



DISTINÇÕES NA TEORIA CRÍTICA: MARCUSE E A ESCOLA DE FRANKFURT *

Distinctions in Critical Theory: Marcuse and the Frankfurt School

Imaculada Kangussu **

Resumo: Neste texto, vamos apresentar a passagem de Herbert Marcuse pela Escola de Frankfurt, cuja fundação completa neste ano seu primeiro centenário. Apresentaremos primeiramente o entrelaçamento da vida de Marcuse com a história do Instituto de Pesquisa Social na Universidade de Frankfurt, em seguida comentaremos a produção de Marcuse como membro do Instituto e depois sua obra quando já formalmente desligado da instituição, mas ainda fiel aos princípios norteadores da Teoria Crítica.

Palavras-chave: Dimensão estética. Teoria das pulsões. Eros. Emancipação. Liberdade.

Abstract: In this text we present Herbert Marcuse's journey through Frankfurt School, whose foundation celebrates its first centenary this year. First, we describe the interweaving of Marcuse's life with the history of the Institute of Social Research at Frankfurt University. After this, we comment on production of Marcuse as a member of the Institute, and, finally, we examine his works after he was formally dismissed from the Institute but remained loyal to the guiding principles of Critical Theory.

Keywords: Aesthetic dimension. Drives theory. Eros. Emancipation. Freedom.

* Artigo recebido em 09.01.2023 e aprovado para publicação em 09.02.2023.

** Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000). Professora titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto.

Herbert Marcuse nasceu em 19 de julho de 1898, em Berlim, filho de Gertrud e Carl Marcuse, industrial de família judaica assimilada. Foi convocado na Primeira Guerra, mas por causa da visão fraca não foi para o front. Na Alemanha, com o fim da guerra, o império foi substituído pela república liderada pelo SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*), partido social-democrata alemão, ao qual Marcuse se ligou inicialmente e por breve tempo, pois “assim que experimentaram o poder, os líderes do SPD passaram a confortar os confortáveis e afligir os aflitos”, escreve Thorkelson, na biografia *Marcuse em quadrinhos*.¹

Em 1919, Rosa Luxemburgo e outras lideranças da esquerda romperam com o SPD e formaram a Liga Espartaquista (*Spartakusbund*), à qual Marcuse não se filiou por ser contrário às políticas da União Soviética, defendida pelos Espartaquistas. Sem lugar na política, Marcuse voltou aos estudos, matriculou-se na Universidade de Humboldt, onde estudou Germanística por dois anos e depois transferiu-se para a Universidade Albert-Ludwig de Freiburg que emergia, na época, como um centro de experimentações nas humanidades. Marcuse dedicou-se à dupla licenciatura em Filosofia Política e Literatura e, em outubro de 1922, defendeu a tese sobre *O romance de artista alemão* (*Der deutsche Künstlerroman*).

Depois da defesa, Marcuse voltou a Berlim, casou-se com Sophie (!) Wertheim, matemática que conhecera em Freiburg, e tornou-se sócio de uma livraria e editora. Até ler *Ser e Tempo* e voltar entusiasmado a Freiburg, em 1928, para estudar com Heidegger, de quem se tornou assistente. Nesta época, teve como colegas Hannah Arendt, Peter Löwith, Hans Jonas. “Heidegger parecia um imã para estudantes judeus brilhantes”².

Em Freiburg, Marcuse escreveu a tese de habilitação (*Habilitationsschrift*), passo necessário para se candidatar ao cargo de professor, tendo como tema *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade*, mas nunca a submeteu a Heidegger: parecia-lhe uma formalidade inútil visto que, naquele momento histórico, seria impossível para ele conseguir emprego como professor. Marcuse “era judeu e marxista, e os nazistas, com 230 deputados no Reichstag, milhares de paramilitares (*SA, Sturmabteilung*) nas ruas e milhões de apoiadores desempregados em todo país, estavam se preparando para assumir o destino da Alemanha”³. Nas palavras de Marcuse: “estava perfeitamente claro que eu nunca poderia me qualificar para um cargo professor no regime nazista”.⁴ Mesmo sem ter sido

¹ THORKELSON, Nick. *Marcuse em quadrinhos*. São Paulo: Veneta, 2020, p. 19.

² THORKELSON, *Marcuse em quadrinhos*. p. 33.

³ KATZ, Barry. *Herbert Marcuse & the Art of Liberation*. London: Verso, 1982, p. 84-85.

⁴ MARCUSE, Herbert. Theory and Politics: A Discussion. In: Telos, n. 38, 1979 p. 126.

defendida, a tese sobre *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade* foi publicada em 1932.

Edmund Husserl, cujos cursos Marcuse acompanhara na Universidade de Freiburg, elogiou o trabalho e recomendou o antigo aluno a Kurt Riezler, reitor da Universidade de Frankfurt, que por sua vez o recomendou a Max Horkheimer, diretor do Instituto para Pesquisa Social, que pediu a Leo Löwenthal para entrevistar Marcuse. Assim, o até então desempregado Marcuse tornou-se amigo de Löwenthal por toda vida e membro colaborador do Instituto para Pesquisa Social, mais tarde conhecido como “Escola de Frankfurt”, por mais de uma década.

1. A Escola de Frankfurt antes de Marcuse, Marcuse antes da Escola de Frankfurt

Em 1920, Felix Weil, filho de um comerciante de grãos natural de Baden e estabelecido na Argentina, escreveu ao Ministro de Ciência, Arte e Educação, em Berlim, sobre sua intenção de fundar um Instituto na Universidade de Frankfurt para estudar sobretudo o “marxismo científico”, registra Rolf Wiggershaus, nosso guia nessa breve apresentação da Escola⁴. Depois de três anos de negociações, no início de 1923, foi firmado o contrato entre a cidade de Frankfurt e a Sociedade para Pesquisa Social autorizando “a fundação de um Instituto para Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) como instituição acadêmica da Universidade de Frankfurt, que vai também servir à Universidade para propósitos didáticos”⁵.

No ano seguinte, às 11 horas de um domingo, na Universidade de Frankfurt, foi inaugurado o edifício do Instituto para Pesquisa Social, cuja construção foi financiada por Felix Weil, com a finalidade explícita de estudar o pensamento de Marx. Conforme escreveu Weil,

Na cerimônia de abertura do Instituto, em 22 de junho de 1924, no Hall da Universidade, na presença de representantes do Ministro de Ciência, Arte e Educação e do Presidente, e na presença em pessoa do Prefeito e de outros líderes do Estado e autoridades municipais, eu mesmo e o Professor Grünberg em seu discurso, pública e programaticamente, estabelecemos o caráter marxista do Instituto.⁶

Professor de economia política na Universidade de Viena, Carl Grünberg foi o primeiro diretor do Instituto. Entre os primeiros alunos estavam

⁴ WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Polity Press, 1995, p. 17, 35.

⁵ WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

Hans Gerth (posteriormente professor na Universidade de Wisconsin), Paul Baran (mais tarde um dos nomes principais da publicação marxista *Monthly Review*) e Oscar Swebe (depois destaque no jornal anarquista inglês *Freedom*).

Na década seguinte, devido ao estado de saúde de Grünberg, Max Horkheimer foi convidado a assumir a direção do Instituto para Pesquisa Social e oficializado no cargo em outubro de 1930. Horkheimer deu um novo tom ao Instituto, baseado na esperança de que transformações reais – em oposição a ideologias transfiguradoras – poderiam ser os meios de trazer a razão ao mundo. O entrelaçamento entre o jovem Marx (dos *Manuscriptos*) e o velho Freud (de *O futuro de uma ilusão*), observou Wiggershaus⁷, criou uma versão mais ampliada do materialismo marxista e da teoria psicanalítica freudiana. A nova corrente, também conhecida pelo nome (horrível, penso eu) de freudo-marxismo, foi a marca distintiva da geração da segunda década do Instituto. “É difícil apreciar a audácia dos primeiros teóricos que propuseram o improvável matrimônio de Freud e Marx”.⁸ Erich Fromm, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Theodor Wiesengrund-Adorno e Herbert Marcuse fizeram parte dessa “segunda geração”, atualmente, muitas vezes, considerada como a primeira geração da Escola de Frankfurt. Talvez por ter sido a responsável pelo estabelecimento da forma de pensamento denominada “Teoria Crítica”, nomeação adotada para caracterizar a teoria capaz de, nas palavras de Marcuse em “Filosofia e Teoria Crítica”, ser “crítica de si mesma e das forças sociais construtoras de sua própria base”⁹.

