

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RENATA APARECIDA MARTINUSSI SCHANG

**DA CULTURA AFIRMATIVA À DESSUBLIMAÇÃO REPRESSIVA: A DIALÉTICA
DA SUBLIMAÇÃO EM HERBERT MARCUSE**

Faculdade de Filosofia

Universidade Federal de Goiás

Goiânia, 2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Renata Aparecida Martinussi Schang

3. Título do trabalho

Da Cultura Afirmativa à Dessublimação Repressiva: a dialética da sublimação em Herbert Marcuse

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Renata Aparecida Martinussi Schang, Usuário Externo**, em 22/01/2024, às 08:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Ferreira De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 22/01/2024, às 08:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **4320468** e o código CRC **2F00828E**.

RENATA APARECIDA MARTINUSSI SCHANG

**DA CULTURA AFIRMATIVA À DESSUBLIMAÇÃO REPRESSIVA: A DIALÉTICA
DA SUBLIMAÇÃO EM HERBERT MARCUSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Teoria Crítica e Filosofia da Arte

Orientador: Prof^ª. Dra. Carla Milani Damião

Co-orientador: Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida

Faculdade de Filosofia

Universidade Federal de Goiás

Goiânia, 2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Schang, Renata Aparecida Martinussi

Da Cultura Afirmativa à Dessublimação Repressiva: a dialética da
sublimação em Herbert Marcuse [manuscrito] / Renata Aparecida
Martinussi Schang. - 2023.

cvii, 107 f.

Orientador: Profa. Dra. Carla Milani Damião; co-orientadora Dra.
Fabio Ferreira Almeida.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2023.

Bibliografia.

1. auto-sublimação. 2. cultura afirmativa. 3. dessublimação
repressiva. 4. princípio de desempenho. 5. sublimação. I. Damião, Carla
Milani, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 37/2023 da sessão de Defesa de Dissertação de Renata Aparecida Martinussi Schang, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que confere o título de MESTRE, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte e nove dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e três, a partir das 14:00 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Mestrado intitulada "Da Cultura Afirmativa à Dessublimação Repressiva: a Função Política da Arte na Obra de Herbert Marcuse". Os trabalhos foram instalados pelo Coorientador, Professor Doutor Fábio Ferreira de Almeida/FAFIL-UFG, com a participação dos demais integrantes da Banca Examinadora: Professor Doutor Robespierre de Oliveira (UEM), integrante titular externo; Professora Doutora Imaculada Maria Guimarães Kangussu (UFOP), integrante titular externo. Durante a arguição, os membros da Banca Examinadora **recomendaram a revisão do título da dissertação**, mudança que será discutida com a orientadora e o coorientador. Após a arguição, a Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da defesa, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus integrantes. Proclamado o resultado pelo Professor Doutor Fábio Ferreira de Almeida, Coorientador e Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos integrantes da Banca Examinadora, aos vinte dias e nove dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA : Da Cultura Afirmativa à Dessublimação Repressiva: a dialética da sublimação em Herbert Marcuse



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Ferreira De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 22/01/2024, às 08:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Robespierre de Oliveira, Usuário Externo**, em 22/01/2024, às 12:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Coordenador de Pós-Graduação**, em 23/01/2024, às 11:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4317696** e o código CRC **AB5C720E**.

Referência: Processo nº 23070.068020/2023-54

SEI nº 4317696

À memória de Vandercio Martinussi

AGRADECIMENTOS

Neste trajeto, nunca estive só. Gostaria aqui agradecer a todos os que comigo caminharam:

À Universidade Federal de Goiás e ao PPGFIL pela oportunidade da pesquisa. À minha orientadora, Carla Damião, pelo incentivo e formação, por ter me apresentado a Marcel Proust: uma *madeleine* não é mais apenas uma *madeleine*. Aos membros da banca Imaculada Kangussu e Robespierre de Oliveira por aceitarem o convite e contribuírem grandemente para a evolução deste trabalho.

À FAPEG por conceder o fomento à pesquisa. Ao professor Fábio Ferreira por aceitar ser co-orientador. À Marlene Oliveira pelo carinho e gentileza de sempre. Aos membros do grupo de estudo da Universidade Estadual do Ceará pela gentil recepção e pelos ensinamentos. Aos membros do grupo de estudo da Universidade Estadual de Maringá pelos bons momentos passados juntos e pela preciosa formação.

À Denis Collin pelos valiosos conselhos. À Vânia do Canto pelo carinho, pelo incentivo e pelas manhãs de café e Marcuse. À Miriane Moreira pelo zelo, pelos conselhos e pelo amor. À minha mãe, Maria Vito, por fazer de seu ventre o meu primeiro lar. Às minhas crianças Toddy, Bia e Lupi por encherem a minha vida de amor. Por fim, à Fabien Schang, pela grandeza moral, pela generosidade, por ser a paz do meu caos.

Quanto a mim, tal como João Cabral de Melo Neto, “saio de meu poema como quem lava as mãos, ou talvez, como a camisa vazia, que despi”.

*O ser de uma coisa finita é trazer
em si o germe de sua contradição;
a hora de seu nascimento é também
a hora de sua morte.*

“Grande Lógica”

Hegel

*Diana, tu que recebeste em teus braços divinos
esta filha que o próprio pai sacrificou.
Você que me salvou da morte,
salva-me de novo.
Salva-me agora desta vida que aqui levo,
desta vida que tem sido a minha segunda morte.*

“Ifigênia em Táuride”

Goethe

RESUMO: O presente trabalho é dedicado à dialética da *sublimação* presente na obra de Herbert Marcuse. Este projeto é feito através do chamado *freudo-marxismo*, cuja trajetória é considerada aqui em três passos típicos do materialismo dialético. O primeiro passo destaca a separação entre a arte e as condições materiais de existência, da Antiguidade até o caráter transcendente da *cultura afirmativa* do século XIX. O segundo passo introduz o freudo-marxismo e, mediante a ele, a tentativa por Marcuse de melhorar o programa marxista ao localizar possibilidades de emancipação nas esferas pulsionais e sensíveis, bem como apresentar o seu projeto de uma *auto-sublimação* da sexualidade. O terceiro passo mostra como a *dessublimação repressiva* da cultura e da sexualidade enfraqueceu as funções sensíveis do ser humano e comprometeu o objetivo político de felicidade sob as leis do *princípio de desempenho*.

Palavras-chave: auto-sublimação; cultura afirmativa; dessublimação repressiva; freudo-marxismo; princípio de desempenho; sublimação.

ABSTRACT: This work is dedicated to the dialectic of *sublimation* present in the work of Herbert Marcuse. This project is carried out through the so-called *Freudo-Marxism*, whose trajectory is considered here in three typical steps of dialectical materialism. The first step highlights the separation between art and the material conditions of existence, from Antiquity to the transcendent character of the *affirmative culture* of the 19th century. The second step introduces Freudo-Marxism and, through it, Marcuse's attempt to improve the Marxist program by locating possibilities for emancipation in the instinctual and sensitive spheres, as well as presenting his project for a *self-sublimation* of sexuality. The third step shows how the *repressive desublimation* of culture and sexuality has weakened the sensitive functions of the human being and compromised the political objective of happiness under the laws of the *performance principle*.

Keywords: affirmative culture; Freudo-Marxism; performance principle; repressive desublimation; self-sublimation; sublimation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1: A CULTURA FORNECE ALMA À CIVILIZAÇÃO	11
1.1 A gênese da cultura afirmativa: do idealismo antigo ao idealismo burguês	12
1.2 Cultura afirmativa e conservação política	19
1.3 Sobre a burguesia decadente: do idealismo burguês ao realismo heroico	26
1.4 Cultura afirmativa e fascismo: o espetáculo da ideologia	30
CAPÍTULO 2: CULTURA E SUBLIMAÇÃO REPRESSIVA	39
2.1 A felicidade não é um valor cultural	40
2.2 Da repressão à sublimação	47
2.3 Marcuse e o freudo-marxismo	52
2.4 A fantasia e as imagens de libertação	57
2.5 A dimensão estética	63
CAPÍTULO 3: A ABSORÇÃO DA CULTURA PELA CIVILIZAÇÃO	73
3.1 A realidade ultrapassa a sua cultura	74
3.2 O sublime e a sublimação	79
3.3 Dessublimação repressiva e a consciência feliz	86
CONCLUSÃO PROVISÓRIA	101
BIBLIOGRAFIA	104

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende abordar a interpretação filosófica do conceito freudiano de sublimação e sua relação com a cultura, feita por Herbert Marcuse. Isso não pode ser realizado sem considerar o contexto histórico contemporâneo das obras, por duas razões principais. Não somente Marcuse foi membro do *Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt* e, como tal, teve como objetivo analisar o movimento histórico dos pontos de vista da psicologia, sociologia, filosofia, economia e política. Além disso, Marcuse foi um filósofo marxista engajado na luta política; daí o método do materialismo dialético para a sua crítica da cultura e da sociedade. Deseja-se compreender a dialética psíquico-pulsional da cultura nas sociedades contemporâneas e como esta dimensão sensível-subjetiva pode colaborar na luta pela emancipação humana; o nosso objetivo é explicar algumas etapas fundamentais desse movimento que justifica a pertinência crítica do conceito-síntese de dessublimação repressiva.

Uma hipótese de trabalho central é a seguinte: política e psicanálise não são dois domínios separados na esfera da filosofia. Ao contrário, Marcuse concebeu ambas como complementares, apesar da ambivalência de suas funções. Mas essa complementaridade é longe de ser óbvia; precisamos compreender alguns dos pilares da psicanálise freudiana, tais como a sublimação e a imaginação, para então entender a amplitude crítica presente no conceito de dessublimação repressiva. Para pensar no projeto utópico de auto-sublimação e como a dessublimação repressiva constitui uma etapa adicional a ser superada, propomos uma análise do projeto de Marcuse em três tempos principais e três obras correspondentes. Em primeiro lugar, o autor volta até as origens antigas da teoria da arte para destacar a sua evolução histórica e sua configuração moderna, nomeada *cultura afirmativa*. É através desta, no artigo intitulado *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura* (1937), que Marcuse ilustrou o uso conservador da arte como o lugar transcendente e idealizado da felicidade. Em segundo lugar, Marcuse propôs em *Eros e Civilização* (1955) o seu próprio projeto teórico para superar as formas de alienação e conciliar estética e política em um novo pensamento: o chamado *freudo-marxismo*, cujo objetivo é revisitar a psicanálise de Freud e o marxismo clássico em prol de uma nova subjetividade liberada das repressões históricas. Em terceiro lugar, na obra *O Homem Unidimensional* (1964), Marcuse fez um balanço sobre a situação político-social da sua época e desvelou o grande obstáculo à realização do seu projeto, a

saber, o processo de *dessublimação repressiva*, cuja aplicação metódica na sociedade do capitalismo avançado impede qualquer resistência política por meio da neutralização das oposições e leva ao resultado paradoxal de *consciência feliz*. Marcuse denominou essa fase regressiva da sociedade e do indivíduo como processo ‘unidimensional’. Por fim, a conclusão abordará brevemente a atualidade da dessublimação repressiva e como a defesa pela sublimação parece representar uma etapa necessária para a emancipação.

CAPÍTULO 1: A CULTURA FORNECE ALMA À CIVILIZAÇÃO

A paisagem idílica, o sítio da felicidade dominical, se converte em pista de treinamento, o piquenique pequeno-burguês se torna uma competição ao ar livre. O ser inofensivo gera a sua própria negação.
(MARCUSE, 1997a, p.128)

A tese do artigo de Marcuse *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, 1937, é que a *cultura afirmativa* atua como força conciliatória, mas também como força antagônica à sociedade burguesa. A cultura afirmativa aparece como força conciliatória, ou seja, contrária à emancipação dos indivíduos, ao desqualificar a realidade material e permitir a realização da felicidade apenas no reino da cultura. No entanto, a cultura afirmativa aparece como força de negação ao representar uma contradição com a realidade material e preservar, através dos seus elevados ideais, a esperança para a realização concreta da felicidade. Para compreender a inspiração marxista que anima este texto, é necessário proceder a uma leitura atenta das suas três partes principais. Na primeira parte, Marcuse retoma a origem histórica da distinção crucial entre os conceitos de cultura e de civilização; ele a associa ao idealismo herdado da filosofia grega, depois mostra a relação entre o eudemonismo intelectualista e a ideologia burguesa para justificar o papel instrumentalizado da cultura afirmativa nascida nas sociedades capitalistas. Na segunda parte, a tônica é colocada na beleza, valor tradicionalmente associado ao campo da arte e cujo caráter abstrato permite, segundo Marcuse, ultrapassar a contradição patente entre a infelicidade das condições materiais de existência e a felicidade prometida pelo prazer espiritual do reino da cultura. Na terceira parte, Marcuse mostra que a crítica à cultura burguesa e sua autoabolição no contexto dos anos 1930 é apenas mais uma reconfiguração capitalista dirigida por uma razão que progrediu instrumentalizada: longe de corrigir as falhas da cultura afirmativa, essa crítica promove o Estado autoritário e piora a condição do indivíduo por reduzi-lo a uma simples variável de interesse do Capital. Marcuse explica esse trajeto na passagem do *idealismo liberal* para o *heroísmo autoritário*,¹ antes de delinear as condições para uma cultura verdadeiramente emancipadora e finalmente liberta de seus adversários que são o utilitarismo e o autoritarismo.

¹ Utilizamos aqui as expressões de ‘idealismo liberal’ e ‘heroísmo autoritário’, a primeira para designar a ‘cultura afirmativa’ da época burguesa, e a segunda para falar da cultura das sociedades autoritárias que Marcuse denominou de ‘realismo heroico’.

1.1 A gênese da cultura afirmativa: do idealismo antigo ao idealismo burguês

O conhecimento humano tem sido, desde Aristóteles, relacionado à *práxis*.² Todos os seres humanos precisam de conhecimento em sua luta pela existência diária, de artesãos a capitães, de comerciantes a médicos. Mas Aristóteles também introduziu uma distinção entre o conhecimento prático segundo uma escala de valores: um conhecimento inferior, baseado nas coisas necessárias à vida cotidiana; um conhecimento superior, associado à filosofia e cuja finalidade é o conhecimento da felicidade suprema. Daí uma dicotomia sistemática entre o necessário e o útil, do tipo inferior e oposto à beleza e gozo do tipo superior de conhecimento. Esta divisão, embora arbitrariamente estabelecida por Aristóteles, romperá decisivamente para o resto da história humana a unidade inicial do conhecimento com a *práxis*. Marcuse vê nesse processo o início de uma dicotomia que leva ao “materialismo da *práxis* burguesa” (MARCUSE, 1997a, p.90), quando a felicidade e o espírito serão relegados ao “domínio reservado da cultura”.

Há, apesar de tudo, uma aparência de justificação por trás do caráter puro ou desinteressado do conhecimento da felicidade suprema em Aristóteles: se submeter à contingência de bens materiais inconstantes e aleatórios equivaleria a se abdicar diante de uma finalidade externa a ele mesmo; diante do sistema desorganizado e contraditório da produção desses bens materiais, a filosofia desloca, assim, o objetivo da felicidade universal para fora dessa organização da vida material e a coloca ‘além’ da realidade. Primeira etapa de *transcendência* na filosofia, em nome de uma felicidade baseada no critério da constância. Essa transcendência diz respeito tanto à metafísica quanto à ética, à teoria do conhecimento e à psicologia, e esse estudo da alma se divide como o mundo externo em duas ordens: um domínio inferior, o dos sentidos, oposto ao domínio superior da razão.

Os sentidos constituem um domínio inferior devido a seu caráter inconstante e anárquico, pela semelhança com o caos do mundo material e o prazer dos sentidos, portanto, coloca um problema pelo “sistema do mal em si” em que se manifesta.³ Isso explica, segundo Marcuse, a crítica ancestral às atividades humanas ditas ‘inferiores’, que produzem no sujeito uma dependência por sede de ganho e uma ausência de liberdade interior. Platão condenou a concupiscência antes de Aristóteles e desprezou a ambição em sua *República*, e são nesses

² Aristóteles distinguiu três tipos de conhecimento: teórico, prático e poético. É esta última que diz respeito à produção humana, incluindo o campo da arte, justamente o que nos interessa aqui. Ver: *Aristóteles*. Coleção Os Pensadores. Ed. Abril. Vol.4. 1973.

³ Não é o prazer que seria ‘ruim em si’, segundo Aristóteles, mas a impossibilidade de conhecer suas origens por uma ordem racional.

dois autores que Marcuse localiza as fontes do *idealismo antigo*: os valores supremos do Bem, do Verdadeiro e do Belo são dissociados da realidade social, considerada como ‘mau’, portanto *práxis*, e esses valores são colocados para além das condições de vida existentes de seres humanos reduzidos a escravos miseráveis (o comércio de bens materiais escraviza e impede de ser livre). Apenas uma minoria pode se dedicar à busca desses valores supremos, se libertando da satisfação das necessidades; o que ultrapassa essas necessidades se torna um ‘luxo supérfluo’ ao qual apenas uma minoria tem direito.

Aristóteles reconheceu o caráter elitista dessa busca aos bens supremos por meio da ‘teoria pura’, cujo acesso é limitado por barreiras sociais e exige independência das necessidades da vida material. Nesse sentido, somente uma civilização madura garantiria o acesso ao bem, ao bom e à verdade como valores universais acessíveis a todos. Esse é o critério central da futura *práxis* burguesa, ao passo que, no quadro da teoria antiga, esses valores supremos são reservados às camadas sociais dominantes que a teoria apresenta como seus ‘guardiões’. Marcuse, no entanto, marca uma diferença entre a teoria antiga segundo Aristóteles e Platão. Na primeira, o idealismo se submete às contradições sociais entre bens materiais e felicidade espiritual, transformando essas contradições em ‘fatos ontológicos’; na filosofia anti-mercantil de Platão, por outro lado, o autor afirma um claro conflito entre o mundo das Ideias e o mundo dos bens materiais: ‘o equilíbrio da alma é destruído pelo apetite pela riqueza’, e Platão antecipa as críticas à sociedade atual ao afirmar que o tempo livre dos atenienses arriscava se reduzir a uma preocupação com os bens materiais. O objetivo do idealismo platônico é, nesse aspecto, o oposto da resignação reificante de seu discípulo Aristóteles, a saber: melhorar o mundo material através do conhecimento das Ideias a ponto de conceber a organização de uma nova sociedade e que ele convoca para seus desejos em *A República* (na qual pede o fim da propriedade privada das camadas dominantes, bem como a restrição do comércio). Em Platão se mantém uma profunda divisão entre, por um lado, a satisfação das necessidades indispensáveis pela maioria dos membros do Estado e, por outro, o gozo dos valores supremos reservados a uma elite intelectual. Em Aristóteles, a política assume um significado ético, mas nenhuma reorganização desse tipo é defendida.

Marcuse vê nesse ‘realismo aristotélico’ uma resignação às tarefas braçais consideradas necessárias à humanidade. O indivíduo justo de Aristóteles não é necessariamente o estadista justo, daí uma crescente separação entre os níveis do ideal e do real: o idealismo de Aristóteles não implica a realização da ideia no mundo social, de modo que “a história do idealismo também é a história da resignação em face do existente” (MARCUSE, 1997a, p.93). Estamos testemunhando, em todo caso, em Platão como em

Aristóteles, um conjunto de oposições que constituem a realidade e os fundamentos do conhecimento: o mundo dos sentidos *versus* o mundo das Ideias, a sensualidade *versus* a razão, a necessidade *versus* o valor da Beleza, todas expressando tanto uma recusa quanto um desejo de libertação de uma forma de existência considerada ruim: a vida material.

Esse mundo material é desvalorizado por sua aparência múltipla, que caracteriza o estágio inferior da relação entre as coisas sensíveis, em oposição ao estágio superior da unidade das coisas em suas essências. Ao mundo inferior dos seres corruptíveis se opõe o mundo superior dos seres eternos, e Marcuse vê nessa distinção entre ser e não-ser a fonte do idealismo filosófico. O mundo material está repleto de coisas falsas, más e feias e se distingue do mundo inteligível e de suas coisas verdadeiras, boas e belas que lhe dão *valor*.⁴ Para além das formas históricas dadas e produzidas pela divisão do trabalho, segundo a leitura marxista de Marcuse, os filósofos valorizam, assim, uma forma eterna e metafísica que justifica a distinção entre as coisas necessárias do mundo material e a beleza do mundo das Ideias: presencia-se aqui um movimento de reificação do processo histórico, que consiste em tratar a criação da *práxis* social como uma realidade a ser contemplada.

Marcuse analisa então a transição operada no idealismo antigo na era burguesa,⁵ em que a relação das dicotomias anteriores é radicalmente perturbada: o necessário não se opõe mais ao belo, nem o trabalho ao gozo do prazer. A ideologia burguesa substitui a antiga divisão entre mundo inferior e desfrutadores do mundo superior e apresenta o novo ideal de sujeito agora como uma entidade universal, abstraída de seu meio social e que também tem direito aos valores ideais produzidos pela ‘civilização’. Essa teoria mais recente se opõe à teoria da antiguidade, segundo a qual a maioria dos seres humanos devem se dedicar à simples satisfação das necessidades da vida, enquanto apenas uma minoria pode se dedicar à busca do gozo e da verdade. A sociedade burguesa representa, assim, uma espécie de democratização da vida devotada a valores superiores, reservada nas sociedades feudais de tipo vertical e depois aberta a todos nas sociedades burguesas de tipo horizontal. Mas é ao se estabelecer como classe dominante que a burguesia se torna conservadora: ela mantém a divisão do trabalho e aprimora a desigualdade social.

⁴ Vemos aqui a distinção entre fatos e valores, comuns no discurso filosófico e que Marcuse considera aqui como produto do idealismo antigo. É a separação ‘ontológica e gnosiológica’ dos dois domínios que Marcuse destaca para denunciar o tradicional desprezo da filosofia pela *práxis* social, lugar de uma realidade material desvalorizada. É importante precisar que Marcuse fala que a cultura afirmativa precisou desqualificar o mundo material, retirando deste mundo qualquer problematização, ou seja, o problema não é com o mundo material do qual o sujeito pode se elevar.

⁵ Marcuse situa essa transição em torno dos séculos XVIII e XIX, quando o processo de produção capitalista chegou ao poder com o apoio da filosofia iluminista e através da Revolução Francesa de 1789.

