enquanto uma totalidade absoluta, e procurar uma relação do interno com o externo, ou seja, que não se limite a fixar o horizonte teórico e prático ao interior do todo-parte (que pretende apresentar-se como totalidade, manietando e limitando o horizonte emancipatório).

Ainda é importante abordar o segundo conceito que anunciamos anteriormente, o qual se refere à antítese apresentada por Marcuse, o conceito de “todo” (todo-parte) no qual cada elemento singular encontra o seu valor e a sua verdade³⁷. Esta discussão envolve a hipótese aparentemente não dialética de

³⁷ Abrimos um parêntese diante desta conceituação, pois, para compreender o que Marcuse refere-se ao falar em todo parte, precisamos remontar, momentaneamente, a boa parte da tradição filosófica. Afinal, a possível aceitação da própria compreensão do conceito “todo-parte” envolve um problema filosófico fundamental que é a totalidade. Porém, como não convém discutir este problema no momento, preferimos apontar para o âmbito que reconhece que nenhum sistema conceitual, por mais que explique a totalidade, é a totalidade, ou é a única explicação possível da totalidade. É necessário o reconhecimento do vir-a-ser de Heráclito no conceito extático parmenidiano do “ser” para entender-se que os conceitos precisam destes dois pressupostos que lhes dão a possibilidade de serem conceitos estabelecidos, mas, ao mesmo tempo, passíveis de mudanças ou substituição. É uma tradição de uma maneira de construir conceitos que já pode ser observável em Kant, Hegel, etc... Esta maneira não impede que se façam, entretanto, os maiores avanços possíveis, tanto nas ciências como em outros campos do conhecimento, pois sistematização do conhecimento em um “todo” é uma forma de conhecer-se o mundo, no entanto, com este pressuposto, com esta maneira de construção de conceitos e conhecimentos, jamais se pode pensar que, com isso (com este conhecimento desta totalidade, todo-parte), se está conhecendo o mundo todo. Há uma primazia do todo sobre a parte, pois isso tudo pode estar a serviço de outras coisas, mesmos que estas nem sejam conhecidas (causa final de Kant). Sem estes pressupostos, torna-se de difícil compreensão ao que Marcuse

Marcuse, em que, há a possibilidade real de na dinâmica histórica, um todo antagônico ser negado e superado de “fora”. Para isso, segundo Marcuse (1972, p. 164), “[...] é preciso que cada todo social determinado seja, ele mesmo, parte de uma totalidade mais ampla, a partir da qual possa ser atingido de fora.” Ainda na visão de Marcuse, para Marx, o capitalismo nacional é um ‘todo-parte’ do capitalismo global. E o próprio capitalismo, portanto, talvez possa ser considerado enquanto “um todo social determinado” inserido em uma totalidade mais ampla, uma vez que nem toda a realidade pode ser reduzida ao capitalismo, por mais que as suas pretensões de domínio sejam tendencialmente totalitárias. Marcuse não aceita reduzir a totalidade social ao capitalismo e, com isto, mantém a possibilidade de negação dialética sem, no entanto, permanecer aprisionado a limites do sistema.

No entanto, Marcuse (1972, p. 164-165) ainda salienta que o externo a que ele refere-se não deve ser compreendido literalmente em sentido espacial, e sim como procura por diferenças qualitativas. Tais diferenças vão muito além das contradições que ocorrem no interior do “todo-parte” antagônico do sistema capitalista, é por isso que essa diferença qualitativa não pode ser vista apenas como satisfação das necessidades vitais já existentes (afinal, estas necessidades, conforme poderemos perceber também no terceiro capítulo, são criadas e satisfeitas no próprio interior do todo capitalista), mas como criação e satisfação de outras necessidades (que esta forma nova e diferente de organização social considera importante), o que implicaria uma nova relação entre os seres humanos e o meio ambiente social e natural. Uma relação que precisaria ser radicalmente modificada, onde, por exemplo, a luta pela concorrência daria lugar à solidariedade, a repressão cederia à sensorialidade, e onde a brutalidade seria extinta e, em seu lugar, tomaria espaço a sensibilidade, onde a paz seria duradoura, etc.³⁸.

Notemos que Marcuse (1972) salienta que se trata de necessidades e não de valores e objetivos. Isso vem em consonância com o que Marx também afirmava, além de ter importância fundamental no desdobrar das inovações teóricas

refere-se ao apresentar o sistema capitalista como um todo-parte. Justamente porque o sistema capitalista é uma totalidade que abrange o todo de forma que fica difícil perceber algo que lhe escapa, pois até o que está “fora” ajuda-lhe a caracterizar como sistema dominante. É um “todo” integrado, mas, ao mesmo tempo, um ‘todo-parte’, pois, não é o mundo todo, tudo o que há, mas uma parte. Com este pressuposto é plausível pensar modificações e substituições nesta ‘totalidade’ que é o sistema capitalista, fato que subsidia os trabalhos desenvolvidos adiante.

³⁸ É justamente em relação a estes temas que Marcuse procura trabalhar para desenvolver a mudança qualitativa. Estes, entre outros, abordaremos no terceiro capítulo.

marcusianas, porque a diferença qualitativa, prenunciada por Marcuse, só poderá ocorrer quando estes valores e objetivos tornarem-se necessidades reais, para assim uma nova sociedade poder manifestar-se. Ressaltando que estas relações pressupostas neste salto qualitativo, manifestadas pela modificação de necessidades, tornaremos a abordar no terceiro capítulo.

Outro fator importante é que Marcuse (1972, p. 165) ainda salienta que esta modificação das necessidades, além de surgir de novos locais sociais de negação, poderia também emergir das novas forças sociais e políticas já existentes, o que as reforçariam como forças sociais mais concretas, portanto, ele não descarta totalmente a negação interna, apenas não se limita a ela, conforme apontaremos no terceiro capítulo. Tanto a negação interna quanto a negação externa (de 'fora') podem contribuir com subsídios e parâmetros para a mudança qualitativa da sociedade. É aqui que pode ocorrer não a substituição, mas o deslocamento e a ampliação do lugar social da negação: à medida que a sociedade antagônica torna-se nesta totalidade repressiva, o poder da negação surge fora desta totalidade, podendo lançar subsídios também para as contradições e as forças políticas de dentro do sistema e vice-versa. Mesmo que, em alguns aspectos, esta negação (grupo ou local) esteja ainda inserida, de algum modo, no contexto daquela totalidade, isso não descaracteriza o aspecto de negação e recusa que escapa a totalidade do sistema. A negação surge, portanto, também em forças e movimentos que ainda não estão totalmente inseridos nesta produtividade agressiva e repressiva ou que já se libertaram em alguma forma deste desenvolvimento. Forças que teriam a possibilidade de uma industrialização e modernização, de um progresso mais humano, levando em conta muito mais a qualidade do que a quantidade. Marcuse (1972, p. 165) é taxativo ao afirmar que "A força de negação, como sabemos, não está hoje centrada em classe alguma." Para ele, esta força de recusa encontra-se ainda desorganizada, mas pautada em impulsos e objetivos contraditórios e irreconciliáveis com o todo capitalista. Em um debate, por exemplo, Marcuse comenta: "O movimento estudantil, que já proclamavam morto ou agonizante, cínico e apático, está a renascer em todo o país. Não é de forma nenhuma uma oposição organizada, mas antes uma espontaneidade que se organiza tanto quanto possível, provisoriamente, à escala local" (MARCUSE, et. al., 1973b, p. 74). Podemos perceber que, sempre e até o final de sua carreira intelectual, nosso autor procurou

identificar e dar a devida importância a forças de oposição, mesmo pequenas ou manifestadas de modos distintos, como que a demonstrar que o lugar social de negação supõe as mais variadas hipóteses, desde que esteja a desenvolver os parâmetros da mudança qualitativa para toda a humanidade, o que possibilita o avanço na própria teoria de Marcuse, em relação a esta aplicação prática de identificação de locais sociais de negação.

Por agora, é essencial percebermos a nova interpretação marcusiana destes conceitos e questionamentos, que são de fundamental importância na interpretação do capitalismo, e que, talvez, não estavam tão explícitos e gritantes na época histórica vivida por Marx. Mas podemos observar, ao mesmo tempo, que Marx visualizou um potencial e um horizonte emancipatório amplo, embora que, pertinente a sua época, tenha identificado este potencial inicialmente apenas com o proletariado (identificação que o marxismo-ortodoxo tomou como única). Isso possibilitou com que Marcuse, principalmente, conforme já havíamos afirmado, tomasse conhecimento dos *Manuscritos econômico-filosóficos (2008b)* e da *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel Introdução (2008a)* de Marx, onde nosso autor pode observar o desenvolvimento da teoria marxiana e acompanhar como foi se delineando a construção do lugar social de negação. Quando Marx percebe, no proletariado, o lugar social de negação, isso não se dá simplesmente de uma hora a outra, mas há um contexto histórico e social precedente. Um contexto filosófico da época que levou Marx a buscar perspectivas de emancipação do ser humano. Logo, Marx percebeu que a emancipação do ser humano não se daria simplesmente na política ou na consciência e sim em uma perspectiva que levaria o ser humano a uma libertação de toda e qualquer forma de escravidão, humilhação ou penúria. Isto é, uma negação a todas as formas de opressão que impossibilitem uma emancipação plena. Esta negação precisaria, por isso, ter um lugar social, sair do plano abstrato de categoria. É onde, então, Marx vê, no proletariado, este lugar social de negação.

É justamente nesta visão de Marx³⁹, que foi possível a Marcuse observar que há, aí, um carácter marcadamente histórico, e que, por isso, é

³⁹ Esta referida visão podemos acompanhar na obra *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel Introdução* "Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação? Resposta: Na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de uma classe que seja a dissolução de todas as classes, de uma esfera que possua carácter universal porque os seus sofrimentos são universais, e que não exige

necessário ater-se a este caráter de realidade histórica, pois, o lugar social de negação que Marx procura, embora pareça ser logicamente determinado, não precisa ser circunscrito a uma determinada classe, o importante é que haja um lugar capaz de significar a negação da totalidade, que, “para se libertar tem de libertar toda a sociedade”, tem, por isso, um caráter universal, e este poderia ser um critério para definir se tal grupo ou classe é um local social de negação com potenciais emancipatórios. Visto que, inicialmente, se creditou que a esperança de lugar social de negação poderia estar depositada na classe burguesa, pelo contexto vivido na Revolução Francesa. No entanto, a classe burguesa, mesmo na Alemanha, onde não ocorreu revolução, já não estava mais interessada em uma modificação com caráter universalista, já não tinha mais pretensões de uma emancipação generalizada dos seres humanos e sim garantir os seus interesses. Marx partiu, então, em busca de um novo lugar social de negação, estabelecendo, claro, condições para que uma classe pudesse tornar-se um lugar social de negação e que, assim, questionasse a dinâmica social, e como visto, não aconteceu com a classe burguesa. Uma classe ou grupo para tornar-se a negação, não poderia ter interesses particulares ou corporativos (como os interesses exclusivos da burguesia), mas trazer à tona uma demonstração efetiva de que realmente busca uma sociedade melhor para todos, surgindo, novamente, deste patamar, a ideia, antes anunciada, de que a emancipação não pode ser algo individual; uma classe não pode libertar-se, se não libertar toda a sociedade de um sofrimento, de uma opressão. Foi, então, que Marx viu, na classe proletária, que era a classe extremamente explorada, que não colhia os frutos da sociedade de então, nem partilhava de quaisquer de seus ideais, um lugar social de negação, capaz de libertar toda a humanidade desse mal de exploração.

A partir desta constatação, Marcuse observa que é necessário olhar novamente para onde está a negação, onde os seres humanos, ou um grupo de pessoas, são humilhados, escravizados ou estão aquém do sistema como um todo,

uma reparação particular porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o mal em geral, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não se pode emancipar a si mesma nem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade sem as emancipar a todas – o que é, em suma, a perda total do homem, portanto, só pode redimir-se a si mesma mediante uma redenção total do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado (MARX, 2008a, p.20)”.

ou mesmo em partes são marginalizados. É aí que está a negação. É a partir de onde se verifica a negação, que pode surgir, então, a negação da negação. E só, então, sob este contexto histórico real, é possível encontrar novos lugares sociais de negação, que seriam capazes de questionar a lógica social existente.

Sobretudo, em Marcuse, ainda seriam necessários outros fatores, além de lugares sociais de negação, para que a modificação qualitativa da sociedade ocorra. Um deles seria a modificação do princípio de realidade em que a sociedade capitalista está estabelecida. Com este pressuposto, buscaremos expor no próximo item, a importância da apropriação teórica que Marcuse procura em Freud e que favoreça o embasamento para a posterior teorização do salto qualitativo, o qual passa pela construção coletiva de um novo princípio de realidade embasado em um novo lugar social de negação, além de desenvolver a problemática da possibilidade de uma nova organização social calcada em novas necessidades.

2.2 A APROPRIAÇÃO FECUNDA DA TEORIA DE FREUD: O PROCESSO REPRESSIVO E A MODIFICAÇÃO DO PRINCÍPIO DE PRAZER EM PRINCÍPIO DE REALIDADE

A teoria crítica empreendida por Marcuse leva-nos necessariamente também a Freud e à psicanálise⁴⁰, conforme já vínhamos anunciando. A linha seguida por Marcuse, na construção de sua teoria crítica, é diferenciada e teve forte embasamento na psicanálise freudiana, inclusive críticas foram tecidas a respeito, simplificando a sua teoria como que se ela, em alguns momentos, estivesse apenas colocando os parâmetros psicanalíticos que faltavam na teoria marxista (cf. MACINTYRE, 1973). Iremos apresentar, neste capítulo, a compreensão marcusiana

⁴⁰ Constatação que podemos perceber também no enunciado de Inara Luiza Marin in: NOBRE (2008, p. 227): “Na história da Teoria Crítica, ou ao menos nas posições de seus representantes mais ilustres (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, Neumann, Habermas e Honneth), a psicanálise está presente e ocupa, de uma maneira ou de outra, um lugar que não pode ser negligenciado”.

da teoria de Freud no que tange ao delineamento dos conceitos e teses importantes para o entendimento da construção da teoria crítica proposta por Marcuse. Conceitos que possibilitaram a Marcuse estabelecer também uma relação teórica fecunda com Freud no sentido de recolocar parâmetros que favoreçam a possibilidade de lançar um olhar diferenciado sobre a estrutura da sociedade histórica existente e a reconstrução do princípio de realidade.

Inicialmente, podemos ressaltar que o debate interdisciplinar da teoria crítica com a psicanálise remonta desde ao início do Instituto de Pesquisa Social (Escola de Frankfurt), principalmente com Erich Fromm que trabalhou, entre outros, com Wilhelm Reich, debatedor das ideias e amigo de Freud. Inclusive, a este grupo, Marcuse refere-se, em alguns momentos, como revisionistas (uma corrente neofreudiana que teve Fromm, depois de sua saída do Instituto, como um dos principais representantes) e do qual Marcuse procura diferenciar-se (cf. NOBRE, 2008, p. 228). Este debate teórico com Fromm⁴¹, depois de sua saída do Instituto (travado, principalmente, por Adorno e Marcuse⁴²), deve-se a orientação de sua interpretação da psicanálise estar voltada à ideia de uma boa socialização, ao guardar o dualismo entre pulsões sexuais e pulsões de auto-conservação e recusar a hipótese metapsicológica de pulsão de morte freudiana. Tal postura pareceu assim, a seus ex-companheiros, uma leitura muito conformista e, por isso, Fromm foi taxado de revisionista neofreudiano (NOBRE, 2008, p. 237-238). Ainda, segundo Inara (NOBRE, 2008, p. 227-250), esta intriga teórica empreendida contra Fromm parte do fato da sociedade capitalista bloquear as possibilidades de realização do indivíduo (unidimensionalização), neste contexto, a psicanálise atinge a sua obsolescência histórica, pois, como não há indivíduo, o aparelho psíquico não faz mais a mediação entre a personalidade e a sociedade. Dessa obsolescência, surge, então, a função crítica da psicanálise, apta a fornecer conceitos capazes de medir os progressos desta unidimensionalização, deste totalitarismo. Ora, Fromm e os revisionistas assimilaram a terapêutica à teoria psicanalítica, fazendo com que a psicanálise precisamente perdesse o seu caráter crítico, pois, visa, assim, ao

⁴¹ Não vamos entrar no mérito dessas considerações deste caráter revisionista de Fromm, ao invés disso, remetemos a obra *O medo à liberdade* de Fromm (1970), para um melhor esclarecimento dos méritos da questão.

⁴² Destacamos, para corroborar o exposto, a crítica dirigida diretamente a Fromm no pós-fácio de *Eros e Civilização* (MARCUSE, 1999a).

ajustamento das pulsões à sociedade vigente. Busca-se a felicidade do paciente e, conseqüentemente, leva a um conformismo e aceitação das regras sociais sem contestá-las.