O termo “Escola de Frankfurt” surgiu fora do Instituto de Pesquisa Social e foi adotado por seus membros. A multiplicidade de pensamento desenvolvida pelos diversos pesquisadores levou Martin Jay, ao longo de *Imaginação dialética (Dialectical Imagination)*, a colocar em questão o uso do termo “escola”, em sentido estrito, para nomear o grupo e sua multifacetada produção. Contudo, conforme considera Wiggershaus, o termo tornou-se parte da história desse grupo e, apesar das incontestáveis distinções entre seus membros, pode ser justificado por ter algumas das características atribuídas ao termo “Escola” presentes no Instituto:

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ JAY, Martin *Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. London: Heinemann, 1973, p. 151. Jay observa que, entre os marxistas, apenas Trotsky mostrara-se favorável à psicanálise, mas desde 1923 sua voz não era mais escutada nos círculos comunistas, onde baixou um tabu sobre Freud e adotou-se teorias pavlovianas. (*Ibidem*).

⁹ MARCUSE, Herbert. *Filosofia e Teoria Crítica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 156. Tradução ligeiramente modificada. No original, “Philosophie und kritische Theorie”. O texto dialoga com o de Horkheimer sobre a distinção entre teoria tradicional e teoria crítica, “Traditionelle und kritische Theorie”, ambos publicados na revista do Instituto (*Zeitschrift für Sozialforschung*), em 1937.

uma moldura institucional, um programa teórico, um novo paradigma e uma revista de divulgação das pesquisas¹⁰. A “Escola de Frankfurt” é, na história da filosofia, o lugar (não necessariamente situado em um ponto geográfico) de criação e desenvolvimento da Teoria Crítica, baseada no entrelaçamento do materialismo marxista com teorias freudianas.

Na época das negociações de Felix Weil com ministros e autoridades de Frankfurt para criação do Instituto, Marcuse estudava na Universidade de Freiburg, onde escreveu sua tese sobre *O Romance de Artista Alemão* (1922). Nesse primeiro escrito podem ser encontradas *in nuce* formulações que vão se desenvolver ao longo da obra de Marcuse: a alteridade da dimensão estética em relação ao chamado mundo real, o índice de liberdade e a potência crítica presentes nessa alteridade, o caráter positivo da alienação artística, a superioridade epistêmica e política da arte “dessublimada” sobre a arte ilusionista, são talvez as mais evidentes.

Marcuse escreveu por mais de seis décadas e, se por um lado, sua posição foi se transformando junto com as realidades históricas; por outro lado, permaneceram em suas reflexões a centralidade da articulação entre sensibilidade subjetiva e objetividade do mundo, com crescente ênfase no caráter produtivo da imaginação e da dimensão estética nas determinações das leis simbólicas que circunscrevem as estruturas da realidade.

Na tese de habilitação de 1922, o *Künstlerroman* aparece como um tipo de *Bildungsroman* – romance da construção interna do personagem central que passa da inocência à consciência de si. A distinção estava no fato de, no *Künstlerroman*, o protagonista ser artista e a narrativa apresentar a tensão entre arte e vida, a alteridade do artista em relação ao mundo que o rodeia. O artista era visto como representante de uma sensibilidade inábil em integrar-se ao modo de vida burguês e em busca de integração. O protagonista buscava atingir uma forma de vida que “resolva a oposição entre o espírito e a sensualidade, a arte e a vida, a existência artística e o mundo em volta”¹¹. Este gênero literário só é possível quando e porque a forma de vida do artista difere daquela adotada na sociedade em geral, quando a arte não é imanente à vida. Conforme Lukács, na *Teoria do Romance*, Marcuse considerava esta imanência como característica da Grécia pré-socrática, época em que as formas artísticas integravam-se à vida coletiva. A divisão desta unidade apareceu fortemente com o platonismo, quando viver devotado à arte passou a significar viver ligada à dimensão sensível, estar longe da ideia, e tornou-se um problema. “A dissolução e dilaceramento de uma forma de vida unitária, a oposição entre arte e vida, a separação

¹⁰ WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, p. 2.

¹¹ MARUSE, Herbert. *Der deutsche Künstlerroman*, in MARCUSE. *Schriften*. V I. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 16.

do artista do mundo ao redor, é a pressuposição do *Künstlerroman* e seu problema: o sofrimento e desejo do artista, sua luta por uma nova comunidade”¹². Marcuse observa a permanência desta cisão entre arte e vida até quase o final da Idade Média quando, com o surgimento das primeiras Universidades, aparece também uma nova figura:

uma comunidade viajante de músicos e mímicos, particularmente, de clérigos e estudantes jovens que eram totalmente renegados, permanentemente excluídos; para eles não havia lugar na forma de vida [*Lebensform*] do mundo em volta. Muito arrogantes, muito selvagens em sua extasiada perseguição da liberdade, suas vidas se esvaem nas névoas de uma errância incansável, de uma vagueação dissoluta.¹³

Marcuse se refere a um grupo de artistas conhecidos como *goliardos*, pelo fato de costumarem a referir-se a si mesmos como discípulos de Golias.¹⁴ No final da Idade Média, estudantes universitários, professores e *clerici vagi*, clérigos sem prebenda ou fugitivos da disciplina rigorosa dos conventos viviam em viagens contínuas entre as universidades de Bologna, Paris e Oxford. Entre estes intelectuais errantes nasceu uma poesia latina cujos versos celebram as belezas naturais, a vida nas estradas, os prazeres da bebida e do jogo, as alegrias do amor, o espírito livre, a crítica às formas sociais em curso. “Essa é talvez a primeira autoconsciência de que a necessidade artística leva à vida de vacância, à oposição ao mundo em volta”¹⁵. Na alienação encontraram refúgio contra o real deficiente. Marcuse julga que os *scholars* itinerantes do fim do medievo prefiguram o artista alienado do *Künstlerroman*.

Na produção do *Künstlerroman* apareceu tanto a filosofia dos primeiros românticos – Tieck, Schlegel, Novalis – criadores de “uma realidade poetizada, um mundo de sonhos que não é mais um problema para o artista”¹⁶, quanto também a dos românticos tardios – Brentano, Hoffman, Eichendorff – e seu clamor pela reestruturação radical das formas de vida formulada em termos práticos.

No *romance do artista* aparecem dois modos de resolver a oposição entre a forma de vida do artista e a da sociedade: (1) a integração triunfante do protagonista ao mundo a sua volta, como acontece no *Wilhelm Meister* de Goethe, e (2) o fracasso do artista e sua desintegração, como é o caso de Gustav von Aschenbach em *Morte em Veneza*, de Mann. Sendo que este

¹² MARUSE, *Der deutsche Künstlerroman*, p. 332.

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ BURNS. *História da Civilização Ocidental*. Vol.1. Segundo este historiador, “ninguém sabe quem era este Golias”, p.380. Os manuscritos mais conhecidos da poesia dos goliardos são os Carmina Burana.

¹⁵ MARUSE, *Der deutsche Künstlerroman*, p. 13.

¹⁶ *Ibid.*, p. 104.