A teoria burguesa introduz a era da livre concorrência entre compradores e vendedores de força de trabalho, na qual todos têm acesso direto aos valores de Deus, Beleza, Bondade e Verdade: todos se tornam juízes iguais da beleza das obras de arte, da bondade de um ato moral, da verdade de um juízo filosófico ou científico. Na sociedade burguesa, o objeto do mundo material se distingue dos produtores na forma de uma ‘mercadoria’ reificada, assim como a obra e seu conteúdo se distinguem por seu valor universal resultante da *práxis* social. Agora o filósofo “não é responsabilizado pelo processo da vida material” (MARCUSE, 1997a, p.94). Mas do mesmo modo que se manteve a divisão do trabalho e a desigualdade social, também não houve, concretamente, um acesso democrático ao belo e as artes que o idealismo burguês insistiu em promover. Em contraste ao discurso de direito universal à arte, as condições concretas de existência representaram um verdadeiro impedimento à realização deste direito. Entre alguns fatores, como a falta de tempo, de educação e vestimenta dos trabalhadores, a própria luta pela manutenção da existência não permitiu o acesso democrático aos bens culturais.⁶ Isso quer dizer que a nova classe dominante promovia o discurso de igualdade enquanto também promovia o aumento da desigualdade e mantinha a divisão do trabalho. A felicidade só era possível no reino da cultura, e tendo sido sobre uma forma histórica determinada de cultura que Marcuse analisa a partir de agora para explicar a sua colaboração — indireta — para a manutenção da sociedade burguesa.

Primeiro, Marcuse destaca a distinção fundamental entre cultura (*Kultur*) e civilização (*Kulturbegriff*).⁷ Marcuse traz dois conceitos de cultura. No primeiro sentido, a cultura abrange toda a vida social em algum momento de sua história; ela envolve o reino da reprodução ideal (o ‘mundo espiritual’), bem como a reprodução material, e os dois estratos se unem para formar uma unidade histórica. É assim que Marcuse entende a unificação do espírito no processo histórico da sociedade, crucial para a pesquisa sociológica. No segundo

⁶ Só podemos falar de uma democratização dos bens culturais com o advento da *Indústria Cultural*. Embora problemática, e trataremos sobre isso no terceiro capítulo, a Indústria Cultural democratizou o acesso à arte ao reproduzir em escala massiva os clássicos da cultura da grande arte do passado.

⁷ Diferentemente da compreensão de cultura por Freud, em que cultura e civilização se permutam e designam uma mesma coisa: expressões a atividades socialmente úteis, no final do prefácio de *Eros e Civilização*, Marcuse explica que em *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura* manterá a diferenciação moderna entre cultura e civilização, civilização como parte material da sociedade e cultura como a parte espiritual, espiritual no sentido da cultura alemã *der geisteswissenschaften*, que seria a ciência do espírito. Em *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, Marcuse traz inicialmente a noção (que seria a correta) de cultura como totalidade para então contrapor-la àquela noção de cultura (separada da ordem material) da sociedade burguesa que mistifica as relações sociais. É importante destacar que o próprio significado de cultura não é um conceito fixo e vai se alterando na própria obra de Marcuse. A partir de *Contra-revolução e Revolta*, Marcuse abandona a distinção entre cultura e civilização para então utilizar os termos de cultura material e cultura.

sentido de ‘cultura’, o mundo espiritual está separado de todo o contexto social em que se manifesta. ‘Cultura’ designa, neste caso, um falso valor coletivo e universal oposto ao mundo material e em virtude do qual cultura significa o lugar dos valores e um fim em si, independentemente do mundo social da utilidade. Daí a separação entre civilização e cultura nesse sentido do termo, pela separação do processo social. De acordo com Marcuse, este último sentido de cultura se desenvolveu em uma forma histórica particular e ele a qualifica como *cultura afirmativa*: “é aquela cultura pertencente à época burguesa que, no curso do seu próprio desenvolvimento, levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização” (MARCUSE, 1997a, p.96). Existiria, assim, um mundo de valor crescente, dissociado do mundo real da luta cotidiana ao qual cada indivíduo poderia alcançar ‘de dentro’, sem afetar o mundo real; é, portanto, nesse mundo interior da cultura que as atividades e os objetos culturais adquirem seu valor por meio de um ‘ato enobrecedor’.

A dicotomia formulada pela cultura afirmativa há muito expressa a oposição implícita na *práxis* burguesa: cultura e civilização, gratuidade e interesse, necessidade e beleza remonta ao pensamento antigo, e a internalização da beleza desinteressada aparece no idealismo burguês como um valor cultural e universal ao mesmo tempo. A teoria antiga sempre considerou o mundo da Beleza (do que não é necessário) como o mundo da felicidade e do gozo, considerado a finalidade e o estágio último da existência na forma de satisfação dos desejos. Contudo, a análise dialética de Marcuse insiste no fato de que o desenvolvimento limitado das forças produtivas do período antigo impediu qualquer tentativa política de adaptar a *práxis* material, para dedicar a ela o tempo e o espaço necessários para a concretização da felicidade. Essa restrição justificaria o uso de um tema recorrente entre as doutrinas idealistas: o medo, tanto da insegurança diante da escassez de bens materiais quanto da possibilidade de uma situação de saciedade, ou ainda, medo à reação invejosa de seres humanos e deuses.

Esse medo da busca da felicidade explicaria seu isolamento como uma bem-aventurança suprema, abstraída do mundo real e localizada no conhecimento filosófico do verdadeiro, do bom e do belo. Objetos de ‘valor’ perdem assim todo contato com a realidade material, “ela oferece a permanência na mudança, a pureza no impuro, a liberdade no plano da ausência de liberdade” (MARCUSE, 1997a, p.97). O indivíduo abstrato, criação teórica da *práxis* burguesa, se torna o sujeito que garante a demanda da felicidade: a sociedade feudal e suas mediações sociais, religiosas e políticas dão lugar ao indivíduo

encarregado de seu destino ou finalidade. O modo de produção capitalista lhe dá mais espaço para satisfazer seus desejos individuais por meio da multiplicação de mercadorias.

A abertura burguesa do mercado aparece, assim, como uma nova forma de felicidade por vir. No entanto, Marcuse não deixa de mencionar a distinção entre uma igualdade abstrata e uma igualdade concreta entre os seres humanos segundo seu poder aquisitivo. Para a camada do proletariado urbano e camponês, aquele que apoiou a elite burguesa em sua luta contra a velha sociedade feudal, a igualdade que se espera é a igualdade real entre todos os seres humanos recém definidos pela sociedade burguesa. Mas para a burguesia que chegou ao poder, a igualdade proclamada é uma igualdade abstrata que bastou para acessar o poder e mantê-lo por meio de uma declaração universal de direitos enquanto consolidava seus próprios bens materiais.⁸

De fato, a burguesia teve que preservar o discurso da igualdade universal e da melhoria das condições de vida para não comprometer sua dominação política, apesar da estagnação das condições materiais da maioria dos indivíduos. Trata-se, portanto, de uma postulação da igualdade para justificar o advento de uma nova sociedade horizontal, mantendo uma distinção vertical entre dominantes e dominados: “a destinação do homem a quem se nega a satisfação universal no mundo material é hipostasiada como ideal” (MARCUSE, 1997a, p.98). Para justificar essa contradição entre o discurso e os atos do idealismo burguês, a classe ascendente da burguesia teve que basear sua exigência de liberdade social na ideia de razão humana universal. A oposição entre um sistema conservador de caráter divino e uma nova crença no progresso e em um futuro melhor encontra sua fonte na filosofia do Iluminismo, lembra Marcuse. Mas a proclamada razão e liberdade continuavam limitadas a um pequeno número pertencente à classe burguesa, e a cultura afirmativa é descrita por Marcuse como o caminho para superar as críticas a essa falsa emancipação do homem universal.

A cultura afirmativa é idealista por natureza. Ela é enquanto opõe o indivíduo isolado à humanidade, a miséria física à beleza da alma, a sujeição exterior à liberdade interior, o egoísmo brutal à virtude do dever individual. Embora progressistas quando surgiram, os valores declarados pela *práxis* burguesa tomam um rumo conservador. Uma vez que o poder

⁸ Marcuse parece se referir aqui à tomada do poder pelo Terceiro Estado na França revolucionária em 1789, enquanto a segunda revolução de 1793 representou um passo em direção à igualdade real através do Diretório de Robespierre. É esta distinção entre uma primeira revolução burguesa em 1789 e uma verdadeira revolução abortada depois de 1793 que Lênin formulou seguindo Marx e que Marcuse parece explicar aqui através da distinção entre cultura e civilização.

burguês se estabiliza, explora os trabalhadores ao mesmo tempo que ignora a decadência física e moral desses indivíduos:

O idealismo burguês não é somente uma ideologia: ele expressa também uma situação verdadeira. Não contém só a legitimação da forma vigente da existência, mas também a dor causada por seu estado; não só a tranquilidade em face do que existe, mas também a recordação daquilo que poderia existir. (MARCUSE, 1997a, p.99)

É aqui que Marcuse introduz a referência à ‘Grande Arte’ burguesa como meio central de admitir a ausência de felicidade concreta, mediante uma reificação do sofrimento e da tristeza como forças eternas ampliadas pela criação artística e poderes metafísicos associados ao sentimento de nostalgia (*Sehnsucht*). Marcuse afirma que somente a destruição desse mundo de sofrimento poderia libertar os indivíduos, enquanto a arte clássica burguesa faz crer na impossibilidade ontológica desse cenário social: “a arte nutriu a crença de que toda a história constitui até hoje apenas a obscura e trágica pré-história da existência vindoura” (MARCUSE, 1997a, p.99). Marcuse especifica que uma filosofia reagiu a essa atitude de resignação diante dos chamados poderes metafísicos: a de Hegel, à qual Marcuse deve a inspiração de sua abordagem dialética (marxiana), mas na qual o espírito é destacado da história dos seres humanos em progresso. Nesse idealismo hegeliano, porém, o materialismo da *práxis* burguesa é tratado como uma etapa provisória da humanidade e não segue o caminho do positivismo, para o qual a luta contra as ideias metafísicas “não só anula seu caráter metafísico, mas também seu conteúdo, vinculando-se, inevitavelmente, à ordem vigente” (MARCUSE, 1997a, p.100).⁹ De qualquer forma, é da cultura que depende a felicidade de todos os indivíduos; mas a cultura afirmativa declina essa condição de forma internalizada e racionalizada.

Marcuse estabelece um vínculo entre essa forma de cultura e sociedade com a competição econômica: a demanda por felicidade constitui um ato de rebelião contra a necessidade de trabalho, um ato elaborado contra os poderes econômicos da ordem estabelecida e um perigo potencial para o interior de uma sociedade em apuros, privada de uma felicidade que lhe é constantemente prometida alhures. São as contradições desse sistema político-econômico que, portanto, exigem uma idealização das demandas produtivistas; e Marcuse insiste que a luta contra a cultura idealista exige uma oposição a essa cultura que afirma a forma de existência desse mundo em vez de rejeitá-la; requer uma modificação real das condições materiais de existência, em vista de uma nova vida, bem

⁹ Encontraremos, mais adiante, essa crítica de Marcuse à futura filosofia analítica dos seguidores de Wittgenstein, inspirada no neopositivismo e sua restrição do discurso ao domínio dos fatos observáveis.

como de uma nova forma de trabalho e gratificação. Contra essa nova injustiça generalizada e legitimada pela cultura burguesa, Marcuse reconhece a luta inicial dos filósofos ‘materialistas’ para reverter essa ordem das coisas:

E enquanto o idealismo abandona o mundo à sociedade burguesa e torna suas próprias ideias irreais, na medida em que se satisfaz com o céu e a alma, a filosofia materialista leva a sério a preocupação com a felicidade, lutando pela sua realização na história. Na filosofia da Ilustração esse vínculo fica claro. (MARCUSE, 1997a, p.100)

A nova filosofia do século XVIII faz da felicidade uma luta temporal e cotidiana, e Marcuse resume esse processo como uma luta que remonta à filosofia socrática e depois à helenística: “E como seremos anti-estoicos!”, disse o filósofo iluminista La Mettrie (MARCUSE, 1997a, p.101). Contra os filósofos severos, tristes e duros, La Mettrie¹⁰ elogia os filósofos alegres, ternos e amáveis. Contra aqueles que acreditam serem seres humanos apenas a partir do momento em que deixam de sê-lo, o materialista quer ser controlado apenas pelas paixões para tentar torná-las agradáveis. É assim como o filósofo se propõe a retornar às fontes da cultura para compreender as origens do problema político de seu tempo; a segunda parte do artigo também abordará a origem do tratamento filosófico das paixões e seu desvio estético a um culto da beleza imaterial.

1.2 Cultura afirmativa e conservação política

A cultura afirmativa proclamou, portanto, a primazia do sujeito universal tendo como ideal a busca universal da felicidade dos indivíduos. Esse indivíduo capital é glorificado pela sua busca da vida sã e livre guiada pela razão; a pessoa tem o direito inalienável de buscar sua própria felicidade por meio de suas faculdades, dizem Kant e Herder em uníssono. Marcuse, crítico dessa concepção de busca pela felicidade, mostra com esses autores levaram à ideia de que todos os seres humanos devem ultrapassar suas barreiras sociais para alcançar essa busca pelo universal — quaisquer que sejam suas ações anteriores e seus títulos sociais. No entanto, esse modelo é irreal: “a unidade representada pela arte, o puro caráter humano de suas pessoas é irreal; constitui o oposto do que ocorre na realidade social efetiva” (MARCUSE, 1997a, p.102). O lado crítico do ideal revolucionário burguês se exprime posteriormente em fases conservadoras, quando o ideal se baseia não na derrubada da realidade social (externa) mas na educação cultural dos indivíduos (interior). Não há mundo

¹⁰ La Mettrie, ao lado de Helvetius e D’Holbach, foi um dos materialistas-dialéticos do Iluminismo francês.

melhor em perspectiva, mas um mundo superior e localizado estritamente na alma dos indivíduos. O bem viver e a qualidade da alma promovem mais o equilíbrio interior do que o aperfeiçoamento de uma má realidade, sobretudo porque falamos de ‘dignidade’ para designar o que constitui a virtude pessoal. A cultura afirmativa desqualifica a realidade material e educa o sujeito a resignar frente a esta.

Uma das principais características da cultura burguesa é se basear nos valores da alma (*Seele*), também distinguidos do espírito (*Geist*). Esses valores dizem respeito à cultura (no sentido tradicional mencionado acima) e se opõem à civilização. Marcuse cita Alfred Weber, que define cultura como a expressão da vontade da alma, de uma essência e de uma psiquê independente do controle intelectual da existência e indiferente ao interesse e à utilidade. A cultura é, portanto, a expressão do domínio da alma, que não é o conjunto de forças e mecanismos psíquicos estudados pela psicologia experimental, mas simboliza um ser incorpóreo específico da referida *substância* do indivíduo. No entanto, o caráter substancial e imaterial da alma, embora remonte à *res cogitans* do dualismo cartesiano, não corresponde à explicação materialista que Descartes lhe deu em *As Paixões da Alma*. Entre *res cogitans* e *res extensa*, a alma (*anima*) é o lugar das paixões (amor e ódio, alegria e tristeza, ciúme e vergonha, remorso e gratidão). Essas paixões da alma vêm, segundo Descartes, de modificações causadas no cérebro pela circulação do sangue. Mas nem tudo é matéria na alma cartesiana, porque os movimentos dos músculos e as sensações vêm dos nervos que se estendem do cérebro e possuem um ar raro (os ‘humores’). Ou o ego, ou o cogito é inteiramente espírito, ou também é corpóreo e procede da *res extensa*. Uma alternativa, aliás, foi proposta pelo próprio Descartes, para explicar a interação entre os distintos domínios do corporal e do espiritual: a hipótese da glândula pineal (Art. 31 de *As Paixões da Alma*) permitiria, de fato, justificar a união da alma e do corpo e assim superar as objeções levantadas pelos monistas (sejam eles idealistas ou materialistas) contra o dualismo cartesiano. Mas permanecendo no estágio hipotético, a proposta de Descartes não modificou ou reverteu profundamente a influência exercida pelo espiritismo sobre a natureza imaterial da alma. A alma fica entre o pensamento puro do cogito e a certeza físico-matemática do ser material, até que a ‘filosofia da razão’ rejeita esse aspecto material e Kant o exclui da psicologia empírica.¹¹

¹¹ Kant, neste momento, não oferece nenhum estudo da alma no âmbito de uma psicologia empírica preocupada com os fatos sociais; mas é válido lembrar que toda a filosofia crítica de Kant é uma tentativa de superar a divisão entre o que Descartes chama de *res cogitans* e *res extensa* e o que Kant vai chamar de razão prática e razão pura. Quanto a Hegel, ele reduz a psiquê à parte consciente da mente (o *cogito*) e limita a razão ao que se tornará a mente, mas ainda não é (dentro de seu processo histórico). Perdida entre a antropologia e a filosofia da

Essa filosofia da razão, portanto, dissociou a alma da *práxis* social, retendo apenas o objeto produzido do trabalho social e negligenciando a prática de seus produtores. Tal é a primazia da razão tecnológica no estudo de Marcuse acerca do processo de produção, de modo que, depois de Descartes, as relações humanas são traduzidas como relações falsamente objetivas e a filosofia transcendental examina o processo de conhecimento em um domínio reificado de imediatez. A subjetividade dá lugar à pura objetividade, dentro de um estudo no qual a alma é hipostasiada. A cultura burguesa distingue claramente a alma do espírito, a primeira designando todas as atividades e qualidades incorpóreas do ser humano e aparecendo na forma de uma unidade igualmente indivisível e invisível do indivíduo. Embora anterior à *práxis* burguesa, esta noção de alma caracteriza a cultura da época burguesa e permanece um enigma na história da filosofia e da psicologia: essa alma não pertence à versão especulativa nem à versão empírica.

De volta à literatura do Renascimento, a alma encarna todas as promessas de autorrealização em um mundo em plena expansão econômica, mas que o sistema capitalista controlou e limitou em nome dos imperativos da produção concorrencial (durante os séculos XVIII e XIX). A alma aparece, então, como uma riqueza interior do ser humano diante da miséria do mundo exterior onde tudo é mercadoria. No entanto, a alma parece irredutível a qualquer valor de mercado e, uma vez compreendida, dá valor a quem a honra: “há uma bela alma num corpo feio, uma alma saudável num corpo doente, uma alma nobre num corpo mesquinho — e vice-versa”, segundo Marcuse (MARCUSE, 1997a, p.108). Mas o filósofo não deixa de acrescentar que essa liberdade da alma não deve justificar a menor resignação a um além eterno. Se seu valor superior é condição necessária para uma vida melhor, não é suficiente para uma felicidade concreta:

... a liberdade da alma não aponta para a participação do homem num além eterno, onde por fim tudo se resolve quando o indivíduo já não usufrui de nada. Ao contrário, ela pressupõe aquela verdade superior segundo a qual nesse mundo é possível uma forma de existência social em que a economia não decide acerca de toda a vida dos indivíduos. O homem não vive apenas de pão: uma verdade como esta não se esgota pela falsa interpretação de que o alimento espiritual é um substituto suficiente para a falta de pão. (MARCUSE, 1997a, p.109)

A cultura afirmativa apresenta a alma como o que existe ao mesmo tempo à lei do valor e à reificação. Numa abordagem onde tudo se reduz a relações humanas e no qual a alma transcende as barreiras sociais para manifestar o que há de comumente humano em cada um, o amor, a amizade e a verdade reinam entre essas almas como a cultura burguesa as

mente, a alma, segundo Hegel, se reduz a algumas determinações naturais (fora das relações sociais, portanto) e não lhe confere autonomia.

retrata em sua representação clássica; mas a cultura afirmativa também opõe a alma ao corpo. Nessa perspectiva, pode significar a liberação dos sentidos ou sua subordinação à autoridade da alma; ora, a cultura burguesa rejeita a primeira opção para manter a má consciência e impedir a felicidade concreta em sua sociedade burguesa. A educação cultural visa, assim, internalizar o prazer animando-o sem dificuldade, e a alma tem a função de domar a sensualidade humana submetido à moral conservadora: “da conexão entre os sentidos e a alma seria gerada a ideia burguesa de amor” (MARCUSE, 1997a, p.110). Essa espiritualização da sensualidade faz do amor a expressão da nostalgia de uma felicidade terrena perdida, ainda que em um contexto social secularizado, pois “quanto mais se debita a crença no além celestial, tanto mais vigorosa é a celebração do além da alma” (MARCUSE, 1997a, p.110).

Marcuse sustenta seu ponto de vista se referindo à poesia burguesa, na qual a alma se revolta contra injustiças reais; porém, a liberdade do indivíduo, em uma sociedade baseada na competição entre interesses privados, se apresenta na forma de uma mônada autônoma e autossuficiente.¹² O indivíduo é concebido como uma entidade abstrata dotada de conhecimento, desejo e vontade; em uma sociedade definida pela competição de todos contra todos, o indivíduo se encontra na solidão de sua mônada e somente a transformação da sociedade individualista em uma sociedade coletiva poderia proporcionar, segundo Marcuse, uma forma superior à existência de cada um.

No entanto, em uma sociedade onde o indivíduo constitui o princípio político e moral da organização, o amor encarna a morte ao significar o dom de si e o abandono ao outro. Considerando essa organização moral dos valores coletivos, a arte faz do amor uma tragédia ao mesmo tempo que se torna um dever e um hábito no cotidiano burguês. O princípio da exclusividade do casamento vale tanto para a alma quanto para a sensualidade, e sua aplicação estrita, apesar das mudanças sensíveis, supõe uma harmonia preestabelecida. “Essa contradição torna inverídica a fidelidade exclusiva e atrofia os sentidos, que encontram uma saída na mesquinhez furtiva do pequeno burguês” (MARCUSE, 1997a, p.127).¹³ Mas, fora esse caso particular de amor, a alma tem a função de elevar os seres humanos a um ideal e escapa a toda reificação mercantil. Adapta-se a toda realidade social transcendendo-a e

¹² A noção de mônada remonta ao sistema filosófico de Leibniz, e não é sem interesse lembrar que a teodiceia de Leibniz desenvolveu a ideia de que o mundo real é ‘o melhor de todos os mundos possíveis’. A ligação entre a monadologia e o conservadorismo político a serviço da política liberal ou burguesa é uma hipótese séria, e foi apoiada por Laurent Loty em um artigo dedicado à ligação entre o otimismo leibniziano e o liberalismo econômico. Ver: LOTY, L. & SCHANG, R. *O Otimismo Contra a Utopia: Uma luta ideológica e semântica*.