Rigorosamente, em vista da construção deste caráter crítico da psicanálise, Marcuse, ao analisar a teoria de Freud que interpreta a civilização como uma construção imbricada pelo processo repressivo e pelo estabelecimento do princípio de realidade que modificou e destronou o princípio de prazer, observa a necessidade de uma nova conceituação. Tal conceituação, além de, pontualmente, fomentar o caráter crítico da psicanálise, é também decisiva para a possibilidade de reinterpretar a civilização. Uma nova interpretação que possibilite apresentar e apontar meios de libertação da opressividade que é imposta à humanidade pelo modelo civilizatório hegemônico. Esta interpretação levou Marcuse a estabelecer novos conceitos para explicar o real processo imposto pela civilização repressiva. Dessa forma, Marcuse mantém-se dentro da linha teórica da Escola de Frankfurt na medida em que procurou apresentar um modelo crítico diferenciado a essa teoria tradicional. Apropriando-se, portanto, de maneira construtiva da teoria de Freud, esta teoria que, na visão de Marcuse, possibilitou avanços, mas permaneceu insuficiente (enquanto explicação do real que leva a possibilidade de mudanças) por não evidenciar nas relações de opressão que justificam a realidade um contexto marcadamente histórico. Ao libertá-la criticamente destas insuficiências, Marcuse busca potencializá-la, apresentando uma conceituação diferenciada, conforme veremos no item 2.3.

O objetivo de desenvolver uma investigação acerca da relação entre os conceitos psicológicos, que Marcuse utilizou-se e, que possibilitam a fundamentação teórica do sistema capitalista, levanta a necessidade de apresentar as principais teses freudianas, na forma como foram sendo apropriadas por Marcuse, bem como as críticas e as observações marcusianas em relação às mesmas. No início de obra *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1996, V.18), Freud deixa explícito que, para a teoria da psicanálise, os processos⁴³ mentais⁴⁴ são,

⁴³ Devido a algumas traduções apresentarem conceitos como evento mental, aparelho mental, etc., serão utilizados, aqui, apenas os conceitos de processo mental e estrutura mental, porém, nas citações, manteremos os termos originais.

automaticamente, regulados pelo princípio de prazer, o qual é definido, por ele, como o processo mental iniciado por uma tensão desagradável e que sempre resulta numa diminuição desta tensão: que tanto pode ser algo para evitar este desprazer ou para produzir prazer. Podemos observar, nos próprios escritos de Freud:

Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio de prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer (FREUD, 1996, V.18, p.17).

Na mesma obra, Freud define tanto o prazer quanto o desprazer relacionando à quantidade de excitação presente na mente; sendo que, observa ele, ao desprazer corresponde um aumento de excitação e, ao prazer, uma diminuição de excitação. Freud (1996, V.18, p. 18) faz uma ressalva afirmando que, ao inferir esta relação, supõe-se a existência de uma razão proporcional direta que determina o sentimento e a quantidade do aumento ou da diminuição de excitação por um determinado período de tempo. Não obstante, para Freud, entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, há um fator muito importante: a ideia de que a estrutura mental procura manter uma constância na quantidade de excitação presente nela. Para este processo ocorrer, utiliza-se do que poderíamos chamar de uma ferramenta: a repressão.

Este processo de repressão é delineado por Freud quando ele apresenta de que maneira o princípio de prazer é inibido. A inibição dos instintos regidos pelo princípio de prazer ocorre com o surgimento de um novo princípio delimitador do processo mental, os instintos de preservação do ego substituem o princípio de prazer pelo princípio de realidade. Isso ocorre quando os instintos de autopreservação do ego influenciam, segundo Freud (1996, V.18, p. 20), na substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade.

O princípio de prazer, agora, dominado pelo princípio de realidade, não abandona totalmente a busca pelo prazer, mas adia a satisfação, renega possibilidades de obtê-la e mesmo tolera o desprazer temporariamente, tudo em

⁴⁴ Entendemos por mente a estrutura psíquica e cerebral de cada indivíduo, responsável por todas as funções motoras e comportamentais, além de gerenciar a forma de pensar e de se relacionar socialmente.

vista a um caminho mais elaborado, longo e indireto, porém, mais certo para o prazer. No entanto, o princípio de prazer continua lutando contra esta repressão que lhe é imposta para inibir os instintos sexuais que, segundo Freud, são, principalmente, mais difíceis de “educar”, devido à busca constante por satisfação, e que, por vezes, conseguem vencer o princípio de realidade em “detrimento do organismo como um todo” (Freud 1996, V.18, p. 20). Percebemos nestas palavras, a forte tendência freudiana em considerar este processo de inibição do princípio de prazer como algo necessário⁴⁵, substancial à existência humana civilizada, para não ocorrer o “detrimento do organismo como um todo”. Delimita, assim, todo o processo repressivo como algo naturalizado e orgânico, necessário para a civilização, e não como construção histórica que, eventualmente, pode estar sendo instrumentalizada ideologicamente. Apesar de o processo repressivo não ser algo natural, podemos perceber que a crítica marcusiana aponta justamente isso: a coisa está colocada de tal modo, mesmo na teoria de Freud, que parece natural, e é a partir daqui que Marcuse quer propor novas interpretações.

A leitura marcusiana de Freud refere que a repressão do princípio de prazer, ligada diretamente a sua substituição pelo princípio de realidade, passa a ser um fator determinante para a manutenção da estrutura psíquica e, se a mesma pretensão é aplicada ao processo civilizatório, é também esta repressão do princípio de prazer que possibilita ao “ser humano animal” tornar-se civilizado. Para Marcuse, esta descrição freudiana do processo civilizatório é ao mesmo tempo uma acusação e uma defesa à civilização ocidental. Acusação porque mostra a realidade pura (o preço a pagar) da repressão que constitui a civilização; e defesa porque põe esta repressão como necessária (como *conditio sine qua non*) a própria constituição do processo civilizatório. Além disso, Marcuse vê neste processo que o ser humano animal torna-se civilizado não apenas modificando radicalmente os seus instintos, mas também os seus valores instintivos, ou seja, os seus anseios, e, de certo modo, as suas necessidades e os seus desejos.

A superação do princípio de prazer pelo princípio de realidade faz com que o ser humano aprenda a renunciar um prazer momentâneo em vista de um

⁴⁵ Em relação a esta descrição original de Freud da necessidade de repressão do princípio de prazer, que apresentamos, não pode ser subsumido o papel da sublimação, também desenvolvido por Freud, que também traz possibilidades de prazer. Porém, são também temas de discussão para Marcuse, quando ele introduz o conceito de dessublimação repressiva que ocorre na sociedade capitalista e que abordaremos no próximo item.

prazer futuro, um prazer que é adiado. Assim, é mais uma forma de modificação do que de substituição. Esta análise, entendida como modificação, é perceptível nas palavras de Marcuse:

O princípio de realidade supera o princípio de prazer: o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido mas 'garantido'. Por causa desse ganho duradouro, através da renúncia e restrição, de acordo com Freud, o princípio de realidade 'salvaguarda', mais do que 'destrona', e 'modifica', mais do que nega, o princípio de prazer (MARCUSE, 1999a, p. 34-35).

Não obstante, Marcuse ainda observa que, na teoria de Freud, o princípio de realidade estabelece uma mudança não somente na forma do prazer, mas na própria substância do prazer, visto que é necessário superar os instintos de prazer, porque a gratificação irrestrita deste seria uma força destrutiva incompatível com a sociedade, o princípio de realidade precisa adaptar o próprio prazer e, portanto, modificá-lo. Marcuse, apesar de elencar críticas às teorias freudianas, no sentido de sua incompletude tradicional, as quais continuarão sendo abordadas no decorrer destas investigações, reconhece a importância da descrição de Freud de que o estabelecimento do princípio de realidade possibilitou que o ser humano pudesse ter se convertido num ego organizado e estabelecido socialmente, do contrário, apenas com o princípio de prazer comandando a estrutura psíquica, o ser humano não seria algo muito além de impulsos animais. Marcuse (1999a, p. 35) reconhece que, sob o jugo do princípio de realidade, o ser humano foi capaz de desenvolver a função da razão, podendo examinar a realidade, distinguir bom e mau, justo e injusto, tornar-se um sujeito consciente; desenvolver, além disso, faculdades como a memória, a atenção, o discernimento, entre outras.

Ademais, Marcuse salienta que, no domínio do princípio de prazer, a função da descarga motora servia para aliviar a estrutura mental do excesso de estímulo, agora, com a supremacia do princípio de realidade, é alterada e convertida também em ação. Poderíamos assinalar esta ação como a ação transformadora da humanidade, transformadora da natureza, e que poderíamos denominá-la de trabalho. Uma referência à discussão proposta anteriormente, a congruência de forças motoras e intelectuais para a ação e para o trabalho, as quais o sistema capitalista utiliza, juntamente com a alienação, para, por meio do trabalho alienado do ser humano, reproduzir a riqueza e a dominação.

A questão levantada da utilização quanto a descarga motora, transformada, agora, em ação e trabalho pelo sistema capitalista, tem papel fundamental nesta discussão da teoria de Marcuse, justamente, porque ela envolve o âmbito da dominação repressiva que o princípio de realidade exerce sobre o princípio de prazer. Marcuse procura reconstruir esta relação entre os dois princípios e, conseqüentemente, possibilitar a geração de uma alteração, ou mesmo, de uma modificação no sistema de dominação e repressão dos seres humanos. Conseqüentemente, também uma busca pela emancipação humana que incorpora os avanços e reflexões feitos por Freud. Tal feito remete-nos aos conceitos criados por Marcuse, a partir destas e outras análises das teorias de Freud, para explicar a realidade do sistema capitalista. Estes novos conceitos poderemos acompanhar a seguir.

2.3 MAIS-REPRESSÃO E PRINCÍPIO DE DESEMPENHO

Conforme vínhamos discutindo, os processos mentais, descritos por Freud, são regulados pelo princípio do prazer, mas não de uma maneira irrefreada e sem limites, pois os processos culturais e civilizatórios criaram uma força repressiva capaz de frear e garantir a convivência mais ou menos pacífica dos indivíduos. A este princípio, como já havíamos brevemente descrito anteriormente, é que Freud chama de princípio de realidade e a esta força modeladora é chamada, por ele, de repressão.

Esta compreensão freudiana acerca do fato, de certo modo traumático, de controle e freio do princípio de prazer presente no sistema de organização social da civilização humana é apontada por Marcuse também como um desenvolvimento da repressão na estrutura instintiva do indivíduo. Para Marcuse, Freud elencou as hipóteses decisivas na luta dos instintos no processo civilizatório, no entanto, em algumas situações, restaram lacunas e hesitações suspensas na descrição da realidade histórica. Nos vários estágios da teoria de Freud, a estrutura mental foi descrita como uma união de opostos: consciente e

inconsciente, processos primários e secundários, até mesmo na descrição de *id*, *ego* e *superego*, onde os elementos intermediários tendem para os dois polos, chegando, finalmente, ao dualismo entre os princípios básicos da estrutura mental: princípio de prazer e princípio de realidade. No entanto, na interpretação de Marcuse, esta concepção dualista sofre mudanças diante da realidade histórica, conforme veremos daqui para frente.

Como explicitado anteriormente, Freud (1996, V.18, p. 17) expõe que, para a teoria da psicanálise os processos mentais inicialmente são regulados automaticamente pelo princípio de prazer, que é definido como o processo mental iniciado por uma tensão desagradável e que sempre busca uma diminuição desta tensão com algo que produza prazer ou que evite o desprazer. Além de que Freud faz uma ressalva afirmando que, ao inferir esta relação, supõe-se a existência de uma razão proporcionalmente direta que determina o sentimento e a quantidade do aumento ou diminuição da excitação por um determinado período de tempo. Percebemos que Freud (1996, V.18, p.18-19) estabelece que a estrutura mental é guiada pelo princípio de prazer, mas também, logo nota que a esta dominância do princípio de prazer sobre toda a estrutura mental é imediatamente seguida de uma busca por constância na quantidade de excitação entre o agradável e o desagradável. É o que Freud (1996, V.18) chama de 'tendência no sentido da estabilidade'. No entanto, Freud, logo, aponta para o fato de que esta dominância do princípio de prazer não é observável na realidade, mas apenas certa tendência a ela.

Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo. O máximo que se pode dizer, portanto, é que existe na mente uma forte *tendência* no sentido do princípio de prazer [...] (FREUD, 1996, V.18, p. 19).

Tendo chegado a essa percepção de que o princípio de prazer busca sempre se sobrepor, ou mesmo comandar, todas as ações da estrutura mental em busca da satisfação, enfim, da excitação do agradável e do afastamento do desagradável; mas que, na realidade, isso não ocorre, Freud precisou dar o passo seguinte e estabelecer o que impede esta satisfação imediata das necessidades de prazer. A primeira constatação é que o domínio completo e irrestrito do princípio de prazer causaria o caos nas relações e na sociedade. Por

isso mesmo, ele seria extremamente perigoso e ineficaz do ponto de vista da preservação do indivíduo. Afinal, o indivíduo, na busca da satisfação de suas necessidades instintivas e de prazer irrestrito, não mediria esforços em destruir tudo que lhe causasse desprazer, o que culminaria na sua própria destruição. Para tal não ocorrer, o princípio de prazer precisa ser reprimido e modificado. Esta função seria, então, desempenhada por outro princípio, e, por isso, um novo conceito é denominado por Freud, o princípio de realidade. Conforme podemos acompanhar em Freud:

O primeiro exemplo do princípio de prazer a ser assim inibido é familiar e ocorre com regularidade. Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental, mas que, do ponto de vista da autopreservação do organismo entre as dificuldades do mundo externo, ele é, desde o início, ineficaz e até mesmo altamente perigoso. Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo *princípio de realidade* (FREUD, 1996, V.18, p. 20).

É claro que esta ideia de que princípio do prazer estaria ligado à destruição do indivíduo e da sociedade carrega, dessa forma, uma forte aversão a qualquer domínio do princípio de prazer, uma justificativa aparentemente plausível que pode assim ser naturalizada e levada a sua legitimação. Este fato será especificamente ressaltado por Marcuse, pois, claro está que a entrega total ao princípio de prazer resultaria nesta destruição. Mas esta ideia preconceituosa denotada nesta forma de exposição leva a supor que quanto menos a estrutura mental fiar-se no princípio de prazer, melhor ela estaria garantida, porque o princípio de prazer não passa de impulsos primários e arcaicos do indivíduo que precisam, por isso, ser reduzidos ao máximo. No entanto, Freud também aponta que quanto mais sufocado e reprimido o princípio de prazer está, mais ele tenta sobressair por meio do inconsciente, ou seja, o que é reprimido não pode ser eliminado. O que será abordado mais adiante é a ideia marcusiana de se repensar a real questão da influência do princípio de prazer no processo mental e, conseqüentemente, a quantidade de repressão que lhe é imposta e que causa, talvez, um excesso de tensão na estrutura mental.

A partir da constatação de que um princípio de prazer livre e irrestrito não se coadunaria com a organização humana, Freud percebe que a estrutura mental criou um novo princípio capaz de frear esta força destrutiva do princípio de

prazer, o princípio de realidade. Este princípio, conforme já exposto, não renega totalmente a busca pelo prazer, pela satisfação, mas adia o prazer e mesmo tolera o desprazer em vista de um prazer futuro. Esta substituição do princípio de prazer também ocorre com a sublimação⁴⁶, o processo psíquico em que o indivíduo substitui o objeto sexual de sua satisfação, a necessidade que tem de satisfazer o prazer, por um objeto não sexual, transferindo-o a outra atividade (como o trabalho, as artes, ao estudo, etc.). Além de, também neste processo psíquico envolverem-se a produção artística e o progresso. No entanto, este freio imposto ao princípio de prazer carrega consigo seu preço e, obviamente, consequências nem sempre previsíveis. Mas, um fato é constatável para Freud: o princípio de prazer sofre a repressão e a reclusão no inconsciente por parte do princípio de realidade. Isso tem uma importância muito grande, inclusive, clinicamente, tanto que Freud passa a chamar este processo no inconsciente de 'o reprimido'. Como, a repressão é objeto de estudo neste capítulo, é importante observar, nas próprias palavras de Freud, o delineamento destes conceitos:

A fim de tornar mais fácil a compreensão dessa 'compulsão à repetição' que surge durante o tratamento psicanalítico dos neuróticos, temos acima de tudo de livrar-nos da noção equivocada de que aquilo com que estamos lidando em nossa luta contra as resistências seja uma resistência por parte do inconsciente. O inconsciente, ou seja, o 'reprimido', não oferece resistência alguma aos esforços do tratamento. Na verdade, ele próprio não se esforça por outra coisa que não seja irromper através da pressão que sobre ele pesa, e abrir seu caminho à consciência ou a uma descarga por meio de uma ação real. A resistência durante o tratamento origina-se dos mesmos estratos e sistemas mais elevados da mente que originalmente provocaram a repressão. [...] podemos dizer que as resistências do paciente originam-se do ego, e então imediatamente perceberemos que a compulsão à repetição deve ser atribuída ao reprimido inconsciente (FREUD, 1996, v.18, p. 30).

⁴⁶ Este conceito ainda será trabalhado no decorrer deste estudo. Além de que teremos em vista que Marcuse busca extrapolar este conceito freudiano e lançar nova conceituação (além dos conceitos de mais-repressão e princípio de desempenho), expondo a ideia da "dessublimação repressiva". Esta ideia expõe que a sublimação, que antes era um processo autônomo, é agora absorvida pelo papel do indivíduo alienado no sistema capitalista. Conforme aponta MARIN (in NOBRE, 2008, p. 240): "[...]na sua forma capitalista, a opressão assume a forma da gratificação e não da privação, ou seja, dessublimação, pois não visa promover uma libertação real, uma transformação, mas aprisionar o sujeito na ordem existente. O sujeito acha que sublima, mas na verdade se aliena.[...]nas sociedades nas quais a base social se dá pela mediação capitalista, toda e qualquer forma de emancipação está bloqueada. Na sociedade capitalista, o bloqueio assume a forma da dessublimação repressiva, que acompanha as tendências contemporâneas: a introdução do totalitarismo no trabalho e nos lazeres cotidianos, ou seja, na esfera pública (trabalho) e também na esfera privada (felicidade)".