último combina melhor com a perspectiva de Marcuse por permanecer fiel à sua vocação. Enquanto o personagem de Goethe por fim abandonou as ‘veleidades’ artísticas e se encaixou na burocracia do trabalho no mundo burguês, o de Mann “pertence a uma ordem diferente de humanidade, a um mundo diferente, e, em face das forças de Dionísio enraizadas nesta humanidade e neste mundo, nenhum heroísmo ou determinação poderiam protegê-lo”, observou o filósofo, “se elas escaparem apenas uma vez, elas demolem a existência burguesa, esfacelam toda harmonia, levam toda estabilidade e ordem à ruína.”¹⁷. Nas palavras do próprio personagem de Mann:

nós, artistas, não podemos seguir o caminho da beleza sem que Eros se associe e se arvore em guia [...] Vê você, agora, que nós, poetas, não podemos ser sábios nem dignos? Que forçosamente nos perdemos, forçosamente continuamos devassos e aventureiros de emoções? [...] a educação do povo e da juventude pela arte é um arrojado e proibido empreendimento. Pois como poderia servir de educador aquele a quem é inata uma tendência natural e incorrigível para o abismo?¹⁸

Em outra passagem, Aschenbach atribui a todo artista o desejo de reunir os dois mundos, sentimento e pensamento, ao considerar que “a felicidade do literato é o pensamento que é todo sentimento; é o sentimento que consegue tornar-se todo pensamento. Um pensamento palpitante como este, um sentimento tão exato, isto é, que a natureza estremece de prazer quando o espírito se curva em adoração perante a beleza”.¹⁹

Pertencendo a dois mundos, as forças poéticas têm o poder de rejeitar uma integração forçada à chamada realidade, considerou Marcuse. A incompatibilidade da forma artística com a forma “real” da vida pode iluminar o mundo dado com uma luz que este não consegue nem negar nem absorver, e que pode acabar introduzindo rachaduras na percepção do mundo dado. Na obra de arte, a ficção pode se tornar o elemento vital da verdade. Já na tese de doutorado aparece a ideia – da dimensão estética como lócus da alteridade e do que fica sem lugar no assim chamado mundo real – cujos desdobramentos são incessantes ao longo da filosofia de Marcuse.

Também a tese de habilitação, *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade* (1932), trazia uma característica que atravessou as reflexões de Marcuse mesmo em seus momentos mais sombrios: a crença soteriológica nas potências transformadoras presentes no sujeito. A forma da subjetividade sempre se reconstrói, segundo um esquema que lhe é próprio, com elementos exógenos

¹⁷ *Ibid.*, p.320.

¹⁸ MANN, Thomas. *A Morte em Veneza*. São Paulo: Abril Cultural, 1971, p. 169.

¹⁹ MANN, Thomas. *A Morte em Veneza*, p. 138-139.

e assim se transforma. “Marcuse tem uma confiança quiliástica (*chiliastic*) em uma dinâmica dos instintos que trabalha através da história²⁰”.

Em *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade*, Marcuse considerou a situação de divisão – focada dez anos antes e em perspectiva distinta na tese sobre *O romance do artista alemão* – como sendo, para Hegel, o princípio ontológico da existência humana. Sujeito e objeto, finitude e infinitude, si-mesmo e outro: a unificação desses ‘momentos do Ser’ é sempre história na filosofia hegeliana. E “Historicidade é o que define história e assim a distingue de ‘natureza’²¹. O processo vital do ser humano não é o desenvolvimento em direção a algo, “não é um acontecimento para e de. É um puro acontecer em-si, imanente aos próprios seres. O ser finito não *possui* uma história, ele *é* história”. Na sequência, Marcuse acrescenta a passagem de Hegel, na *Ciência da Lógica*: “a hora de seu nascimento é a hora de sua morte. (L, I, 117)”²².

O tema central de *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade* também foi a superação da divisão, agora configurada nas dualidades entre subjetividade e objetividade, atualidade e potência, essência ontológica abstrata e existência histórica concreta. O interesse da ontologia hegeliana não está nem na essência humana abstrata, nem nas formas concretas em que aparece, e sim nos modos históricos de suas interdependências. Marcuse considerou as dualidades não como instâncias independentes em si mesmas e sim como dimensões do que é e só possui existência como unidade. “A verdadeira satisfação do desejo, o preenchimento do Ser atual, é tornar-se si-mesmo no outro (*in the otherness*)”²³. Em outras palavras, “ser sujeito significa permanecer-por-si-mesmo-na-alteridade”²⁴. A apresentação da diferença entre a dimensão atual e a dimensão potencial do Ser forneceu a Marcuse uma medida de comparação entre o que é e o que pode ser que “já foi identificada como um traço distintivo do pensamento de Marcuse”²⁵.

2. Marcuse na Escola de Frankfurt

Em 1933, para escapar da Alemanha nazista, o Instituto de Pesquisa Social transferiu-se para Genebra, na Suíça, e no ano seguinte para os Estados Unidos onde alguns membros, Marcuse entre eles, encontraram refúgio

²⁰ HABERMAS, Jürgen. “Psychic Thermidor and Rebirth of Rebellious Subjectivity” in PIPPIN, Robert et al. (Org.). *Marcuse. Critical Theory & the Promise of Utopia*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Education, 1988, p. 9.

²¹ MARCUSE, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge, London: MIT Press, 1987, p. 1.

²² MARCUSE, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, p. 55.

²³ *Ibid.*, p. 245.

²⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁵ KATZ, Herbert *Marcuse & the Art of Liberation*, p. 83.

na Universidade Columbia, em Nova York. No exílio, o Instituto deu-se a tarefa urgente de derrotar o fascismo, com a coalizão e a voz coletiva de todas as forças democráticas. Nas palavras de Alice Meyer, secretária de Horkheimer “essa missão nos deu uma sensação de lealdade e pertencimento [...] isso incluía todas as secretárias e todos que trabalhavam e vinham ao Instituto”²⁶.

Nesse contexto, Marcuse observou como a própria lógica interna das sociedades capitalistas conduzia ao totalitarismo e à apropriação da própria filosofia com propósitos conservadores. Escreveu, neste período, *Razão e Revolução. Hegel e o advento da teoria social* (1942), deslocando a, então em curso, interpretação da filosofia hegeliana como protofascista para uma interpretação socialista. Antes da publicação do livro, Marcuse escreveu textos notáveis a respeito do fenômeno de conquista da Alemanha pelo nazifascismo. Conforme observa Leo Maar, “Os textos têm uma proposta metodológica uniforme, a apreensão dialética e materialista da história das ideias. Além disso voltam-se a uma temática comum, centrando-se no que ocorre no plano da formação do sujeito – num sentido amplo: no plano da cultura, da ética, das ideias, etc.”²⁷.

No “Estudo sobre autoridade”, publicado em 1936²⁸, Marcuse observou como, no desenrolar da história, o Iluminismo (e a consequente crença em uma forma de racionalidade capaz de lançar luz nas áreas sombrias do conhecimento e decifrar todos os enigmas) poderia ser percebido não apenas como um movimento de libertação, mas também como um agente de controle social. E a autoridade exclusiva da razão, disseminada pelo Iluminismo, poderia ter o fascismo como uma de suas possíveis consequências. Com o claro propósito de analisar o pensamento dominante na época, Marcuse começou a escrever o texto em 1933, ano em que Hitler tornou-se chanceler. Sua visão do Iluminismo como agente de autoridade pode ser considerada um prenúncio de futuras posições da Teoria Crítica, sobretudo das presentes na *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, publicada nove anos depois (1947).

A autoridade absoluta atribuída à razão nos domínios do conhecimento levou à necessidade de abstrair os fenômenos deixando de lado as singularidades sensíveis e dando-lhes formas conceituais que permitiriam medidas e avaliações. A desconsideração pelas particularidades, de ações e de indivíduos, criou pretensas equivalências capazes de permitir as trocas, igualando na teoria as diferenças factuais. Se, por um lado, essa forma de

²⁶ THORKELSON. *Marcuse em quadrinhos*, p. 47.

²⁷ MAAR, Wolfgang Leo. “Introdução”, em MARCUSE. *Herbert Marcuse. Cultura e sociedade*. São Paulo: Paz e terra, 1997, p. 20.

²⁸ No original, “Studien über Autorität und Familie”, in *Studien über Autorität und Familie*. Paris: Felix Alcan, 1936.

pensamento pode prover grandes avanços práticos no domínio da ciência e da técnica; por outro lado, é claro o grave equívoco de considerar uma determinada forma de saber que precisa passar por cima das distinções particulares como única e onipotente. Uma forma de conhecer que leve em conta apenas as luzes da razão, das quais nada escaparia, como modo único de saber, revelava algum grau de autoritarismo na própria formulação.

Marcuse pareceu intrigado ao observar como, apesar de a crença cega na totalização racional ter sido questionada pelo Romantismo, pelo Idealismo Alemão (de Schiller a Hegel) e depois pela filosofia marxista, capazes de perceber tanto o entrelaçamento entre razão e desrazão na estrutura produtora da realidade quanto de integrar o “não-racional” em suas análises, o Iluminismo parecia continuar dominando as estruturas de compreensão do mundo e mesmo da produção da realidade.