¹³ A vulgaridade em questão não é explicada por Marcuse, mas sem dúvida alude ao comportamento contraditório do hipócrita pequeno-burguês: apoiando orgulhosamente o discurso da fidelidade monogâmica enquanto o repudia por suas traições encobertas.

afirmando o seu valor, enquanto o espírito condena o que a alma abandona. A unidade dessa alma implica a existência de múltiplas culturas (a alma ocidental implicaria a cultura ocidental, por exemplo). É o tema de uma psicologia elevada à categoria de ciência humana, independente de qualquer teoria da sociedade anterior à cultura.¹⁴

Segundo Marcuse, em Herder a alma se opõe ao racionalismo e faz com que a sensibilidade perca o sentido da oposição lógica entre o verdadeiro e o falso, o bom e o mau, o racional e o irracional; mas se a alma é incapaz de avaliar a correção dos atos e não condena as formas miseráveis do mundo material, então contribui para a resignação coletiva e se mostra muito útil para os poderes políticos:

Assim a alma se converteria num fator útil na técnica de governo das massas quando na época do Estado autoritário todas as forças disponíveis precisaram ser mobilizadas contra uma transformação efetiva da existência social. Com a ajuda da alma, a burguesia tardia sepultou seus antigos ideais. Afirmar que o decisivo é a alma se presta bem a ser um slogan quando é unicamente o poder que importa. (MARCUSE, 1997a, p.113)

A alma encarna, de acordo com Marcuse, o valor não expresso e não realizado do indivíduo; relegados a um mundo superior pela cultura burguesa, os valores de bondade, alegria, verdade e solidariedade foram internalizados de duas maneiras: como obrigações dirigidas à alma individual, por um lado; como função da arte, num campo fundamentalmente diferente daquele da realidade e garante a estabilidade da sociedade burguesa ao distanciar os ideais culturais da vida social:

A exemplificação do ideal cultural pela referência à arte tem bons motivos: somente na arte a sociedade burguesa tolerou a realização efetiva de seus ideais, levando-os a sério como exigência universal. Ali se permite o que na realidade dos fatos é considerado utopia, fantasia, rebelião. Na arte, a cultura afirmativa revelou as verdades esquecidas, sobre as quais o realismo triunfa no cotidiano, o *médium* da beleza descontamina a verdade, afastando-a do presente. O que acontece na arte não compromete com nada. (MARCUSE, 1997a, p.113)

O papel da arte na sociedade burguesa leva Marcuse para o tema da beleza, que ele ainda associa à função da arte em sua versão clássica. É que a beleza traz felicidade aos indivíduos, mas de forma controlada na arte: sua *sensualidade* imediata desperta o prazer dos sentidos e pode ameaçar, como tal, a forma da existência dada. Marcuse lembra a esse respeito que Hume, em seu *Tratado Sobre a Natureza Humana*, 1739, via na beleza a própria manifestação do prazer e que Nietzsche a descreveu como ‘bem-aventurança afrodisíaca’, em oposição ao caráter desinteressado do prazer kantiano. A beleza deve ser regulada e

¹⁴ A importância dada pela Escola de Frankfurt às ciências sociais mostra o quanto Marcuse condena o que ele lembra aqui, a influência na sociedade burguesa, antes de insistir na terceira parte a seguir em seu envolvimento nos Estados autoritários e fascistas de seu tempo.

racionalizada também na sociedade burguesa, desprovida de valor quando não unida a um ideal e limitada à pura sensualidade, a ausência de reivindicações intelectuais e morais a reduziu como relaxamento temporário dos indivíduos. A burguesia opõe a liberdade ao prazer, este último se referindo aos modos de escravidão e exploração contrários à liberdade. A nova sociedade burguesa condenou o uso do ser humano como meio (seguindo Kant), mas define como expressão da liberdade o uso do corpo e da inteligência a serviço do lucro econômico. Os pobres alugam sua força de trabalho nas fábricas, a contratação sexual de seus corpos é repudiada pela moral da família burguesa. A virtude associada à força de trabalho deve vir da livre decisão do operário, cuja ‘pessoa’ (o indivíduo digno) continua sendo sua propriedade sagrada. O corpo deve, portanto, ser instrumento de trabalho e não de prazer (constituído como tabu pela função sexual de reprodução estrita); tornado objeto de repressão desde a Idade Média, foi preservado na memória coletiva como uma coisa ‘bela’, e o culto ao corpo belo persiste como promessa de uma nova cultura onde o gozo consciente romperia com o ideal afirmativo da racionalização e seu sentimento de culpa.

Idealizada pela cultura burguesa, a beleza está associada na cultura a tudo o que depende da alma, de modo que as ‘regiões sem alma’ são reduzidas à lei econômica do valor; a beleza espiritualizada é a única forma de gozo reconhecida com a razão e espírito; assim, a arte, a filosofia e a religião têm o dever de educar o indivíduo em sua liberdade:

A estética clássica alemã compreendeu a relação entre beleza e verdade na ideia de uma educação estética da humanidade. Schiller afirma que o ‘problema político’ de uma organização melhor da sociedade ‘precisa tomar caminho através do plano estético, porque é através da beleza que se caminha para a liberdade’. (MARCUSE, 1997a, p.116)

Em virtude da cultura afirmativa, a *arte* representa o nível mais alto de desenvolvimento cultural de um indivíduo. Como explicar esse *status* atribuído à arte, segundo Marcuse? A arte traz a felicidade, verdadeira, mas efêmera, pela beleza de um momento, enquanto as teorias não podem consolar a realidade do mundo através de suas verdades que reconhecem a miséria e a ausência de felicidade: “num mundo de infelicidade, a felicidade sempre precisa ser um consolo: o consolo do instante belo na sequência interminável da infelicidade” (MARCUSE, 1997a, p.117). E é enquanto esse momento frágil não impede o *état de choses* que a cultura afirmativa se utiliza da arte para fazer dessa amarga felicidade (porque é temporária) um bem permanente restrito à solidão metafísica.

A função social da cultura afirmativa é superar a contradição entre a felicidade que reivindica em nome do ideal cultural e as condições materiais da sociedade em nome das demandas capitalistas. Através do ideal de beleza, o caráter ‘aparente’ da beleza faz com que

ela pareça acessível enquanto permanece um ideal que o prazer não pode alcançar sem distorcê-la — daí o papel crucial da arte na *práxis* burguesa, para além dos discursos da filosofia e da religião. O gozo artístico permite reproduzir um prazer efêmero: “a cultura afirmativa eterniza o instante belo na felicidade que ela proporciona; ela eterniza o efêmero” (MARCUSE, 1997a, p.117), e Marcuse afirma que a aparência agrega o fenômeno, dando uma impressão real e familiar ao ideal de beleza. A cultura burguesa mantém na arte as necessidades do ser humano que vão além do estágio da simples manutenção da existência, ao mesmo tempo que desresponsabiliza os líderes políticos desta situação material e mantém a injustiça concreta:

Uma das tarefas sociais decisivas da cultura afirmativa se baseia nessa contradição entre o efêmero desprovido de felicidade de uma existência má e a necessidade da felicidade que torna tolerável uma existência como esta. No âmbito dessa existência, ela própria, a solução só pode ser aparente. A possibilidade da solução repousa justamente no caráter de aparência (*Schein*) da beleza da arte. (MARCUSE, 1997a, p.117)

A cultura burguesa preserva a felicidade em sua imagem ideal produzida pela arte: beleza, bondade, paz e alegria estão ali representadas, e o sujeito encontra consolo na arte, pois “nela (na arte) o importante é o homem e não sua profissão e sua posição” (MARCUSE, 1997a, p.119), ou seja, o mundo anterior à sua forma-mercadoria. Marcuse diz que o milagre da cultura afirmativa foi a introjeção da felicidade, o que fez da arte a ‘grande consoladora’: torna a existência social aceita pela beleza da arte ‘disciplinar’. Nesse sentido, daí o caráter conciliatório da cultura afirmativa, ao domar o ser humano em nome de sua liberdade idealizada e internalizada. Outro aspecto da cultura burguesa é a culminação da liberdade individual. Marcuse vê na *personalidade* o símbolo da harmonia interior na anarquia exterior, a garantia de uma atividade alegre além das dificuldades do trabalho diário. Marcuse explica nestes termos:

A felicidade da fruição irracional foi retirada do ideal da felicidade. Uma felicidade assim não deve violar as leis da ordem vigente, e também não precisa fazê-lo; há que realizá-la em sua imanência. (MARCUSE, 1997a, p.121)

A personalidade foi a primeira expressão de um voluntarismo expansionista, isto é, bem antes do imperativo categórico da liberdade como autonomia em Kant e com o início dos Tempos Modernos. Marcuse lembra assim que a ideologia burguesa, entretanto, idealizou a personalidade para admitir na construção do ‘homem universal’ a observação de uma existência material infeliz, e a arte serviu como um conforto valorizador para manter as condições de vida sem abjurar os ideais iniciais. A contradição é, portanto, superada por uma

distinção entre a ideologia de afirmação da felicidade e sua ação concreta de servidão e infortúnio:

A singularização cultural dos indivíduos em personalidades fechadas em si mesmos, portadoras de sua realização apenas em si mesmas, afinal corresponde ainda um método liberal de disciplina que não exige domínio sobre um determinado plano da vida privada. Ela deixa o indivíduo persistir como pessoa enquanto não perturba o processo de trabalho, deixando as leis imanentes desse processo de trabalho, as forças econômicas, cuidarem da integração social dos homens. (MARCUSE, 1997a, p.122)

É quando essas forças econômicas encontram dificuldades inerentes ao jogo do capitalismo (a tendência de queda das taxas de lucro) que a ilha da prosperidade concedida ao indivíduo-mônada se vê ameaçada, e que a cultura afirmativa, inicialmente garantidora de um direito à liberdade e felicidade interiorizadas, acaba suprimindo esse ideal que ele primeiro havia instalado para conquistar o poder político. É essa terceira etapa, aparentemente contraditória com o idealismo burguês, que Marcuse explica para mostrar a continuidade histórica entre a democracia liberal e o autoritarismo fascista.

1.3 Sobre a burguesia decadente: do idealismo burguês ao realismo heroico

A época testemunhada pelo artigo de Marcuse é a da década de 1930, marcada pelo enfraquecimento das democracias parlamentares e pela ascensão do autoritarismo por meio de regimes reacionários na Espanha (sob Franco), fascistas na Itália (sob Mussolini) e nacional-socialistas na Alemanha (sob Hitler). É o fascismo e o nazismo que Marcuse trata sem nomeá-los aqui, quando o modo de produção exige uma mobilização total dos trabalhadores e obriga a sociedade burguesa a renunciar aos valores culturais que a levaram ao poder. Explicar essa transição paradoxal entre a cultura afirmativa e o totalitarismo é o tema desta última parte: a ‘autodestruição’ da cultura burguesa, de seu ideal de liberdade e humanidade individual em nome do imperativo capitalista.

Marcuse expressa essa transição como aquela produzida em um mesmo sistema político-econômico, entre um idealismo burguês e um ‘realismo heroico’: o culto do operário-soldado, inteiramente ao serviço do Estado. Como explicar essa propositada negação do indivíduo, elemento central de um idealismo burguês que enaltece a busca da felicidade das ‘mônadas’ individuais? Marcuse vê apenas uma diferença na forma de poder político, mas nenhuma mudança substantiva: “a função básica da cultura permanece a mesma; só mudam as formas em que exerce essa função” (MARCUSE, 1997a, p.140). O autor situa o processo de internalização das ‘forças explosivas’ do indivíduo (paixões, desejos, emoções)

na alma como a mola mestra dessa transição, enquanto o indivíduo se acostumou às abstrações que sempre distorceram as oposições sociais reais e, em última análise, facilitaram a chegada de regimes autoritários: da abstração das virtudes de liberdade individual, dignidade e razão, às virtudes da raça, da terra e do sangue. A forma de internalização mudou, mas não a substância de controle da força de trabalho dos indivíduos. O controle esperado pelo poder é dessa vez total, baseado em uma “renúncia e enquadramento no existente” (MARCUSE, 1997a, p.123).

Uma das tarefas de Marcuse é explicar essa resignação do indivíduo, apesar da busca pela felicidade que vinha sendo afirmada pela cultura idealista burguesa há quase quatrocentos anos. Uma resposta central é a distinção já feita anteriormente entre a alma e o espírito: enquanto o segundo lança um olhar crítico sobre a realidade social e visa a resolução racional dos problemas coletivos, a primeira é apenas uma abnegação espiritual cujo mérito consiste em ignorar esta realidade. Marcuse vê na alma o elogio ao sentimento oposto à razão, e o desprezo, muitas vezes demonstrado pela mente na cultura burguesa, se encontra reforçado nesses ‘novos pensadores’ do Estado autoritário, para quem a ética da alma e do sentimento visa, sobretudo, a afirmação de uma vontade de poder irrestrita, incompatível com a filosofia do espírito de Hegel. A mobilização total e a vontade de poder se tornam, assim, os novos imperativos de uma sociedade que passou do liberalismo eudemônico ao autoritarismo heroico: o indivíduo não deve apenas abandonar, mas desprezar o adorno de uma sociedade burguesa onde a cultura exaltava os valores dos indivíduos — e Marcuse explica essa mudança com uma única palavra de ordem econômica:

Aquilo que Ernst Jünger ainda designa como a salvação da ‘totalidade de nossa vida’, como criação do heroico mundo do trabalho e coisas assim, revela-se durante o transcurso de modo cada vez mais claro como a transformação de toda existência a serviço dos interesses econômicos mais poderosos. (MARCUSE, 1997a, p.126)¹⁵

Não só o indivíduo, mas a própria arte deve se submeter ao imperativo do Estado e à defesa do território contra qualquer possível agressão externa. A política subordina, assim, o eterno ideal da cultura às exigências temporais da guerra de todos contra todos, e Marcuse insiste no contexto histórico em que ocorre essa transição entre o idealismo burguês e o realismo heroico. A arte deve dar lugar à técnica para fortalecer o poder do Estado e mobilizar todas as energias disponíveis a seu serviço, inclusive aquelas dos indivíduos. Um dos efeitos dessa mobilização total é a substituição da noção de personalidade pela de *povo*: a

¹⁵ Ernst Jünger encarna em Marcuse essa ‘nova cultura’ do trabalhador heroico inteiramente subordinado a um Estado total. Deve-se notar que Jünger estava próximo do movimento nacional-bolchevique de Ernst Niekisch, cujo objetivo era a fusão dos modelos antagônicos do Estado socialista e autoritário.

primeira desaparece em favor do segundo. No Estado autoritário, a personalidade se concentra na figura do líder e sub-líderes, e isso pode explicar a autodestruição da cultura burguesa:

Se antes a cultura havia apaziguado a reivindicação de felicidade no plano da aparência real, agora deveria ensinar ao indivíduo que não lhe cabe sequer colocar uma reivindicação de felicidade para si (...). Nesses termos, essa desmontagem da cultura expressa o maior acirramento de tendências, que há muito se encontravam na base da cultura afirmativa. (MARCUSE, 1997a, p.127)

Marcuse vê na afirmação do Estado autoritário o fim do que ele denominou por cultura afirmativa, mas não da cultura como tal, pois essa permanece dissociada da realidade social da civilização. A cultura da época burguesa acostumara os indivíduos a buscar a felicidade além dessa realidade social e da dificuldade das condições materiais de existência, à força do autossacrifício e a pretexto de um ideal encarnado pelo valor da alma. Marcuse introduz a tendência ao desaparecimento dessa cultura afirmativa em troca do recrutamento do indivíduo total — e que vai resultar no processo unidimensional. O reino interior é distinto daquela estrutura proposta pela sociedade burguesa, e a cultura afirmativa tem que desaparecer porque ela é também o lugar da negação, da recusa, para além de seus aspectos conciliatórios. Há, portanto, apenas uma diferença de grau e de tipo entre a velha cultura burguesa e a nova cultura autoritária. A cultura afirmativa proporciona a fantasia de um mundo distinto daquele existente, a possibilidade de experimentar seus desejos, sonhos e anseios que não encontram lugar no mundo real, enquanto a cultura totalitária condiciona e acolhe o desejo; então não há mais necessidade daquele exercício interno de experimentar o que o se vive no romance, na música ou no poema, porque já está tudo dado na superfície da vida. A economia dos desejos e dos impulsos levam à mortificação da vida social, em nome de um perigo externo e por meio de uma mobilização total da energia de indivíduos fundidos em um mesmo povo.

Marcuse explica também essa fácil subordinação da cultura ao processo da vida material por meio de uma dinâmica econômica inscrita na ordem estabelecida pela cultura afirmativa: o *utilitarismo*, em virtude do qual uma ação só é boa se for útil para o bem-estar de uma comunidade de indivíduos. Mas quem define os critérios para esse bem-estar? A estrutura econômica dominante, segundo Marcuse:

O utilitarismo é apenas uma face da cultura afirmativa. Nos termos em que aqui se aprende a ‘utilidade’, ela efetivamente é apenas utilidade para o homem de negócios, que insere a felicidade como sendo uma despesa inevitável na sua contabilidade: como necessidade de regime alimentar e descanso recuperador. A felicidade é já de início calculada nos termos de sua utilidade, nos mesmos termos da relação entre chances de ganho e os riscos dos custos, e por esta via é vinculada diretamente ao princípio econômico desta sociedade. (MARCUSE, 1997a, p.128)

A cultura do progresso e a ordem estabelecida são, portanto, uma só, uma vez que o progresso é reduzido ao seu significado produtivista. Assim, o que resta da cultura afirmativa, ainda que elevada à categoria de ideal nas sociedades ocidentais, e o que resta da cultura em geral se ela perde sua razão de ser no Estado autoritário? Já confinada ao lugar simbólico do museu na cultura burguesa, a arte parece assim perder o papel de ser a representação da beleza e proporcionar o consolo diante dos sofrimentos do mundo material. Esvaziada de seu caráter idealista, a cultura não desaparece, mas o Estado autoritário quer reformá-la em profundidade, rejeitando o ‘mito grotesco do museu’ que antes era honrado na cultura do idealismo burguês.

Que cultura defende Marcuse, face a essa chamada revolução conservadora, que também é descrita como reacionária e que o autor considera apenas como uma nova forma autodestrutiva da cultura burguesa? Nem a idealização abstrata, nem a destruição concreta dessa missão encontram apoio aos seus olhos. A conclusão prospectiva que Marcuse propõe é que o ‘mito do museu’ da cultura burguesa garante no mínimo a ‘gratidão’ que o indivíduo sente diante da beleza da obra de arte, enquanto as novas promessas de uma cultura popular constituem, segundo ele, uma falsa resposta. Marcuse aproxima essa falsa promessa a Karl Kautsky, marxista ortodoxo que viu em uma nova cultura popular a serviço das massas a finalidade da ação política. Ilusão, segundo Marcuse: “pontos de vista como estes erram no que é principal: a superação desta cultura” (MARCUSE, 1997a, p.130). Não a destruição dos ideais humanos, é claro, mas a de ideologias cujo trabalho de sabotagem consiste em situar a fonte da felicidade para longe da realidade concreta. “Enquanto existir o efêmero, haverá suficiente luta, tristeza e sofrimento para destruir a imagem idílica; enquanto existir um reino da necessidade, haverá necessidades suficientes” (MARCUSE, 1997a, p.130).

Para Marcuse, é o caso de libertar os indivíduos apenas daquelas organizações coletivas voltadas à opressão e exploração: o Estado burguês, mas também a cultura afirmativa e sua dinâmica de renúncia ao prazer na vida material e social. É necessário, portanto, pôr fim às explicações metafísicas, às reificações da divisão social, à idealização dos desejos assim reprimidos: o fim da cultura afirmativa significa, em contraste com a nova cultura que surgiu nas décadas de 1920 e 1930, o início de uma cultura não-afirmativa. Esta “será lastreada pela com a transitoriedade e a necessidade: uma dança no topo do vulcão, uma gargalhada em meio ao luto, um jogo com a morte” (MARCUSE, 1997a, p.70). Porque se o alvo é o mesmo para Marcuse e Jünger, o propósito é radicalmente oposto entre o primeiro e

o segundo. A ideologia é a causa dessa manipulação coletiva da arte, e esta só será liberada quando a primeira não mais operar:

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. (MARCUSE, 1997a, p.131)

1.4 Cultura afirmativa e fascismo: o espetáculo da ideologia

Muitos artigos escritos na década de 1930 pelos membros do *Instituto de Pesquisa Social* trataram sobre a ascensão dos Estados totalitários.¹⁶ A nova conjuntura do Estado fascista propusera questões referentes aos elementos que precederam e contribuíram para o fomento de governos autoritários ao lugar das democracias liberais. Assim sendo, os estudiosos se voltaram aos aspectos econômico-políticos dos Estados autoritários: ao papel da família¹⁷ no processo de transformação e manutenção dessas novas sociedades; aos aspectos singulares das respectivas cultura e ideologia, mas também acerca da energia pulsional, da razão, da sensibilidade, entre outros; de modo geral, “a tarefa era identificar as tendências que ligavam o passado liberal à sua abolição totalitária” (KELLNER, 1984, p.95, tradução nossa). Havia a tentativa de compreender aquela sociedade em sua totalidade e, para isso, os colaboradores do Instituto optaram pela interdisciplinaridade dos saberes para além daquele estritamente filosófico e se voltaram, assim, aos domínios da psicologia, da sociologia, da economia. É nesse conjunto teórico que a corrente neomarxista da Escola de Frankfurt interpretou as indagações contemporâneas daquelas sociedades.¹⁸

O artigo de Marcuse, *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura* (1937), faz parte dos escritos dedicados à compreensão dos aspectos precedentes daquela que então se configurou como *cultura fascista*. Marcuse parte da premissa de que “o Estado fascista era a sociedade fascista, e que a violência totalitária e a razão totalitária vinham da estrutura da sociedade existente” (KELLNER, 1984, p.114, tradução nossa).¹⁹ O movimento retrospectivo à cultura burguesa se justifica pelo fato de Marcuse compreender como continuidade, e não como

¹⁶ “Eles pretendiam engajar-se em investigações históricas, lidar com problemas atuais, desenvolver uma teoria geral e abrangente da sociedade contemporânea, investigar o ‘desenvolvimento futuro do processo histórico’ e fornecer instrumentos para a transformação social.” (KELLNER, 1984, p.95, tradução nossa)

¹⁷ Ver: *Autoridade e Família na Sociologia Alemã até 1933*, Herbert Marcuse.