Percebemos que o ‘reprimido’ (isto é, o processo em que o princípio de prazer é relegado ao inconsciente) continua sempre lutando contra a sua repressão e buscando irromper, de algum modo, na consciência, psíquica ou corporalmente, gerando uma descarga na realidade. Freud trata desta luta constante, tensa e contraditória, entre o reprimido que busca irromper e do ego que quer frear esta ação, pois a mesma causaria desprazer ao ego, mas é importante salientar que isso não é contrário ao princípio de prazer, nas palavras de Freud (1996, V.18, p. 31), “[...] desprazer para um dos sistemas e, simultaneamente, satisfação para outro”.

Além disso, precisamos salientar que, para Freud, e Marcuse não discorda disso, o princípio de realidade não é um novo princípio que surge na estrutura mental, mas uma modificação do princípio de prazer, o resultado de um processo que vêm à tona com a repressão e a reclusão do princípio de prazer no inconsciente. Podemos acompanhar isso nos escritos de Freud, quando ele afirma:

Se assim é, seria tarefa dos estratos mais elevados do aparelho mental sujeitar a excitação instintual que atinge o processo primário. Um fracasso em efetuar essa sujeição provocaria um distúrbio análogo a uma neurose traumática, e somente após haver sido efetuada é que seria possível à dominância do princípio de prazer (e de sua modificação, o princípio de realidade) avançar sem obstáculo (FREUD, 1996, V.18, p. 45-46).

Observamos que Freud parece aceitar e apropriar-se da ideia racionalista, daquela racionalidade instrumental, que confere a si própria a fidedignidade da elevação das capacidades humanas, comparando o princípio de realidade à racionalidade e mesmo conferindo-lhe o status de “estrato mais elevado do aparelho mental”. Reparemos, portanto, na ideia imbricada de que todo este processo de ruptura, repressão e modificação do princípio de prazer está diretamente ligado à ideia de progresso da civilização. Esta ideia leva a questão da linearidade histórica dos instintos, isto é, a conceituação de que há instintos (na vida orgânica) que sempre buscam a repetição e outros, a evolução (instintos de morte e instintos de vida).

Podemos perceber até aqui, brevemente e de maneira sucinta, as origens dos conceitos freudianos de princípio de prazer e princípio de realidade, bem como o conceito de repressão, na forma e nas ênfases que Marcuse apropria-se deles. Em sua obra *Eros e Civilização* (1999a), Marcuse aponta para uma tendência

oculta na psicanálise em relação a estes conceitos quando eles são colocados como naturais e não historicamente construídos. Procura indicar, portanto, o que envolve estas teses e que não está, assim, tão explícito, mas que são fatores determinantes para construir-se uma teoria crítica da sociedade, tendo como viés a psicanálise e os seus conceitos e teorias, uma vez que esta tendência leva à errônea conclusão de que os processos mentais historicamente construídos são naturais, impossibilitando as modificações.

Marcuse observa que para Freud a repressão está diretamente associada à própria história do ser humano, além disso, é vista como uma pré-condição para o progresso da civilização, conforme Freud descreve nas hipóteses ontogenéticas e filogenéticas que serão descritas posteriormente (embora este progresso nunca supere certo mal-estar...). Marcuse não nega que certo grau de repressão é inevitável. Para Marcuse, na interpretação dos conceitos freudianos, é possível enfatizar que se o princípio de prazer e os instintos básicos fossem deixados livremente em sua busca irrestrita de satisfação, eles impossibilitariam qualquer forma de associação do ser humano e, portanto, de civilização, conforme podemos observar:

Se tivessem liberdade de perseguir seus objetivos naturais, os instintos básicos do homem seriam incompatíveis com toda a associação e preservação duradoura: destruiriam até aquilo a que se unem ou em que se conjugam. [...] Sua força destrutiva deriva do fato deles lutarem por uma gratificação como tal e como um fim em si mesma, a qualquer momento. Portanto, os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonado (MARCUSE, 1999a, p. 33).

Além disso, Marcuse (1999a, p. 33) pondera que, na teoria de Freud, os conceitos psicanalíticos, denominados mecanismos de defesa do ego, como sublimação, identificação, projeção, repressão, introjeção, implicam essa transformação dos instintos básicos. Entretanto, esta mudança afeta não só a natureza dos instintos, mas também os seus *valores*. Estes valores são transformados, segundo Marcuse, juntamente no processo que Freud apresentou e que já enunciamos anteriormente: o processo de mudança do princípio de prazer em princípio de realidade. Esta mudança, Marcuse (1999a, p.34) apresenta da seguinte maneira: o que, antes, representava uma satisfação imediata passa a ser uma satisfação adiada, o prazer torna-se uma restrição ao prazer, o júbilo da atividade

lúdica transforma-se no esforço do trabalho, a receptividade em produtividade e a ausência de repressão em segurança.

Esta introjeção de valores por parte do indivíduo durante o processo repressivo de transformação do princípio de prazer em princípio de realidade tem importância fundamental para justificar o próprio processo da transformação e, conseqüentemente, da aceitação da repressão, sendo possível perceber já no início de *Eros e Civilização*, que este processo será objeto da discussão marcuseana apresentada, além da análise de que o mesmo processo é envolvido por um constante aperfeiçoamento do próprio processo de transformação e, inclusive, da aceitação destes valores inerentes.

Este evento é o que possibilita todo o complexo desenvolvimento da organização social da civilização, além do desenvolvimento das faculdades superiores, conforme já anteriormente citado em relação à racionalidade instrumental. Vemos este delineamento nas seguintes palavras de Marcuse:

Com o estabelecimento do princípio de realidade, o ser humano que, sob o princípio de prazer, dificilmente pouco mais seria do que um feixe de impulsos animais, converte-se num ego organizado. Esforça-se por obter 'o que é útil' e o que pode ser obtido sem prejuízo para si próprio e para o seu meio vital. Sob o princípio de realidade, o ser humano desenvolve a função da *razão*: aprende a 'examinar' a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. Torna-se um *sujeito* consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora.⁴⁷ [...] A função da 'descarga motora', que, durante a supremacia do princípio de prazer, 'servira para aliviar o aparelho mental da acumulação excessiva de estímulos', é agora empregada na 'alteração apropriada da realidade': é convertida em *ação* (MARCUSE, 1999a, p. 35).

No entanto, toda esta *evolução* na consciência do indivíduo e da sociedade humana carrega consigo um alto preço que os indivíduos têm a pagar. Os desejos e a alteração da realidade já não estão mais no controle do sujeito, mas são *organizados* por meio da repressão das necessidades instintivas originais. Marcuse (1999a, p.36) chega a afirmar que: "Se a ausência de repressão é o arquétipo de liberdade, então a civilização é a luta contra essa liberdade". Afinal, sob este ponto de vista, a civilização jamais quer acabar com a repressão, pois a repressão é a

⁴⁷ Vale recordar, aqui, que Marcuse aponta uma atividade mental que não se subordina ao princípio de realidade e às alterações culturais, mas está vinculada ao princípio de prazer; que é a fantasia, e que será abordada no terceiro capítulo.

representação de limites para o ser humano, é vista como algo necessário para a convivência pacífica. A atual civilização defende a repressão mesmo que, para mantê-la, tenha de ser sacrificada a liberdade.

Contudo, esta repressão exercida pela organização social sobre o princípio de prazer não é completamente efetivada. O princípio de prazer é retido no inconsciente e de lá procura irromper à realidade novamente, é lá, no seu *subterrâneo*, que o princípio de prazer sobrevive e que, com a sua força total, afeta, de várias maneiras, a realidade. “O *retorno do reprimido* compõe a história proibida e subterrânea da civilização”, afirma Marcuse (1999a, p. 36) em consonância com Freud.

Marcuse percebe que, ao desvendar esta história não apenas se revelam os segredos do indivíduo, mas também da própria civilização e, portanto, a psicologia individual de Freud é, em essência, psicologia social, por explicitar, inclusive, uma análise da sociedade também em sua totalidade, pondo-se, sob este prisma, a repressão como fenômeno histórico⁴⁸.

Esse acontecimento traumático no desenvolvimento do ser humano, que é a modificação contraposta do princípio de prazer pelo princípio de realidade com o uso da repressão, pode ser percebido tanto no âmbito do desenvolvimento do gênero filogeneticamente (mito, religião, ciência), quanto do indivíduo ontogeneticamente (autoridade, princípio do eu, princípio da autonomia, Édipo, superego). Para explicar o gênero filogeneticamente, Freud utiliza a história da *horda primordial* onde o pai primordial monopolizava o poder e o prazer, impondo a renúncia aos filhos. Estes, por sua vez, matam o pai, mas, diante do problema da luta pela sucessão, observam que, para não se destruírem mutuamente, precisam introjetar a autoridade do pai na estrutura mental. E esse evento continua a repetir-se continuamente na estrutura mental dos indivíduos, sendo que, ontogeneticamente inicia-se já na infância, quando o princípio de realidade é imposto por pais e educadores⁴⁹.

⁴⁸ Note o leitor a importância da construção dessa tese que possibilitará a Marcuse justificar a possibilidade de modificação do princípio de realidade e da própria repressão, visto que o fenômeno da repressão, que o princípio de prazer sofre por parte do princípio de realidade, é uma construção histórica e, como tal, sempre passível de grandes mudanças.

⁴⁹ Para mais informações ver *Totem e tabu* (FREUD, V. 13, 1996).

Desse modo, mais uma vez podemos perceber, nos trilhos da interpretação de Marcuse, que a dominação dos instintos por meio da repressão não é imposta pela natureza e sim pelo ser humano e, portanto, é historicamente construída. Na visão marcusiana (1999a, p. 37-38), a teoria de Freud compartilha da racionalização de uma forma de repressão⁵⁰, pois ele considera esta forma de repressão eterna e inevitável, tanto na luta primordial pela existência como no antagonismo entre os dois princípios, levando a conclusão de que uma civilização não repressiva seria impossível. Não obstante, Marcuse também observa que a teoria freudiana contém elementos que transgridem essa racionalização. Afinal, ao expor este conteúdo repressivo dos valores e das realizações supremos da cultura (entre eles, a racionalidade), Freud acaba por negar também a equação de razão com repressão em que a ideologia da cultura fundamenta-se, pois, expõe, ao mesmo tempo, os seus defeitos e o seu preço.

A pretensão marcusiana é efetivada, deste modo, como uma tentativa de desvendar a necessária e terrível relação entre progresso e sofrimento, civilização e repressão, não sendo, portanto, a cultura refutada, mas, ao mesmo tempo, é demonstrar que a escravidão e a coação são o preço a ser pago. Dessa forma, segundo Marcuse, já na própria argumentação de Freud, torna-se possível ver elementos de transgressão à ideologia imposta pela cultura, afinal, defere Marcuse, que é difícil, simplesmente, aceitar esta ideologia ao demonstrar-se tão claramente o tamanho de seu preço.

Esta visão de Marcuse, de como este processo mental repressivo pode ser algo cultural e, portanto, historicamente construído e não algo natural, acaba tomando importância muito grande em toda sua obra, pois, é neste terreno que se tornou possível, a Marcuse fundamentar as suas propostas de mudanças no princípio de realidade, que será abordado no próximo capítulo. Podemos ver, inclusive em sua obra *Cultura e Sociedade* (1997), que Marcuse observa que nessa luta constante entre princípio do prazer e princípio de realidade, este último é

⁵⁰ Subentendemos, nesta nossa interpretação, que a racionalização da repressão é algo dado como certo e justificável pela sociedade estabelecida – que as próprias carências e necessidades humanas ensinam que o ser humano não poderia gratificar livremente os seus impulsos instintivos, que não seria possível viver sob o princípio de prazer, e, por isso, a sociedade impõe a mudança necessária. Uma mudança que é também econômica, pois é necessário buscar meios para a subsistência, essa busca dá-se por meio do trabalho, como um desvio das energias sociais e libidinais para a complexa construção da sociedade e de tudo que lhe é necessário.

justificado como necessário para a subsistência do ser humano, perpetuando-se na própria cultura, que também o reproduz:

Enquanto isto durar, a reprodução da vida também será uma reprodução da cultura: formação de anseios não realizados, purificação de instintos não realizados. Na cultura afirmativa a renúncia se vincula a decadência exterior do indivíduo, com seu enquadramento disciplinado na adequação numa ordem má. Aqui a luta contra o que é efêmero não liberta a sensibilidade e sensualidade (*Sinnlichkeit*), mas desvaloriza; ela é possível unicamente na base da desvalorização desta última. Essa ausência de felicidade não é metafísica; constitui obra de uma organização social desprovida de razão. Sua superação não eliminará a individualidade junto com a eliminação da cultura, mas realizará efetivamente a individualidade. E 'uma vez que nos encontramos de alguma forma felizes, não podemos fazer nada que não seja promover a cultura' (MARCUSE, 1997, p. 130-131).

Aqui, podemos já perceber elementos para a quebra dessa lógica da cultura estabelecida, ainda que tais elementos sejam objetos de discussão para o próximo capítulo desta dissertação, interessa aqui, expor como a felicidade que, no princípio de prazer, era a gratificação plena e satisfação das necessidades e, portanto, confundia-se com a liberdade, tornou-se antagônica a esta com o advento do princípio de realidade, que promoveu a modificação repressiva, ou mesmo sublimação repressiva da felicidade (naquele sentido que já reportamos anteriormente, de que até a liberdade pode ser sacrificada para garantir a felicidade da civilização). No entanto, segundo Marcuse, Freud argumenta ainda, que o inconsciente, que é a ausência de necessidades e da repressão, continua a bombardear a mente com a equação entre liberdade e felicidade. "E o passado continua a reclamar o futuro: gera o desejo de que o paraíso seja recriado na base das realizações da civilização (MARCUSE, 1999a, p. 38)".

Essa reclamação, claramente, é atributo da memória, uma função da estrutura mental, que também sofre a influência repressiva do princípio de realidade, mas que, segundo Marcuse, toma importância central para a psicanálise como um modo decisivo de cognição, visto que a memória retém um valor de verdade, que reside na função específica de conservar as promessas e potencialidades traídas que, outrora, foram satisfeitas e, devido à mesma memória, nunca esquecidas. No entanto, o princípio de realidade restringe a função cognitiva da memória a respeito desse fato. E é aí que também se manifesta outra faceta do que Marcuse denomina

como tendência oculta na psicanálise, uma vez que lança as bases para as possibilidades de modificação (contrárias à ideia de naturalização da repressão):

A libertação psicanalítica da memória faz explodir a racionalidade do indivíduo reprimido. À medida que a cognição cede lugar à reconhecimento, as imagens e impulsos proibidos da infância começam a contar a verdade que a razão nega. A regressão assume uma função progressiva. O passado redescoberto produz e apresenta padrões críticos que são tabus para o presente. Além disso, a restauração da memória é acompanhada pela recuperação do conteúdo cognitivo da fantasia. A teoria psicanalítica remove essas faculdades mentais da esfera neutra da divagação e da ficção e capta de novo suas rigorosas verdades. O peso dessas descobertas deve, finalmente, despedaçar a estrutura em que foram feitas e confinadas. A libertação do passado não termina em sua reconciliação com o presente. Contra a coação auto-imposta da descoberta, a orientação sobre o passado tende para uma orientação sobre o futuro (MARCUSE, 1999a, p. 39).

Diante dessa tendência oculta na psicanálise, no sentido de que há uma incitação⁵¹ latente do inconsciente, do princípio de prazer e da memória para a modificação da estrutura que reprimiu e restringiu o prazer, conforme citado, é possível considerar um potencial inerente, que a própria psicanálise traz, ao rebuscar na memória as potencialidades traídas (mas nunca esquecidas) de felicidade e de satisfação das necessidades instintivas. A partir deste ponto, Marcuse retoma a apresentação do surgimento da repressão nos âmbitos da ontogênese e filogênese, visto que isto terá fundamental importância para entender como é possível a reconstrução deste conceito de repressão, que, até então, é imposto culturalmente.

Conforme já apresentamos, Freud descreveu que o desenvolvimento da estrutura mental deu-se em dois planos: o ontogenético e o filogenético. O ontogenético representa toda a evolução do indivíduo reprimido desde a infância até a existência social consciente. Já o filogenético é a mesma evolução, mas de um ponto de vista da civilização repressiva, portanto, desde a horda primordial até a constituição do estado civilizado, conforme abordado anteriormente. Por isso mesmo, ocorre uma constante inter-relação entre os dois planos, que, inclusive, pode ser representada naquele conceito freudiano de 'retorno do reprimido na história', pois há sempre o retorno do conflito entre gênero e indivíduo, e, mesmo na

⁵¹ Ideia que corrobora a questão de uma base biológica para a mudança, conforme abordaremos no terceiro capítulo.

solução desse conflito, ocorre o retorno, pois o indivíduo sempre reexperimenta e reinterpreta os eventos traumáticos do desenvolvimento do gênero.

Para compreendermos a construção desses dois planos na estrutura mental, bem como o fator de ligação que é esse retorno do reprimido, temos de elucidar aquilo que Marcuse aponta como uma forte tendência ao dualismo em toda a teoria freudiana, já apresentada no início deste item. Novamente, aqui, o que, inicialmente, Freud via como instinto básico e inicial era o instinto sexual, mas ele acabou definindo outro instinto também como básico: o instinto de morte. E, agora, conforme aponta Marcuse, o instinto sexual passa a também ser identificado como instinto de vida, ocorrendo o antagonismo aparente entre Eros e Thanatos, instinto de vida e instinto de morte, respectivamente⁵². A introdução deste novo conceito levou Freud a dar ênfase, primeiramente, à natureza comum dos dois conceitos antes de diferenciá-los. A descoberta da tendência regressiva foi o acontecimento dominante e terrível, que levou Freud a esta nova conceituação: a constatação de um atributo universal instintivo, uma compulsão da vida orgânica para recuperar um estado de coisas que fora forçada a abandonar (novamente, aqui, a ideia da tendência na base biológica).