O interesse de Marcuse localizava-se sobretudo no conflito entre “racional” e “não-racional” percebido no embate entre o Iluminismo e as citadas correntes filosóficas posteriores a ele, capazes de assinalar a presença de certo grau de irracionalidade nos sujeitos, em suas emoções e pulsões que, muitas vezes, o assujeitavam e transformavam-no em objeto. A natureza totalizante da racionalidade iluminista a tornou presa fácil para desdobramentos meramente utilitários e voltados a fins que, uma vez alcançados através da razão instrumentalizada, eram também considerados como “racionais”, independentemente de qualquer outra avaliação. Em uma espécie de “virada pragmática”, a razão pareceu submetida a um “princípio de eficiência”, independentemente da legitimidade dos meios usados para ser eficiente e dos fins a serem alcançados.

O “princípio de eficiência” é uma expressão encontrada por Marcuse no discurso proferido em janeiro de 1932, no Clube da Indústria de Dusseldorf, por Adolf Hitler, que considerava este princípio como a base de todo desenvolvimento do mundo moderno: na vida política, na social e na privada. Segundo o “princípio de eficiência”, tanto os indivíduos, quanto os grupos sociais e os países estavam envolvidos em uma luta competitiva da qual apenas o mais funcional e implacável sairia vivo.

Os sujeitos foram reduzidos ao instinto de sobrevivência. O nacional-socialismo usou o desejo de segurança para apagar o ideal de liberdade. Os indivíduos aceitavam o oferecido, faltava-lhes tempo e energia para desenvolver pensamentos, sentimentos, formas do próprio desejo. Cada indivíduo pouco sabia do outro, era desconfiado e suscetível de ser manipulado pois fora despojado de tudo que pudesse transcender seu próprio interesse e estabelecer alguma forma de comunidade. A todo momento a sobrevivência dependia do desempenho eficaz de funções operacionais necessárias. A cultura tradicional foi vista como mero logro, advertiu Marcuse. Para se perpetuar no poder, o nacional-socialismo jogou segu-

rança contra liberdade. A incompatibilidade entre ambas foi um princípio fundamental na produção da nova mentalidade alemã. Criou-se uma forma histórica de pensamento na qual havia um elo psicológico entre segurança e autoritarismo. Quando liberdade e segurança passaram a ser consideradas excludentes, a escolha das massas recaiu sobre a segunda. A segurança totalitária foi considerada mais real do que as promessas de felicidade vislumbradas pela cultura.

Em “Sobre o caráter afirmativo da cultura” (1937), também publicado na revista do Instituto, Marcuse realçou a separação entre cultura e civilização, ressaltando inicialmente o caráter afirmativo da primeira e, em seguida, sua negatividade em relação à segunda. Fica evidente no texto a clivagem ontológica ocorrida, no pensamento clássico, entre o útil e necessário, de um lado, e o belo, de outro; e a consequente utilização dessa clivagem para produzir, na época moderna, a cultura que Marcuse denominou “afirmativa”, porque, alienada do mundo da vida e instalada no do ideal, servia de refúgio para os pensamentos e as aspirações “mais elevadas”, possibilitando com isso a resignação ao, assim chamado, mundo real, onde tais enlevos ficavam desabrigados.

“Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura” pode ser lido como uma espécie de arqueologia do caráter ideológico da cultura. Partindo da relação necessária entre cultura e prática no mundo clássico, o texto revela como a primeira foi se distanciando da segunda através de um movimento de abstração que a aprisionou num mundo ideal. “A doutrina segundo a qual todo conhecimento humano se refere em seu sentido à prática era um elemento nuclear da filosofia antiga”²⁹, mas, mesmo insistindo em constituir a prática em conformidade às verdades conhecidas, Aristóteles estabeleceu uma distinção hierárquica entre os diversos saberes: considerou o saber cuja finalidade era atender às necessidades da existência cotidiana o mais inferior nessa hierarquia; a posição superior cabia ao conhecimento filosófico, sem finalidade exterior a si mesmo, e capaz de proporcionar felicidade. A filosofia preocupada com a felicidade precisava transcender a faticidade da constituição material vigente: o mundo do necessário era considerado inconstante, e o indivíduo que tinha como objetivo supremo riqueza e bens materiais foi acusado de subordinar sua existência a um fim exterior a si. Alcançar a felicidade era o objetivo último para a teoria aristotélica, o objetivo primeiro era a luta pela conservação da existência; sem esta estar assegurada, a felicidade seria inalcançável. A segurança quanto à sobrevivência era condição necessária, mas não suficiente, para a eudemonia – o bem supremo. Paradoxalmente, esse bem era incompatível com as atividades das quais dependia para existir.

²⁹ MARCUSE, Herbert Marcuse. *Cultura e sociedade*, p. 91.

A alienação da cultura foi um dos frutos da separação entre a matéria, considerada inferior, e o espírito, cujo desenvolvimento leva à felicidade. Na Grécia Clássica, felicidade e trabalho estavam essencialmente separados, “eles pertencem a modos de existência diferentes”, assinala Marcuse no texto “Para a crítica do hedonismo”³⁰, pois “uns são por essência escravos, outros livres”³¹. O mundo do verdadeiro, do bom e do belo era realmente situado fora da luta com a matéria pela preservação da vida, estava muito além da forma da existência dos escravos, artesãos, comerciantes e mulheres, da maioria da população e apenas uma pequena parcela de cidadãos livres podia se ocupar com o que ia além das necessidades materiais. O bom, o belo e o verdadeiro não podiam, portanto, ser sustentados como valores universais.

Na Grécia clássica, as contradições sociais foram consideradas decorrentes de distinções ontológicas, as diferenças foram naturalizadas e os conflitos da sociedade de classes foram baseados nas profundezas da alma humana. Sem problemas de consciência, a teoria antiga pôde sustentar que, enquanto uma pequena parcela se dedicava à verdade e à beleza, a maioria dos homens era obrigada a despender sua existência na triste provisão das necessidades vitais. A separação entre o mundo sensível e o inteligível, entre o belo e o necessário, tem atrás de si uma determinada forma política de existência; que através dessa distinção e com a subsequente inferioridade do mundo material se livrou da má consciência. Atividades inferiores ficavam a cargo dos seres inferiores, atividades superiores eram para os que a elas estavam destinados. Conforme Marcuse:

Por causa de sua inegável materialidade (*Stofflichkeit*), a práxis material (*materiell*) seria isenta da responsabilidade pelo verdadeiro, bom e belo, que, por sua vez, deveria se conservar na ocupação teórica. O isolamento ontológico dos valores ideais em relação aos materiais tranquiliza o idealismo no que concerne aos processos vitais materiais. Uma forma histórica determinada da divisão social do trabalho e da estruturação social de classes se converte para ele numa forma metafísica eterna da relação entre o necessário e o belo, a matéria e a ideia.³²

As relações materiais da existência não faziam parte dos interesses da filosofia idealista em seu período clássico por não serem consideradas a realidade efetiva: ontologicamente eram inferiores, mais próximas do não-ser que do ser.

³⁰ No original, “Zur Kritik des Hedonismus”, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol.VII, n.1-2 (1938); p. 55-89. Sobre as reflexões aqui apresentadas, ver “A dialética da cultura”, em KANGUSSU. *Leis da liberdade*.

³¹ *Ibid.*, p. 173.

³² *Ibid.*, p. 94.

Em relação à Antiguidade clássica, a teoria da relação entre o necessário, o trabalho, e a beleza, o prazer, experimentou modificações decisivas na época burguesa: a ideia de que se ocupar com valores supremos fosse atividade restrita a determinados setores sociais deu lugar à ideia da universalidade da cultura. Ficou difícil defender o ponto de vista de que a maioria dos homens precisavam viver na labuta para que alguns poucos cultivassem a felicidade e os prazeres do conhecimento superior. “Por menos que se tenha mudado a situação, a boa consciência desapareceu”³³. A espontaneidade do materialismo grego já não podia existir no mundo burguês. A libertação do indivíduo, alcançada pela revolução burguesa, levaram-no a uma nova exigência de felicidade. A igualdade e a liberdade, que a burguesia reclamava em sua luta, só teriam sentido se fossem efetivas. Para manter a exigência universal de felicidade – e não o fazer seria autodenúncia – a burguesia precisou convertê-la em assunto do âmbito privado, pois sua validade universal concreta seria incompatível com a concreta desigualdade dos indivíduos. Em vista disso, a felicidade foi posta no mundo do espírito, ao qual cada um e todos tinham acesso interior imediato. Esse outro mundo interior permitiu a resignação diante da miséria e sofrimento do mundo exterior, cuja responsabilidade era atribuída à própria inferioridade do sensível. Marcuse designou essa configuração historicamente determinada da cultura como “cultura afirmativa”.