¹⁸ “A teoria crítica, sem dúvida, distinguiu diversas fases de realização e referiu-se às não-liberdades e às desigualdades que pesarão sobre a nova época.” (MARCUSE, 1997, p.147)

¹⁹ Sobre a continuidade entre liberalismo e fascismo em Marcuse, ver o ensaio *O Combate ao Liberalismo na Concepção Totalitária do Estado*, de 1934.

ruptura, a cultura fascista da cultura afirmativa. Segundo Marcuse, os aspectos ideológicos da sociedade fascista se sustentaram em uma estrutura alicerçada em fases anteriores do capitalismo. Visto assim, a adesão, por parte dos indivíduos, à autoridade fascista, dependeu enormemente da precedente personalidade burguesa cuja cultura e ideologia mistificaram as relações sociais de dominação.

Já vimos que, para Marcuse, do ponto de vista do seu papel ideológico, a cultura burguesa conciliou os ideais da revolução francesa de 1789, aqueles de igualdade, fraternidade e liberdade universais, com a não concretização desses ideais. Nesse contexto, em que a relação entre os indivíduos passou a ser medida e compreendida como relações de mercado, a proclamada universalização do direito à felicidade e liberdade, bem como o direito universal de acesso aos bens materiais e culturais, trazem consigo os impedimentos concretos daquela situação econômica.²⁰ Frente às novas definições de ‘felicidade’ e ‘liberdade’ de uma economia liberal, a burguesia promoveu um padrão de individualidade que conciliou a facticidade da precária provisão material com a prometida realização universal dos valores supremos através do esforço e do trabalho. Mas sem a garantia da realização da felicidade para todos e impedindo a sua realização concreta, a felicidade se tornou um ideal abstrato; e sendo a realidade social um obstáculo concreto para uma felicidade coletiva, o indivíduo passa a ser considerado apenas enquanto abstração. Embora não se possa dizer que houve felicidade concreta nas sociedades pré-capitalistas, é certo dizer que a felicidade concreta também não se realizou na sociedade burguesa; ao contrário, na nova sociedade burguesa a felicidade é abstrata, própria do indivíduo abstrato.

Nesse cenário, é importante notar que apenas com o discurso abstrato, a cultura burguesa conseguiu fornecer um sentimento universal de liberdade e felicidade — mesmo que não conquistado, mesmo que aparente. O direito universal à busca da felicidade e liberdade, alinhados às noções de liberdade e felicidade liberais, já significava a conquista, o alcance a esses ideais — a ‘promessa cumprida’. No entanto, sem a correspondência material, os indivíduos usufruíam desses valores não do ponto de vista da realidade exterior, mas apenas enquanto realidade interior; não a partir de uma realidade concreta, mas unicamente como abstração. Por promover valores de uma universalidade aparente e a realidade material

²⁰ Esse momento ainda não configura como uma sociedade de consumo, no entanto, são os primeiros passos em direção à noção de felicidade e liberdade por meio do consumo, e consequentemente, o início do trajeto em direção àquela. No que diz respeito à realidade material, a realização da felicidade ficou cada vez mais vinculada a ‘objetos de satisfação possível enquanto mercadorias’, ou seja, a felicidade se dá como mercadoria ao mesmo tempo que as pessoas começam a se entenderem no mundo como mercadorias.

não adequada ao seu discurso, a cultura burguesa falsificou o seu próprio; na sua relação com a civilização, a cultura burguesa afirmou ideais sem sua correspondência material.

Marcuse adere à “teoria marxista ortodoxa de que o fascismo era um produto da sociedade capitalista: seu sistema econômico, instituições, ideologia e cultura” (KELLNER, 1984, p.96, tradução nossa); com isso, a substituição do caráter afirmativo da cultura por uma reconfiguração heroico-fascista da cultura, diz respeito às novas exigências econômico-políticas para o que seria a solução a uma, das várias, crises do capitalismo. Enquanto na sociedade burguesa a mobilização *parcial* do indivíduo fora suficiente, isso quer dizer, se havia ainda uma parte do sujeito não requerida, e por isso preservada, pela economia liberal, a conjuntura do Estado autoritário requereu mobilização *total*, bem como a total subordinação à instituição autoritária: lembremos que “a personalidade é o portador do ideal cultural” (MARCUSE, 1997a, p.121).

A cultura deixa de ser aquela denominada como ‘afirmativa’; no entanto, sua autossupressão não correspondeu uma supressão do modo de produção capitalista nem do caráter ideológico da cultura, apenas foi parte da reformulação sistêmica do capitalismo. E contra a ideia de personalidade burguesa, submissão total ao Estado fascista. A referida reorganização cultural foi coerente com a requerida reorganização econômica; aqui, “a função básica da cultura se mantém a mesma; só mudam os caminhos pelos quais essa função se realiza” (MARCUSE, 1997a, p.123). Consideradas subversivas, as características humanistas e iluministas da Grande Alma burguesa foram substituídas pela noção de Alma do povo, de raça, sangue e solo; em outras palavras, de submissão total ao papel disciplinador do Estado autoritário. Para Marcuse, a educação para a resignação e renúncia da felicidade material (ou mundana) da cultura burguesa foi estágio propício para a ausência de justiça social da sociedade nazista. O indivíduo abstrato buscou consolo no reino espiritual promovido pela cultura afirmativa, e seu efeito foi o de produzir um indivíduo submetido àquela ordem, a ideologia fascista continuará requerendo dessa personalidade a renúncia à felicidade material, mas agora em nome da pátria — e vale até a possibilidade de um sacrifício total.

Longe do idealismo burguês, cujo elemento, ideológico, principal era o bem-estar do indivíduo, a ideologia fascista recusa o valor do indivíduo como um ‘antivalor decadente’ que afasta o herói da sua tarefa ‘sagrada’: servir; sacrificar a si. A imagem fascista rejeita a contra-imagem dos contos de fadas burgueses. O idealismo burguês valorizou a alma para justificar a desigualdade material, e essa alma é recuperada pela ideologia fascista não para manter a felicidade como ideia abstrata, mas para inverter os ideais liberais e negar a missão

de emancipação dos indivíduos: cada referência à alma é dirigida em direção ao grupo, à massa indistinta e integralmente subordinada à vontade de uma entidade superior, o Estado fascista. Mantendo-se fora das lutas sociais (na sociedade capitalista fora da luta de classes) a alma não sucumbe às imperfeições do mundo material, e é “justamente porque a alma vive além da economia, que a economia consegue se impor tão facilmente a ela” (MARCUSE, 1997a, p.125). Quando a ideologia capitalista forja a sua autoabolição e se reconfigura autoritária, da mesma maneira a alma se transfigura em sangue e heroísmo:

As festas e celebrações do Estado autoritário, seus desfiles e sua fisionomia, os discursos de seus líderes, se dirigem continuamente à alma. Afetam o coração, mesmo quando buscam o poder. (MARCUSE, 1997a, p.125)

Como a alma burguesa atuou na preservação das condições materiais de existência, a alma do realismo heroico exerceu a função de fortalecer o *status quo* por meio da negação dos direitos individuais e da construção de um novo mito: aquele do *povo*, unidade orgânica que não deve ser definida como adição de indivíduos e cuja única vontade aceita é aquela do poder político. Daí o profundo desvio da noção de alma, entre um idealismo que ainda fala de felicidade do sujeito autônomo, sem jamais concretizá-la, a um realismo fascista que organiza os anseios da alma (e das pulsões) conforme a dinâmica da guerra; de modo geral, a cultura da alma incorpora as exigências econômicas que podem ser aquelas de renúncia integral:

Na medida em que uma tal cultura deve se destinar ao enriquecimento, embelezamento e segurança do Estado autoritário, ela também contém os sinais de sua função social, a organização do todo social conforme o interesse de restritos grupos economicamente mais poderosos e de seus requisitos: subserviência, disposição ao sacrifício, pobreza e cumprimento do dever, por um lado, vontade extremada de poder, ímpeto expansionista, perfeição militar e técnica, por outro. (MARCUSE, 1997a, p.127)

Quando Marcuse designa a cultura da sociedade burguesa como uma cultura afirmativa, ele traz um conceito que lança luz à dois aspectos, contrários em si, daquela cultura. Se de um lado a cultura afirmativa foi utilizada para apoiar a ideologia dominante (pela transcendência da cultura), por outro, ela também representou uma força de negação àquela realidade (por essa mesma transcendência da cultura). Segundo Burger, o tratamento sobre o papel da cultura afirmativa de Marcuse não foi inspirado por uma abordagem estritamente *estética* da obra de arte; tratou, de modo geral, de uma reflexão sobre a influência que a instituição pode exercer sobre as representações artísticas, em como elas *podem* ser instrumentalizadas pelo poder dominante. Para Burger, o que Marcuse fez fora pensar sobre a *função social* da obra de arte. A cultura afirmativa atuou para a conservação

política; mas tal atribuição de uma finalidade externa à obra de arte diz respeito ao papel que a cultura afirmativa ocupou dentro daquela da sociedade.²¹ Em *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, Marcuse fala que a arte tem a dupla função de dar a conhecer e provocar prazer, conforme fala a *mimesis* de Aristóteles; em *Eros e Civilização*, Marcuse irá falar sobre a força libertadora da função estética (sensibilidade, sensualidade), função que pode conter o novo princípio de realidade; em *O Homem Unidimensional*, Marcuse irá dizer que a arte pode assumir uma função cognitiva, etc. Diante disso, a função que Marcuse atribui à arte burguesa não é pensada a partir de “objetivações artísticas singulares, mas no *status* que lhe cabe de atividade separada da luta cotidiana pela existência” (BURGER, 1993, p.39). À vista disto, não seria correto pensar em função da arte fora desse contexto teórico de Marcuse (e de noção de cultura), pois ao dizer que a arte teria uma função seria contra à compreensão de autonomia da arte que primeiro Hegel e depois Marcuse defenderam.

A crítica de Marcuse ao caráter afirmativo da cultura segue o mesmo modo da crítica à religião feita por Marx.²² É “graças à crítica das categorias metafísicas associada a uma teoria da história referida à prática” (WIGGERSHAUS, 2002, p.247) que Marcuse entendeu a cultura burguesa para além de seus aspectos afirmativos, aqueles conciliatórios, e o permitiu considerar aspectos de negação presentes nesta mesma cultura. Esse movimento deu à cultura afirmativa o contraditório papel de conservar o modo de vida existente e protestar essa mesma sociedade. Essa análise fora possível a partir de uma compreensão dialético-materialista da cultura, na qual se entende que ‘as obras de arte não são concebidas cada qual isoladamente, mas em um marco de condições institucionais’, cujo momento se colocava em prol da estabilização da injustiça social e resignação frente à realidade. A classe burguesa forjou uma noção de sujeito abstrato compatível às suas próprias demandas econômico-políticas, à cosmovisão burguesa. De acordo com Kellner,

²¹ “O modelo apresenta o importante argumento teórico de que as obras de arte não surgem individualmente, mas no seio de condições estruturais institucionais que estabelecem com muita clareza a função da obra. Deste modo, quando se fala da função de uma determinada obra, toma-se por referência um discurso metafórico, dado que as referências observáveis ou dedutíveis do trato com a obra não se devem em absoluto às suas qualidades particulares, mas antes a norma e maneira como está regulada a frequência de obras deste tipo numa determinada sociedade, isto é, em determinados estratos ou classes de uma sociedade. Para mencionar estas condições estruturais, propus o conceito de *instituição arte*.” (BURGER, 1993, p.39)

²² “Marcuse repetia aqui o *topos* da crítica da religião, cuja formulação mais aguda foi dada por Marx na introdução de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: o conjunto ‘bom, belo e verdadeiro’ ocupava a função de completar solenemente o mundo mau e ajudar, assim, a suportar com paciência este mundo. Mas esse conceito poderia em certas circunstâncias — isso correspondia ao *topos*, cuja formulação mais aguda era precisamente de Marx, da superação da filosofia por sua realização — servir não tanto ao contentamento quanto à insatisfação com o que existe e despertar a necessidade de trazê-lo até o nível do bom, belo e verdadeiro. Esses ideais eram, portanto, ambíguos, podem ter consequências tranquilizadoras, mas também incômodas, servir na acomodação para com a realidade, mas também para lembrar o que poderia ser.” (WIGGERSHAUS, 2002, p.247)

“As reflexões de Marcuse sobre a arte, por mais utópicas que sejam, são baseadas em ambientes históricos específicos e fazem parte de uma teoria crítica da sociedade, fornecendo análises de uma determinada sociedade e visando uma transformação social radical. Assim, as reflexões de Marcuse sobre a arte são baseadas na teoria social e política crítica, e embora a arte seja uma dimensão quase autônoma para ele, está profundamente envolvido nas vicissitudes da sociedade e da história. (KELLNER, 2007, p.22, tradução nossa)

O papel que a cultura fascista parece exercer sobre os indivíduos sugere que os efeitos conservadores da cultura afirmativa se manteve para além de sua (pseudo) autossupressão e integrou as bases da personalidade autoritária: também de renúncia à liberdade e à felicidade. A função conservadora da cultura afirmativa se deu justamente por se sustentar na separação da cultura em um reino acima, à parte, daquele da civilização. Desse modo, recorrer à relação entre provisão material e cultura do idealismo antigo, bem como compreender o conceito de cultura²³ como totalidade, são as bases que apoiam a problematização do tratamento dessa relação entre cultura e civilização pelo idealismo burguês; este, que afirmando os valores dominantes da sociedade burguesa, atuou na manutenção de uma ordem *factualmente* má. Esse feito se deve ao uso, agora ideológico (mas não apenas), daquela cisão idealista entre o útil e o belo antigo; mas idealismos estes dados em contextos histórico-sociais diferentes, como também diferentes em suas pretensões. Em outras palavras, o motivo (teoricamente) desinteressado da distinção estabelecida pelo idealismo antigo foi substituído por um motivo interessado, de natureza política.

Para o idealismo antigo, a ordem material é *essencialmente*²⁴ uma ordem má, e todo sofrimento resultante dessa má formação material estaria em conformidade a este mundo *ontologicamente* inferior. É por essa razão que, para os antigos, os valores supremos poderiam ser realizados somente em uma ordem a ela autônoma, ou seja, independentemente das condições materiais de existência: a realização da felicidade e liberdade só poderia advir de um mundo espiritual mais elevado daquele material. Em uma sociedade marcada por discrepâncias sociais, dividida entre escravos e cidadãos livres, as atividades do conhecimento se restringiam somente aqueles pertencentes a uma pequena parcela daquela sociedade; com boa consciência, se afirmava a distinção entre os indivíduos, bem como os direitos cabíveis a cada um – não havia o discurso de universalidade.

²³ “Aqui não serão discutidas as diversas tentativas de definir o conceito de cultura. Existe um conceito de cultura que pode oferecer um instrumento importante para a pesquisa social porque nele expressa o entrelaçamento do espírito com o processo histórico da sociedade. Refere-se ao todo da vida social, na medida em que tanto os planos da reprodução ideal (cultura no sentido estrito), o “mundo espiritual” formam uma unidade historicamente distinguível e apreensível.” (MARCUSE, 1997a, p.95)

²⁴ Sobre a noção de essência em Marcuse, ver *Sobre o Conceito de Essência*, 1936.

Já na sociedade burguesa, fora adotada a “exigência histórica da libertação universal do indivíduo com sua ideia de caráter humanitário puro” (MARCUSE, 1997a, p.110), ou seja, se implantou um discurso de universalidade que uniu trabalhadores, camponeses e burgueses na formação de uma nova sociedade; o ideal de universalidade agora faz parte do que Marcuse denominou de *idealismo burguês*. No entanto, os ideais são representados na cultura burguesa, independentemente se a realidade possui ou não esses valores. Esta é a característica própria da cultura afirmativa idealista: *busca-se* a felicidade na representação da felicidade na cultura. É nesse sentido que se tem o caráter idealista da cultura afirmativa, ao fato de buscar mostrar a realidade de uma forma diferente da realidade material. A cultura e o idealismo foram utilizados pela burguesia para criar a sua própria forma ideológica de dominação.

Uma das tarefas sociais decisivas da cultura afirmativa se baseia nessa contradição entre o efêmero desprovido de felicidade de uma existência má e a necessidade da felicidade que torna tolerável uma existência como esta. (MARCUSE, 1997a, p.117)

Enquanto a situação sócio-política vigente no idealismo antigo foi um entrave para conceber o melhoramento das condições materiais de existência, a sociedade burguesa traz consigo a *real possibilidade* de realização universal da felicidade também na esfera material, possibilidade ocultada pela classe dominante. Segundo Marcuse, é certo que a realidade material da antiguidade discordava com os valores supremos de sua filosofia idealista; no entanto, ao compreender o sujeito para além da realidade material, movimento esse também para definir a essência humana, “a realização da essência na existência coloca-se potencialmente” (OLIVEIRA, 2012, p.75), ou seja, os valores relativos a essa essência humana e que ainda não tinham sido alcançadas, permaneciam potentes enquanto ideais a se realizarem.

Ainda que houvesse uma dada estrutura de dominação ao qual o idealismo antigo buscou compreender (e talvez justificar) e obrigou a também transcendência da precária condição material, bem como a própria divisão hierárquica entre os membros daquela sociedade, para Marcuse, os valores daquele idealismo eram verdadeiros, e o mesmo se vale para o idealismo burguês. Por sua visão ontológica, o idealismo antigo pôde escapar à crítica com a dada estrutura de dominação, mas também “o idealismo burguês não é somente uma ideologia: ele expressa uma situação verdadeira” (MARCUSE, 1997a, p.99). Nesse ponto de vista, é dupla a função da cultura burguesa: atua como afirmação e negação. De um lado, harmoniza as relações sociais de dominação; por outro, protesta contra a *práxis* burguesa ao

preservar o conteúdo de verdade dos ideais por meio de sua representação artística. Segundo Kellner,

Uma teoria crítica da arte é, portanto, dialética, criticando aspectos negativos e articulando os positivos. Ele analisa a arte dentro de formações sociais específicas e desenvolve noções utópicas de arte e libertação que a representação artística pode ter potencial emancipatório em conjunturas sociais específicas. (KELLNER, 2007, p.21, tradução nossa)

Devido à manutenção de uma esfera espiritual distanciada da luta cotidiana pela existência, a abordagem histórico-dialética da relação entre cultura e civilização consagrou o *status* de ideologia à cultura burguesa. Como crítica da cultura e ideologia, a função social da cultura afirmativa pode ser pensada para além de sua conservação política: ela protesta contra essa mesma sociedade cujos ideais proclamados ainda permanecem irrealizados. Suspensos à abstração, os ideais persistem enquanto memória do que poderia ser e representam uma denúncia à realidade concreta. Como ferramenta ideológica, o idealismo burguês operou na ocultação das contradições intrínsecas ao sistema capitalista, mas a elevação da felicidade para além da *práxis* material diz também que tal felicidade somente é possível em um mundo totalmente outro; na cultura afirmativa, a representação artística desses ideais também diz respeito à ausência de existência concreta destes. Como ocorre na religião, o impedimento concreto da felicidade obriga a solenidade da cultura como um reino da beleza, da verdade, da felicidade e liberdade como o único lugar em que tais valores podem ser realizados. Nesse sentido, o conteúdo revolucionário é vislumbrado em prol da superação da realização apenas metafísica dos valores supremos; isso quer dizer que, para além da análise crítica ao papel da cultura na sociedade burguesa em seu caráter parcialmente ideológico, a leitura dialética permite Marcuse reconhecer aspectos revolucionários presentes nos *conteúdos de verdade* da cultura afirmativa.

Segundo Marcuse, a cultura burguesa tem, por um lado, a falsidade de seu discurso, por isso ideológica; mas, por outro lado, os conteúdos daquilo que proclama são verdadeiros: “essa cultura alienada continha, em sua alienação mesma, um momento de verdade e a promessa de uma ordem não-alienada” (ROUANET, 1986, p.203) e a alienação da arte salvaguarda outra dimensão da realidade. De acordo com Marcuse, a arte é estranha às condições materiais factualmente opressoras, feias e más: “unicamente no *médium* da beleza ideal, na arte, a felicidade pôde ser reproduzida como valor cultural com o conjunto da vida social” (MARCUSE, 1997a, p.116). No reino da arte, a utopia pode ser vislumbrada, concebível, e com a projeção da utopia na arte, inicia a realização concreta daqueles ideais

representados na cultura. Contra o desvio do conceito de *Utopia* para sinônimo de quimera, e por isso impossível, tal conceito é tratado por Marcuse no sentido de utopia para Bloch,²⁵ isto é, a utopia como o potencial transformador que lhe é intrínseco: aquele relativo a uma mudança qualitativa da sociedade e cuja imaginação precede a realização.

É para desenvolver essa tarefa que Marcuse vai atualizar o seu estudo das condições materiais de existência contemporâneas, completando-a com uma análise da dimensão psico-pulsional. Daí a seguinte construção de uma teoria baseada na psique e no político: o chamado freudo-marxismo. Por meio da teoria freudiana, Marcuse pensa sobre uma reorganização da sociedade para além do princípio de realidade (mais-repressivo), e esse projeto utópico inclui também a compreensão da sensibilidade para além de sua definição pela razão dominadora, trajeto apoiado pelo projeto de uma educação estética de Schiller. O próximo capítulo também tratará do conceito de sublimação e do seu papel para a manutenção do caráter repressivo da cultura, antecipando o tratamento desse conceito fundamental para pensar a sociedade industrial avançada. Consideramos, assim, essa teoria no seguinte capítulo, no esforço para a superação das sociedades capitalistas e como realização da *promessa de felicidade* a partir de um melhor conhecimento da subjetividade.

²⁵ Como em *Filosofia e Teoria Crítica*, 1937, o entendimento de utopia por Marcuse se aproxima daquela de Bloch e diz respeito à ideia de uma reorganização racional da sociedade (o que Bloch definiu como ‘utopia concreta’). O caráter concreto da utopia seria pensar essa reorganização a partir da estrutura material existente além das determinações da racionalidade instrumentalizada, o que inclui que tal melhoramento da sociedade também desenvolva uma nova compreensão de sensibilidade. Não há um rigor do uso de utopia por Marcuse, e por vezes o conceito é tomado no sentido pejorativo, aquele de quimera. No entanto, no que se refere ao projeto de transformação da sociedade, utopia significa a possibilidade real de transformação, a efetivação dos ideais que transcendem a realidade e o indivíduo.