Marcuse (1999a, p. 46) aponta que a análise da compulsão à repetição e à regressão restaura a abalada⁵³ concepção dualista e a perpétua luta entre os dois constitui a dinâmica primordial. Para definir este caráter histórico e primordial dos instintos, Freud estabelece um novo conceito da pessoa, demonstrando as camadas da estrutura mental: *id*, *ego* e *superego*. O *id*, maior e mais antiga camada, é o domínio do inconsciente, dos instintos primários. Atemporal, amoral, não busca a preservação, mas apenas a satisfação das necessidades instintivas e de acordo com o princípio de prazer. Sob a influência do mundo externo, uma parte do *id* vai se desenvolvendo até formar o *ego*. O *ego* torna-se o mediador entre o *id* e o mundo externo, o *ego* preserva a existência,

⁵² Esta referência ao instinto de vida e instinto de morte, Eros e Thanatos, é, ao mesmo tempo, um resgate em Freud como também um ataque a Fromm e os revisionistas que queriam mesmo ignorar estes conceitos no neofreudismo. Para mais detalhes ver NOBRE (2008).

⁵³ Abalada, porque, em vários momentos da teoria de Freud, os dois instintos básicos aproximaram-se. Marcuse (1999a, p. 46) cita, inclusive, que Fenichel levanta a questão de saber se a antítese de Eros e do instinto de morte não será a diferenciação de uma raiz originalmente comum. Afinal, se o instinto sexual de vida está na busca constante da regressão ao estágio pleno da satisfação das necessidades instintivas e, portanto, do alívio da tensão que a repressão dos instintos impõe, o instinto de morte poderia não ser apenas destrutividade, mas alívio de tensão, a morte como uma fuga inconsciente à dor e às carências vitais.

protege o *id*, que, na busca irrestrita da gratificação instintiva, não evitaria a sua aniquilação diante do mundo externo. É o principal responsável pelo destronamento do princípio do prazer e de substituição pelo princípio de realidade. Conforme apresenta Marcuse, é importante ater-se ao fato de que as modificações, os desvios e as reconciliações que o ego impõe aos impulsos instintivos terão especial importância para as modificações dos conceitos que ele irá propor. Nas suas palavras, vemos:

Ao cumprir a sua missão, o principal papel do ego é 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, transformando o seu modo de gratificação, amalgamando-os com outros impulsos, etc. Dessa maneira, o ego 'destrona o princípio de prazer, que exerce indiscutível influência sobre os processos do *id*, e substitui-o pelo princípio de realidade, que promete maior segurança e maior êxito' (MARCUSE, 1999a, p. 48).

No desenvolvimento do ego surge outra camada na estrutura mental: o *superego*. Este, segundo Freud, tem o seu surgimento na infância, na influência de autoridade que recebe dos pais e, subsequentemente, da sociedade. O *superego* é o representante da moralidade, das coisas 'superiores'. Esta influência, sofrida desde a infância, é introjetada no ego. A partir daí, surge a 'consciência' e, com ela, a punição a qualquer transgressão, ou o desejo de transgressão. Esta punição, sempre repressiva, é efetuada pelo ego, mas sempre a mando do *superego*. As punições vão se tornando inconscientes e, com elas, surge o sentimento de culpa, que é a pressão do *superego* sobre o ego.

Conforme pudemos acompanhar, Marcuse passa a utilizar, veementemente, a psicanálise, em especial, a teoria freudiana, como fio condutor, ou mesmo um viés principal, para a construção da teoria crítica da sociedade. A teoria de Marcuse é teoria crítica porque não se limita a explicar o que está posto, não se prende a esta forma de conservadorismo da psicanálise quando vê simplesmente como necessárias muitas das relações da estrutura mental ou mesmo entende como necessárias todas as formas atuais de repressão. Ao contrário, Marcuse procura, em Freud, os elementos necessários para demonstrar nestes a

germinação do que poderia chamar-se de teoria crítica; que questiona e apresenta novas formas de processos mentais em contraposição aos que já estão postos.

Diante deste pressuposto, Marcuse (1999a, p. 49) também questiona a própria racionalidade que envolveu todo o processo civilizatório, uma vez que o indivíduo, neste processo repressivo da civilização hodierna, passa a exercer contra si próprio uma severidade que era adequada a um estágio infantil da humanidade e que se tornou obsoleta diante da maturidade racional (pressuposta na sociedade moderna), tanto individual quanto social. A razão pretensamente pregada pela sociedade não impede o indivíduo de punir-se por feitos anulados, não compatíveis com a realidade civilizada, com o ser humano civilizado. As repressões que se tornaram inconscientes e automáticas impõem ao indivíduo algo que talvez fosse adequado a um estágio infantil da evolução, mas que persiste em outros estágios sem que seja necessária.

Sobretudo, para prosseguirmos na apresentação dos novos conceitos que Marcuse propõe, há, primeiramente, um envolvimento com o pressuposto de que o princípio de realidade ampara o organismo no mundo externo, e este mundo é um mundo histórico, isto é, uma organização histórico-social específica da realidade que afeta a estrutura mental com agentes sociais também específicos. Por esse motivo, Marcuse (1999a, p. 50) afirma que uma crítica muito válida pode ser a de que Freud, ao conceituar o princípio de realidade, supõe estas contingências históricas como necessidades biológicas, pois, Freud aceita a repressividade imposta aos instintos não como uma forma histórica específica da realidade, mas como uma realidade pura e simplesmente.

Não obstante, Marcuse interpõe que esta verdade não deturpa a generalização de Freud de que a “organização repressiva dos instintos é subjacente a *todas* as formas históricas do princípio de realidade na civilização [...] [expressando] o fato histórico de que a civilização progrediu como dominação organizada” (MARCUSE, 1999a, p.50).

Esta suposição de dominação organizada parece resultar de uma ideia de um desenvolvimento biológico universal. A tese marcusiana, no entanto, quer tratá-la como uma questão social e histórica. Ao resgatar este caráter histórico da teoria freudiana, Marcuse propõe, então, a necessidade de retomada da substância histórica, somando-se a esta, ainda, alguns fatores sociológicos, com o

que, então, Marcuse extrapola os conceitos freudianos, diferenciando as vicissitudes biológicas das histórico-sociais dos instintos. Portanto, para Marcuse, apesar de parecer que realmente a civilização precisa de alguma repressão básica, muitas formas de repressão já não seriam mais necessárias para que os indivíduos coexistam na sociedade como tal. Ou seja, o princípio de realidade, responsável pelas repressões, pode ter variações históricas. Para descrever estas possibilidades de variações históricas, Marcuse procura, então, demonstrar as especificidades da situação histórica com o delineamento de conceitos específicos que expliquem estas vicissitudes históricas criadas pelo sistema dominante.

Chegamos, desse modo, à apresentação marcusiana dos novos conceitos de *mais-repressão* e de *princípio de desempenho*:

- a) *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.
- b) *Princípio de Desempenho*: a forma histórica predominante do *princípio de realidade* (MARCUSE, 1999a, p.51).

O conceito de “Mais-repressão” (uma paráfrase ao conceito de *mais-valia* de Marx) representa, em Marcuse, o excesso de repressão que é imposto aos seres humanos e que não é mais necessário para garantir a coexistência em sociedade. Porém, mesmo assim, este excesso de repressão perpetua-se no princípio de realidade estabelecido para garantir a dominação. O conceito de “Princípio de Desempenho” representa assim o princípio de realidade estabelecido pela sociedade capitalista atual e, portanto, histórico, não sendo absolutamente o único princípio de realidade possível. Podemos perceber, dessa maneira, com esta nova conceituação distintiva e específica, delineada por Marcuse que o excesso de repressão é utilizado pelo mundo histórico como justificção de estruturas sociais, como se fossem necessárias para a construção da civilização. Falaciosamente, nestes casos, a repressão é justificada em nome da civilização, sendo que serve apenas para justificar relações de dominação e exploração. É por isso que a essa forma específica de repressão, utilizada pela sociedade histórica específica, Marcuse chama de mais-repressão. A mais-repressão é representada pelas restrições requeridas pela dominação social. E da mesma forma, tendo este olhar histórico sobre o processo mental, e sabendo-se que toda forma de repressão sobre o princípio de prazer é exercido pelo princípio de realidade, é preciso conceituar

também o regimento histórico específico exercido sobre o princípio de prazer no sistema capitalista: o princípio de desempenho.

Nestes dois novos conceitos, poderíamos dizer que se resumiria o novo olhar lançado por Marcuse sobre os sacrifícios exigidos pelo capitalismo em nome da civilização, não o sendo mais como uma forma orgânica e natural, como parece ter sido exposto por Freud⁵⁴, mas, ao contrário, Marcuse procura demonstrar, dessa forma, que o capitalismo é regido por uma expressão específica do princípio de realidade.

Segundo Marcuse (1999a, p. 124), limitar o princípio de desempenho a um caráter histórico causa um problema de importância decisiva na teoria de Freud, uma vez que Freud identifica, como naturais, tanto os instintos como toda a repressividade do princípio de desempenho. Relativizar o princípio de desempenho (apresentá-lo como histórico) influiria até na concepção básica da dinâmica instintiva de Eros e Thanatos (instinto de vida e instinto de morte, respectivamente, conforme já exposto), uma vez que, primeiramente, pareceria desequilibrada esta luta dualística que se trava no inconsciente, pois não haveria o princípio de desempenho (já confundido com o princípio de realidade) a gerir a repressão sobre o princípio de prazer. Não pondo em conta que a mudança afetaria de modo positivo e qualitativo toda esta estrutura, se considerada como construção histórica.

Apesar destes limites teóricos, Marcuse salienta que a própria teoria do instinto, de Freud, indica a direção a examinar-se este problema: Se o princípio de desempenho (princípio de realidade estabelecido) institui a repressão dos instintos, um processo histórico⁵⁵ que tornasse obsoletas essas instituições do princípio de desempenho possibilitaria a reorganização dos instintos, libertando-os das restrições e desvios impostos a eles. Isso poderia significar uma possibilidade

⁵⁴ Apesar disso, é possível dizer que Marcuse percebia já, em Freud, certa tendência a uma análise mais crítica da estrutura mental e que poderia levar a uma nova interpretação. Afinal, sem essa nova forma de interpretação, a teoria de Freud pode permitir-se que, facilmente, seja instrumentalizada para justificar ideologicamente os sacrifícios e as opressões impostos pela sociedade atual. É imprescindível, portanto, a distinção, feita por Marcuse, entre a repressão realmente necessária dos instintos, daquela que foi instrumentalizada; embora, Marcuse não defina claramente os limites entre ambas. Poderíamos supor que, talvez, isto já seja um apontamento de algo que tem de ser feito em cada realidade histórico-social.

⁵⁵ Fomentar o desencadeamento deste processo é justamente a problemática desta dissertação, de modo que tentaremos lançar pistas e propostas de chaves de leitura no próximo capítulo.

da eliminação gradual da mais-repressão, levando-se em conta a própria vicissitude histórica destes conceitos, da estrutura psíquica e da própria mudança.

Até agora, abordamos, com maior ênfase, o processo de repressão e como Marcuse entende o conceito, por ele, exposto de *mais-repressão*, mas, conjuntamente com este, há o conceito de *princípio de desempenho* (em algumas traduções, definido como princípio de eficiência, e que é possível visualizarmos também como um princípio de competição), uma forma específica do princípio de realidade. Podemos compreender melhor esta nova conceituação ao observar os exemplos de manifestação deste conceito demonstrados por Marcuse em um artigo que publicou na revista do Instituto em 1941 (antes mesmo de trabalhar o conceito “princípio de desempenho” em *Eros e Civilização*), com o título “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” e que se encontra na obra *Tecnologia, guerra e fascismo* (MARCUSE, 1999b, p. 73-104). No artigo⁵⁶, Marcuse comenta que a mecanização e a racionalização (forças técnicas e produtivas) forçaram o competidor mais fraco a submeter-se às grandes indústrias que estabeleceram o domínio da sociedade sobre a natureza. Isso ocorreu, segundo ele, em virtude de, inclusive, nessa esfera, o princípio de eficiência competitiva favorecer essas empresas, pois o princípio de desempenho, de eficiência, está mais fortemente estabelecido nos trabalhadores subsidiados unicamente pela visão da remuneração de seu trabalho alienado⁵⁷. O que não ocorre com outros trabalhadores que não estão submetidos às grandes empresas, pelo menos não de modo tão veemente, e menos ainda com o trabalhador livre que visiona e aprecia o fruto do seu trabalho, ainda que este, o sujeito economicamente livre, tenha sido praticamente abolido pela mecanização e racionalização, como afirma Marcuse (1999b, p. 76), “[a indústria mecanizada] ao estabelecer o domínio da sociedade sobre a natureza, aboliu o sujeito economicamente livre”.

⁵⁶ Ver também Ricardo Terra (in: NOBRE, 2008, p. 137-160) que comenta este artigo escrito por Marcuse na Revista do Instituto, afirmando que este centrava-se na técnica, na tecnologia e na razão, contendo ainda temas que seriam desenvolvidos, posteriormente, em *O homem unidimensional* (MARCUSE, 1979).

⁵⁷ Parece sempre haver uma congruência entre o estabelecimento do princípio de desempenho e o trabalho alienado no sistema capitalista. Uma colaboração mútua, quanto mais mecânico e alienado é o trabalho, e, conjuntamente, a perspectiva por sua remuneração, mais é eficiente a produtividade resultante. Em contrapartida, o princípio de desempenho toma, com este patamar, justificativa de validade universal comprovada dentro do sistema. Estendendo-se para outras esferas da vida humana, não diretamente ligada ao trabalho (um exemplo veremos adiante citado pelo próprio Marcuse), corroborando para o “controle social do indivíduo”.

O que podemos observar é que o princípio de desempenho está diretamente relacionado ao trabalho alienado, mesmo de modo indireto, como quando o princípio de desempenho liga-se, por exemplo, à educação, ela está voltada à melhoria da produção (empresas) e reprodução do sistema dominante (consequentemente, melhoria da eficiência do trabalho alienado).

Além disso, continua Marcuse no mesmo artigo, se, sob todas as formas de produção social, o ser humano escolheu e justificou os seus motivos e objetivos a partir dos fatos do real, chegando as mais diversas filosofias, com a nova atitude gerada pelo princípio de desempenho, da eficiência, ocorre uma característica submissão racional: os fatos naturais ou sociais já não determinam mais a ação ou o pensamento dos seres humanos, mas os fatos do processo da máquina, que tem a aparência personificada da racionalidade e da eficiência. Podemos encontrar, em Marcuse, um exemplo elucidador que demonstra esta transferência do princípio de desempenho para as mais diversas áreas de vivência do ser humano:

Vejamos um exemplo simples. Um homem que viaje de carro a um lugar distante escolhe sua rota num guia de estradas. Cidades, lagos e montanhas aparecem como obstáculos a serem ultrapassados. O campo é delineado e organizado pela estrada: o que se encontra no percurso é um subproduto ou anexo da estrada. Vários sinais e placas dizem ao viajante o que fazer e pensar; até chamam a atenção para as belezas naturais ou marcos históricos. Outros pensaram pelo viajante e talvez para melhor. Espaços convenientes para estacionar foram construídos onde as mais amplas e mais surpreendentes vistas se desenrolam. Painéis gigantes lhe dizem onde parar e encontrar a pausa revigorante. E tudo isto na realidade é para o seu benefício, segurança e conforto; ele recebe o que quer. O comércio, a técnica, as necessidades humanas e a natureza se unem em um mecanismo racional e conveniente. Aquele que seguir as instruções será mais bem sucedido, subordinando sua espontaneidade à sabedoria anônima que ordenou tudo para ele (MARCUSE, 1999b, p. 79-80).

Neste mesmo artigo, há também, segundo Marcos Terra (NOBRE, 2008), outro conceito forjado por Marcuse e que toma importância para nosso estudo, trata-se do conceito de 'aparato' que denota as instituições, os dispositivos e as organizações da indústria em sua situação social dominante que servem à integração do sistema. Este aparato do sistema consegue absorver a negatividade, isto é, o protesto e a oposição são transformados e integrados ao sistema. Isso força qualquer forma de oposição à constante renovação para continuar opositiva, caso

contrário será integrada ao sistema. Tal fato levar-nos-á a melhor compreender a dinâmica da renovação dos conceitos teóricos empreendida por Marcuse como a busca por novos lugares sociais de negação e grupos potencializadores da negatividade, que também precisam estar em constante renovação.

A partir desta análise, resta a questão sobre como superar esta forma específica de princípio de realidade subjacente ao capitalismo e que é o grande instrumento de manutenção de legitimação da estrutura social. A seguir, no terceiro capítulo, buscaremos explicitar esta questão: como estabelecer consequências imbuídas com estas novas conceituações que fundamentem a construção de um novo princípio de realidade, que são o impulso crítico para, junto com as teorias de Marx, alcançar o intento de construir, junto com o novo princípio de realidade, uma nova sociedade? Mas, não se trata de construir apenas algo novo, e sim qualitativamente melhor, conforme afirma Marcuse: “[...] é preciso que um princípio de realidade qualitativamente diferente substitua o princípio de realidade repressivo, trazendo consigo uma mudança radical no plano psíquico, assim como no próprio plano histórico-social” (MARCUSE, 2001, p. 116). Torna-se necessário, portanto, procurar por formas de construção de uma sociedade com relações mais humanas e qualitativamente diferenciadas, conforme abordaremos a seguir.