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior”, sem transformar aquela realidade de fato.³⁴

A afirmação das condições de vida vigente foi uma função assumida pela cultura. Às acusações de infidelidade aos princípios defendidos durante seu período de luta, a burguesia respondeu com a cultura afirmativa, “às necessidades do indivíduo isolado ela responde com a característica humanitária universal; à miséria do corpo, com a beleza da alma; à servidão exterior, com a liberdade interior; ao egoísmo brutal, com o mundo virtuoso do dever”³⁵.

A cultura afirmativa animou, deu alma à civilização, elevando o indivíduo sem libertá-lo de efetiva subordinação. De fato, a única garantia imaculada dos ideais burgueses foi a liberdade espiritual. O teor de verdade existente na

³³ *Ibid.*, p. 94.

³⁴ *Ibid.*, p. 95-96.

³⁵ *Ibid.*, p. 98.

afirmação de que o que acontece com o corpo não pode submeter a alma foi ampliado para efetivar a resignação à realidade dada. A cultura subordinou os sentidos e transformou antigos ideais em assuntos anímicos. “Somente da alma pura pode vir a salvação. Todo o resto é desumano”³⁶. O anseio por uma vida mais feliz foi assumido pelo ideal cultural, mas dotado de uma caracterização afirmativa: a de pertencer a um mundo superior, não cotidiano. A transferência das pulsões explosivas do indivíduo para o domínio da alma foi o ato mais potente do processo disciplinador das massas.

Apesar de o título expressar apenas afirmação, e sem dúvida é este o foco do trabalho, o texto de 1937 apresenta o duplo caráter da cultura. O autor não pode deixar de observar que, mesmo voltada à manutenção do *status quo*, a cultura também possuía um caráter negativo, inseparável de sua dimensão sensível: a dominação dos sentidos pela alma não foi absoluta. A cultura se contrapunha ao real e acomodava ideais potencialmente negativos que, assim acomodados, pouco perturbavam a realidade. Esse antagonismo fundamental só podia admitir a exigência de felicidade se esta fosse interiorizada, descorporificada e desmaterializada. Entretanto, a experiência de evasão através da fruição artística poderia produzir uma força dissidente, potências reprimidas do ser humano e da natureza poderiam vir à tona sob essa forma alienada. Segundo Marcuse, a cultura afirmativa

Não contém só a legitimação da forma da existência (*Daseinsform*) vigente, como também a dor causada por seu estado; não só a tranquilidade em face do que existe, mas também a rememoração daquilo que poderia existir. Na medida em que a grande arte burguesa configuraria o sofrimento e o lamento como eternas forças do mundo, romperia continuamente no coração dos homens a injustificada resignação do cotidiano; na medida em que pintaria a beleza dos homens e das coisas e uma felicidade extraterrena nas cores brilhantes deste mundo, junto com a falsa consolação e a falsa bênção também aprofundaria o *anseio autêntico* (grifo meu) na raiz da vida burguesa.³⁷

A ideia da existência de um “anseio autêntico” remete a pulsões que a cultura afirmativa submeteu ao domínio anímico, mas manteve vivas. Na arte, onde revelou verdades esquecidas, a sociedade burguesa tolerou a realização efetiva de seus ideais. Sob formas falsas, a cultura afirmativa absorveu forças e necessidades que não encontravam mais lugar no cotidiano e, assim, testemunhou a vida não realizada. “A cultura afirmativa foi a contra-imagem de uma ordem em que a reprodução material da vida não deixava espaço e tempo para aquele âmbito da existência que os antigos designavam como ‘belo’”³⁸. O caráter de aparência da beleza

³⁶ *Ibid.*, p. 108.

³⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁸ *Ibid.*, p. 127.

desafia a felicidade idealizada da alma. Como os planos desprovidos de alma não pertencem à cultura afirmativa, a ela só interessa a beleza idealizada, a beleza da arte. “A beleza da arte – diferentemente da verdade da teoria – é compatível com o presente falso”³⁹.

A cultura afirmativa converteu-se em ideologia da sociedade, “porém como ideologia também estava desvinculada da sociedade, e nesta desvinculação era livre para transmitir a contradição, a denúncia e a recusa”⁴⁰. Com ela, podia ser preservado um espaço de autonomia privada onde o espírito tinha “um ponto arquimediano” fora da faticidade de onde podia vê-la criticamente. Esse ponto arquimediano desapareceu no estado totalitário. A universalidade abstrata interior, através da qual a cultura afirmativa superava os antagonismos sociais, foi convertida em comunidade abstrata exterior por meio da inserção do indivíduo em falsas coletividades. Essa exteriorização tinha função idêntica à da antiga interiorização: salvaguardar a aparência de satisfação e promover o conformismo em relação à realidade vigente. Primeiramente, o movimento de idealização tornou o mundo exterior fonte de descrédito e desdém, levando à desistência de qualquer demanda ou protesto em direção a ele e à interiorização dos ideais com ajuda da cultura; em um segundo momento, depois de reduzidas as potências, os ideais foram exteriorizados, com a criação de falsas coletivos. Surgiu um novo monismo. O caráter dualista e antagônico da realidade desapareceu e com ele capacidade de enxergar outro modo de existência além do dado.

3. Marcuse depois da Escola de Frankfurt

Em 1942, por motivos de saúde, Horkheimer se mudou para a Califórnia e com ele Adorno e Marcuse juntaram-se à comunidade de intelectuais alemães exilados residentes no local: Thomas Mann, Bertold Brecht, Kurt Weil, Gertrud Schoenberg, Alfred Dublin, Erich Marie Remarque, Lotte Lenya, Marlene Dietrich, Fritz Lang são talvez os nomes mais conhecidos. “A Califórnia cortou o cordão umbilical que unia Marcuse ao Instituto”⁴¹. O filósofo foi convidado a trabalhar para o governo dos Estados Unidos em projeto, do recém-criado Escritório de Assuntos Estratégicos (*Office of Strategic Service*, OSS), voltado à compreensão e combate do nazifascismo. Considerando as questões financeiras do Instituto no exílio, Marcuse e os também convidados colegas, Franz Neumann e Otto Kirchner, foram trabalhar no OSS, com Norman O. Brown, Barrington Moore, Stuart Hughes, William Donovan, Arthur Schlesinger, John Kenneth Galbraith, contratados

³⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 158.

⁴¹ THORKELSON, *Marcuse em quadrinhos*, p. 55.

por William Donovan. Se, por um lado, os conselhos destes intelectuais ao OSS foram premonitórios; por outro lado, as recomendações sobre a reconstrução pós-guerra não foram ouvidas: Marcuse considerou não ter havido desnazificação da Alemanha.

No ano seguinte ao fim da guerra (1945), Marcuse voltou à Alemanha e, depois do assassinato em massa dos judeus, percebeu crescente racialização da identidade, agressividade nacionalista, apagamento da memória, liquidação da alternativa socialista e, no seu último contato pessoal com o antigo mestre, a adesão de Heidegger ao nazismo. Marcuse saiu da OSS quando a organização transformou-se na CIA. Nos dois anos seguintes foi pesquisador-bolsista da Universidade de Columbia (1952-1953) e depois em Harvard (1952-1955), período no qual escreve *Eros e civilização*, publicado em 1955.