CAPÍTULO 2: CULTURA E SUBLIMAÇÃO REPRESSIVA

O conteúdo social da teoria freudiana torna-se manifesto: o apuramento dos conceitos psicanalíticos significa o apuramento de sua função crítica, sua oposição à forma vigente de sociedade. (MARCUSE, 1972, p.209)

Em *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (1955), Marcuse pensa na possibilidade de uma civilização sem repressão.²⁶ Marcuse se voltou criticamente a obra *O Mal-estar na Civilização*²⁷ (1930) de Sigmund Freud, na qual o autor explora a ideia de que a própria cultura produziria os males que afligem o ser humano; mas paralelamente, também afirma que toda civilização depende da repressão dos instintos para a sua existência e manutenção. Marcuse repensa a necessidade dessa repressão no desenvolvimento da sociedade e pergunta se ela ainda pode ser, a partir da própria teoria freudiana, justificada na civilização madura.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse compreende a ideia de sujeito como aquele que também contempla uma dimensão psíquica, libidinal e sensível, para além da *práxis* material. Diferente da crítica ao papel ideológico da *cultura afirmativa* que Marcuse desenvolveu em 1937, *Eros e Civilização* traz uma nova visão para pensar a cultura e também a arte: aqui, as forças de negação à sociedade estabelecida, aquela do *princípio de desempenho*, são pensadas através do reino da fantasia, cujo valor cognitivo é intrínseco e conexo ao *princípio de prazer*. A dimensão cultural, que conteria os contornos para essa nova civilização, toma relevância no projeto filosófico de Marcuse em prol de uma nova organização sensível-pulsional e na superação da racionalidade de dominação.

Com *Eros e Civilização*, Marcuse lança luz ao imperativo repressivo da civilização, mas também desenvolve contornos de um modo de civilização sem repressão; e destaca, para isso, elementos cognitivos que poderiam enfraquecer ou contrariar as forças repressivas de dominação. Da conciliação das teses de Marx e Freud, a originalidade da abordagem de Marcuse reside na sua tentativa em preservar a profundidade crítica de ambos pensadores — o materialismo histórico-dialético marxiano, e a força ‘explosiva’ da sexualidade para o freudismo. Combinando-os em uma crítica à cultura, a elaboração de uma teoria da

²⁶ A crítica de Marcuse é sobre o excesso de repressão que se justifica apenas para a dominação. Marcuse sabe que é totalmente impossível a satisfação plena dos desejos. Eros liberto é tão fatal quanto Thanatos, ou seja, a liberdade absoluta de Eros é tão fatal quanto Thanatos, levaria à morte. Marcuse percebe a necessidade de algum tipo de restrição e limites das pulsões, a civilização depende de guardar o mínimo de repressão.

²⁷ Obra originalmente denominada *Das Unbehagen in der Kultur*, é traduzida para o português tanto como *O Mal-estar na Cultura* quanto *O Mal-estar na Civilização*.

emancipação é o ponto de partida das inquietações filosóficas de Marcuse acerca dos males da civilização contemporânea.²⁸

2.1 A felicidade não é um valor cultural

O contexto histórico e político contemporâneo a *Eros e Civilização* é aquele da Guerra Fria e do macarthismo, cujos *slogans* como do anticomunismo, da liberdade e da democracia formavam a base ideológica do capitalismo monopolista. Em seu exílio nos EUA,²⁹ Marcuse se depara com fenômenos político-culturais específicos, tais como a indústria de entretenimento e a cultura de consumo. Em adição às anteriores indagações (a revolução comunista que não aconteceu na Alemanha, a ascensão dos regimes autoritários na Europa, entre outros), o momento explicitava um problema que deveria ser pensado para além do marxismo clássico, dessa vez se voltar para a questão da *subjetividade*.³⁰ Apoiado pela teoria psicanalítica de Freud, Marcuse lança esforços para pensar no papel da subjetividade por trás do fenômeno de internalização dos valores dominantes; da introjeção das restrições que precedem a sujeição passiva dos indivíduos aos interesses do Estado, ou do sistema econômico, sem nenhuma tendência para uma mudança qualitativa. Para Marcuse, uma das fraquezas das correntes marxistas fora a desconsideração ao papel da subjetividade na luta pela emancipação coletiva; mas é importante saber que, embora a sua teoria de uma civilização sem repressão esteja alinhada com as pretensões libertadoras do marxismo, *Eros e Civilização* “é uma filosofia da história que é mais freudiana do que marxista” (KELLNER, 1984, p.188, tradução nossa).

Com as categorias psíquica e pulsional da teoria freudiana, Marcuse “adiciona uma dimensão psicológica e cultural à teoria social radical” (KELLNER, 1986, p.164, tradução nossa), e com isso pode pensar nas demandas políticas do capitalismo norte-americano e sua respectiva indústria de entretenimento. Marcuse pensou desde a repressão na civilização, e

²⁸ O freudo-marxismo é uma corrente filosófica que iniciou nos anos 1920 na Alemanha e na União Soviética, com a articulação das teorias de Freud e Marx. O interesse é unir uma interpretação da psicanálise freudiana tanto à subjetividade e cultura, com as críticas marxistas das condições materiais de existência do capitalismo. Alguns estudiosos desse período são Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel, Vladimir Yurinetz, além do já bem conhecido Wilhelm Reich.

²⁹ O fascismo interfere grandemente na produção intelectual do Instituto, cujos membros, obrigados a saírem da Alemanha, não só deixaram de ter uma análise em primeira mão da sociedade fascista, bem como perderam o apoio financeiro das universidades. Em 1933, Marcuse se exila em Genebra, passa por Paris, depois seguiu para os Estados Unidos onde morou até o fim de sua vida.

³⁰ Em oposição à ‘objetividade’, a distinção marxista entre infraestrutura e superestrutura, o sujeito resulta dessas estruturas formadoras.

sua — simbólica — origem filogenética, à alienação, sublimação, cultura, e emancipação, agora considerando-os sob a contemporaneidade dos valores dominantes da sociedade industrial dos anos 1950, esta que havia se aperfeiçoado com o aparato tecnocientífico capitalista, triunfo da racionalidade tecnológica.³¹

Na primeira parte do presente capítulo, tratar-se-á da interlocução dos conceitos freudianos com a teoria crítica marxista de Marcuse, ou ainda, como o biologismo freudiano é atualizado de tal modo que couberam redefinições conceituais feitas por Marcuse, como é o caso com os conceitos de ‘princípio de desempenho’ e ‘mais-repressão’. Coube também pensar como Marcuse interpreta a teoria freudiana sem cair num revisionismo reacionário,³² mesmo ao desconsiderar como essenciais alguns pilares do freudismo. Enquanto, para o senso comum, a proposta de uma civilização sem repressão pode parecer uma quimera, é certo que a análise de Marcuse sobre a repressão desnecessária confirma a sua relevância, como também é considerada a teoria freudiana, enquanto uma crítica da cultura. O esteio de *Eros e Civilização* inicia na negação à natureza da relação, por ora convergente, entre cultura e repressão para Freud.

A interpretação freudiana da transformação da natureza humana, que afeta não apenas ‘os anseios instintivos como também os valores instintivos’, são descritas por meio de dois mecanismos psíquicos: o ‘princípio de prazer’ e o ‘princípio de realidade’. Por princípio de prazer, Freud compreende o mecanismo mental que busca a gratificação e o prazer e evita a dor e o sofrimento; já o princípio de realidade é o mecanismo que busca adaptar o sujeito às demandas morais que regem o corpo social. Estes dois mecanismos mentais nos permitem pensar nos efeitos que o processo de civilização impôs ao aparelho mental e determinou os rumos da existência humana até aqui.

Freud se utiliza da literatura sobre a história da civilização para pensar na transformação pulsional e psíquica a qual os indivíduos foram submetidos nesse processo. Freud, tendo em vista o peso da moral burguesa nos casos clínicos de neurose, busca compreender os efeitos nocivos, mas necessários, da repressão das pulsões no aparelho mental. Com o auxílio literário da alegoria da ‘horda primitiva’, Freud especula a origem da

³¹ Acerca da razão tecnológica, ver capítulo 3.

³² No Epílogo de *Eros e Civilização*, Marcuse critica que algumas teorias revisionistas do freudismo excluíram, rejeitaram ou abandonaram aspectos importantes da teoria freudiana, estes que garantiriam a força crítica da teoria freudiana. Aqui também Marcuse fala de como a adaptação clínica da teoria freudiana direcionado à adaptação do sujeito a sociedade que é causa de sua infelicidade, sem criticar ou sem indicar que esta mesma sociedade é quem causa os seus próprios males, como bem frisou Freud.

repressão na civilização e no indivíduo: na filogênese e ontogênese, respectivamente.³³ Este mito narra a ocasião em que o pai primevo, após a tomada de poder da horda e a imposição de tabus e restrições às mulheres e aos filhos, foi assassinado por estes. Por ser, o parricídio, um ato contra as limitações impostas pelo pai, que também tinha direito sobre as mulheres da comunidade, os filhos, inicialmente direcionados contra tais proibições, optaram por reproduzi-las na horda primitiva. Para Freud, isso se deu ao perceberem, em face aos imperativos da luta pela existência, que a tirania paterna, mesmo com todas as renúncias pulsionais que ela comportava, era necessária. Com isso, as precedentes restrições paternas foram reconstituídas agora pelos filhos; mas assombrados pelo sentimento de culpa, fizeram ressurgir o pai déspota como *pai simbólico*, este que ‘reassume sua plena eficácia’ sob a forma de *superego*.

O mito do pai primevo permite questionar sobre o papel do princípio de realidade na introjeção psíquica da moral, no exemplo aqui dado, moral paterna. O personagem do pai primevo simboliza, ou é um modo de explicar, o percurso civilizatório patriarcal do Ocidente. A hipótese do pai primevo busca refletir em como as leis paternas foram necessárias para a manutenção da horda e, posteriormente, para o surgimento da civilização. “O homem animal converte-se em ser humano somente através de uma transformação fundamental da sua natureza” (MARCUSE, 1972, p.34), transformação que dependeu, segundo Freud, do adiamento da gratificação pulsional, primeiro dos membros da horda, depois do corpo social. Para a teoria freudiana, a repressão dos instintos é um fator essencial para a formação da civilização e da qual depende a sua manutenção. Embora dolorosa, a repressão é necessária para a civilização: fora pelo exercício da moral do pai primevo que a energia pulsional dos filhos pode ser desviada para o trabalho e para a agricultura. De acordo com Freud, a institucionalização da moral repressiva *alterou* a própria dinâmica do aparelho mental, que antes governado pelo princípio de prazer passou a ser majoritariamente governado pelo princípio de realidade.

O recurso simbólico do parricídio representa, na teoria freudiana, o modo de contenção às restrições paternas retomadas pelos filhos ao julgarem *necessárias*. À vista do caráter necessário da moral paterna, um sentimento de culpa se instala na horda parricida — e no inconsciente coletivo. Geracionalmente, da manutenção do sentimento de culpa, renovam-se os votos com o pai primitivo. Regurgita-se, de geração em geração, o banquete

³³ Segundo a “teoria da recapitulação” do biólogo Ernst Haeckel (1834-1919), a ontogênese trata-se da evolução do ponto de vista dos indivíduos e recapitula a filogênese, isto é, a evolução do ponto de vista da espécie. Freud emprestara aquela “lei biogenética” do biólogo a fim de justificar a hipótese da horda primitiva.

da morte. Segundo Freud, do posterior sentimento de culpa parricida e da repressão libidinal ‘necessária’ imposta ao clã, se derivaram os tabus e as normas morais que determinam as relações entre os indivíduos e entre estes para com a fundação e manutenção da civilização. Com boa consciência, Freud afirma que as restrições pulsionais das quais a civilização dependeu em seu início continua sendo a condição para a sua manutenção, e no contexto da segurança que a comunidade propicia aos seus membros, “o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido, mas garantido” (MARCUSE, 1972, p.35).

Pode-se dizer que o conceito de princípio de realidade é desenvolvido como uma maneira de conciliar a natureza humana e a ordem social; mas também significa dizer que, para Freud, nenhuma civilização é possível sem a renúncia ao prazer libidinal. Em *O Mal-estar na Civilização*, Freud fala sobre a permanente irreconciliabilidade entre princípio de prazer e o princípio de realidade, e como a felicidade e a liberdade não podem ser pensadas como valores constitutivos da civilização, a menos que se dispense a segurança desta e retornássemos ao estágio pré-civilizado. A regressão seria o único modo em que a infelicidade advinda da repressão instintiva poderia ser superada (FREUD, 2010, p.84); esta hipótese é questionável, considerando as alterações impostas ao aparelho mental e também pela implacável *Ananké* (escassez). Assim, Freud aceita a repressão e a infelicidade como valores constitutivos da cultura; a infelicidade como *estado natural* de toda organização civil.

Na economia libidinal do freudismo, a cada fase do princípio de realidade no decorrer histórico, e pela relação entre sujeito e trabalho correspondente, requer-se-á do organismo sexual mais ou menos energia advinda do desvio pulsional. Para a teoria freudiana, a organização da sexualidade obedece às exigências da manutenção da existência; mas a vitória sobre a *Ananké*, preço pago pela civilização, é também o seu maior constrangimento: a sua essencial correlação com a *repressão*, e, portanto, com a infelicidade. Baseando-se nas escolhas da cultura, a repressão necessária impede, inevitavelmente, o alcance à felicidade, tanto individual quanto coletiva e, por via desta, é que a teoria freudiana muitas vezes foi considerada fatalista ou precível,³⁴ o que também levou às inúmeras releituras da obra de Freud.³⁵

³⁴ Marcuse escreve sobre a validade histórica da teoria freudiana em *Obsolescência da Psicanálise*, 1967.

³⁵ Sobre a questão das releituras, Marcuse falou sobre o assunto no artigo, que foi anexado posteriormente na publicação de *Eros e Civilização*, em que o filósofo critica essas variações em que muitas vezes retiram da repressão e da cultura suas responsabilidade com a felicidade humana, ou mais ainda, trabalham para a resignação dos pacientes frente a essa ordem repressiva, e como já sabemos, a causa dos mal-estares geral.

Marcuse dá continuidade ao pensamento de Freud, mas rejeita algumas premissas de sua psicanálise. Primeiro, por recusar a fama de fatalista desta; segundo, por estar convencido da importância de pensar a dimensão pulsional e psíquica para a emancipação do ser humano. A hipótese da herança arcaica (do pai primevo), do permanente sentimento de culpa e da alteração do aparelho mental resultante, foram teses numericamente rejeitadas.³⁶ Marcuse aceita o valor simbólico por trás dos recursos literários do freudismo, mas traz à discussão os conteúdos problemáticos presentes na própria metapsicologia freudiana: que Freud não diferencia *graus* de repressão entre aquela ‘necessária’ daquela dispensável; e o caráter incondicional de civilização para com a sempre repressão pulsional.

Freud falou que a ordem do pai é reproduzida pelos filhos. No entanto, para Marcuse, não se trata da reprodução da ordem do pai; se trata, pois, de uma nova ordem em que se mantém o caráter repressivo. Para Marcuse, Freud não considerou que a reinstauração das leis paternas, significou a instauração de uma nova ordem. Nessa nova ordem ninguém mais tem os direitos absolutos que tinha o pai primevo; nessa nova ordem, o poder é dividido (entre os filhos). Freud diz que esse assassinato do pai ocorre diversas vezes na história e só se cria a civilização quando, ao invés de se colocar no lugar do pai, os filhos criam o clã: isto é, uma nova ordem como disse Marcuse. De acordo com Marcuse, a culpa está ligada tanto ao parricídio quanto ao que ele chama de uma *promessa não cumprida*, que é o desejo de se alçar ao poder que os filhos não atingem, ou seja, jamais ninguém terá aquele mesmo poder absoluto do pai. Para Marcuse, é da impossibilidade de reproduzir o poder do pai que surge o sentimento de culpa dos filhos:

O longo percurso da consciência, que partiu a horda primordial para as formas cada vez mais elevadas de civilização, não pode ser invertido. As noções de Freud impedem a noção de um estado ‘ideal’ da natureza; mas também substancializa uma forma histórica específica como sendo a *natureza* da civilização. (MARCUSE, 1972, p.137)

Conforme a teoria freudiana, o princípio de realidade é quem concilia o sujeito ao mundo objetivo e é o que impõe as restrições morais às pulsões libidinais: um movimento psíquico de *transfiguração*, que torna ‘contingências históricas’ em ‘necessidades biológicas’. No entanto, de acordo com Marcuse, se “o princípio de realidade ampara o organismo do mundo externo, no caso do organismo humano, é um mundo *histórico*” (MARCUSE, 1972, p.50), portanto modificável, contingente e efêmero. Isso quer dizer que Freud elabora a tese de modificação biológica a partir de ‘contingências históricas’, o que problematiza o fato de serem consideradas parte da essência ou da natureza humana; ora,

³⁶ Reich rejeitou a teoria de instinto de morte de Freud; Fromm rejeitou a hipótese da horda primitiva.

aquilo que pertence à natureza humana irremediavelmente se cumpre, ou mantém-se potencialmente, enquanto aquilo que se atribui à existência humana pela história, não necessariamente deve se cumprir.

Justificada pela impreterível *Ananké*, a não gratificação pulsional garante a infelicidade da sociedade em nome da sobrevivência, e é com essa organização repressiva das pulsões inerente a toda forma de civilização que a psicanálise freudiana aspira provar o seu traço ‘biológico’ ou científico. Mas “trata-se, sobretudo, de ter em conta o fato de que a escassez (*Ananké*) não é um fato bruto, a-histórico, mas decorre de uma determinada organização social” (COLLIN, 2015, p.147, tradução nossa). Em outras palavras, Freud considerou o percurso histórico da humanidade que fora de luta pela existência, mas desconsiderou a possibilidade tanto de um futuro menos laborioso quanto de outra organização social que não seja aquela de restrição e escassez. O percurso — especulativo — retrospectivo à história é justificável; mas é refutável a sua pretensão determinista ou essencialista da natureza humana:

Se Freud justifica a organização repressiva dos instintos pelo caráter irreconciliável do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, expressa também o fato histórico de que a civilização progrediu como dominação organizada. Essa noção guia toda a sua construção filogenética, que deriva a civilização da substituição do despotismo patriarcal da horda primordial pelo despotismo internalizado do clã fraterno. (MARCUSE, 1972, p.50)

Enquanto a teoria freudiana segue a lógica da necessidade absoluta da repressão, a teoria de Marcuse tenta voltar às raízes de uma ‘necessidade relativa’ da repressão. Para Marcuse, o que se explora com o parricídio e a nova ordem dos filhos, é a demonstração de “uma espécie de movimento cíclico de dominação, rebelião e dominação” (MARCUSE, 1972, p.91), na qual a segunda dominação ressurgiu de modo deliberado, e tal ciclo é mantido como consequência da racionalidade de dominação advinda do pai. Diante disso, a deliberada continuidade da repressão estremece a premissa da repressão como condição necessária para a civilização. A teoria freudiana, em especial a sua noção de civilização necessariamente repressiva, também deriva de um *continuum* histórico de repressão, de uma racionalidade que se desenvolveu como dominação. A psicanálise de Freud é uma teoria baseada no impacto da história na formação das sociedades humanas, enquanto a de Marcuse compreende a teoria freudiana através do movimento materialista-dialético, e assim contingente, daquelas sociedades. Uma maneira de dizer que a história é ‘trágica’ à luz da teoria de Freud.

Marcuse mantém a validade explicativa do princípio de realidade do pai primevo, mas rejeita a essencialidade (ou necessidade) dos aspectos históricos da repressão que há no freudismo. Isso quer dizer que, tanto para Freud quanto para Marcuse, o princípio de

realidade constitui o fundamento de qualquer civilização ou organização social; porém, Marcuse insiste sobre o caráter crucial de uma distinção entre o aspecto *necessário* e o aspecto contingente de qualquer forma de repressão. Por isso, o autor introduz novos conceitos filosóficos que permite expandir o alcance da teoria psicanalítica freudiana, enquanto evita sucumbir à redução biologistica e a-histórica desta. Esses novos conceitos são os de *mais-repressão* e de *princípio de desempenho*:

Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade... do mesmo modo, a repressão será diferente em escopo e grau, segundo a produção social seja orientada no sentido do consumo individual ou no lucro; segundo prevaleça uma economia de mercado ou uma economia planejada; segundo vigore a propriedade privada ou a coletiva. (MARCUSE, 1972, p.52).

O conceito de *mais-repressão* designa a repressão adicional que, para além daquela repressão necessária para a manutenção de relações funcionais e afetivas das quais demanda o convívio social, é um adicional repressivo; e o *princípio de desempenho* é a forma que o princípio de realidade assume na contemporaneidade. A *mais-repressão* se dá de modos diversos segundo as exigências de dominação dada (escravidão, feudalismo, capitalismo); da mesma maneira, o princípio de realidade se difere nas várias épocas e sociedades. Marcuse denomina o ‘princípio de desempenho’ aquele princípio de realidade específico das sociedades sob o capitalismo avançado. Sob o princípio de desempenho, a *mais-repressão* se movimenta através do deliberado acesso da sociedade ao consumo e pela cultura da competitividade, ao mesmo tempo que se têm a distribuição da escassez e da abundância. Tornando-se objetiva, racionalizada e tecnológica, a contemporânea *mais-repressão* é sustentada pelo aparato tecnológico capitalista que organiza a sexualidade consoante às exigências físicas e mentais das quais requerem o trabalho e o lazer alienantes.

Ao considerar o princípio de desempenho como uma manifestação contemporânea do princípio de realidade, Marcuse “opera uma transposição de análises marxianas no vocabulário freudiano” (COLLIN, 2017, p.150, tradução nossa). Isso resulta da necessidade de repensar as demandas pulsionais e psíquicas do indivíduo, relacionando-as à concretude da ordem objetiva e do fluxo histórico, que agora está sob exigências daquele *modo de produção*. Com as condições voltadas para o trabalho alienado, para a servidão assalariada e para integração da classe operária pelo acesso ao consumo, a sexualidade é organizada em volta dos pressupostos psíquico-pulsionais referentes às demandas destes fatores econômicos. Segundo Marcuse, sob o princípio de desempenho a organização da sexualidade assume características alinhadas à cultura do desempenho:

Contudo, sob o domínio dos monopólios econômicos, políticos e culturais, a formação do superego maduro aparece, agora, saltar por cima do estágio de individuação: o átomo genérico torna-se diretamente um átomo social. A organização repressiva dos instintos parece ser coletiva, e o ego parece ser prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências extrafamiliares. (MARCUSE, 1972, p.97)

Dentro do percurso histórico de dominação, as determinações objetivas e subjetivas ocorrem de modos e graus diferentes em cada fase do princípio de realidade mais-repressivo. As alterações etimológicas que Marcuse apresenta em *Eros e Civilização*, aqueles de princípio de desempenho e mais-repressão, surgem graças a historicidade subjacente às categorias freudianas: são conceitos “capazes de diferenciar vicissitudes biológicas-naturais das histórico-sociais” (KANGUSSU, 2008, p.94). Mas se a história da humanidade foi aquela de repressão e escassez, foi a racionalidade de dominação quem fez das ‘necessidades históricas’ tornarem-se ‘biológicas’, e é responsável também pela visão distorcida da realidade (para Freud) e da *falsa consciência*³⁷ (para Marcuse).