3 – UM NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE: ELEMENTOS QUALITATIVOS

Após o desenvolvimento apresentado, onde procuramos demonstrar a relação teoricamente produtiva que Marcuse estabeleceu com Marx e Freud, com interpretações e inovações que se tornaram algumas das principais referências para o estudo do desenvolvimento teórico marcusiano, podemos chegar a uma nova etapa conceitual. Trata-se do evidenciamento de uma problemática: Como e quais as possibilidades de efetivar-se a modificação do princípio de realidade e, assim, da sociedade, sempre tendo em vista também o caráter qualitativo da mudança, conforme Marcuse defendeu? Este desafio levar-nos-á a percorrer um caminho entre o conceito marxiano de luta de classes e a função desta na elaboração e na realização da possibilidade de estabelecer-se um novo princípio de realidade.

A luta de classes, para Marcuse, não precisa mais ser representada apenas por um ou outro grupo social específico, mas por todo um conjunto possível de atores sociais, como grupos, associações, focos, entre outros. Assim, na observação marcusiana, continua existindo a luta de classes, no entanto, o que ocorre, além disso, é que há diversas formas de organização, de resistência e de superação, mas na medida em que essas formas pretendem e buscam superar o capitalismo e, desse modo, contrapõe-se àquelas forças sociais que não querem a mudança, isto é, aquelas que representam o princípio de desempenho. A questão é que, em Marcuse, a luta de classes não se dilui, nem se extingue em várias lutas específicas de uma classe, mas ela consiste na luta entre os que querem a mudança e aqueles que preferem manter tudo como está (dominados e dominadores, explorados e exploradores, oprimidos e opressores). Em Marcuse, a luta pela modificação, distinguida primordialmente por classes opostas, é representada muito mais pela situação de dois polos antagônicos: um polo que representa 'aqueles' que defendem o princípio de desempenho e outro por 'aqueles' que, de alguma forma, já o superaram ou não foram atingidos por ele. Dessa forma, grupos sociais podem transitar de um polo a outro, dependendo da situação histórica, não sendo o pertencimento a determinado grupo social o fator determinante para localizar-se a

negação, mas a identificação com a recusa ao princípio de desempenho e à estrutura social estabelecida.

Notemos, de antemão, que estas duas perspectivas, a ampliação da luta de classes (ampliação do lugar social de negação) e a modificação do princípio de realidade, não tomam primazia uma sobre a outra, de certa maneira, formam um círculo virtuoso, ainda que, preferimos identificá-las como simultaneamente relacionadas. O modo como Marcuse concebe a luta de classes já pressupõe a possibilidade de visualização e construção de um novo princípio de realidade e a afirmação deste novo princípio, por sua vez, também pressupõe a ampliação da concepção tradicional de luta de classes, sem, no entanto, abrir mão dela. Essa relação é descrita do seguinte modo por Marcuse: “[...] é preciso que um princípio de realidade qualitativamente diferente substitua o princípio de realidade repressivo, trazendo consigo uma mudança radical no plano psíquico, assim como no próprio plano histórico-social” (MARCUSE, 2001, p. 116). A luta de classes dá-se, agora, no horizonte de princípios de realidade conflitantes. De um lado, o princípio de desempenho, de outro, um princípio ainda por ser elaborado, por ser construído por grupos de recusa.

Observamos, nos capítulos precedentes, as tendências básicas na estrutura instintiva da civilização e seus potenciais latentes. Ou seja, o princípio de realidade específico estabelecido, que governa a civilização ocidental: chamado por Marcuse de princípio de desempenho. Caracterizado pela mais-repressão, o princípio de desempenho determina, por meio da dominação e alienação do trabalho, as exigências impostas aos instintos. Este princípio de realidade tem a clara função da manutenção/legitimação de uma realidade de dominação e opressão histórico-concretas. Com tal pressuposto, Marcuse (1999a, p. 123) indaga se o próprio princípio de desempenho não teria criado as condições necessárias para um novo princípio de realidade qualitativamente diferenciado e não repressivo. Esta inquirição, de aparência contraditória à linha “de fora” defendida por Marcuse, de imediato remete-nos à dialética marxiana, porque justamente é possível transportar a ideia marxiana para este âmbito, uma vez que Marcuse não nega a mesma, apenas aponta onde ela precisa ser re-significada no contexto histórico e social de sua época. Marcuse aborda, assim, que, em primeiro lugar o próprio progresso da civilização alcançado com o princípio de desempenho já teria criado condições

objetivas para que cada vez menos energia instintiva fosse distendida no trabalho e, dessa forma, o trabalho alienado poderia, em muito ser diminuído (as horas diárias de trabalho, por exemplo, poderiam ser reduzidas apenas para o necessário) ou mesmo poderia deixar de ser trabalho alienado (não precisaria mais estar relacionado ao sacrifício, passando a ser algo, como, o trabalho de um jardineiro cuidando de seu jardim, um tipo de trabalho que não exige um esforço penoso imposto por outro e que não visa a um fim que está fora de si mesmo).

Desse modo, chegamos à constatação de que o princípio de desempenho não se justifica mais por uma luta pela existência e sim em função de um interesse em prolongar essa luta (criando necessidades, conforme abordaremos a seguir) para legitimar e garantir a dominação. Em segundo lugar, a própria filosofia ocidental que desenvolveu a razão com características, como a sublimação, a repressão do princípio de prazer, a competição, entre outras, que servem ao princípio de desempenho, também desenvolveu características que poderiam servir para a negação deste princípio, estas seriam, segundo Marcuse, a receptividade, a sensibilidade, a cooperação, a solidariedade, a contemplação, a fruição do prazer, entre outras. Observando-se, assim, que se já estão estabelecidas as condições objetivas na sociedade para a redenção da dominação da sociedade capitalista, mas esta redenção não se efetiva é porque falta modificar algo que ainda não foi questionado, nem revolucionado. É justamente aí que Marcuse vê, como necessária, uma mobilização que venha de 'fora' do sistema dominante (este de 'fora' pode significar de fora deste todo-parte e, no caso, de fora do sistema capitalista, ou, ainda, apenas de fora de sua lógica imanente, como negação da realidade histórica estabelecida), ou seja, de um lugar social capaz de propor um princípio de realidade qualitativamente diferenciado.

Diante desta perspectiva, é possível visualizar a importância do deslocamento do lugar social de negação, pois, é um lugar (ou lugares, grupos sociais de negação) que possibilitaria o desencadeamento de um processo histórico capaz de contrapor-se e mesmo superar o princípio de desempenho, reorganizar os instintos e, assim, transformar o princípio de realidade. No entanto, esse novo local social de negação precisa já, logo de início e durante o próprio processo, vivenciar e exercitar esta transformação do princípio de realidade para transformar-se

verdadeira e qualitativamente num lugar de negação (negação do princípio de desempenho estabelecido pela sociedade capitalista).

Mas para não transformar esta teoria em uma teoria cíclica absurda, devido à dependência simultânea destes dois fatores, Marcuse aponta para uma mudança gradual, que só é possível à medida que se vislumbre diferentes locais sociais (grupos, focos, classes) de negação, que procurem desenvolver justamente aquelas atividades e capacidades mentais que não estão subordinadas (ou só estão parcialmente) à estrutura mental regida pelo princípio de realidade estabelecido (princípio de desempenho). Aponta aí para a *práxis* social e política, para a solidariedade, para a sensorialidade, para uma nova relação com o biológico e com a natureza, etc., envolvendo e desenvolvendo o ser humano em sua integralidade. A transformação objetiva e subjetiva teria de acontecer de forma simultânea na *práxis*. Marcuse entende que isso precisa ocorrer de maneira gradual e conjuntamente com a modificação da concepção de razão, especialmente por meio da valorização de dimensões mentais que não estão totalmente subordinadas ao aparato do sistema dominante.

Uma destas dimensões, Marcuse (1999a, p.35) já aponta no início de sua obra *Eros e Civilização*, ao afirmar que uma atividade mental está fora da estrutura mental estabelecida na realidade histórica, livre do domínio do princípio de realidade: “é a fantasia, que está ‘protegida das alterações culturais’ e mantém-se vinculada ao princípio de prazer. Em tudo o mais, o aparelho mental está efetivamente subordinado ao princípio de realidade”. Ou seja, a fantasia é logo anunciada como uma das dimensões que não se subordinam ao princípio de realidade, e por isso, Marcuse afirma que o princípio de realidade estabelecido nega-lhe crédito de validade objetiva (claro está que é devido a ela não ser ‘útil’ ao princípio de desempenho). Além disso, Marcuse aponta que há outras dimensões que estão fora da estrutura mental imposta pelo princípio de desempenho, pois esta exclusividade da dimensão da fantasia, como única não subordinada ao princípio de realidade, poderá ser alterada se houver uma modificação no princípio de realidade. É possível supor, no apontamento de Marcuse, que outras dimensões já despontam na perspectiva de uma superação do princípio de realidade. Uma modificação do princípio de realidade pode justamente começar por estas dimensões como um processo conjunto de modificação, onde as dimensões, que não estão totalmente

subordinadas, influenciam a modificação do princípio de realidade e este, por sua vez, torna a influenciá-las, mas de maneira renovada. E a isto que nos referimos quando da utilização do conceito “catalisador” (título do item 3.3) que, dessa maneira, também pode ser referido neste processo de modificação.

A apresentação destas possibilidades de negação, na forma como foram sugeridas por Marcuse, é justamente o objetivo a alcançar neste último capítulo: procurar demonstrar como dimensões como a fantasia, a utopia, a estética, ou ainda uma nova sensibilidade e a solidariedade, poderiam ser capazes de modificar o princípio de realidade. Concomitantemente, seremos levados também a apontar alguns novos sujeitos sociais correspondentes, ainda não atingidos ou que já superaram o princípio de desempenho, que poderiam tornar-se os grupos “catalisadores” capazes de propor subsídios para uma mudança do princípio de realidade.

3.1 EMANCIPAÇÃO INSTINTIVA A PARTIR DE UMA BASE BIOLÓGICA

A identificação de uma emancipação instintiva, em Marcuse, que equilibre o processo mental e elimine a mais-repressão dos instintos, que não esteja mais baseada apenas na razão nem mesmo numa busca por emancipação apenas social ou política, mas, que busque a emancipação integral dos indivíduos (incluindo a sua dimensão histórico social), atingindo até mesmo a sua estrutura de sentimentos e necessidades, parece que precisa passar por uma reconfiguração dos paradigmas estabelecidos. Esta reestruturação, segundo nosso autor, compreende, inclusive, um novo entendimento e nova conceituação da base biológica dos seres humanos.

Entre as construções teóricas marcusianas que procuram demonstrar um caminho a ser seguido em relação à possibilidade de reconstrução

do princípio de realidade, está a ideia de que existe uma base biológica que sustenta, dá suporte e pode impulsionar para este feito social. Em seu livro *Um ensaio para a libertação* (1977), Marcuse intitula o primeiro capítulo com a pergunta: ‘*Uma base biológica para o socialismo?*’, o que nos sugere a importância que este tema adquire em suas pesquisas. Além de buscar diferenciar-se do marxismo ortodoxo e da ideia determinista de “trem da história” (já apresentada e que, aqui, teria o sentido de um determinismo biológico rumo a um progresso comunista), Marcuse quer também apresentar a ideia de uma situação biológica que poderia servir de potencial para o fomento de mudanças estruturais do sistema hegemônico. Além disso, este potencial representaria também aquilo que os seres humanos ainda podem construir e que não precisa necessariamente estar previamente determinado.

Este processo biológico, portanto, longe de ser algo determinado e fixo, é dinâmico, levado a efeito por seres humanos que também se modificam em todas as suas estruturas. Esta base biológica não significa, em Marcuse, de maneira alguma, um determinismo biológico que levaria a uma reestruturação do princípio de realidade de qualquer maneira ou mesmo automática, mas, é, antes, um potencial facilitador que já está presente na sociedade, mesmo que esta seja uma sociedade onde predomina a alienação, a qual ele, em algumas passagens, também identifica com o termo “sociedade da abundância”, marcada pelo consumismo.

Podemos perceber que a sociedade, o capitalismo, em que Marcuse vivia a três décadas, não parece ter sofrido grandes mudanças estruturais na atualidade quanto às dimensões analisadas do ponto de vista qualitativo, além de que, muitos dos aspectos identificados sofreram, inclusive, intensificações. Para Marcuse (1977), duas fontes importantes na dinâmica do sistema capitalista são a exploração produtiva e o aumento de produção de comodidades (que resultam na abundância e na necessária incentivação ao consumo). É fácil identificar que estas duas fontes estão ainda mais intensificadas atualmente. Marcuse continua e aduz que conforme os recursos intelectuais e, com eles, os potenciais de libertação, ultrapassam as instituições estabelecidas, aumentam também sistematicamente o desperdício e a destruição para manter o sistema em atividade. A relação consumista estabelecida exige isso. Quando a exploração e a destuição da natureza são promovidas, talvez não se trate unicamente de uma questão moral, descaso ou maldade dos seres humanos, pois, afinal, os próprios seres humanos

exploram e destroem outros seres humanos (na maioria dos casos, não é a destruição da vida objetivamente, mas da saúde destes), que não se pode esquecer que também são natureza. Se a promoção de tal fato ocorre, é devido a uma ideologia e uma mentalidade, quase cega e totalitarista, arraigada ao sistema dominante que transfere a culpa gerada para outro âmbito. Tal reflexão, que diz respeito à transferência da culpa para os indivíduos, poderemos também acompanhar na questão da obscenidade e da transgressão de tabus que Marcuse desenvolve.

Diante desta relação de aumento de desperdício para manter o funcionamento do sistema, Marcuse propõe, inicialmente, a categoria da obscenidade para descrever este processo social. “Esta sociedade é obscena em produzir e exibir indecorosamente uma abundância sufocante de mercadorias⁵⁸, ao mesmo tempo que priva largamente as suas vítimas da satisfação de necessidades vitais” (MARCUSE, 1977, p. 20). A obscenidade da sociedade, podemos observar em Marcuse, consiste muito mais em atulhar-se de bens, enquanto o lixo gerado por este excesso envenena o mundo dos explorados, do que, por exemplo, na suposta afronta moral de uma gravura de mulher nua que expõe os pelos púbicos ou nos rituais dos *hippies* (MARCUSE, 1977). Além disso, segundo ele, a obscenidade é um conceito moral que a sociedade estabelecida não aplica a si própria, mas distorce o seu significado para transferir a revolta propriamente dita para o conceito quando aplicado unicamente a questões morais de pudor. Do mesmo modo, para Marcuse, o vocabulário sociológico e político precisa também ser radicalmente modificado, sair de sua falsa neutralidade e ser provocatoriamente remodelado em termos de recusa, pois, segundo ele, uma análise crítica desta sociedade exige novas categorias morais, políticas e estéticas. Em *Contra-revolução e revolta* (1973a), Marcuse aborda como essa linguagem sociológica, da forma que é utilizada, reduz os conceitos de origem marxista a ‘clichês’ que não destacam os seus potenciais

⁵⁸ Um exemplo de obscenidade de uma mercadoria considerada “necessária” é o automóvel. A função do automóvel é transportar pessoas, todo o restante escapa a sua funcionalidade prática, é, antes, status, demarcação de poder e propriedade, marketing, etc. No entanto, o automóvel causa inumeráveis desperdícios (fabricação, manutenção, descarte) que trazem problemas desde a exploração do trabalhador, que produz, até a destruição do meio ambiente. Uma alternativa utópica, mas possível, de transporte público eficiente para transportar todas as pessoas com todas as suas necessidades, como locais e horários, reduziria de uma só vez os carros, as ruas e as garagens (as ruas não seriam mais necessárias, além daquelas utilizadas pelo transporte coletivo, em seu lugar, haveria espaço para áreas de lazer ou habitações, que também poderiam ser mais eficientes e funcionais, sem suas garagens, etc.).

críticos. Por isso mesmo, esta forma de ‘clichês’ que serve de estímulos instantâneos, mas não transmite a verdade e a essência dos conceitos, não contribuindo para a revolução, precisa ser modificada. Conforme podemos acompanhar:

As ‘pessoas’ falam uma linguagem que está quase fechada aos conceitos e proposições da teoria marxista. A sua aversão às palavras estranhas e ‘pretensiosas’ do discurso marxista é não só o resultado de sua educação mas expressa também o grau de seu compromisso com as instituições e, por conseguinte, com a linguagem do ‘*Establishment*’. Romper o domínio dessa linguagem significa anular a ‘falsa consciência’, isto é, tornar as pessoas cômicas da necessidade de libertação e dos modos para se atingir essa meta. [...] Bombardear as pessoas com tais palavras [proletariado, exploração, empobrecimento] sem traduzi-las para a situação real não comunica a teoria marxista. No melhor das hipóteses, essas palavras converteram-se em rótulos de identificação para grupos ‘de dentro’ (Trabalhismo Progressivo, Trotskistas, etc.); caso contrário, funcionam como simples clichês – quer dizer, não funcionam. O seu uso como estímulos instantâneos de um vocabulário solúvel e enlatado mata a sua verdade essencial; o seu significado surge na análise da ‘aparência’ e a ‘aparência’ do capitalismo de hoje é muito diferente da fase do século XIX (MARCUSE, 1973a, p.44-45).