Sem perder de vista a necessidade de considerar as reflexões marxistas e as freudianas no trabalho de compreensão da realidade social, *Eros e civilização* destaca a presença da pulsão erótica nas origens e história da civilização como contraponto complementar à luta pela existência. Marcuse examinou a dinâmica da estrutura pulsional seguindo a teoria freudiana, em busca de forças biológicas e pulsionais latentes capazes de fortalecer Eros e a luta contra estruturas políticas regidas por Thânatos. Entretanto, enquanto o pensamento freudiano foi explicitamente apresentado no livro, o marxista ficou implícito. Marx não é mencionado sequer uma única vez. Indagado por Roberto Schwarz sobre o motivo de tal ausência, Marcuse respondeu ter sido o recurso encontrado para veicular teorias marxistas numa época quando, nos Estados Unidos, citações do próprio Marx, com as aspas devidas, seriam barradas. “Estou ajudando o marxismo a hibernar”⁴² (Schwarz 1997, p.6), teria comentado Marcuse.

Naquele momento, a existência de Hitler e das massas assujeitadas, de Stálin e da unidade tirânica do partido na União Soviética, da força imperialista norte-americana e da mediocridade entorpecente dos *mass-media*, do desamparo analfabeto das nações periféricas, pareciam expressar tanto a irracionalidade das estruturas simbólicas que organizavam a real quanto a ausência do *kairós* para qualquer transformação prática. Condenada a sua própria esfera, à teoria cabia deslindar o porquê de semelhante estado de coisas. E, nas palavras de Gérard Lebrun, “há pelo menos duas maneiras de escrever a história simbólica da civilização. Duas ‘intrigas’ bem diferentes, para falar com Paul Veyne (perito no assunto). Dois roteiros: 1) cristão-hegeliano (para Cecil B. de Mille); 2) freudiano (para Bergman). É o segundo que Marcuse escolhe”⁴³.

⁴² SCHWARZ, Roberto. *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Press, 1997, p. 6

⁴³ LEBRUN, Gérard. “Os Dois Marcuse”, in *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 133.

Marcuse entendeu que discutir a teoria freudiana a partir de uma perspectiva política e filosófica poderia ser duplamente justificado: primeiro, porque, mais que aberta às, a estrutura da teoria freudiana de fato encorajava, considerações políticas ao mostrar como o que parece ser naturalmente biológico é fundamentalmente social e histórico; segundo, porque, por um lado, “a psicologia hoje é uma parte essencial da ciência política, e por outro, a teoria freudiana das pulsões torna possível entender a natureza oculta de certas tendências decisivas na política corrente”⁴⁴. Freud levou à percepção dos mecanismos de controle social e político baseados na dimensão profunda dos impulsos e satisfações pulsionais. Nas palavras de Marcuse,

foi Freud, e só Freud, quem revelou até que ponto os próprios indivíduos internalizam e reproduzem inconscientemente a sociedade repressiva. Este é um dado que não perceberam nem investigaram Marx e Engels. Hoje nos damos conta de que é talvez o mais importante. Pois o capitalismo contemporâneo se reproduz crescentemente através da internalização de suas necessidades pelos próprios indivíduos que reproduzem, desta maneira, a sociedade que lhes oprime. Exatamente com essa ideia me encontrei na obra de Freud e, sobretudo devido a ela, considero que a teoria freudiana é uma teoria política e radical no mais alto grau.⁴⁵

A estratégia do capitalismo tardio de coibir as aspirações de liberdade através da conquista da interioridade tornou perceptível o conflito entre as pulsões internas e os obstáculos que lhes eram opostos. A teoria freudiana foi vista como uma teoria deste conflito – que ocorre em dois níveis: (1) entre o sujeito e o entorno, e (2) do sujeito consigo mesmo: entre os agentes sociais internalizados e a pulsão do indivíduo em busca de gratificação – e poderia ser usada heurísticamente para decifrar a dominação na existência social. A Marcuse interessou a metapsicologia freudiana porque ela alcançava uma dimensão do aparelho psíquico onde acontece o trânsito entre o indivíduo e o gênero, entre o presente e o passado, entre a civilização e a “natureza original”. A teoria freudiana das pulsões “contém implicações *ontológicas*”⁴⁶.

A proposição de Freud segundo a qual a base da civilização é a permanente repressão das pulsões, e a consequente pergunta sobre se os benefícios da cultura compensariam o sofrimento exigido, se deve à própria atitude freudiana de considerar o processo como inevitável e irreversível e a infelicidade como subproduto do processo civilizatório. A partir dessa perspectiva, em *Eros e civilização*, Marcuse percorreu a teoria das pulsões,

⁴⁴ MARCUSE, Herbert. “Freedom and Freud’s Theory of Instinct”, in *Five Lectures*. Boston: Beacon Press, 1970, p. 1.

⁴⁵ MARCUSE, Herbert. *A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966, p. 155.

⁴⁶ MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 107.

segundo os termos de seu conteúdo histórico-social, assinalando na própria teoria freudiana razões para se rejeitar a identidade imediata de civilização e infelicidade. Se o próprio Freud registrou não haver impulso em estado puro, e sim mediados por imagens ou fantasias, por linguagem representativa historicamente determinada, Marcuse observou que, não se tratando de um processo petrificado, a organização da estrutura pulsional pode se transformar e mudar de rumo; a ideia de uma civilização menos repressiva não fere, portanto, a vocação mais profunda do pensamento freudiano. Os próprios conceitos psicanalíticos – projeção, sublimação, introjeção – denotam a mutabilidade das pulsões. Conforme percebeu Prado Jr., em *Eros e civilização*, Marcuse não descartou a teoria freudiana, “tudo se passa, ao contrário, como se apenas houvesse faltado a Freud um pequeno impulso para dar por si mesmo esse passo final, a que o convidava todo o seu itinerário anterior, ou seja, para formular a hipótese de um ‘novo’ princípio de realidade”⁴⁷. Lebrun também comentou que “a exegese de Marcuse consiste principalmente em diferenciar os momentos em que *faltou bem pouco* para que a lógica da antropologia de Freud triunfasse sobre a sua ontologia do social”⁴⁸. De fato, Marcuse relê a teoria das pulsões considerando a possibilidade de se organizar a estrutura pulsional segundo outro princípio de realidade voltado à vida e não à dominação.

Vale relembrar a teoria freudiana segundo a qual o desejo irrestrito de prazer entra em conflito com o desenvolvimento biológico *natural* do ser humano quando o indivíduo percebe a impossibilidade de gratificação, plena e sem sanções, de suas carências. Surge então um novo princípio de funcionamento mental: o princípio de realidade, que se sobrepõe ao princípio de prazer, e, nesse movimento, o modifica. De feixe de instintos animais, o ser humano se transforma em indivíduo racional. É sob influência da realidade externa que os instintos animais convertem-se em impulsos humanos. A sobreposição do princípio de realidade sobre o princípio de prazer, julga Freud, e nunca foi totalmente completo nem seguro. A civilização não acabou de uma vez por todas com o estado de natureza. “O retorno do reprimido compõe o tabu e a história subterrânea da civilização”⁴⁹.

Em *Eros e civilização*, o argumento de Marcuse a favor da possibilidade de formas de civilização mais liberadas tem base na seguinte reflexão (aqui muito resumida): se foi a luta primordial pela existência que, em tempos arcaicos, forçou a submissão das pulsões ao princípio de realidade, por considerar eterna essa luta tendo em vista a sobrevivência, Freud considerou o princípio de realidade como eternamente antagônico ao de prazer

⁴⁷ PRADO Jr., Bento (1990). “Entre o Alvo e o Objeto do Desejo: Marcuse, Crítico de Freud”, in *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 33.

⁴⁸ LEBRUN, “Os Dois Marcuse”, p. 136-137.

⁴⁹ MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 16.

e, por isso, voltado a usar alto grau de repressão contra este último. Marcuse apresentou a possibilidade de diminuir o antagonismo destacando o caráter histórico da luta pela existência. O desamparo da humanidade na luta pela sobrevivência não era mais o mesmo existente quando a psique começou a desenvolver as características assinaladas por Freud: ao longo do processo histórico, o desenvolvimento material alcançado através da técnica poderia garantir objetivamente a satisfação das necessidades básicas à sobrevivência de todo ser humano, o problema está na distribuição dos bens. O problema não pode mais ser localizado na carência de objeto e sim na ação dos sujeitos, por isso a situação pode mudar, considera Marcuse. Toda forma específica de realidade é contingente, e determinada forma historicamente desenvolvida como “dominação organizada” deu ao princípio de realidade repressivo “dignidade e necessidade de um desenvolvimento biológico universal”⁵⁰. Em outras palavras, a organização repressiva das pulsões tem estado por baixo das formas do princípio de realidade não por necessidade e sim por contingência histórica, por isso é possível transformar o grau de repressão.