Sob o princípio de realidade essencialmente repressivo para Freud, o benefício da organização social e a existência da cultura são possíveis apenas enquanto os indivíduos “renunciam à liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano é e deseja” (MARCUSE, 1972, p.59). Para o freudismo, o indivíduo não pode ser feliz por reprimir as suas pulsões (o mal-estar na cultura), e é este o preço a ser pago pela segurança da comunidade. Tal defesa da repressão é também o seu maior constrangimento: de que para Freud a sociedade atua contra a felicidade humana. À vista disso, mas também pelo caráter histórico-social das categorias freudianas, que Marcuse considera haver uma crítica imanente à civilização no freudismo, bem como elementos que direcionam para a superação da mais-repressão.

2.2 Da repressão à sublimação

Em *Eros e Civilização*, a teoria crítica da cultura se dá na relação entre cultura e sublimação. A crítica de Marcuse, tal como aquela realizada por Marx e Freud, também é direcionada à cultura do ocidente e cuja racionalidade se baseia na cultura do desempenho e atua contra a razão objetiva; além de se utilizar do aparelho pulsional para o trabalho alienado e para a manutenção da cultura repressiva. É importante pensar na correlação de cultura e

³⁷ A falsa consciência, conceito devido ao vocabulário marxiano, ocorre para descrever quando o oprimido internaliza a lei do opressor.

repressão em Freud e como Marcuse propõe a garantia da existência da cultura na sua teoria de uma civilização minimamente repressiva; mais ainda, pensar em como se dá a relação mantenedora entre a cultura com os seus próprios valores culturais repressivos.

Para Freud, dentre os desvios pulsionais, a sublimação é considerada a mais positiva: por estar essencialmente ligada à gratificação pulsional e também por ser a energia pulsional da qual derivam as atividades culturais. Para a teoria freudiana, não há cultura sem sublimação. A sublimação se refere a um dos quatro modos que a energia sexual reprimida se direciona: “a essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro, chama-se capacidade de sublimação” (FREUD, 2010, p.193). A sublimação é entendida de dois modos: como mecanismo de defesa do eu, mediante a descarga direta da pulsão, e como “expressão positiva e bem elaborada da pulsão” (FERNANDES, 2016, p.118). Assim como a civilização, a cultura se mantém às custas da repressão dos instintos. Ainda que seja o modo mais positivo de desvio pulsional, a existência da cultura depende, necessariamente, do adiamento pulsional, o que faz a sublimação ser compreendida, tanto por Freud como por Marcuse, como necessariamente repressiva.³⁸ Cabe à sublimação a existência dos produtos socialmente valorizados, como a arte e a atividade intelectual, e é essa valorização social que garante o caráter positivo e ‘bem elaborado’ desse desvio pulsional. A qualidade da sublimação se dá nos produtos culturais da civilização (pela complexidade de sua execução e também por serem valorizados socialmente), é uma troca positiva à pulsão outrora reprimida pelos valores e tabus dessa mesma cultura. É com isso que a obra freudiana, para Marcuse, “caracteriza-se por uma obstinada insistência em expor o conteúdo repressivo dos valores e realizações supremos da cultura” (MARCUSE, 1972, p.37).

Mesmo que a arte seja considerada por Freud como um mistério,³⁹ a sublimação é “representada como o único conceito da psicanálise capaz de elucidar a origem sexual do impulso criador do homem” (FERNANDES, 2016, p.118). Quando Freud buscou na literatura da história os correspondentes poéticos de seus conceitos psicanalíticos, tal como fora realizado com Édipo e Antígona, as obras de arte, como a pintura e a escultura, foram

³⁸ No terceiro capítulo deste estudo falaremos sobre a influência do conceito de sublime para Kant para o conceito de sublimação, ao tratarmos sobre o conceito de dessublimação repressiva.

³⁹ “Não é que falem palavras aos conhecedores e entusiastas quando elogiam essas obras de arte. Eles têm muitos, na minha opinião. Mas, em geral, cada um expressa, sobre cada obra, uma opinião diferente, ninguém diz o que resolveria o enigma para um simples admirador. No entanto, a meu ver, o que nos prende de forma tão violenta só pode ser a intenção do artista, pelo menos na medida em que ele tenha conseguido expressá-la em sua obra e nos fazer apreendê-la. Eu sei que aqui não pode haver questão, simplesmente, de inteligência abrangente; devemos reproduzir em nós o estado de paixão, de emoção psíquica que provocou no artista o ímpeto criativo”. (FREUD, 1933, p.06, tradução nossa)

recrutadas para os estudos freudianos sobre a psicologia do artista e sobre o conteúdo mimético da arte — para isso, Da Vinci e Michelangelo são dessacralizados. Assim como pensou do autor do romance *Gradiva*, Wilhelm Jensen, “a seus olhos um romancista que conseguiu, através dos meios da criação poética, descrever um caso típico de neurose obsessiva num indivíduo fetichista e sujeito ao delírio” (JIMENEZ, 1999, p.264), Freud voltou-se à produção artística dos grandes mestres a fim de compreendê-los através da clínica: pintores e escultores no divã. Freud não pretendeu, com isso, uma teoria estética que não aquela submetida à psicanálise — e todos os valores de seu tempo. Nasio mostra bem a dificuldade em volta da sublimação, que por um lado é o conceito que permite pensar a atividade criadora, por outro é a responsável de uma cultura repressora. Cito:

Por outro lado, as raízes e a seiva do processo de sublimação são pulsionalmente sexuais (pré-genitais: orais, anais e fâlicas) enquanto o produto desse processo é uma relação assexuada de acordo com os ideais mais acabados de uma determinada época. (NASIO, 1996, p.104, tradução nossa)⁴⁰

Enquanto coube apenas aos loucos o privilégio da fantasia, sob o conceito de *retorno do reprimido* e sua materialização na arte, a teoria freudiana confere à fantasia a existência das ‘produções socialmente mais valorizadas’. Como faculdade mental, a fantasia serve tanto aos delírios neuróticos quanto aos processos criativos da arte. O artista sublima a sua gratificação interrompida, enquanto o neurótico vive os sintomas da repressão.⁴¹ A civilização nasce da repressão que leva à sublimação e então à cultura; no entanto, é essa mesma cultura quem dita as normas repressivas que serão desviadas também como sublimação. A questão a ser pensada é como problematizar essa cultura que se fundamenta e deriva da repressão, bem como a necessidade da repressão para a existência da cultura.

Freud considera a cultura como fruto irremediável da sublimação, e esta, como sabemos, depende necessariamente da repressão; daí uma conexão inevitável para Freud entre cultura e repressão. Mas enquanto Freud se baseia na impossibilidade de uma civilização sem repressão, Marcuse, para corrigir essa condição supostamente necessária entre repressão e cultura, especula tal condicionamento: a existência da cultura também em uma civilização sem a mais-repressão. Sabemos que Marcuse pensa a cultura por meio da teoria freudiana, em outras palavras, que ele a compreende por meio do conceito de sublimação. Mas deve-se encontrar, em troca, um modo de garantir a existência da cultura em uma civilização em que

⁴⁰ Segundo Nasio, Freud pensou a sexualidade de Da Vinci por meio de suas obras de arte, e concluiu que o pintor seria homossexual e teria parado no estágio oral da sexualidade. (NASIO, 1996, p.106, tradução nossa)

⁴¹ “O parentesco entre o neurótico e o artista é mais embaraçoso. Evidentemente, Freud tem o cuidado de precisar a diferença entre os dois: o primeiro é um associal, o segundo retoma pé na realidade graças à sublimação e à produção de obras expostas ao reconhecimento do outro.” (JIMENEZ, 1999, p.267)

se vivencia a energia pulsional sem reprimi-la. Freud elaborou a condição de sublimação e cultura a partir de uma civilização para ele essencialmente repressiva; assim sendo, a cultura sempre existirá, pois sempre haverá, segundo Freud, repressão. É nesse sentido que Marcuse compreende o caráter repressivo da sublimação, ainda que seja o desvio pulsional mais positivo e psiquicamente relacionado à gratificação: o ideal seria uma sublimação *sem* repressão. À vista disso, Marcuse apresenta uma derivação do conceito de sublimação: *auto-sublimação* e *sublimação não-repressiva*, estes responsáveis pela cultura de uma sociedade não mais-repressiva. Nesta hipótese, a produção cultural e intelectual é advinda da energia pulsional vivenciada, que, ao transbordar, se gratifica na sublimação e, assim, garante a cultura:

Para superar o caráter não-histórico dos conceitos freudianos, Marcuse duplica-os: os termos freudianos incapazes de diferenciar as vicissitudes biológicos-naturais das histórico-sociais são emparelhados com termos que assim assinalam tal diferença. (KANGUSSU, 2008, p.94)

Esse novo modo de sublimação, que Marcuse esboça no capítulo *A transformação da Sexualidade em Eros*, tem em vista resolver o problema da existência da cultura sem a repressão. A expansão conceitual para além daquele freudiano rejeita a mais-repressão como indispensável, ao lado da tese improvável de uma civilização sem repressão.

A tese desenvolvida em *O Mal-estar na Civilização* é aquela de que a civilização impõe a infelicidade aos seus próprios membros, devido à indispensável repressão da qual a civilização depende para a sua manutenção. Esse diagnóstico, mesmo que severamente crítico à cultura, determina como produto da repressão toda atividade cultural de todo princípio de realidade, seja este mais ou menos repressivo. Mas se considerarmos a eliminação da mais-repressão, cenário no qual a sexualidade não mais se submete ao princípio de desempenho, conseqüentemente haveria uma expansão da dimensão erótica. Segundo Marcuse, ‘o horizonte de uma civilização não repressiva não implica apenas a sexualidade, a dimensão de Eros é muito maior que a sexualidade’; é ‘uma tendência à Eros’, movimento que “parece exigir um conceito correspondentemente modificado de sublimação” (MARCUSE, 1972, p.180). Brevemente falando, sob o princípio de realidade sem a mais-repressão, a sublimação seria aquela sem dessexualização.

Na hipótese de uma civilização não mais-repressiva de Marcuse, a sublimação não repressiva difere da sublimação repressiva também por corresponder a valores de uma ‘cultura libidinal’ que, pelo fortalecimento de Eros, sublima preservando a qualidade da energia libidinal: “a sexualidade não é desviada nem impedida de atingir seu objetivo; pelo contrário, ao atingir o seu objetivo, transcende-o em favor de outros, buscando uma

gratificação mais plena” (MARCUSE, 1972, p.184). Para Marcuse, se Eros luta para a manutenção de uma existência pacífica, as conquistas da sociedade madura deveriam se voltar para a pacificação do trabalho, para a conquista da saúde, para a ‘criação do luxo’, para a vitória contra a escassez organizada.

Acerca das nomenclaturas derivadas de sublimação, o que deve ser considerado é a diferença entre a mais-repressão e a repressão. Na sublimação não repressiva deve ser considerado a existência de uma repressão básica dos instintos, esta fundamental para a manutenção da ordem coletiva, mas essencialmente diferente da repressão para a dominação. A cultura libidinal de Eros é aquela de uma sublimação não repressiva ou *sublimação desrepressiva*. Kangussu chama atenção às críticas que Schoolman discorre sobre a repressão que, segundo o autor, existirá mesmo em um princípio de realidade não repressivo:

Este autor (Schoolman) observa que, para Marcuse, mesmo a sublimação desrepressiva não pode eliminar a existência da repressão básica. Portanto, a chamada ‘sublimação desrepressiva’ deveria, num sentido mais rigoroso, ser denominada ‘sublimação não-mais-repressiva’. Essa omissão da nomenclatura permite tanto aos amigáveis quanto aos inimigos críticos de Marcuse o confundirem com um advogado da sublimação sem repressão (básica). (KANGUSSU, 2008, p.121)

A relação entre cultura e sublimação é pensada dentre os limites teóricos tanto de Freud quanto de Marcuse; mas pode-se dizer que na premissa do conceito de sublimação não repressiva já se considera a existência de uma ‘repressão básica’ dos instintos. A sublimação não repressiva não preserva nem se mantém pelos valores da cultura repressiva. Em vez disso, advém dos valores de uma cultura libidinal; direcionando-se para a gratificação e o gozo, a sublimação sem repressão contesta a necessidade da (mais) repressão para a cultura, além de ser um conceito capaz de pensar o impulso criador do ser humano ainda na teoria freudiana, mas contra a indispensável mais-repressão defendida por Freud.

Na segunda parte de *Eros e Civilização* tem-se uma síntese para a emancipação. A conquista desse projeto político de Marcuse, por intermédio da teoria freudiana, implica a superação das tendências essencialistas e biologistas do freudismo, mas também a compreensão de que a cultura, a sociedade e o cânone do conhecimento em que se derivam os conceitos freudianos, são aqueles de uma razão sublimada e, portanto, repressiva. A ideia de uma civilização minimamente repressiva (sem a mais-repressão) compreende também a *dessublimação da razão* como processo direcionado a retirar o elemento mais-repressivo da razão, bem como a compreensão da sensibilidade e da imaginação para além daquela determinada pela razão dominadora. O conceito de sublimação na cultura será retomado em

O Homem Unidimensional (e terceira parte deste estudo), período este em que a cultura é ‘dessublimação repressiva’; e como negação de tal fenômeno, a defesa da sublimação.

2.3 Marcuse e o freudo-marxismo

O freudo-marxismo é uma corrente teórica que pretende conciliar as teses de Marx com a metapsicologia de Freud. A citada articulação se deu da tentativa de preencher as lacunas ou insuficiências teóricas que os novos fenômenos sociais adicionaram às teorias, e cujo tratamento isolado destas parecia não oferecer uma reflexão suficiente. Desse modo, assim como as novas leituras da teoria marxiana, os conceitos freudianos foram repensados criticamente, levando à rejeição de alguns e à aceitação de outros. *Eros e Civilização* é uma dessas obras dedicadas a tal articulação. Nos anos de sua escrita, aos estudiosos couberam pensar a especificidade de dominação e controle respectivos à contemporaneidade daquela sociedade; para Marcuse, a contribuição da teoria freudiana fora de fornecer à teoria crítica uma dimensão psico-erótica na luta pela emancipação.

O interesse pela dimensão psicológica da teoria freudiana se justificava ao fato que, com vistas àquela conjuntura, o marxismo clássico não fornecer uma análise adequada para entender a complexidade e a relevância política que a subjetividade continha para a compreensão da realidade, além de “também estar em uma fase bastante estéril e dogmática, controlada pela ortodoxia marxista leninista” (KELLNER, 1986, p.156, tradução nossa). O dado momento demandava olhares, em contribuição àqueles marxistas, para a dimensão psicológica — e erótica — da sociedade. Marcuse, munido de uma síntese que se opunha à ‘dialética petrificada do stalinismo’, estuda a contemporaneidade por meio de Freud, que enquanto ferramenta conceitual, pode proporcionar um modo de enxergar o microcosmo subjetivo no macrocosmo do todo social.

Não há unanimidade sobre a validade de alguns conceitos-alicerces da metapsicologia de Freud. Sabemos que Marcuse, mesmo criticando alguns elementos da teoria freudiana, a toma como instrumento teórico para o estudo da sociedade. Acerca da interpretação filosófica feita em *Eros e Civilização*, Marcuse é acusado por Paul Robinson⁴² de tentar articular teorias

⁴² “Ao defender Freud contra seus críticos neofreudianos, Marcuse argumentou que a teoria de Freud era, “em sua própria substância, ‘sociológica’” e que não exigia “nenhuma nova orientação cultural ou sociológica... para revelar essa substância”, porque a própria reinterpretação de Marcuse da teoria psicanalítica, de fato, dependia da introdução de várias distinções históricas e sociológicas importantes. Marcuse deu a entender que essas distinções foram introduzidas apenas para reforçar o caráter essencialmente histórico das próprias hipóteses de Freud. No entanto, as distinções de Marcuse tiveram o efeito de transformar percepções completamente não

incompatíveis. O erro estaria, segundo Robinson, na “maneira sistemática pela qual Marcuse traduziu as categorias psicológicas e não-históricas do pensamento de Freud nas categorias eminentemente históricas e políticas do marxismo” (ROBINSON, 1969, p.201). O efeito desse movimento, a partir de tal crítica, fora a que Marcuse forjou uma compatibilidade e promoveu uma falsa coesão teórica freudo-marxista. No *Prefácio da Primeira Edição de Eros e Civilização*, Marcuse justifica o estudo da subjetividade através do freudismo devido à institucionalização da dominação que fora imposta à dimensão subjetiva. Assim, Marcuse “emprega categorias psicológicas porque elas se converteram em categorias políticas” (MARCUSE, 1972, p.25). A acusação de ‘incompatibilidade’ do freudo-marxismo marcuseano pode ser refutada, ou ao menos estremecida, tendo em vista que, para Marcuse, o Estado adentrou aos domínios da psicologia, fazendo desta uma questão também política. “Nessas circunstâncias, a aplicação da psicologia à análise de acontecimentos sociais e políticos significa a aceitação de um critério que foi viciado por esses mesmos acontecimentos” (MARCUSE, 1972, p.25).

De acordo com Marcuse, podemos falar de uma subjetividade violada pelo Estado a partir dos fenômenos autoritários do entreguerras, e essa violação se estende à sociedade de consumo e entretenimento de massa estadunidense. Atento aos pontos discutíveis do pensamento freudiano, Marcuse busca “desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas” (MARCUSE, 1972, p.25) do freudismo, considerando-as e atualizando-as em outro contexto histórico-pulsional da humanidade. Assim é feito o diálogo freudo-marxista em Marcuse: na crítica psico-pulsional da sociedade sob o princípio de desempenho.

Em suma, Marcuse se interroga sobre a forma moderna de uma ‘mal-estar na civilização’. Mas desta vez não estamos mais na Viena de Freud, por volta de 1929; estamos nos anos 50, nos Estados Unidos, na soleira da ‘sociedade de consumo’.

(JIMENEZ, 1996, p.340)

Naquele contexto, Freud “oferece instrumentos para analisar e criticar a situação da consciência que não se refere exclusivamente a uma determinada classe, como ‘consciência de classe’” (OLIVEIRA, 2012, p.92); premissa esta que guia grande parte das leituras da

históricas — a noção, por exemplo, de que a civilização foi sempre e inevitavelmente repressiva — em percepções históricas, permitindo assim a Marcuse correlacionar a teoria psicanalítica com os pressupostos do marxismo. Os dois conceitos mais importantes que Marcuse elaborou em *Eros e Civilização* foram a repressão excedente e o princípio de desempenho. A noção de repressão excedente destinava-se a introduzir uma dimensão histórica na equação geral de Freud de civilização e repressão. A repressão excedente denotava as restrições quantitativas à sexualidade resultantes da dominação econômica e política. Esse conceito, com efeito, unia a teoria hidráulica de Freud sobre a energia psíquica com uma noção essencialmente reichiana do componente sexual da dominação política e econômica.” (ROBINSON, 1969, p.201, tradução nossa)

teoria marxiana. A questão era também pensar a articulação, e dependência, entre a consciência, as condições objetivas de existência e a *sexualidade* em uma nova ontologia social. A teoria freudiana é relevante quando os seus conteúdos sociológicos são desvelados, e a articulação filosófica entre Freud e Marx pode ser justificada por essa dimensão sócio-histórica que Marcuse considera haver na teoria freudiana. Por considerar violada pelo Estado a outrora autônoma subjetividade, Marcuse entende que cabe à teoria crítica da sociedade voltar-se aos processos psíquicos daquele sujeito agora absorvido por “sua existência pública” (MARCUSE, 1972, p.25). Para a renomeação de alguns conceitos freudianos, Marcuse considera o impacto das transformações históricas na formação da consciência; método compatível com a dimensão histórica que fundamenta a teoria para Freud, mas que trata o dado histórico como essência do ser social. Podemos também dizer que a mais-repressão é um conceito necessariamente crítico, já que marca uma ruptura com o conceito de repressão em Freud. Com a diferença entre a repressão básica e a mais-repressão, ambas mantidas no nível sociológico, Marcuse rompe com o ‘essencialismo’ e supera a divergência entre civilização e felicidade do freudismo. O excedente repressivo é desnecessário para a manutenção de uma civilização, e a mais-repressão só se justifica mediante uma racionalidade voltada para a dominação.

Ainda que Marcuse não cite Marx nenhuma vez em *Eros e Civilização*, muitos autores entendem haver uma relação do conceito de mais-repressão com o de *mais-valia*.⁴³ A derivada mais-repressão “remete à ideia de mais-valia, e revela a manutenção de uma disciplina apropriada à escassez, mesmo quando se dispõe de abundância” (KANGUSSU, 2008, p.94). Na sociedade monopolista de *Eros e Civilização*, a mais-repressão também aparece sob a forma de uma servidão assalariada, isto é, uma sujeição passiva à ideologia dominante e ao trabalho alienado. Nas considerações freudianas acerca da necessária repressão de uma civilização que causa os seus próprios males, tem-se a força crítica desta teoria à cultura. Também considerando que o trajeto teórico de Freud se constituiu na experiência clínica de famílias burguesas e suas respectivas moralidades,⁴⁴ a leitura de Marcuse têm em vista superar a pretensão essencialista da psicanálise freudiana, visto que a história dessa civilização, diagnosticada por Freud, progrediu como dominação e sob “uma

⁴³ A chamada ‘mais-valia’ caracteriza, na teoria marxiana, a diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário correspondente.

⁴⁴ Marcuse, em *Obsolescência da Psicanálise*, 1967, critica o fato que Freud se baseou na experiência clínica de famílias burguesas, as tabus morais da burguesia tem alguns aspectos diferentes daquelas pessoas da classe trabalhadora, por exemplo, e as condições de trabalho, bem como a vivência pulsional diferiam daquela estritamente burguesa. No referido artigo, Marcuse também fala da função social da libido, como a liberação sexual em uma sociedade repressiva representou uma maior repressão e controle sobre o indivíduo.