A reação que corresponde à obscenidade, que vínhamos discutindo, geralmente, é a vergonha e o sentimento de culpa, gerados pela transgressão de um tabu. No entanto, as manifestações obscenas da sociedade de abundância não provocam estes sentimentos, não causam a mesma reação porque não são consideradas obscenidades, o que denota (visto a origem desta obscenidade na esfera sexual) um afrouxamento no pudor e no sentimento de culpa na esfera sexual. Dessa maneira, com a transferência da obscenidade exclusivamente ao âmbito moral, a sociedade da abundância pode ultrapassar aqueles limites mais amplos da obscenidade, desviando o foco, além de, inclusive, para alcançar esse objetivo de desvio do sentimento de culpa, aceitar e mesmo incentivar o afrouxamento do pudor em estruturas e instituições que lhe servem de base, como o casamento e/ou o pudor sexual. Somente, desse modo, torna-se possível e permissível, por exemplo, a exposição (comercial) do corpo nu ou de relações antes e fora do casamento, entre outros.

Sobretudo, esta esfera de permissividade coloca-nos diante de um paradoxo onde a liberação sexual pode servir tanto para a revolução, como também para reforçar os esquemas de dominação e repressão. Nas palavras de Marcuse

(1977, p. 21): “Estamos pois, perante um paradoxo: a liberação da sexualidade fornece uma base instintiva para o poder repressivo e agressivo da sociedade de abundância”. E ainda em *A dimensão estética* (MARCUSE, 1981, p.49): “[...] Têm-se feito tentativas para afirmar que a pornografia e a obscenidade são campos de comunicação não-conformista. Mas, essas áreas privilegiadas não existem. A obscenidade e a pornografia há muito que foram integradas. Como mercadorias comunicam também o todo repressivo”. Este paradoxo, onde a liberação sexual serve de base instintiva à repressividade da sociedade estabelecida, mas que, ao mesmo tempo, Marcuse quer apontá-la como potencial de modificação, lança-nos também possíveis respostas a respeito da tentativa de discussão, que, necessariamente, esta dissertação abrange, a respeito da libertação do princípio de prazer: se há excesso ou não de liberação sexual, se há excesso ou falta de repressão sexual e instintiva e ainda se há ou não sublimação dos instintos e do princípio de prazer na sociedade estabelecida. Esta liberação sexual, e aqui cabe o conceito marcuseano de dessublimação repressiva, não significa, necessariamente, uma maior libertação oferecida ao princípio de prazer em relação à repressividade que lhe é imposta pelo princípio de realidade. Afinal, a libertação da repressão que é imposta ao princípio de prazer exige muito mais do que uma liberação sexual. A dessublimação repressiva acontece quando a opressão assume a forma de gratificação. O indivíduo pensa que sublima, mas, na verdade, aliena-se. A liberação coaduna-se a esse processo e acaba servindo aos propósitos do princípio de realidade estabelecido. Segundo Marcuse, essa liberação reforça a coesão do todo, pois o relaxamento dos tabus alivia o sentimento de culpa, sem questionar a estrutura repressiva. É claro que, ao mesmo tempo, Marcuse também aponta o potencial que esta libertação traz junto a ela, conforme veremos adiante.

Transportando esta ideia para as hipóteses ontogenética e filogenética freudianas, alcançamos o significado de que a culpa é transferida para nós, os filhos, pois transgredimos tabus sexuais, enquanto os pais “institucionalizados” são tolerantes, porém falsos por criarem este mundo de hipocrisia. No entanto, esse não é o mundo que desejamos viver (porque reconhecemos o preço a pagar, conforme já referimos), segundo Marcuse (1977), e

a revolta instintiva surge⁵⁹ e, facilmente, transforma-se em rebelião política e, contra ela todas as forças deste sistema são mobilizadas:

[...] não nós, mas os pais é que são culpados; não são tolerantes mas falsos; querem redimir a sua própria culpa tornando-nos a nós, os filhos, culpados; criaram um mundo de hipocrisia e violência onde não desejamos viver. A revolta instintiva transforma-se em rebelião política, e contra ela, então, o *establishment* mobiliza todas as suas forças (MARCUSE, 1977, p.22).

Podemos, ainda que unicamente deste fato, concluir que a própria natureza, impulsionada por esta situação, aspira à revolução. É esta base biológica que Marcuse quer apresentar e, desse modo, fomentar o potencial biológico que ela representa ao visar à modificação do princípio de realidade e à emancipação. Mas, antes, podemos continuar e ver ainda como Marcuse trabalha esta questão da base biológica que se coaduna com a emancipação.

Segundo Marcuse, a rebelião, a recusa, conforme referimos anteriormente, gera uma resposta da sociedade estabelecida (*establishment*), porque ela revela já o alvo da mudança social: a prática política radical e a subversão cultural. Esta recusa⁶⁰ é positiva (para a revolução e a nova sociedade) porque junto a ela surge a tendência que visa uma nova cultura que “cumpra as promessas humanísticas traídas pela cultura tradicional” (MARCUSE, 1977, p.22). Este radicalismo político promovido pela recusa, pela oposição, aciona também o radicalismo moral, ativando a base elementar orgânica da moralidade no ser humano⁶¹. Esta base moral, conforme podemos acompanhar em Marcuse, é uma disposição do organismo, enraizada no impulso erótico, que contraria a agressividade e que procura criar e preservar “unidades cada vez maiores de vida”. Isso geraria, para Marcuse, os valores e a base instintiva para a solidariedade entre

⁵⁹ Desta revolta instintiva é permissível afirmar a existência de uma base biológica para a mudança, é também a partir dela que a base biológica pode desenvolver-se.

⁶⁰ Poderíamos corroborar e afirmar que a própria resposta gerada pela sociedade estabelecida é também mudança, pois, para responder adequadamente a sociedade precisa promover alguma modificação em si mesma, ainda que a base repressiva e exploradora sempre se mantenha.

⁶¹ Podemos entender que a base moral, não busca sublimar o impulso sexual apenas para torná-lo força para o trabalho, e ainda mais para o trabalho alienado, como ocorre na sociedade estabelecida, e que Marcuse chama de dessublimação repressiva. A base moral humana quer promover e preservar a vida, motivar tudo aquilo que promove a vida. Por isso, por exemplo, é contrária a agressividade, para sublimar justamente o aspecto agressivo dos instintos básicos sexuais, que conforme já apontamos em Freud, se deixados livremente destruiriam a vida. Este seria um apontamento possível para substituir a mais-repressão, que ocorre na sociedade estabelecida, e é denunciada por Marcuse, conforme vimos no segundo capítulo.

os seres humanos. A solidariedade, em Marcuse, é um pré-requisito para a libertação, e, conseqüentemente, para o desenvolvimento de um novo princípio de realidade, a problemática que procuramos desenvolver aqui. Marcuse (1977, p.23), assim refere-se a ela: “[...] solidariedade que tem sido efetivamente reprimida de acordo com as exigências da sociedade de classes, mas que aparece agora como uma pré-condição para a libertação”.

Esse apontamento de solução dessa problemática poderia parecer um tanto quanto utópico ou, mesmo, demagógico. Fomentar o desenvolvimento da solidariedade entre os seres humanos, de modo que, ela seja, além disso, um requisito para a modificação do princípio de realidade, parece distante das possibilidades reais por estar baseado em um aparente círculo vicioso. Mas, aí, encontra-se a chave de leitura marcusiana: é preciso desenvolver um novo olhar e uma nova conceituação da realidade histórica, e isso seria possível nos grupos sociais de negação, conforme trabalharemos adiante no item 3.3. Mesmo a utopia de Marcuse é sempre pautada em conteúdos históricos, o que a torna real e plausível. Por isso mesmo, ele afirma que esta própria base é histórica, é uma base biológica historicamente moldada, uma vez que a natureza humana é maleável e, desse modo, as mudanças morais podem mergulhar na dimensão biológica (entendida por Marcuse como padrões de comportamento que se tornam necessidades vitais) e modificar o comportamento ôrganico, até porque, continua Marcuse, uma moralidade específica não é somente projetada, ela se estabelece como norma de comportamento social que opera como orgânica, isto é, o organismo recebe ou repele estímulos a partir da moralidade projetada nele. Sendo assim, a revolta precisa atingir esta “segunda” natureza, os padrões projetados, estabelecidos, caso contrário, a transformação social não se dará. Esta segunda natureza remete ao princípio de desempenho que vimos no capítulo anterior, às formas de bem estar, necessidade de possuir, consumir, renovar utensílios e máquinas tornou-se uma necessidade “biológica”, em relação ao que anteriormente foi apresentado. Essa segunda natureza luta contra qualquer ruptura nessa relação do ser humano com o mercado, a mercadoria e o consumo. Estas necessidades geradas são estabilizantes e conservadoras, o que, segundo Marcuse, ancora a

contra-revolução⁶² na estrutura instintiva. Dessa forma, parece ser eminentemente necessária a transformação desta estrutura instintiva, conforme vimos apontando.

A mercadoria (carro, televisores, máquinas, etc.) em si não é repressiva, mas é repressivo o fato dela ter se tornado parte e parcela da própria existência das pessoas. O que nos remete à discussão estabelecida no início do segundo capítulo a respeito da alienação do trabalho, uma vez que um processo semelhante de alienação ocorre com toda mercadoria. Aliás, no interior do modo de produção capitalista, o trabalho não passa de uma forma específica de mercadoria. Há uma alienação resultante, pois as pessoas procuram comprar parte e parcela de sua própria existência no mercado, da mesma forma que, com o trabalho alienado, procura-se comprar parcelas de liberdade e de existência. Esta forma de existência, para Marcuse, é a realização do capital, afinal, por exemplo, constroem-se carros (ou outras mercadorias) inseguros, mas com o fator de destruição próximo para comprá-los novamente (uma obsolescência programada da mercadoria), empregam-se meios de comunicação de massa cheios de violência e estupidez para manejar-se largos auditórios, se estabelece a lei de oferta e procura para gerar a harmonia de mercado, até chegar ao ponto de as indústrias criarem o público (criarem “necessidades”) que consome os seus produtos, sendo que, este consumo serve ainda para aliviar a frustração que resulta do processo alienante e repressivo, e consequentemente aliviar a agressividade que resulta desta frustração.

A capacidade do capitalismo de sublimar esta agressividade e frustração, produzindo satisfações, chega ao limite de prolongar o que Marcuse (1977) denomina de “escravatura voluntária”, de forma que, afirma Marcuse, a autonomia do indivíduo reduz-se a guiar o seu carro, manejar os seus utensílios de poder, comprar uma espingarda, comunicar a sua opinião aos auditórios de massa, etc. Poderíamos arriscar em afirmar, inclusive, que esta última forma de autonomia, a do indivíduo comunicar a sua opinião às massas, é, atualmente, muito utilizada por meio da internet, que carrega, talvez, potenciais de libertação, mas é também o

⁶² Com este conceito Marcuse refere todo o processo movido pelo sistema estabelecido para frear toda revolta ou tentativa de recusa e modificação. Isso inclusive, com meios bélicos, uso da força e coerção ditatoriais, conforme podemos acompanhar: “A contra-revolução é predominantemente preventiva e, no mundo ocidental, inteiramente preventiva. Aqui, não existe qualquer revolução recente a dismantelar nem nenhuma existe em gestação. E, no entanto, é o medo da revolução que gera o interesse comum e cria os vínculos entre as várias fases e formas da contra-revolução. Esta percorre toda a gama desde a democracia parlamentar à ditadura declarada, passando pelo Estado policial” (MARCUSE, 1973a, p.11-12).

espaço para as pessoas descarregarem as suas opiniões, as agressividades e as frustrações na rede (virtual) mundial de computadores.

Além disso, e sobretudo, podemos perceber, com bastante clareza, conforme aponta Marcuse, que a frustração e a agressividade estão no ponto de partida desta sublimação, mesmo com a força do sistema a controlá-las. Isso remete-nos à questão primordial aqui desenvolvida, da base biológica que quer a modificação. As feições do capitalismo não são eliminadas, apenas maquiadas por esta sublimação, ou melhor: dessublimação repressiva. Marcuse (1977, p. 27) é enfático ao lançar a pergunta: “Por acaso a exploração e o domínio cessam de ser o que são, e o que fazem ao homem, se inconscientemente sofridos, ‘compensados’ por confortos antes desconhecidos?” A opressividade continua latente e, com ela, as possibilidades de modificação.

O que falta ainda para que esta modificação ocorra, aponta Marcuse, é a integração das classes exploradas. Conforme já apontamos no segundo capítulo, a classe trabalhadora, em virtude de sua posição e número, é ainda um potencial revolucionário, mas também apontamos que Marcuse quer buscar novos locais sociais de negação (ampliação) para corroborar este processo. A radicalização da classe trabalhadora é suspendida justamente por esta satisfação de necessidades que expomos e esta suspensão encontra apoio, dessa forma, na estrutura instintiva dos indivíduos, de modo que a ruptura com a repressão não ocorre. E como sabemos, esta ruptura é pré-condição da libertação, no entendimento de Marcuse.

Marcuse, inserido na tradição filosófica, e especialmente na marxiana, da forma que vimos abordando, acaba chamando a atenção para uma perspectiva pouco valorizada na tradição marxista, que é esta dimensão biológica. A mudança radical que visa a transformar a sociedade de hoje em uma sociedade livre e melhor, do ponto de vista qualitativo, precisa atingir esta dimensão da existência humana. Afinal, conforme afirma Marcuse (1977, p. 31): “Na medida em que essas necessidades e satisfações traduzem uma vida de escravidão, a libertação pressupõe transformações ao nível biológico, isto é, necessidades instintivas diferentes, reações diferentes do corpo e do espírito”. A diferença qualitativa que anunciamos envolve estas necessidades e satisfações, pois, o êxito do capitalismo efetiva-se quando os seres humanos não podem mais rejeitá-lo sem rejeitarem a si

próprios e as suas necessidades instintivas mesmo que reprimidas ou sublimadas. Sem esta modificação básica, a libertação significaria insubmissão e subversão contrária à vontade e ao interesse das pessoas, contrária à adaptação “orgânica” dos indivíduos. Inclusive, não podemos deixar de explicitar que, conforme afirma Marcuse, a capacidade de adaptação do organismo humano é tão grande que os controles sociais serão passíveis de perpetuarem-se:

Em consequência, pode emergir, por seleção, uma reserva de seres humanos geneticamente apropriados para aceitar realmente um modo de vida regulado e abrigado num mundo de abundância, mundo poluído, em que todos os caprichos e fantasias da natureza terão desaparecido. Então, o animal domesticado nas fazendas e a cobaia de laboratório, em regime e ambiente controlados, tornar-se-ão autênticos modelos para o estudo do homem (MARCUSE, 1977, p. 32).

Podemos acompanhar também, no livro *Fim da utopia* (1969, p.17-18) de Marcuse, esta relação entre as necessidades criadas pela sociedade estabelecida (que os indivíduos continuam a reproduzir, inclusive, através e além do processo revolucionário) e a importância de reestruturar-se, então, esta base biológica:

O que conta é a ideia de uma nova antropologia concebida não apenas como teoria, mas também como modo de vida; é o surgimento e o desenvolvimento de necessidades vitais de liberdade, das *necessidades vitais* de uma liberdade não mais fundada sobre a (nem limitada pela) escassez dos meios e sobre a necessidade do trabalho alienado, mas capaz de expressar o desenvolvimento de necessidades humanas qualitativamente novas e, conseqüentemente, as exigências do fator biológico (pois se trata de necessidades consideradas em termos estritamente biológicos). [...] A sociedade repressiva continua incessantemente a reproduzir em seus membros as necessidades que ela mesma estimula e satisfaz, de modo que os indivíduos, por sua vez, continuam a reproduzi-la em suas necessidades, inclusive através e além da revolução. Essa continuidade das necessidades repressivas, assim, é o obstáculo que impediu até agora o salto da quantidade à qualidade de uma sociedade livre (MARCUSE, 1969, p. 17-18).

O progresso quantitativo é contrário a uma alternativa qualitativa, segundo Marcuse. Entramos, aqui, naquela questão do círculo virtuoso (a revolução como um “vir-a-ser” histórico, como uma construção humana que não é previamente determinada): a ruptura com este progresso material, que gera novas necessidades, exige uma revolução que anuncie uma sociedade livre, ao mesmo tempo, esta

revolução, para acontecer, precisa também desta ruptura que liberte os seres humanos do conforto e da produtividade destrutiva criada pelo progresso. Entretanto, a revolução, com a base biológica renovada, possibilitaria a transformação do progresso técnico quantitativo em maneiras de vida qualitativamente diferenciadas. O progresso técnico das ciências é um fator importante para a liberdade, porém, precisa mudar a sua direção atual e guiar-se por uma nova sensibilidade, as exigências dos instintos de vida.

A construção de uma nova sociedade, para Marcuse, pressupõe um novo tipo de ser humano com uma sensibilidade e consciência diferentes, conforme já antecipamos no primeiro capítulo, com uma razão sensível. A linguagem, os gestos, os impulsos e até os instintos seriam diferentes, modificados. Para tal modificação instintiva, entretanto, seria necessária também uma transformação social nas relações de trabalho, e nas relações de produção. Marcuse (1977, p. 37) questiona se tal concepção seria utópica, mas, ao mesmo tempo, também responde que esta nova sensibilidade seria uma força política que ultrapassaria a fronteira entre capitalismo e comunismo. Ela é contagiosa porque a atmosfera das sociedades estabelecidas transporta o vírus da revolução. Desse modo, Marcuse propõe o potencial para a revolução posto na base biológica⁶³, que pode dar-se por meio da construção de uma nova sensibilidade e da solidariedade, conforme poderemos acompanhar no próximo item.