Marcuse, em *Eros e civilização*, criou duplos dos conceitos freudianos nos quais insere o caráter histórico. Os conceitos incapazes de diferenciar as vicissitudes biológico-naturais das histórico-sociais foram emparelhados com termos que assinalam tal diferença. Para distinguir a *repressão* socialmente necessária – as modificações das pulsões necessárias à perpetuação da humanidade – das restrições requeridas pela dominação, as últimas foram apresentadas como *mais-repressão* (*surplus-repression*). A *mais-repressão* é fruto de uma determinada forma de dominação social, é distinta, portanto, “de *repressão* (básica): as ‘modificações’ dos instintos necessária à perpetuação da raça humana na civilização”⁵¹. Marcuse ressaltou a necessidade de algum grau de *repressão* para manutenção da vida, enquanto a *mais-repressão* é desnecessária e mantida apenas para consolidar posições e privilégios particulares. E considerou o *princípio de realidade*, a percepção da necessidade de alguma ordem na estrutura pulsional, na forma histórica que tem prevalecido, como *princípio de performance* (*performance principle*) – acentuando o fato de que, sob a égide deste, a sociedade é hierarquizada segundo o rendimento competitivo.

Diante dessa situação, Marcuse buscou os aliados da luta – do “eterno Eros” contra a forma de civilização ligada à infelicidade – nos arquétipos da imaginação. Segundo o filósofo, “quando Freud enfatizou o fato fundamental de que a fantasia (imaginação) retém uma verdade incompatível com a razão, ele estava seguindo uma longa tradição histórica”⁵². A potência cognitiva da fantasia reside em sua capacidade de manter a

⁵⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

⁵² *Ibid.*, p. 160.

memória e as aspirações de realização integral. As estranhas verdades que a imaginação preserva nas obras de arte, e também em lendas e mitos, tramam o tecido cultural, e, ainda que tomá-las como modelos para atitudes existenciais seja considerado loucura, são aceitos alguns de seus símbolos.

O conceito de fantasia desenvolvido por Marcuse vai bastante além da ideia de a fantasia ser uma forma menor de operação mental condenada, nas articulações da realidade, a ser o lugar das meras ilusões e ressalta, distintamente, a potência de a fantasia realizar um trabalho produtivo. Em *Eros e Civilização*, ele parte da apresentação da fantasia feita por Freud, no texto sobre os “Dois princípios de funcionamento mental”, destacando que quando o processo psíquico, originalmente unificado na busca do prazer, é cindido pela percepção da necessidade de recurso ao mundo exterior. Conforme a teoria freudiana, o aparelho psíquico, que em um primeiro momento mantinha-se unido e dirigia toda sua energia à obtenção de prazer, é cindido pelo princípio de realidade e passa a ser guiado pela parte que a ele submete-se: é ela quem estabelece as normas, os objetivos, os valores, os juízos. A outra parte nascida dessa divisão desenvolve a faculdade de fantasiar, a atividade mental mais autônoma em relação ao critério de realidade, ligada apenas ao princípio de prazer, mesmo na consciência adulta desenvolvida. A fantasia continua potencialmente livre, porém ao preço de tornar-se irrealista, ser considerada inútil, inverídica, mero jogo, devaneio; enquanto a razão prevalece, útil e correta. A parte da psique que passa a agir segundo o princípio de realidade “obtem o monopólio de interpretar, manipular e alterar a realidade – de governar recordações e esquecimento, e mesmo de definir o que a realidade é e como deve ser usada e alterada”⁵³.

Apesar de irrealista e inverídica, a fantasia realiza a mais decisiva função de toda estrutura psíquica: a de ligar os estratos profundos, arcaicos e inconscientes com os mais elevados produtos da consciência humana, na opinião de Marcuse, as obras de arte. A arte pode remodelar a aparência da realidade, recuperando com isso sua conotação técnica original – *techné* – como conhecimentos necessários para se produzir algo. É na capacidade de realizar esse trânsito amplo (entre pulsões arcaicas e refinamento expressivo) que reside a potência da fantasia que mais interessa a Marcuse. Em suas palavras, “a metapsicologia freudiana recoloca [restores] a imaginação em seus direitos”⁵⁴.

Em *Eros e Civilização*, é atribuído à fantasia – como processo psíquico fundamental – um valor de verdade próprio e idêntico à capacidade de ultrapassar os antagonismos da realidade e de visar à conciliação do indi-

⁵³ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 143.

víduo com o todo, do sonho com a razão, do desejo com sua efetivação. A possibilidade deste tipo de harmonia foi removida, pelo princípio de realidade, para a dimensão das utopias, enquanto a fantasia insiste em torná-la real.

As verdades da fantasia são realizadas quando ela toma forma material e cria um novo universo de percepção e de compreensão, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo. A fantasia torna-se objetiva nas obras de arte compartilhadas. A experiência estética exige um modo próprio de percepção, a ser alcançado através do encontro entre o indivíduo e a obra, através de uma espécie de embate entre ambos, do qual o sujeito sai transformado pelo objeto e pelo modo da experiência. O modo próprio de percepção, exigido pela obra de arte, provoca uma mudança no modo de perceber e pode – a partir da transformação no modo da experiência – transformar a própria visão de mundo do fruidor. As obras de arte atualizam a forma da liberdade, e negam a não-liberdade presente na estrutura de onde surgiram. Com sua mera presença, até a mais conformista das obras indica um sinal de falta no que estava dado. A função cognitiva da fantasia evidenciada na arte, o mais visível e evidente retorno do reprimido, segundo Marcuse, está ligada à negação da lógica da dominação que tem dominado a vida humana. “Desde o despertar da consciência da liberdade, não há obra de arte genuína que não revele seu conteúdo arquetípico: a negação da não-liberdade”⁵⁵.

Como Freud, Marcuse percebeu na arte uma forma sublimada de expressão das fantasias e de oposição ao princípio de realidade. A grande diferença existente entre a teoria freudiana e suas próprias reflexões, para Marcuse, diz respeito ao fato de, na primeira, as imagens de fantasia expressarem desejos relativos a um passado primevo, tanto do gênero quanto do indivíduo, presentes em todas as civilizações, na medida em que o processo civilizatório só se desenvolveu a partir da cisão da unidade psíquica originalmente toda voltada ao prazer, cuja imagem desejável permaneceu impressa, como pegadas, nos registros mnemônicos. Na metapsicologia freudiana, libertar-se da repressão implicava a volta a estágios passados dos processos psíquicos e biológicos: a partir desse ponto de vista, a ideia de um princípio de realidade menos repressivo tornou-se indissociável da necessidade de regressão a estágios anteriores ao princípio de individuação, a estágios sub-históricos, e mesmo sub-humanos. Marcuse, diferentemente, considerou a possibilidade de imagens da fantasia poderem dizer respeito tanto à recuperação do passado quanto ao futuro ainda não conquistado. Posição que o afastou de Freud, para quem tudo isso pareceria, “no máximo, uma bela utopia”⁵⁶.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 147.

Marcuse insistiu na força cognitiva da fantasia como trincheira contra a desnecessária mais-repressão e ressaltou seus elos indissolúveis com todas as outras funções psíquicas. A fantasia é a atividade psíquica da qual podem fluir respostas inesperadas. Ela une possibilidades de união das oposições mentais, do conflito entre mundos interno e externo. A fantasia salta sobre o abismo existente entre as irreconciliáveis demandas do sujeito e o mundo objetivo, e o faz não apenas voltada para o passado e sim com vistas a possibilidades futuras. Marcuse viu na fantasia uma ambiguidade temporal, simultaneamente retrospectiva e expectante, dirigida pela e à realidade histórica. E considerou seu teor de verdade não apenas em relação com o passado, como também dirigido ao futuro. “Em sua recusa a aceitar as limitações impostas à liberdade pelo princípio de realidade, em sua recusa a esquecer o que *pode ser*, reside a função crítica da fantasia”⁵⁷.