ética fundada na renúncia pulsional” (KANGUSSU, 2008, p.106). O freudismo se introduz na filosofia de Marcuse como um instrumento teórico para pensar a cultura e os caminhos determinados para as pulsões sexuais e em que medida uma implica a outra. Podemos dizer que o valor explicativo do freudo-marxismo consiste na análise subjetiva dos modos de alienação, que se dá também por meio da repressão sexual, inevitavelmente localizada ao nível individual, mas que o marxismo ortodoxo escolheu desprezar. De acordo com Rouanet,

É por isso que o pensamento de Marcuse inclui uma reflexão sobre a dialética cultura-freudismo (freudismo como parte da cultura, e nesse sentido susceptível de negação, e freudismo como instrumento de crítica, e nesse sentido parte da reflexão negadora), mas inclui uma dimensão adicional, que é a reflexão sobre um novo projeto histórico, que contrapõe à falsa consciência uma nova forma de percepção, e à lógica da dominação (tanto objetiva quanto introjetada) a perspectiva de uma ordem além da dominação. (ROUANET, 1986, p.200)

Freud justificou o caráter repressivo da civilização pela impetuosa manutenção da existência, mas a contemporaneidade do princípio de desempenho enfraquece a justificativa da mais-repressão pelo argumento da *Ananké*. Agora, o que se tem é a conquista da abundância e a ‘distribuição da escassez’, desigualdade essa mantida “como racionalidade da dominação” (MARCUSE, 1972, p.52). O caráter repressivo e ‘patogênico’ (e então remediável) da civilização diz respeito a um caminho histórico cujo resultado é uma realidade factualmente má: a civilização não é essencialmente uma organização mais-repressiva atormentada pela *Ananké*. A sociedade da abundância já existe na contemporaneidade de *Eros e Civilização*, mas não naquela de Freud. O problema da *Ananké* se aplica, como justificativa para a mais-repressão, somente às sociedades até Freud. É aqui que Marcuse ‘dessencializa’ a teoria freudiana e a historiciza, mostrando que o nível de carência da *Ananké* não permanece, e, portanto, a repressão justificada pelo argumento da *Ananké* não mais se aplica: o problema agora é o da distribuição da abundância.

O conflito irremediável entre princípio de realidade e princípio de prazer, em contato com as tendências liberalizantes do marxismo, é apaziguada pela imaginação política de uma civilização não-repressiva que Marcuse propõe a partir da teoria freudiana. Com isso, podemos dizer que há uma articulação *dialética* de uma teoria com a outra, da teoria para com os seus próprios fundamentos e da teoria para com a realidade dada. Tem um processo duplo de crítica interna e externa das duas teorias, a saber: da teoria marxista com os seus próprios fundamentos; da teoria freudiana com os seus próprios fundamentos; de ambas as teorias com os fundamentos da outra teoria; e de ambas as teorias para com a realidade. Isso produz uma articulação complementar da teoria freudiana com o marxismo e leva a uma interpretação abrangente da subjetividade humana, incluindo uma consciência das

determinações materiais, enquanto rejeita a premissa marxista do proletariado como força *essencialmente* revolucionária. É quando o lazer e o trabalho alienantes começam a promover a integração entre trabalhador e o modo de produção capitalista, que surge uma nova demanda: pensar em forças subversivas ao *status quo* que não dependessem, necessariamente, da *consciência de classe*.

O caráter metodologicamente *dialético* do freudo-marxismo de Marcuse consiste em ultrapassar a contradição de dois objetos unidos no pensamento (o freudismo e o marxismo) sob a forma de uma síntese produtora de um terceiro pensamento, mais complexo e consistente (o freudo-marxismo). A síntese teórica de Marcuse parece indicar que o filósofo visou manter os valores críticos de Marx e Freud na proposta de que uma civilização não-repressiva é fortemente realizável. Pode-se dizer que o diagnóstico de uma específica organização da sexualidade sob o que ele chama princípio de desempenho, permitiu a Marcuse ampliar a validade das categorias psicológicas (e políticas) da teoria freudiana, então ameaçada pela obsolescência. Marcuse preserva as críticas originais, enquanto rejeita alguns dogmas do marxismo, e isso fora feita de tal modo que acredita ter alcançado uma “síntese que seria mais adequada ao desenvolvimento da sociedade contemporânea e restauraria o marxismo como um projeto revolucionário total e integrador para a época moderna” (FEENBERG, 1995, p.46, tradução nossa).

O encontro dialético entre as forças de dominação com aquelas de libertação, é a da crítica da cultura com vistas à emancipação de Marcuse; isso por desvelar, em uma leitura também dialética da teoria freudiana, a ‘tendência oculta da psicanálise’ — aquela que outorga repensar a repressão, e, portanto, conceber a possibilidade da felicidade concreta. Marcuse aponta para os ‘erros’ do revisionismo neofreudiano da década de 1950, cujas tentativas em eliminar a pretensão ‘biologista’ da teoria freudiana levou à rejeição também da crítica à civilização presente no freudismo: as raízes instintivas da cultura e seus respectivos mal-estares. Por manter as ‘tendências mais progressistas’ do marxismo e aceitar a teoria das pulsões e a hipótese do inconsciente, Marcuse parece ter conseguido preservar a força crítica de ambas teorias; e a causa disso, não ser incluído entre os revisionistas.

Esse projeto emancipador inclui pensar na *arte* e nas faculdades cognitivas (memória e imaginação) como forças subversivas enquanto atuam no fortalecimento de Eros e enfraquecem o *status quo*. Apoiando-se na compreensão freudiana de imaginação e memória, Marcuse sustenta a sua noção de forças de negação e pensa mais ‘concretamente’ em uma ação social para a emancipação. Enquanto Grande Recusa, Marcuse atribuiu à imaginação a

condição de cognição,⁴⁵ e como fruto dessa faculdade mental, a arte pode atuar mais concretamente se entendida como força de negação:

Eros e Civilização realizou uma revolução na teoria estética, combinando a psicanálise com filosofia radical e teoria social na elaboração de perspectivas sobre como a dimensão estética pode ajudar a promover a liberação individual e a criação de uma sociedade e cultura não repressivas. Retirando a teoria estética do reino da filosofia pura, Marcuse moveu a estética para o centro de teoria social crítica e teoria e prática revolucionárias. (KELLNER, 2007, p.31, tradução nossa)

Marcuse fundamenta a sua crítica da cultura articulando-a ao desenvolvimento de uma teoria crítica da arte. O enfrentamento crítico-filosófico dos fundamentos da teoria freudiana desencadeou a construção de uma teoria estética emancipadora, parte da síntese e de forças de libertação. Em Marcuse, o conceito de *fantasia* é pensado enquanto potencialidade capaz de se opor à falsa consciência. Por não se submeter aos imperativos do princípio de realidade, a fantasia se mantém livre das determinações da moral mais-repressiva. A dimensão artística nos leva ao conceito de *retorno do reprimido*, ou seja, às memórias que retornam à consciência, comunicando e rememorando a arcaica promessa de liberdade e felicidade ainda não realizadas. Com isso, a seguinte seção é dedicada às forças de libertação intermediadas pela faculdade mental da *fantasia*, e sua manifestação na arte, que Marcuse desenvolve em *Eros e Civilização*.

2.4 A fantasia e as imagens de libertação

Marcuse divide a obra *Eros e Civilização* em duas partes: a primeira diz respeito às forças de dominação, a segunda às forças de libertação. Deste movimento se tem uma síntese utópica que permite o tom otimista da referida obra. Marcuse problematiza o percurso histórico-repressivo da fantasia enquanto, munido de sua própria imaginação utópico-dialética, recorre a tais conceitos na busca por meios para a emancipação. Nesse contexto, a relação entre os fundamentos freudianos acerca da imaginação e da fantasia, e sua mais elevada manifestação na arte, bem como a aceitação da hipótese do inconsciente, assumem-se relevantes para o projeto emancipador de Marcuse.

Os escritos de Freud dedicados à fantasia, incluindo aqueles voltados à obra de arte, foram compreendidos a partir da clínica psicanalítica. Segundo a teoria freudiana, as

⁴⁵ “A fantasia é cognitiva na medida em que preserva a verdade da Grande Recusa ou, positivamente, na medida em que protege, contra toda a razão, as aspirações de realização integral do homem e da natureza, as quais são reprimidas pela razão.” (MARCUSE, 1972, p.147)

faculdades mentais da fantasia e da imaginação contém um alto grau de liberdade e são essencialmente ligadas ao *inconsciente*. A fantasia e a imaginação pertencem ao reino do princípio de prazer, e toda expressão dessas faculdades advém daquela relação, além de também se configurar como uma linguagem daquela parte do aparelho mental que preserva todo conteúdo reprimido pela consciência do princípio de realidade estabelecido. À causa de tal fundamentação que, para Marcuse,

A fantasia desempenha uma função das mais decisivas na estrutura mental total: liga as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência (a arte), o sonho com a realidade, preserva os arquétipos do gênero, as perpétuas, mas reprimidas ideias da memória coletiva e individual, as imagens tabus de liberdade. (MARCUSE, 1972, p.132)

As imagens da fantasia comunicam ao momento presente aquele período anterior à introdução do princípio de realidade e cuja demanda pulsional era satisfeita segundo a ética libidinal do princípio de prazer: o ambiente é aquele do ser total, anterior a sua individuação. Para Marcuse, “a imaginação preserva a memória do passado sub-histórico, quando a vida do indivíduo era a vida do gênero, a imagem da unidade entre o universal e o particular, sob o domínio do princípio de prazer” (MARCUSE, 1972, p.134). O conteúdo, modelado pela imaginação, retorna à consciência pelo processo mental do *retorno do reprimido* que, regozijado pelo inconsciente, chega-nos de modo sempre enigmático.

Com o estabelecimento do princípio de realidade repressivo e a introdução das normas externas, deu-se a mutilação do aparelho mental; nesse processo, a faculdade da fantasia mantém-se separada e intocada, livre, mas entendida pela razão dominadora com uma faculdade irreal, enganadora e inútil. O aparelho mental, agora majoritariamente controlado pelas imposições da razão dominadora, “obtem o monopólio da interpretação, alteração e manipulação da realidade, o controle da recordação e do esquecimento” (MARCUSE, 1972, p.133); é quem determina a compreensão acerca da sensibilidade e da imaginação. Por outro lado, ainda que a fantasia contenha um alto nível de liberdade e se mantenha livre das determinações externas do princípio de realidade, os conteúdos manifestos por ela não são vistos como ideais de liberdade e felicidade e, por isso, não comunicam padrões mentais para uma sociedade sem repressão. De modo sucinto, Freud compreende a fantasia como um sintoma psíquico que a clínica psicanalítica recorre para a cura do paciente. Também para a psicanálise, a fantasia está *essencialmente* ligada ao princípio de prazer, já que pertence à esfera intocada pelo princípio de realidade e por se direcionar segundo suas próprias leis; é por esse caminho que, para Freud, a fantasia e a sexualidade são fortemente relacionadas:

Aqui está a possibilidade da vinculação, feita por Marcuse, entre a fantasia e Eros: para Freud a sexualidade é a única função do organismo vivo que se estende para além do indivíduo e garante sua conexão com a espécie. O elemento erótico da fantasia visa à gratificação das pulsões, sem repressão. (KANGUSSU, 2008, p.144)

Como dito anteriormente, a compreensão freudiana da cultura é também a sua mais implacável crítica à cultura. No entanto, a crítica de Freud à cultura lida através de seus próprios fundamentos; ou seja, o freudismo, através do freudismo, parece fornecer elementos que dissolvem a equação segundo a qual a civilização é igual ao mal-estar. Enquanto “para Adorno e Horkheimer, o *logos* psicanalítico é aliado da razão negativa, para Marcuse, é negação, mas também perspectiva de síntese, e se funda o discurso crítico, funda também o discurso de utopia” (ROUANET, 1986, p.200). A visita de Marcuse ao freudismo e a articulação dialética desta, lançam luz aos fundamentos freudianos sob outras perspectivas, isto é, entendendo aspectos emancipatórios não explorados por Freud. Em *Eros e Civilização*, também a imaginação é um instrumento teórico para Marcuse, que somente suspenso de todos os valores reacionários inclusos no senso freudiano de imaginação, escolheu-a como direcionamento para pensar a utopia: imaginação política que permite pensar outros mundos possíveis.⁴⁶ A qualidade de negação da faculdade da fantasia, em Marcuse, está diretamente relacionada ao lugar desta no mundo pulsional, psíquico, filosófico e sensível, ao mesmo tempo que ela própria é utilizada como ferramenta teórica para pensar em formas de emancipação:

É como se apenas confrontando as forças da dominação e da repressão sem ilusões surgisse a necessidade de libertação e mudança social radical. Freud é especialmente útil para este projeto, pois ele não apenas aponta para as profundezas da dor e do sofrimento na existência humana, mas também revela as possibilidades psíquicas e somáticas profundamente enraizadas de libertação. (KELLNER, 1984, p.171, tradução nossa)

Como é o caso aqui da fantasia, o movimento é aquele de destacar possíveis forças de emancipação a partir do funcionamento desta faculdade mental essencialmente livre. Com o “elevado grau de liberdade” da fantasia, se tem a sua potencialidade crítica: a de “comunicar as imagens tabus da humanidade” (MARCUSE, 1972, p.133). Marcuse atribui à fantasia uma função cognitiva precisamente pela relação originária e mantenedora entre fantasia e princípio de prazer, pelo acesso ao inconsciente, pelas memórias e imagens que podem se manifestar através dela. A fantasia se articula contra a repressão e pode, segundo Marcuse, fornecer padrões de felicidade, liberdade e gratificação para uma civilização não

⁴⁶ Opor ‘mundo possível’ aqui com o ‘melhor dos mundos possíveis’ segundo a teoria do otimismo de Leibniz, a saber: o mundo real. Cf. o artigo de Laurent Loty, ver *supra*.

mais-repressiva; por trazer à consciência a memória arcaica de felicidade de uma existência em gratificação pulsional.

Por sua experiência de liberdade e gratificação pulsional, a fantasia comunica imagens de uma realidade qualitativamente diferente daquela repressiva. “Na visão de Marcuse, as fantasias em nossos devaneios e esperanças antecipam uma vida melhor e incorporam a erupção de desejos por maior liberdade e gratificação” (KELLNER, 1984, p.160, tradução nossa). Contra a organização repressiva da sexualidade, a fantasia se movimenta pela gratificação pulsional. Em Marcuse, a função cognitiva da fantasia é ampliada para além do recurso terapêutico da clínica psicanalítica. Os conteúdos trazidos pelo processo do retorno do reprimido, e voltando à esfera da consciência como resíduos cerebrais, são formulados pela imaginação; isto confere a estes a qualidade de serem potencialmente emancipadores. A fantasia traz consigo a memória arcaica de felicidade e liberdade e se coloca como negação a todo princípio de realidade que escolher ser mais-repressivo; também pelo papel erótico que assume na teoria freudiana, a fantasia é o estímulo do princípio de prazer que governa pela vida em gratificação.

Contra a ética libidinal, a ética repressiva do parricídio, recurso simbólico da repressão na civilização, é baseada no medo e no sentimento de culpa parricida. Mas enquanto para Freud as memórias traumáticas são recursos terapêuticos, para Marcuse, “a memória contém imagens de gratificação e pode representar um papel cognitivo e terapêutico na vida mental” (KELLNER, 2005, p.02). Para além de ser compreendido apenas como recursos sintomáticos da outrora repressão, para Marcuse, o retorno do reprimido também manifesta conteúdos de felicidade e liberdade e tais conteúdos devem ser liberados contra a memória repressiva que a civilização preservou. Trata-se de conteúdos da memória não-traumática, sub-histórica, anterior à socialização. O tempo, não mais contra, mas sob controle de Eros, se volta contra a repressão e a renúncia pulsional: “penetrando na consciência, Eros é movido pela recordação; assim, protesta contra a ordem da renúncia; usa a memória em seu esforço para derrotar o tempo num mundo dominado pelo tempo” (MARCUSE, 1972, p.201). Por se expressar em jogo, ilusão, sonho e delírio, é por meio da produção artística que a fantasia se manifesta mais claramente: “a arte é, talvez, o mais visível ‘retorno do reprimido’” (MARCUSE, 1972, p.135). Através da atividade artística, retorna à consciência as imagens de felicidade, liberdade e gratificação sistematicamente reprimidas; remodeladas pela imaginação, eis o valor de verdade desta, a saber, a projeção para o futuro das suas imagens de emancipação:

Essa Grande Recusa é o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade - 'viver sem angústia'. Mas essa ideia só pode ser formulada sem punição na linguagem da arte. No contexto mais realista da teoria política ou mesmo da Filosofia, foi quase universalmente difamada como utopia. (MARCUSE, 1972, p.139)

Segundo Marcuse, a fantasia comunica o contraste entre a realidade factual e aquilo que *pode ser*;⁴⁷ este efeito de negação da ordem é o que Marcuse chama de 'Grande Recusa da arte'.⁴⁸ A arte não sucumbe a essa realidade, ela recusa as imposições repressivas; mais ainda, recusa a esquecer o que poderia ser. Esse contraste, derivado de uma *alienação artística*, é aquele no qual o indivíduo se aliena da realidade alienada na arte, e que no reencontro com a realidade questiona-a, confronta que a beleza da arte também deveria existir na realidade. A arte é a linguagem da liberdade contra a tirania, da memória contra o esquecimento, do 'viver sem angústia' contra a vida em labuta, por isso, é Grande Recusa. A contra-imagem da não-liberdade da obra de arte contraria as determinações do princípio de realidade, enfraquecendo-o. Para Marcuse, "não existe uma só obra de arte autêntica que não revele o conteúdo arquétipo: a negação da não-liberdade" (MARCUSE, 1972, p.135).

Com a supressão contínua dos domínios considerados antagônicos à razão dominadora, os símbolos, mitos e arquétipos que restaram são compreendidos "em termos dos estágios filogenéticos e ontogenéticos, há muito ultrapassados, e não em termos de uma maturidade individual e cultural" (MARCUSE, 1972, p.147). Quando visita os arquétipos dos heróis culturais, Marcuse busca pensar os 'valores de verdade' destes símbolos cuja representação imagética persiste na história e na memória coletiva; ao mesmo tempo, estes símbolos representam as 'atitudes e feitos que determinaram o destino da humanidade'. Mas enquanto o herói cultural Prometeu é o arquétipo do princípio de desempenho, há também os que representam o culto ao processo inverso, e são aqueles de Orfeu e Narciso.

Prometeu,⁴⁹ acorrentado à manutenção de sua existência, representa a insígnia do mal-estar em uma sociedade que progrediu contra a felicidade humana. Para Marcuse, se Prometeu corresponde à relação de sujeição aos princípios repressivos da civilização, a tarefa cultural da figura de Prometeu é a de comunicar o valor simbólico correspondente ao princípio de desempenho: produtividade e sacrifício. Segundo Marcuse, dentre os heróis culturais, a simbologia de Prometeu é aquela da imagem-arquétipo dos valores ideológicos do

⁴⁷ Marcuse retoma, aqui, à ideia de *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura* sobre a 'lembrança do que poderia ser', mas cita *As Teses Sobre o Conceito de História* de Benjamin, o que não fora feito no texto de 1937.

⁴⁸ Em *O Homem Unidimensional*, Marcuse amplia a compreensão de Grande Recusa da arte (de *Eros e Civilização*) para Grande Recusa política.

⁴⁹ Albert Camus, em seu livro *O Mito de Sísifo*, 1941, compara a vida de Sísifo com a existência precária do trabalhador, esse que trava uma luta diária para a manutenção de sua existência simbolizada pela rocha que Sísifo deve empurrar cotidianamente.

desempenho: “ele simboliza a produtividade, o esforço incessante para dominar a vida; mas, na sua produtividade, abençoada e maldita, o progresso e o trabalho sofrido estão inextricavelmente interligados” (MARCUSE, 1972, p.147). A libertação de Eros implica a reorganização não-repressiva do trabalho. Para além de pensar que tal organização significaria um retorno ao estágio pré-civilizado (como pensou Freud), a síntese de Marcuse é feita rejeitando a correlação de repressão e trabalho da teoria freudiana e considerando a indispensável harmonia entre trabalho e gratificação pulsional, aquele de um ‘trabalho lúdico’: contra a cultura de Prometeu, as imagens proibidas de liberdade.

Prometeu simboliza a ideologia do princípio de desempenho, e Marcuse recorre às figuras culturais cujos valores simbólicos são opostos àquele: na negação das forças de dominação contidas em Prometeu, as forças de libertação são resgatadas nas figuras míticas de Orfeu e Narciso. Marcuse compreende que as “imagens órfico-narcisistas são as da Grande Recusa: recusa em aceitar a separação do objeto (ou sujeito) libidinal, a recusa que visa à libertação” (MARCUSE, 1972, p.154). O ideal de Eros liberado é simbolizado por esses arquétipos que reclamam uma ordem de gratificação contra aquela repressiva; em lugar da existência em labuta, a existência pacificada: “a redenção do prazer, a paralisação do tempo, a absorção da morte; silêncio, sono, noite, paraíso — o princípio do Nirvana⁵⁰ não como morte, mas como vida” (MARCUSE, 1972, p.150). Na contramão do princípio de realidade mais-repressivo, em Narciso e Orfeu são reconciliadas as forças de Eros e Thanatos — é a contra-imagem de Prometeu. Como Grande Recusa, as imagens órfico-narcisistas recrutam uma ordem de gratificação ao mesmo tempo que se opõem à morte prematura, ao monopólio da existência no capitalismo avançado, ao enfraquecimento de Eros como sexualidade genital.⁵¹ A cultura de Eros é regulada por uma ética libidinal cujos caminhos ditados são aqueles dos quais a humanidade poderia repousar em sua verdadeira e pacífica existência. Aqui, Eros e vida convergem.

A utopia de Marcuse é aquela de uma implosão da repressão desnecessária — essa é a condição. A mais-repressão se justifica somente como dominação e as conquistas materiais da civilização tornam o projeto de uma vida mais pacífica e menos laboriosa ainda mais realizável. A ambição de Marcuse é aquela fortemente utópica. O *lugar nenhum* nega a

⁵⁰ Lembrando que o Nirvana é normalmente o estado de libertação total da alma em relação aos desejos (cf. o budismo em Schopenhauer), enquanto Marcuse afirma a liberdade como satisfação de desejos libidinais. Ver Parte 1, sobre as abordagens da felicidade pelos hedonismos/estoicismo/epicurismo e a posição de Marcuse sobre aquelas teorias antigas da *ataraxia* (objetivo de paz da alma).