3.2 A SOLIDARIEDADE E A NOVA SENSIBILIDADE

Conforme já apontamos anteriormente, Marcuse retrata que a nova sensibilidade tornou-se um fator político. Como tal, para ele, o delinear-se de uma nova sensibilidade, pode tornar-se um ponto decisivo para a evolução qualitativa da

⁶³ O potencial para a revolução, de certo modo, já estaria posto na base biológica, contudo, esta predisposição não pode ser encarada como determinismo. Podemos fazer a leitura de que o fomento da revolução nas relações humanas produziria a nova sociedade, mas a dinamicidade histórica humana pressupõe a impossibilidade de afirmar tal acontecimento por si só, nem mesmo, em caso afirmativo, determinar como será esta nova sociedade.

sociedade, além de ser um fator indicador de mudança. Isso “exige que a teoria crítica incorpore a dimensão dentro de seus conceitos, projetando-lhe as implicações para a construção possível de uma sociedade livre” (MARCUSE, 1977, p. 39). A nova sensibilidade teria a supremacia dos instintos de vida sobre a agressividade e a culpa, e a abolição da injustiça e da miséria seria uma necessidade vital, levando a um nível de vida evoluído. Desse modo, dar-se-ia o surgir de um novo princípio de realidade.

A nova sensibilidade, segundo Marcuse, precisa tornar-se *práxis*, pois ela luta contra a violência e a exploração. Onde quer que essa luta desenvolvesse, a nova sensibilidade torna-se a negação da sociedade estabelecida, negação desta moralidade, desta cultura de pobreza e trabalho árduo, e afirmação do sensível, do lúdico, da tranquilidade e do belo, sendo que, com este patamar, a dimensão estética liga-se a esta nova sensibilidade, a ponto de Marcuse (1977) considerar a dimensão estética como um padrão identificador para uma sociedade livre. Tal sociedade não estaria mais baseada por relações humanas falseadas pelo mercado e pelo consumismo, nem marcadas pela exploração, opressão e competição, mas exigiria, antes, uma sensibilidade liberta das satisfações repressivas e aberta “a formas e processos da realidade até hoje projetados no futuro apenas por meio da imaginação estética” (MARCUSE, 1977, p. 44).

Desse modo, a imaginação estética desempenha um papel muito importante na consolidação de uma nova sensibilidade, mesmo estando ainda subordinada, pelo menos em certa medida, à repressão do princípio de realidade, de modo que, o poder da imaginação foi reprimido; já nos referimos a isso, quando, no início do terceiro capítulo, apontamos que, para Marcuse, somente a dimensão da fantasia está fora do domínio do princípio de realidade, conforme citação de *Eros e civilização* (1999a). Marcuse também sugere que, em certa medida, a dimensão estética não é inteiramente modelada por esta sociedade, pois tem a sua autonomia na poesia, na ficção e nas artes, conforme podemos observar em suas próprias palavras:

A ordem e a organização da sociedade de classes, que têm modelado a sensibilidade e a razão do homem, têm também modelado a liberdade da imaginação. Esta teve o seu jogo controlado nas ciências, puras e aplicadas, e o seu jogo autônomo na poesia, na ficção e nas artes. Entre os ditames da razão instrumentalista, por um lado, e a experiência sensitiva mutilada

pelas realizações dessa razão, por outro lado, o poder da imaginação foi reprimido; estava livre para se tornar prático, isto é, para transformar a realidade somente dentro do quadro geral da repressão; para além desses limites, a prática da imaginação era a violação de tabus da moralidade social, era perversão e subversão (MARCUSE, 1977, p. 46-47).

Entretanto, se, por um lado, a nova sensibilidade precisa da dimensão estética libertada destas amarras da racionalidade estabelecida; por outro lado, o formar-se da nova sensibilidade também contribuiria para esta libertação da dimensão da imaginação estética. Isso resolve-se, segundo Marcuse, inicialmente, quando o protesto político atinge a dimensão estética que, até então, era apolítica, ativando os elementos da base orgânica e gerando a revolta da sensibilidade contra os ditames da razão repressiva, gerando o poder sensitivo da imaginação. Dessa forma, a sensibilidade ao invés de ser subjugada pela racionalidade dominadora, guia-se pela imaginação, e medeia as faculdades racionais e as necessidades sensitivas. Estaria estabelecida, assim, uma nova forma de racionalidade e sensibilidade, algo que já tentamos antecipar no começo desta dissertação com o termo designado como “razão sensível” em substituição aquela “razão instrumental” desenvolvida, principalmente, pelo iluminismo e, largamente, utilizada pelo sistema capitalista. “ A imaginação, unificando a sensibilidade e a razão, torna-se ‘produtiva’ conforme se torna prática: uma força condutora na reconstrução da realidade” (MARCUSE, 1977, p. 48).

Podemos ressaltar que, da mesma forma que na questão da base biológica, Marcuse evidenciou a importância de renovar-se a linguagem para o processo de libertação, aqui também ele afirma que a nova sensibilidade e a nova consciência, que guiam a reconstrução da sociedade, exigem uma nova linguagem para definir e comunicar os seus valores. Por isso, Marcuse (1977, p. 52) afirma: “[...] a negação radical do *establishment* e a comunicação da nova consciência dependem cada vez mais profundamente de uma linguagem própria, porque toda comunicação é monopolizada e sancionada pela sociedade unidimensional”. Assim, a harmonia das faculdades da razão e da sensibilidade mediada pela imaginação guia, desse modo, a reconstrução da sociedade.

A imaginação aliviada da sujeição à exploração e alimentada por uma razão sensível poderá orientar a força produtiva para a reconstrução radical, contudo, este alvo utópico depende ainda de uma revolução que traga consigo a

libertação. Isto significa que a transformação só é concebível à medida que seres humanos livres urdirem a sua vida em solidariedade e, ainda, que se crie um ambiente de luta pela sobrevivência que deixe de ser agressivo e opressivo. É necessário, dessa forma, repensar-se como se daria o modo de relação de solidariedade entre os seres humanos.

Para refletir esta questão, Marcuse sugere que a moralidade é indispensável para a coesão social, até mesmo para a administração mais totalitária. Uma “fibra moral”, conforme ele denomina, que garanta a não ocorrência de um colapso geral⁶⁴, no sentido de um colapso na disciplina do trabalho, da obediência às leis, ou mesmo com boicotes, sabotagens e atos gratuitos de discordância. Dentro do sistema de repressão, uma violência que fugisse ao controle exigiria cada vez um controle mais autoritário. A sociedade depende da sanidade relativamente estável e calculável das pessoas. A força desta “fibra moral”, segundo Marcuse, poderia ser usada para causar o impacto necessário às crescentes contradições dentro da sociedade, explicitando o descontentamento, o mal estar, a indiferença. E o colapso de um só ponto poderia afetar vastos setores do todo, criando o clima político favorável a uma base de massas para a condução da luta pela modificação. A referida base será uma das formas que discutiremos no próximo item com a ideia de grupos catalisadores.

Essas são algumas tendências que ameaçam a estabilidade da sociedade, que levam à luta por uma nova vida. Mas que espécie de vida seria esta? Para Marcuse, como característica própria de sua teoria crítica, ele, logo, enfatiza que esta nova sociedade não pode ser determinada de antemão, ela desenvolver-se-á por meio da experiência e do erro.

No entanto, a pergunta [Que espécie de vida?] não pode ser iludida dizendo simplesmente que o que importa hoje é a destruição do velho, das potências que o sejam, abrindo caminho para a emergência do novo. Uma tal resposta despreza o fato essencial de que o velho não é exclusivamente mau, pois oferece produtos que as pessoas têm verdadeiro interesse em comprar. Pode haver sociedades muito piores – há-as nos nossos dias. O sistema capitalista tem o direito de insistir em que aqueles que trabalham para o substituir devem justificar a sua ação (MARCUSE, 1977, p. 116).

⁶⁴ Parece-nos que Marcuse não via como positiva qualquer forma de revolta gratuita que pudesse gerar um colapso geral. Até porque isso geraria uma resposta ainda mais dura do sistema autoritário. Ao contrário, a revolta deveria ser pautada e identificada pelos objetivos de mudança da sociedade.

Entretanto, alternativas podem ser apresentadas, pois, para Marcuse, a oposição tem a sua força na base empírica ao denunciar a verdadeira condição humana na sociedade estabelecida e apresentar as possibilidades de superar esta condição para criar o reino da liberdade. As condições básicas de libertação neste caso, para Marcuse, parecem bastante familiares e concretas e seriam a coletivização da propriedade e dos controles e meios de produção e distribuição. No entanto, esta condição básica não é suficiente, ela apenas possibilitaria a disponibilização dos recursos para a abolição da pobreza, o pré-requisito para passar da quantidade à qualidade, de acordo com a nova sensibilidade e a nova consciência. É preciso também compor novos modelos e fins de produção, que sejam novos não no sentido de técnicas novas, mas de necessidades e de afinidades diferentes. Estas novas afinidades seriam o resultado de uma solidariedade biológica em trabalho e finalidade.

Marcuse (1977) salienta, no entanto, que nem toda solidariedade é libertadora e cita como exemplo o fascismo e o militarismo. Já como exemplos positivos desta solidariedade cita Cuba, as guerrilhas e a revolução cultural chinesa, salientando que, ali, estaria representada a imagem da solidariedade como força elementar, instintiva e criadora. No entanto, não se atém a esses exemplos, uma vez que, para Marcuse, a solidariedade é autonomia e precisa ser demonstrada em público, na luta pela realização em cada contexto histórico concreto. Em todos os casos, a exploração deve desaparecer, em seu lugar, deve surgir a compreensão e a ternura uns para com os outros, de modo a prevalecerem assim, as características de uma sociedade sem classes. “Em resumo, as características económicas, políticas e culturais da sociedade sem classes têm de se tornar as necessidades básicas daqueles que lutam por ela” (MARCUSE, 1977, p.19).

Estas prerrogativas levam-nos a visualizar as possibilidades de modificação muito mais em, e a partir de, pequenos grupos. Em grupos que chamaremos de catalisadores conforme o item 3.3 seguinte sugere, sendo que tal justificação podemos acompanhar em Marcuse:

[...]Há um forte elemento de espontaneidade, mesmo de anarquismo, nessa rebelião, expressão da nova sensibilidade, sensibilidade contra o domínio, intuição e consciência de que a alegria da liberdade e a necessidade de ser livre devem preceder a libertação. Daí a aversão aos chefes instituídos e a todas as máquinas políticas,

por muito esquerdistas que sejam. A iniciativa desvia-se para pequenos grupos, largamente espalhados, com um alto grau de autonomia, mobilidade, flexibilidade (MARCUSE, 1977, p. 119).

Tal expressão social poderia levar à cooperação e à solidariedade, constituídas em uma nova sensibilidade para desenvolver-se, então, o reino da liberdade, a construção de uma nova sociedade remodelada desde os seus princípios. Esta reconstrução poderia ter o seu início alavancado, por exemplo, de acordo com Marcuse, por novos sujeitos sociais de negação.

3.3 “GRUPOS CATALISADORES”: NOVOS SUJEITOS SOCIAIS DE TRANSFORMAÇÃO

Buscaremos, neste item, entender melhor a ideia de grupos sociais que Marcuse vislumbrou como tendo a capacidade de germinação da negação e da possibilidade de modificação do princípio de realidade. Buscaremos, também, evidenciar esta justificativa de potencialidade inerente a estes grupos, uma vez que grupos e movimentos como os ecológicos, os estudantes, as feministas, os negros, enfim, de minorias em geral que não estão integradas, nem foram atingidas ou, então, que já superaram o sistema em alguma medida, poderiam ser os grupos a fornecer as potencialidades necessárias, conforme vimos até aqui, para a modificação qualitativa da sociedade. Estes grupos poderiam ser, então, catalisadores dos elementos capazes de desencadear a transformação de toda a sociedade. A importância destes grupos catalisadores para a teoria crítica de Marcuse, podemos perceber na seguinte passagem:

A transformação radical de um sistema social ainda depende da classe que constitui a base humana do processo de produção. Nos países capitalistas desenvolvidos, esta base humana é a classe operária. Entretanto, as mudanças na composição da classe operária e o progresso da sua integração no sistema alteram não só o potencial mas o próprio papel político do trabalho. Sendo a classe revolucionária ‘em si própria’, mas não ‘para si própria’, objetiva que não subjetivamente, a sua radicalização dependerá de catalisadores que estão fora de suas fileiras. O desenvolvimento de uma

consciência política radical entre as massas só é concebível se e quando a estabilidade econômica e a coesão social do sistema começarem a enfraquecer (MARCUSE, 1977, p. 77).

Anteriormente, tínhamos abordado a suspeita de Marcuse acerca do fato do Materialismo Dialético, adotado pelos marxistas ortodoxos, subestimar as forças de coesão do sistema dominante. Tal suspeita parece-nos relevante quando Marcuse, no prefácio de *Um ensaio para a libertação* (uma de suas últimas obras que teve a sua publicação original em 1969, vários anos após *Eros e Civilização*, e já com as experiências das revoltas estudantis de 1968), demonstra a preocupação com o confronto oferecido à oposição pelo dominador sistema capitalista (ainda que esta oposição esteja em visível ascendência na visão de Marcuse na época). Marcuse ainda comenta, no mesmo prefácio, que a ameaçadora homogeneidade do sistema capitalista estava a afrouxar e despontava uma *alternativa* para romper com a continuidade repressiva. Esta percepção marcusiana de que a homogeneidade capitalista⁶⁵ estava a afrouxar parece não ter se efetivado (claro que não é a intenção de fazer da teoria de Marcuse uma profecia), e ainda o que pudemos presenciar nas últimas décadas foi a efetivação do capitalismo como sistema dominante, ainda mais reforçado pelo consumismo e pela cultura de massas, o que não deixa de reforçar também a oposição biológica, conforme já abordamos. No entanto, o que queremos evidenciar naquele prefácio marcusiano, é esta *alternativa* vislumbrada por ele e que vem ao encontro do que procuramos trabalhar nesta dissertação: Segundo Marcuse, na referida alternativa, não se trata de indicar um caminho prévio para o socialismo, mas antes de um emergir de novos objetivos, valores e aspirações dos homens e mulheres que resistem e negam o poder explorador do mundo capitalista e que podem, então, levar a uma forma social melhorada do ponto de vista qualitativo. Sobretudo, Marcuse era consciente em apresentar isso como hipóteses concretas que se levantavam e que ele podia observar não como alternativas fatídicas únicas, mas, mesmo assim, como possibilidades reais, tanto que ele refere-as como “oportunidades atuais”, conforme vemos:

⁶⁵ Apesar de, na época de publicação da referida obra, haver uma clara distinção de polos de poder entre o capitalismo e o socialismo (representado pelo EUA e pela URSS), podemos entender que Marcuse pretende retratar esta homogeneidade conforme ele mesmo referia-se antes da passagem citada no texto, de que o poder global do capitalismo forçava o socialismo a ficar na defensiva, desviando-o de seus objetivos originais (MARCUSE, 1977).

Seria irresponsável exagerar o valor das oportunidades atuais dessas forças (este ensaio dará ênfase aos obstáculos e às 'demoras'), mas os fatos lá estão, fatos que não são apenas os símbolos mas também as personificações da esperança. Põem em confronto a teoria crítica da sociedade com a tarefa de reexaminar as perspectivas para a emergência de uma sociedade socialista qualitativamente diferente das sociedades existentes, a tarefa de redefinir o socialismo e os seus pré-requisitos (MARCUSE, 1977, p.11).

Sobretudo, o interesse, aqui, é demonstrar a perspicácia marcusiana em vislumbrar as oportunidades de seu tempo, que, além de definir o projeto da teoria crítica (em consonância com o que procuramos desenvolver nesta dissertação), procura redefinir perspectivas para o emergir de uma sociedade qualitativamente diferenciada. Com esta predisposição, Marcuse afirma que se a sua tentativa crítica foi analisar a oposição, também colocou em foco, de um lado, a natureza radical da revolta e, de outro, a ausência de uma base de classe para este radicalismo, porque, para Marcuse (1977, p. 107): “Procurar agentes históricos específicos de transformação revolucionária nos países capitalistas desenvolvidos é naturalmente uma coisa sem sentido. As forças revolucionárias emergem do próprio processo de transformação”. Devemos considerar que, para ele, a transferência dessa potencialidade à concretude é uma tarefa que se dá na *práxis* política, na dinamicidade das relações humanas.

Em uma discussão que envolvesse a reestruturação (ou mesmo renovação) do sistema social dominante, que, neste caso, vivenciamos – (o capitalismo), seria quase que incoerente deixarmos de lado a questão que envolve a natureza e a sua preservação, uma vez que a sua omissão seria o atestado do não reconhecimento do ser humano como parte da natureza. Se o processo do sistema oprime o ser humano, oprime e altera de modo impactante, para não dizermos destrutivo, a natureza, tendo em vista que, nisso, a percepção de Marcuse é clara, o sistema capitalista, da maneira que está estruturado, não apenas modifica a vivência social e psicológica do ser humano, como também toda a natureza que o envolve. Afinal, o ser humano não apenas relaciona-se com a natureza, também é natureza.