Considerações finais

Se, por um lado, ao longo de toda sua vida, Marcuse acreditou na potência do desejo de liberdade existente na interioridade dos sujeitos como uma aliada na luta por Eros, por outro lado, na década seguinte à da publicação de *Eros e Civilização*, foi capaz também de perceber o enfraquecimento desse desejo nas sociedades ricas. “Uma falta de liberdade (*unfreedom*) confortável, suave, razoável e democrática prevalece na civilização industrial avançada, um índice de progresso técnico”. Assim tem início o texto do *Homem unidimensional* (*One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*), publicado em 1964. O livro é bastante pessimista no diagnóstico: mais uma vez Marcuse percebeu o desejo de segurança sobrepor-se ao ideal de liberdade. Mas, por outro lado, também percebeu existir oposição ao sistema capitalista afluente por parte de quem não tinha acesso às benesses oferecidas pelo capital. Em suas palavras,

sob a base popular conservadora está o substrato dos párias e outsiders, os explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático, suas vidas estão na mais imediata e mais real necessidade de acabar com condições e instituições intoleráveis. Portanto, a oposição deles é revolucionária mesmo se suas consciências não o sejam. A oposição deles ataca o sistema de fora dele e por isso não é por este desviada; é uma força elementar que viola as regras do jogo e, ao fazer isso, revela que o jogo é manipulado (*rigged*).⁵⁸

⁵⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁸ MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1991, p. 149.

Permaneceu a aposta na potência transformadora do sujeito e o indício de rachaduras na hegemonia da unidimensionalidade na figura dos excluídos. Se por um lado o *Homem unidimensional* tornou Marcuse alvo de políticos conservadores e de fanáticos da direita, por outro lado o transformou em uma espécie de “guru” dos estudantes, conforme foi chamado pela imprensa. Estudavam com ele na época, e ganharam notoriedade, Angela Davis, Andrew Feenberg, George Katsiaficas, Bill Leiss, Erica Sherover.

O ímpeto dos movimentos estudantis surgidos em diversas partes do mundo em 1968, sobretudo do famoso Maio de 68 em Paris, revelou uma cisão no mundo unidimensional e o surgimento do que Marcuse vai chamar de uma “nova sensibilidade”. Mesmo sem nenhuma base política institucionalizada, a partir da qual pudessem expressar suas demandas, estudantes se revoltaram e recusaram as formas de vida oferecidas pela sociedade em curso. Apenas quatro anos depois do *Homem unidimensional*, Marcuse escreveu *Um ensaio sobre a libertação* (*An Essay on Liberation*, 1969), onde assinalou fendas diversas no *continuum* repressivo do pensamento unidimensional. Em suas palavras, “a revolução cubana e o Vietcongue demonstraram: pode ser feito; há uma moralidade, uma humanidade, uma vontade, e uma fé que podem resistir e deter a gigantesca técnica e a força econômica da expansão capitalista”⁵⁹.

Nas sociedades superafluentas, o poder do capitalismo corporativista, auxiliado pelos *mass media*, ajustou a imaginação humana ao mercado, conforme evidencia o comportamento dos consumidores. Entretanto, onde a cultura capitalista não penetrou completamente em todas as casas, nos guetos e nos países periféricos, o sistema mostrou-se menos estável; isto é, ainda não chegou ao estágio no qual não se pode recusar o sistema de dominação sem rejeitar-se a si mesmo, às próprias necessidades e valores. Se nas sociedades afluentes, a recusa encontrou expressão na difusa rebelião da juventude, da *intelligentsia* e das minorias perseguidas, no resto do mundo foi acolhida entre “os condenados da terra que lutam contra o monstro da afluência”⁶⁰.

A análise crítica pedia novas categorias morais, políticas e estéticas. A arte adquiriu crescente importância no pensamento político de Marcuse pelo fato de a experiência de liberdade ligada à experiência estética impulsionar o desejo de libertação: “o sentimento, a consciência, o prazer da liberdade e a necessidade de ser livre devem preceder à libertação”⁶¹.

Nos livros publicados na sua última década de vida, *Contrarrevolução e Revolta* (*Counterrevolution and Revolt*, 1972) e *A Dimensão Estética* (*The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetic*, 1978), Marcuse

⁵⁹ MARCUSE, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969, p. 81.

⁶⁰ MARCUSE, *An Essay on Liberation*, p. 7.

⁶¹ *Ibid.*, p. 89.

crescentemente destaca o papel potencialmente transformador da dimensão estética. Se na interioridade dos sujeitos há uma pulsão pode-se dizer inata por liberdade – cuja captura e submissão é o alvo da estrutura social capitalista –, no mundo fenomênico objetivo as obras de arte, bem como as lendas e outras formas de fantasias objetivadas, são expressões de liberdade compartilhadas.

No fim de sua vida, Marcuse reiterou, sob perspectivas e formas diversas, a alteridade da arte em relação ao mundo administrado, acentuando o caráter potencialmente libertador presente na experiência estética. A arte pode promover a alienação do ser humano em relação ao mundo alienante e esta segunda alienação pode fornecer, na mais total opressão, a base artificial para a memória da liberdade.

Na medida em que a arte a arte preserva, com a promessa de felicidade, a memória das metas fracassadas, ela pode entrar, como “ideia reguladora”, na luta desesperada para mudar o mundo. Contra todo fetichismo das forças produtivas, contra a escravização continuada dos indivíduos pelas condições objetivas (que permanecem as de dominação), a arte representa a última meta de todas as revoluções: a liberdade e felicidade do indivíduo.⁶²

Referências

- HABERMAS, Jürgen “Psychic Thermidor and Rebirth of Rebellious Subjectivity” in PIPPIN, Robert et al. (Org.). *Marcuse. Critical Theory & the Promise of Utopia*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Education, 1988.
- JAY, Martin. *Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. London: Heinemann, 1973.
- KANGUSSU, Imaculada. *Leis da liberdade. A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2008.
- KATZ, Barry. *Herbert Marcuse & the Art of Liberation*. London: Verso, 1982.
- LEBRUN, Gérard. “Os Dois Marcuse”, in *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- MAAR, Wolfgang Leo. “Introdução”, em MARCUSE. *Herbert Marcuse. Cultura e sociedade*. São Paulo: Paz e terra, 1997.
- MANN, Thomas. *A Morte em Veneza*. Tradução de Maria Deling. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- MARCUSE, Herbert & HABERMAS, Jürgen & al. “Filosofia Radical: la Escuela de Frankfurt”, in: *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980.

⁶² MARCUSE, Herbert. *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetic*. Boston: Beacon Press, 1978, p. 69.

- MARCUSE, Herbert. *A Dimensão Estética*. Lisboa: Ed. 70, 1981.
- MARCUSE, Herbert. *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972.
- MARCUSE, Herbert. "Freedom and Freud's Theory of Instinct", in *Five Lectures*. Tradução de Jeremy J. Shapiro e Shierry Weber Nichoelsen. Boston: Beacon Press, 1970.
- MARCUSE, Herbert. "Theory and Politics: A Discussion", in *Telos*, n. 38 (Winter 1978-1979).
- MARCUSE, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.
- MARCUSE, Herbert. *Der deutsche Künstlerroman*, in MARCUSE. *Schriften*. Volume I. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- MARCUSE, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966.
- MARCUSE, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Tradução de Seyla Benhabib. Cambridge, London: MIT Press, 1987.
- MARCUSE, Herbert. *Herbert Marcuse. Cultura e sociedade*. Tradução de Isabel Loureiro, Wolfgang Leo Maar e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1991.
- MARCUSE, Herbert. *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetic*. Boston: Beacon Press, 1978.
- PRADO Jr., Bento. "Entre o Alvo e o Objeto do Desejo: Marcuse, Crítico de Freud", in *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- SCHWARZ, Roberto. "Fora do lugar-comum", em *Folha de São Paulo*, 01/06/1997.
- SCHWARZ, Roberto. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- THORKELSON, Nick. *Marcuse em quadrinhos*. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta, 2020.
- WIGGERHAUS, Rolf. *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Imaculada Maria Guimarães Kangussu
 Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
 Rua Diogo de Vasconcelos, 122
 35400-000 Outro Preto – MG
 lekangussu@gmail.com