Tal preocupação podemos buscar em debates que Marcuse participou, reunidos no livro *Ecologia caso de vida ou de morte* (MARCUSE, et al, 1973b), que anteriormente já citamos, onde afirma que um dos principais aspectos resultantes da contra-revolução é a violação da terra. A guerra, muitas vezes

empreendida para solidificar o capitalismo, não é apenas genocida, também armas são fabricadas para atacar as fontes e os recursos da própria vida, resultando que o capitalismo entrou numa luta contra a natureza tanto do ser humano como da natureza exterior ao ser humano.

Modificar a natureza do homem e o seu meio natural para o 'civilizar' – quer dizer, fazer dele o sujeito objeto da sociedade de troca – foi uma das funções essenciais da civilização: subjugar o princípio de prazer ao princípio de realidade, transformar o homem em instrumento de trabalho cada vez mais alienado. Esta transformação brutal, penosa, foi lentamente invadindo a natureza exterior. (MARCUSE, et al, 1973b, p. 75).

Marcuse ainda salienta que se a natureza sempre foi uma dimensão do trabalho, também foi uma dimensão além do trabalho (manifestação da beleza, tranquilidade, do que não é repressivo), a negação da sociedade de trocas. No entanto, o natural também é histórico e social e a produtividade capitalista e expansionista acaba reduzindo cada vez mais este espaço natural. E parece uma tendência totalitária do capitalismo que força o indivíduo a reencontrar, na natureza, a própria sociedade, como se fosse preciso fechar uma dimensão perigosa de fuga e de contestação. Dessa forma, ressaltamos, aqui, a recuperação da relação com a natureza que a valorize como um subsídio também com potencial catalisador do processo revolucionário e de construção de um novo princípio de realidade. Dessa forma, seria possível visualizar, na renovada relação com a natureza, um potencial emancipatório e não mais apenas na razão (instrumental), conforme queria a concepção iluminista.

Em *Contra-revolução e revolta*, Marcuse enfatiza que atualmente está em jogo uma nova relação de ser humano e da natureza. A natureza dele próprio e a externa. “A transformação radical da natureza torna-se uma parte integrante da transformação radical da sociedade” (MARCUSE, 1973a, p. 63). Ele continua e afirma que ocorre, dessa maneira, uma redescoberta da natureza como uma aliada contra as sociedades exploradoras que violam tanto a natureza como o ser humano. Se essa constatação foi levantada quando Marcuse escreve essa obra, tanto mais urgente torna-se em nossos dias problematizar tal relação.

Outro exemplo de grupos catalisadores da transformação apontado por Marcuse (1977) dá-se quando reflete sobre as frentes de libertação e as guerrilhas no Terceiro Mundo e apresenta-as como catalisadores ideológicos da

transformação, onde há uma solidariedade pautada, inclusive, quando necessário, com atos violentos para garantir a defesa.

Sobretudo, o que gostaríamos de enfatizar é que Marcuse procurou apontar diversos grupos que teriam potenciais catalisadores e, no nosso modo de entender, é esta uma das principais contribuições críticas de Marcuse. O fato de ele não limitar, de não determinar como e em quais circunstâncias, nem por quais indivíduos dar-se-ia o processo de recusa, libertação e renovação, demonstra que Marcuse reconhece a dinamicidade histórica e, antes de querer criar um novo sistema, quer que a própria teoria crítica esteja a refletir, corroborar, mas também se renovar juntamente com o processo de transformação.

Com o alavancar deste processo desencadeado pelos grupos catalisadores, a nova sociedade aboliria depressa a pobreza, o primeiro nível ou a pré-condição, conforme já trabalhamos, para passar-se ao estágio qualitativamente diferenciado. Dessa forma, o desenvolvimento seguinte tenderia a uma cultura sensorial, o trabalho socialmente necessário seria desviado mais para a estética do que para a repressão e o tempo livre redistribuído. Segundo Marcuse, seria o surgir do princípio estético como nova forma do princípio de realidade. Uma libertação da lei da mercadoria em favor da liberdade. Os próprios instintos vitais passariam a lutar por uma melhora e por igualdade nas condições de vida. E os seres humanos seriam livres para pensar no que fazer e que sociedade desejariam construir.

CONCLUSÃO

Uma indagação torna-se pertinente no desdobramento final deste trabalho: Que tipo de crítica ao sistema dominante é possível desenvolver a partir destas construções teóricas, desenvolvidas por Marcuse, que problematizamos? Certamente, uma que se aproxime e que propicie o desenvolvimento de uma contribuição crítica para a melhoria qualitativa da sociedade. Porém, longe de desenvolver uma construção simplória de uma crítica pura e simplesmente à totalidade do sistema, o que Marcuse busca é justamente colaborar com a aproximação de uma crítica ao sistema na perspectiva indicada pela teoria crítica em relação à teoria tradicional. Afinal, por um lado, parece hipocrisia criticar um sistema que, sem o qual, muitos de nós nem sequer teríamos acesso aos estudos ou a arte para desenvolver tal crítica. Mas, por outro lado, talvez, teríamos muito mais acesso a estas possibilidades, uma vez que, em outra forma de organização social poderíamos estar libertados da alienação, não mais manietados pela propriedade privada e onde nossos instintos não estariam reprimidos, nem nossa natureza super explorada. A mais-repressão exigida pelo atual sistema parece ser um dos principais entraves para o nosso pleno desenvolvimento, uma vez que é possível constatar que, por exemplo, a crítica e a arte existem por causa da sua capacidade de resistência e, também, existem além do sistema, elas existem apesar do sistema e não por serem possibilitadas por ele. O referencial de crítica teórica que procuramos desenvolver nesta dissertação é de uma leitura marcusiana pautada em parâmetros, onde é possível a localização e a fomentação daqueles grupos sociais que buscam, ou mesmo, lançam novas perspectivas e referenciais capazes de colaborar para a modificação qualitativa de toda a sociedade e ainda daquelas capacidades humanas que podem ser desenvolvidas, por conseguinte, nestes grupos (ou fora deles) e que sirvam a estes parâmetros e potencializem esta mudança qualitativa.

Sobretudo, se a teoria tradicional apenas explica como o mundo é e não procura vestígios sobre como poderia ser (ainda assim, não bastando procurar e ver estes vestígios, mas também juntá-los, utilizando, inclusive, as técnicas e as ciências, a teoria tradicional, para, então, chegar a conclusões e apontamentos

daquilo que poderá ser), esta característica leva ainda a teoria crítica à busca pela construção de uma utopia concreta, afinal, ela baseia-se em vestígios que já existem, embora muitas vezes ocultados pelo todo-parte social. Entre estes vestígios, está aquilo que a sociedade reprimiu, e que Marcuse constantemente aponta como fundamental nos grupos de recusa que manifestam estes vestígios de forma gritante. Afinal, são os que mais sofrem com este sistema que vão querer mudá-lo. Pode ocorrer, por exemplo, que o proletariado (ou parcela dele) queira que o capitalismo progrida, que mais carros sejam fabricados e comprados, mesmo que a destruição da natureza aumente, bastando que este aumento das vendas garanta-lhes emprego e dinheiro (para satisfazer as suas necessidades criadas). E a mesma situação pode ocorrer com outros grupos ou classes sociais.

Procuramos, desse modo, problematizar e fundamentar uma crítica consistente, que não descarte o existente, mas que não se acovarde diante da mudança. Uma crítica que não se satisfaz com mudanças quantitativas, mas indica para a necessidade de mudanças qualitativas – que nos faz chegar, em conformidade com os estudos de Marcuse, a um desafio no estabelecimento da ideia de emancipação dos seres humanos caracterizada pela reconstrução do princípio de realidade - Para tal reconstrução ocorrer, percebe-se, em Marcuse, a necessidade de redefinir os processos mentais dominados pelo princípio de realidade estabelecido e, conjuntamente, creditar a visualização de novos lugares sociais de negação, como potenciais para o novo e para a reconstrução. A contradição é resultado da ideia de que, para surgirem locais de negação, é necessário que se efetive um novo princípio de realidade, que não o da competição e do desempenho, mas, ao mesmo tempo, também são necessários locais de negação para que o novo princípio de realidade desenvolva-se. A conclusão que podemos arguir em Marcuse é que os dois processos, tanto o psicológico quanto o material, precisam acontecer simultaneamente, de maneira gradual e integrada. No entanto, num nível teórico, esta contradição parece não ter solução. O que nos leva a uma constatação que já é percebível em Marx (nas teses sobre Feuerbach, por exemplo) e da qual Marcuse parece apropriar-se construtivamente: é na práxis que o processo de mudança qualitativa pode tomar forma.

É justamente na práxis que parece tornar-se possível a simultaneidade deste processo construtivo, onde, ao mesmo tempo, aqueles que

não estão totalmente inseridos no sistema, ou que se libertaram em alguma medida dele, podem ser o lugar social de negação e também os potencializadores da modificação do princípio de realidade. Dois processos que podem reforçar-se mutuamente. Um exemplo são as crianças, que, no sistema capitalista, desde que nascem, são estimuladas à competição, da mesma forma em grupos sociais diferenciados, as crianças poderiam ser estimuladas por outros princípios. Outro exemplo, é que, nos grupos de negação, mesmo que não tenham ainda se libertado totalmente do princípio de desempenho, possam haver formas de estimular o surgimento de novos modos de relacionar-se que não seja a competitividade (que poderiam ser a solidariedade, a sensibilidade), o que levaria a reforçar o próprio grupo e potencializar a sua força de recusa. Talvez, por isso, a duplicidade do processo pareça complexa e de desfecho teórico difícil, pois não se trata de apresentar uma fórmula pronta e aplicável, ao contrário, esta construção dá-se na prática (mas claro, na visão marcusiana, tratando-se sempre de uma prática refletida), sem, no entanto, ser algo aleatório e sem “responsabilidade” racional, mas uma forma de estímulo que não determina previamente o que vai surgir neste construir coletivo dos seres humanos. Dessa forma, somente o surgir de algo novo, que possa tornar-se tão arraigado no imaginário e no inconsciente coletivo – quanto a competição o é no sistema capitalista – é que pode modificar qualitativamente o sistema.

E, portanto, esta busca por modificação torna-se plausível. É uma utopia concreta, afinal, se o sistema capitalista é um ‘todo-parte’, conforme acompanhamos até agora, isto é, não é todo o mundo existente, porque não pensar a possibilidade de interferir no sistema, mesmo a partir de fora, com algo que propicie modificações nos valores estabelecidos, criando novas necessidades e novos sentidos (por exemplo, o sentimento de que relações solidárias são necessárias)? Modificações que poderiam ser referências às organizações, grupos e indivíduos que desenvolveriam as possibilidades diferenciadas para uma nova sociedade. Se, hoje, a técnica é de dominação da natureza, será que não há a possibilidade de criar uma técnica de aliança com a natureza? Metaforicamente, como a águia que “aproveita” os ventos para facilitar seu voo?

Esta forma de interpretação marcusiana, que desenvolvemos nesta dissertação, ainda que teoricamente, recobra uma relação próxima ao modelo

combativo da práxis característica de Marcuse (seu engajamento nos movimentos sociais da época), justamente, por evidenciar a importância destes grupos e movimentos sociais para o desenvolvimento de uma nova organização social. Nossa leitura marcusiana assemelha-se principalmente com as últimas reflexões e experiências que ele vivenciou. Em 1968, Marcuse foi referência de leitura para os movimentos estudantis, além de seu engajamento, encorajando-o a afirmar, apesar das ameaças de morte que sofreu e de marcarem-no como comunista, que há uma diferença entre a violência para defender-se (contra-violência) e a violência para agredir, (jamais justificando a violência, mas apontando que, em determinadas situações, ela torna-se necessária, violência para defender-se, conforme apontamos no terceiro capítulo). Dessa forma, em 1970, ao aposentar-se da vida acadêmica – e o movimento estudantil continuar a sua luta e sofrer violentas repressões e massacres –, Marcuse procurou dar mais ênfase, conforme o sentido teórico que procuramos expressar nesta dissertação, na modificação estrutural do princípio de realidade, desenvolvida por grupos como os descritos no item 3.3, e que não necessariamente utiliza a violência. De modo que, no final da obra *Ideologia da sociedade industrial* (1979), Marcuse cita Benjamim expressando que é unicamente pelo bem daqueles que mais nada possuem que a esperança nos é dada, esperança que, desse modo, podemos concluir, pode ter o seu desenvolvimento nestes que mais nada possuem e ser o alicerce de uma nova sociedade.

Seria possível, assim, estabelecer a constituição de um parâmetro de avaliação da capacidade emancipatória de um grupo, classe ou processo emancipatório: este parâmetro seria a definição de contribuição ou não para o subsídio e/ou constituição de um novo princípio de realidade que gere a mudança qualitativa para toda a humanidade. Não é mais primordial a localização de grupo ou classe que constitui a recusa ao sistema social dominante, mas esta postura característica, que leva ao engajamento qualitativo à práxis, à luta e, por conseguinte, há um local de negação caracterizado pela luta por modificação do princípio de realidade e por uma mudança qualitativa que beneficie toda a humanidade.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. V. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro, RJ: EDUERJ. 2005.
- _____. **O princípio esperança**. V. 2. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro, RJ: EDUERJ. 2006.
- ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais: modelos críticos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Brasiliense. 1987.
- FERNANDES, Paulo Irineu Barreto. **Herbert Marcuse e as “imagens da libertação”**. Revista Educação e Filosofia Uberlândia, v.26, n. 52, p.527-549, jul./dez. 2012. ISSN 0102-6801.
- FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. V. 13. Totem e tabu. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996.
- _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. V. 18. Além do princípio de prazer. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996.
- _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. V. 21. Futuro de uma ilusão e Mal estar na civilização. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996.
- FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. Rio de Janeiro, RJ : Zahar, 1970.
- HORKHEIMER, Max (et. Al.). **Os pensadores**. V. 48. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro, RJ: Labor do Brasil, 1976.
- JAY, Martin. **A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2008.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses ‘sobre o conceito de história’**. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo, SP: Boitempo, 2005.
- MACINTYRE, Alasdair. **As ideias de Marcuse**. São Paulo, SP: Cultrix, 1973.

MARCUSE, Herbert. **Materialismo histórico e existência**. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1968.

_____**O fim da Utopia**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro. RJ: Paz e Terra, 1969.

_____**Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1972.

_____**Contra-revolução e Revolta**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1973a.

_____, MANSHOLT, Sicco, MORIN, E., e outros. **Ecologia caso de vida ou de morte**. Trad. Maria da Madre de Deus Pimenta de Souza. Lisboa: Moraes Editores, 1973b.

_____**Um ensaio para a libertação**. Trad. Maria Ondina. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

_____**Razão e revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social**. Trad. Marília Barroso, 2ª Ed., Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1978.

_____**Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1979.

_____**A Dimensão Estética**. Trad. Maria Elisabete Costa. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1981.

_____**Cultura e Sociedade**. V. 1. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1997.

_____**Cultura e Sociedade**. V. 2. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1998.

_____**Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud**. Trad. Álvaro Cabral. 8ª Ed., Rio de Janeiro, RJ: LTC, 1999a.

_____**Tecnologia, guerra e fascismo**. Coletânea de artigos de Herbert Marcuse. Edit. Douglas Kellner. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo, SP: UNESP, 1999b.

_____**Cultura e Psicanálise**. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2001.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Vol.1. 3ed. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo, SP: Ed. Nova Cultural. 1988.

_____**A questão judaica**. São Paulo, SP: Moderna, 1991.

_____. **Para a crítica da filosofia do direito de Hegel Introdução.** Trad. Artur Morão. Covilha: Lusosofia, 2008a.

_____. **Manuscritos econômicos-filosóficos.** Trad. Jesus Ranieri. São Paulo, SP: Ed. Boitempo. 2008b.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Campinas, SP: Papyrus, 2008.

OLIVEIRA, Avelino da Rosa. **Marx e a liberdade.** Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1997.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Trabalho Alienado e Propriedade Privada:** desvendando imbricações ocultas. Revista Eletrônica Espaço Acadêmico, v. 87, p. 87, 2008.

_____. Sensibilidade emancipatória: Schelling, Feuerbach e Marx à contrapelo da tradição. In: CHAGAS, Eduardo; REDYSN, Deyve; PAULA, Márcio de Org.). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach.** Fortaleza, CE: Edições UFC, 2009, V.08, p. 171-212.

_____. **O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse.** *Argumentos.* Ano 4, p.188-198. 2012. Disponível em: <http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_8/17_%20parte_2_deslocamento_do_lugar_social.pdf>. Acesso em: 23/07/2013.

_____. **Por um outro princípio de realidade: novos lugares e motivos sociais da negação segundo Herbert Marcuse.** *Educação e Filosofia.* Uberlândia, v. 27, n. 54, p. 699-718, jul./dez. 2013. ISSN 0102-6801. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/17344/12709>>. Acesso em: 23/07/2013.

SCHÜTZ, Rosalvo & ZIMMERMANN, Rainer E. (Orgs). **Crítica e Utopia.** Perspectivas Brasileiras e Alemãs. Porto Alegre, RS: Sulina, 2012.

SHÜTZ, Rosalvo & VIEIRA, Luis Vicente. **Práxis Filosófica:** movimentos sociais em questão. Pelotas, RS: Editora Universitária/UFPel, 2012.

VALE, Maria Ribeiro do. **Reforma ou Revolução? Hannah Arendt e Herbert Marcuse nos anos 60.** Disponível em: <http://www.pucsp.br/neils/downloads/pdf_19_20/1.pdf> Acesso em: 23/07/13.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt:** história, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel. 3ed. Rio de Janeiro, RJ: Difel, 2010.

Documentário: **O hipopótamo de Marcuse.** Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ErNajby5MBM>> Acesso em: 23/07/13.