⁵¹ A gratificação é aquela de um Eros pacificador da existência direcionado para a vida. Freud pensa as perversões como sintomas da repressão, “contudo, diz Marcuse, o elemento erótico na fantasia ultrapassa as meras expressões pervertidas.” (MARCUSE, 1975, p.136)

existência em sofrimento, a morte prematura, a vida em ansiedade: “conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real” (MARCUSE, 1972, p.134). Assim como fora necessário a eliminação do caráter afirmativo da cultura, em *Eros e Civilização* não há transformação possível sem a eliminação da mais-repressão na cultura e na civilização: mais-repressão e felicidade são essencialmente divergentes. Por ser parte das representações culturais, a arte ampara a sua complexidade, ou ainda, seu paradoxo, sua ambivalência: afirma as instituições, mas simultaneamente as nega, origina-se da repressão, mas se purifica na sublimação.

A questão é pensar em como a arte se relaciona com o indivíduo submetido às determinações de uma existência em repressão, mais ainda, sob monopólio da razão teórica que negligenciou o papel da imaginação e da sensibilidade. Acerca disso, Marcuse segue a ideia de Schiller e da possibilidade de uma educação estética para refazer a sensibilidade humana, e como tal, a compreensão acerca de uma civilização em que razão e sensibilidade sejam aliadas e direcionadas para a felicidade humana, esta que inclui a gratificação libidinal.

2.5 A dimensão estética

O projeto utópico de Marcuse se difere radicalmente das utopias científicas desenvolvidas em um Saint-Simon ou em um Fourier. Não se trata de subordinar a ação política à ciência e ao trabalho, nem de conformar o princípio de realidade ao conhecimento científico. Pelo contrário, o caminho para a libertação política estaria numa faculdade mental totalmente diferente: a imaginação. Mas como podemos esperar melhorar a condição da vida humana por meio de uma faculdade que permitiria uma reconciliação entre a natureza e razão e o estabelecimento de uma nova sensibilidade? Marcuse mostrará que o domínio da natureza pela ciência e pela tecnologia, ao contrário, condenaria o ser humano a um servilismo infeliz. Uma possibilidade de emancipação não está no progresso científico, mas na dimensão estética.⁵² Mas entender essa abordagem requer um desvio pela filosofia alemã do século

⁵² A teoria estética de Marcuse se fundamenta na autonomia da arte de Hegel e também de Kant. Ambos defendem o princípio da autonomia da obra de arte, e a partir desse princípio que a arte não pode ser utilizada para outra finalidade que não ela mesma. Marcuse defende a potência política da dimensão estética, mas é importante esclarecer que não se trata de colocar a arte a serviço da causa política, já que é justamente a liberdade da arte que a fez ser pensada como potência política para a transformação do sujeito e então da sociedade. A arte propõe um jogo com o observador (jogo de Schiller), mas sujeito só entra nesse jogo se estiver completamente livre. Para Marcuse, a liberdade seria umas das características essenciais da natureza humana, distintas das outras naturezas (mineral, vegetal, etc.); a natureza do ser humano é aquela que goza da liberdade essencialmente. A potência política da arte é impedida toda vez que a arte é colocada a serviço de uma causa

XVIII, na qual Marcuse vê a solução para o problema fundamental da alienação. Voltemos, pois, ao capítulo essencial de *Dimensão Estética*, para melhor compreender a teoria crítica da cultura de Marcuse.

Marcuse primeiro afirma que a ‘dimensão estética’ é vítima da repressão cultural, tanto pela inferioridade imposta ao reino da sensualidade quanto pela tradicional primazia da razão teórica. Longe de ser uma simples atividade humana, o autor considera esta dimensão essencial para a melhoria da vida humana. Uma vez que este campo foi teorizado tardiamente, a partir do século XVIII, é a partir de uma análise deste período que podemos encontrar uma proposta para a emancipação.

O projeto estético de Marcuse encontra inspiração na crítica de Kant: dividida entre uma razão teórica e uma razão prática, a filosofia de Kant afirma subordinar o campo do conhecimento ao primeiro e o campo da moral ao segundo em forma de leis que dependem respectivamente dos princípios *a priori* do entendimento e da vontade (ou desejos). Esses dois tipos de legislação são independentes um do outro, pois a ciência não contribui mais para o objetivo moral da liberdade do que a moralidade contribui para o objetivo teórico do conhecimento da natureza. No entanto, Kant concebe a faculdade de julgamento como um meio de combinar essas duas formas de razão humana: através dos sentimentos de prazer e dor, é o julgamento estético que constitui tanto o terceiro aspecto da filosofia de Kant quanto o cerne do projeto político de Marcuse.

É na obra *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1790, que a dimensão estética da razão humana encontra sua melhor explicação, apesar de duas grandes dificuldades. O primeiro é o método transcendental de Kant, muito abstrato; a segunda é uma profunda confusão em torno do conceito de ‘estética’ e da noção de sensibilidade (*Sinnlichkeit*): esta última, por vezes, refere-se à sensibilidade no sentido cognitivo da “capacidade de receber representações pela forma como os objetos nos afetam” (este é o sentido da estética transcendental, presente na *Crítica da Razão Pura*), ora à sensibilidade artística e ao prazer desinteressado que essas sensações proporcionam.

Para compreender o papel central que Kant atribui à estética em seu sistema filosófico, é preciso entender o papel ‘simbólico’ que ele atribui à propriedade da beleza: somente adquirindo a autonomia da vontade é que o ser humano pode se tornar um

política. Como nos exemplos do realismo socialista, na Revolução Chinesa e o que Marcuse chamou de realismo heroico, o uso da arte pela política limita a verdadeira potência da arte de promover no sujeito uma rememoração da liberdade. Marcuse, em *Contra-revolução e Revolta* (1972), diz que “o engajamento político converte-se num problema de ‘técnica’ artística e, em vez de se traduzir arte (poesia) para a realidade, a realidade é traduzida para uma forma estética.” (MARCUSE, 1973, p.106)

verdadeiro ser livre, e é graças ao critério da beleza que Kant antevê a possibilidade de ilustrar o significado dessa liberdade humana pelos meios indiretos da percepção sensorial.

É de volta ao freudo-marxismo que melhor podemos compreender o desvio de Marcuse à teoria estética de Kant. Por um lado, Marcuse lembra que sua crítica a Freud consiste em afirmar o caráter histórico da repressão e a possibilidade de liberar as pulsões libidinais sem levar à destruição da civilização, ao mesmo tempo, em que dissocia a sensibilidade do grau de inferioridade a que a tradição a condenou desde a antiguidade. Em vez de renunciar ao consumo das energias criativas a serviço do prazer sensual e subordiná-las ao trabalho laborioso, Marcuse acusa a repressão imposta pela cultura de ultrapassar o estágio da necessidade e aposta em uma emancipação positiva da conduta humana. Marcuse a concebe por meio de uma atividade criativa capaz de reconciliar o indivíduo com sua natureza sensível: a estética, entendida como o domínio por excelência da sensibilidade, tomada nos dois sentidos do termo kantiano:

Pensamos que o conteúdo representativo das imagens órficas e narcisistas era a reconciliação (união) erótica do homem e da natureza na atitude estética, onde a ordem é a beleza e o trabalho é a atividade lúdica. (MARCUSE, 1972, p.159)

Trata-se, portanto, de uma reorganização total da economia política por meio experiência estética, já que esta não mais estaria confinada ao domínio ‘irreal’ dos museus e ocuparia seu lugar pleno em uma atividade humana que conciliaria as esferas da moralidade e sensualidade mediante uma ordem justa (a da beleza) e do trabalho libertador (a do jogo). A teoria de Kant evoca o prazer proporcionado por uma percepção de natureza estética: “A percepção estética é acompanhada do prazer. Esse prazer deriva da percepção da *forma pura* de um objeto” (MARCUSE, 1972, p.159). Esta teoria se difere radicalmente da teoria empirista (e relativista) de Hume, no qual o prazer também é um sentimento subjetivo, mas é sobretudo baseado em um julgamento particular de gosto constituído por educação prévia e hábitos culturais.⁵³ Em contraste, o julgamento de gosto de Kant assume uma beleza universal porque se baseia na forma pura do objeto percebido. Melhor, o juízo estético não é uma simples afetação passiva, por resultar da ação criadora da beleza produzida pela faculdade da imaginação. A obra de arte resulta, pois, de um jogo das faculdades sensíveis e produz uma nova ordem estética, em Kant: “Na imaginação estética, a sensualidade gera princípios universalmente válidos para uma ordem objetiva” (MARCUSE, 1972, p.159). Marcuse vê

⁵³ A teoria de Hume não pode ser chamada de relativista em relação ao gosto, pois Hume foi o primeiro a apresentar a possibilidade de um padrão de gosto. O que é relativo é que, depois de Hume defender a possibilidade de uma teoria de gosto, o gosto vai sempre defender da situação do sujeito (memória afetiva, localização geográfica, etc.). Essa dimensão subjetiva do gosto não anula a possibilidade de estabelecer um padrão de gosto, diferente de Kant que pensa em um gosto absoluto (o belo é belo eternamente).

nessa nova ordem um meio de libertar o ser humano da repressão por meio da imaginação criadora, indispensável à atividade artística e que constitui um valor universal, ou seja, válido para todos os sujeitos, e legítimo, embora não se baseie em nenhuma lei imposta pela comunidade externa (cânones estéticos ou padrões morais que impedem a atividade criativa). É também essa estética kantiana que inspirará a ideia de Schiller de um novo tipo de civilização.

A novidade reside na relação estética entre o sujeito que percebe e o objeto percebido: o objeto é percebido como é e seja o que for, de modo que sua beleza não advenha de sua utilidade, mas da simples contemplação de sua forma vazia de conteúdo, ou seja, puro. Com efeito, Kant vê na combinação entre imaginação e entendimento a origem da beleza das coisas, constituindo uma verdadeira ruptura com os cânones tradicionais que geralmente insistem no conteúdo representado e no processo de imitação da natureza: “A imaginação entra em acordo com as noções cognitivas do entendimento, e esse acordo estabelece uma harmonia das faculdades mentais que é a resposta agradável à livre harmonia do objeto estético” (MARCUSE, 1972, p.160). É esse olhar estético sobre o objeto que Marcuse destaca, ausente da abordagem tecnocientífica do mundo e que, em Kant, associa a criatividade espontânea da imaginação à noção de liberdade como finalidade da lei moral:

A experiência em que o objeto é assim ‘dado’ é totalmente diferente tanto da experiência cotidiana como da científica; todos os vínculos entre o objeto e o mundo da razão prática e teórica são cortados, ou melhor, suspensos. Essa experiência, que propicia ao objeto o ser ‘livre’, é obra do livre jogo da imaginação. (MARCUSE, 1972, p.160)

A estética de Kant contém, assim, uma chave capaz de libertar o indivíduo das leis repressivas externas, ao combinar, em vez de opor-lhas, as noções de natureza e liberdade, prazer e moralidade. Vê-se claramente o potencial emancipatório representado pela dimensão estética segundo Marcuse, de fato: se a imaginação constitui uma faculdade intermediária capaz de combinar sensibilidade e intelecto, ela também consegue conciliar natureza e liberdade por meio do prazer estético enquanto enfraquece a repressão imposta pelo princípio de realidade e pela ordem externa das normas sociais. Mas esta emancipação requer um desenvolvimento das faculdades sensíveis, “contra a tirania da razão” (MARCUSE, 1972, p.161).

A possibilidade de uma civilização não repressiva dependeria, assim, dessa liberação dos sentidos a serviço da imaginação criadora, e Schiller percebeu em *As Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*, 1795, a dimensão estética de Kant como meio de produzir uma nova civilização que não fosse animada pelo utilitarismo de sua época. No entanto, a

estética de Schiller ainda dependia dos hábitos de seu tempo, de uma tradição racionalista na qual a sensibilidade permanecia uma função cognitiva considerada inferior às faculdades superiores de compreensão. Será com Alexander Baumgarten que aparecerá o projeto de uma estética como ciência da sensibilidade, mas ainda submetida à lógica: estética como uma propedêutica para a lógica, um instrumento para o conhecimento lógico. Kant critica Baumgarten por pensar a questão da sensibilidade do ponto exclusivo da beleza, em pensar a estética somente como beleza e não, também, como sensibilidade; Marcuse vai pensar na questão da sensibilidade. A estética só assumirá a sua autonomia, como discurso filosófico autônomo, a partir de Kant, este que diz ser possível um conhecimento estético por meio de uma estrutura em que o prazer ou desprazer fazem o papel do conceito na estrutura do conhecimento.

Desse modo, é importante saber que Marcuse pensa a estética também a partir da sensibilidade, ao indispensável processo de ressensibilização⁵⁴ da vida. É necessário estabelecer novos parâmetros para fundamentar as necessidades humanas, incluindo, dessa vez, maior liberdade pulsional e sensível. Um caminho que implica a desrepressão da dimensão sensível na sociedade.⁵⁵ A função da estética consiste, portanto, em libertar a sensibilidade do jugo da razão e em reconhecer seu próprio valor, por meio do jogo da imaginação que produz ordem e, portanto, beleza formal em Kant. Voltaremos mais adiante a esse momento decisivo da história das ideias herdadas do século XVIII, com sua noção de impulso lúdico rumo a uma civilização não repressiva:

Operando através de um impulso básico - nomeadamente, o impulso lúdico - a função estética 'aboliria a compulsão e colocaria o homem, moral e fisicamente, em liberdade'. Harmonizaria os sentimentos e afeições com as ideias da razão, privaria as 'leis da razão de sua compulsão moral' e 'reconciliá-las-ia com o interesse dos sentidos. (MARCUSE, 1972, p.163)

Schiller reforçará esse projeto de uma disciplina estética no sentido de uma ciência da 'cognição sensível', no duplo sentido da sensibilidade que se refere tanto à sensação quanto ao afeto (muitas vezes de natureza sexual) produzido por esse sentimento. A estética torna-se, assim, a "'irmã' e a 'réplica' da lógica'", uma baseada na chamada faculdade cognitiva 'inferior' da sensibilidade e outra baseada na faculdade cognitiva 'superior' de compreensão. Com Kant, a sensibilidade adquire, assim, uma espécie de legitimidade 'científica' em si,

⁵⁴ Em Marcuse, o necessário processo de ressensibilização da vida foi tratado em *Marxismo e Feminismo*, 1974, e, posteriormente, em *Ensaio Sobre a Libertação*, 1969.

⁵⁵ Essa crítica é retomada em *O Homem Unidimensional*, quando o acesso livre e democrático às obras de arte não significou uma ressensibilização do sujeito. Assim, é problemático o acesso às grandes obras se elas são vendidas em bancas de jornal, isso para dizer que a arte como mercadoria — dessublimada — perdeu o caráter de sensibilidade, e o ser humano perde o caráter de sensibilidade sobre uma obra de arte.

distinta dos critérios de verdade da razão teórica: “O que a sensualidade reconhece, ou pode reconhecer, como verdadeiro, a estética pode representar como verdadeiro, mesmo que a razão o rejeite como falso” (MARCUSE, 1972, p.164). O saber da sensibilidade levado à perfeição passa a ser a nova definição de beleza (“essa perfeição é a beleza”), e é assim que a sensibilidade se liberta das regras da razão pelo viés de um saber sem conceitos e baseados no prazer consecutivo.

Mais uma vez, Marcuse insiste no fato de que a sensibilidade oferece o conhecimento como tal, e não é por acaso que o ‘sensualismo’ filosófico baseia todo conhecimento no contato com os sentidos, ao mesmo tempo que conota uma noção ‘erógena’ da função apetitiva (o desejo produzido pela representação) da sensualidade. E, mais uma vez, é por uma razão contingente e histórica que esse conhecimento teria sido depreciado, segundo Marcuse, na história das ideias, confinado ao domínio da arte e rebaixado em favor da faculdade da razão. Com efeito, “na medida em que a Filosofia aceita como normas e valores do princípio de realidade, a pretensão de uma sensualidade livre do domínio da razão não encontra lugar na Filosofia” (MARCUSE, 1972, p.164). Em contraste, o que Marcuse chama de ‘estética idealista clássica’ propõe conciliar pensamento e natureza por meio da percepção e sensação de alegria e prazer proporcionados pela criação artística.

É esta gratificação criativa que, na arte, põe em causa o primado da razão na ordem do conhecimento humano. A repressão moral dessas origens seria a razão pela qual a beleza só aparece em Kant de forma ‘pura’ ou sublimada, e o conhecimento não conceitual fornecido pela imaginação também explicaria por que ela é reduzida a um domínio ‘irreal’, isto quer dizer, uma realidade liberta dos grilhões das formas do entendimento puro. É essa repressão da função estética em sua forma sublimada, e, portanto, alienada, que Schiller teria tentado eliminar a partir de sua leitura de Kant, com vistas a construir uma nova forma de civilização não repressiva que não se submetesse mais ao princípio do desempenho.

Antes das feridas narcisistas da teoria freudiana, Schiller também falava de uma ‘ferida’ na origem do mal-estar na civilização repressiva. Segundo Schiller, a ferida advém do antagonismo imposto entre dois impulsos humanos fundamentais. Essa “ferida é causada pela relação antagônica entre as duas dimensões polares da existência humana” (MARCUSE, 1972, p.166): o impulso ‘formal’ (ativo e dominante), e o impulso ‘sensível’ (passivo e dominado). É no terceiro impulso ‘lúdico’, o do jogo da imaginação criadora, que um novo caminho político seria possível para a civilização ferida pela oposição forçada entre os dois primeiros impulsos: “só um novo modo de civilização poderá curá-la” (MARCUSE, 1972, p.166), considerando que qualquer cultura “é um produto da combinação e interação desses

dois impulsos” (MARCUSE, 1972, p.166). Essa seria a promessa de uma nova ordem política e uma síntese reconfortante, baseada tanto na razão sensual quanto na sensualidade racional. Marcuse vê no primado histórico da razão um desequilíbrio geral da psique e a origem do mal-estar, aquele mesmo que consistia em ‘barbarizar’ a sensualidade e sublimá-la em nome da luta civilizatória contra o caos das pulsões libidinais. É, pois, através da beleza que o indivíduo pode reequilibrar as suas funções cognitivas, em nome de um objetivo final, a qual é a liberdade entendida como autonomia.

Como adquirir essa liberdade, segundo Schiller? Através do jogo, isto é, da livre atividade criadora que não se subordina a nenhum outro fim que não seja a sua própria produção de prazer desinteressado. Longe das coerções físicas e morais como o trabalho e as regras sociais, o ser humano torna-se livre quando se emancipa de toda obrigação externa: “o homem está livre quando a ‘realidade perde a sua seriedade’ e quando a sua necessidade ‘se ilumina’ (*leicht*)” (MARCUSE, 1972, p.167). O trabalho laborioso e a tecnociência aparecem para Schiller como signos de estupidez, no sentido de uma incapacidade de compreender quais são as condições para uma verdadeira libertação do ser humano:

A maior estupidez e a maior inteligência têm uma certa afinidade mútua, na medida em que ambas procuram apenas o real; contudo, tal necessidade e devoção ao real é, ‘meramente, o resultado de uma carência’. Em contraste, a ‘indiferença à realidade’ e o interesse em ‘exibir’ (expor à vista, *Schein* = brilhar) são indícios claros da liberdade de carências e de uma verdadeira ampliação da humanidade. (MARCUSE, 1972, p.167)

É, portanto, somente quando o ser humano é dispensado da labuta, ou seja, da satisfação das condições materiais de existência necessárias à sua sobrevivência, que ele pode se tornar indiferente à ‘realidade científica’ e se concentrar em sua própria realidade criativa, imposta por nenhum padrão externo e resultante do jogo gratificante da imaginação criativa. Marcuse vê no projeto neo-civilizador de Schiller um meio de cumprir a promessa de Stendhal, a de uma liberdade finalmente conquistada: uma “liberdade na realidade” (MARCUSE, 1972, p.167). Não mais um esteticismo, esse jogo irresponsável que só os ricos, boêmios, artistas e intelectuais reconhecidos pelas autoridades políticas poderiam praticar em meio à alienação dos trabalhadores. Mas um jogo que, pela sua natureza revolucionária, supõe uma profunda transformação das formas de pensar o corpo social:

A função estética é aqui concebida como um princípio que governa toda a existência humana, e só poderá fazê-lo se tornar ‘universal’. A cultura estética pressupõe ‘uma revolução total no modo de percepção e sentimento’, e tal revolução só se torna possível se a civilização tiver atingido a mais alta maturidade física e intelectual. (MARCUSE, 1972, p.168)

Esse jogo só será possível com a distribuição igualitária da abundância, e é nesse sentido que a revolução estética é indissociável de uma revolução político-econômica. Esse projeto pressupõe uma profunda conversão da relação do ser humano com a natureza, nem dominado, nem dominador, mas contemplador da beleza imaginária das coisas e liberto do peso psíquico causado pelas repressões da civilização mais-repressiva. O projeto de educação estética de Schiller certamente requer um reequilíbrio das faculdades cognitivas e uma revalorização da sensualidade, pois

...a salvação da cultura envolveria a abolição dos controles repressivos que a civilização impôs à sensualidade”(...) “se a liberdade se converter no princípio orientador da civilização, não só a razão, mas também o ‘impulso sensual’ exigirá uma transformação restritiva. A adicional de energia sensual deve conformar-se a uma ordem universal de liberdade. (MARCUSE, 1972, p.169)

O Estado estético de Schiller surge, assim, como contrapartida à lei moral kantiana, válida para todos e para cada um, e “dar liberdade para liberdade” constitui sua máxima moral e estética (como dissociar os dois aspectos da atividade humana?). Uma lei do prazer estético, da gratificação pela criatividade imaginativa e da liberdade do sujeito finalmente reconciliado com a natureza, que infelizmente aprendeu a submeter e não mais ver como ela é. Mas mesmo uma sociedade de abundância não poria fim às dificuldades do projeto, porque o almejado estado livre e erótico deve confrontar constantemente a natureza temporal e provisória das coisas: a beleza é passageira, e é interessante ver Marcuse homenagear seus personagens mitológicos favoritos, Orfeu e Narciso, em nome da preservação da natureza. É essa luta contra o tempo que Marcuse marca sentido tanto estético quanto ontológico, enquanto a transitoriedade das coisas é acompanhada por seu caráter profundamente contraditório: “Schiller atribui ao impulso lúdico libertador a função de ‘abolir o tempo no tempo’, conciliar o ser e o devir, a mudança e a identidade” (MARCUSE, 1972, p.170). É a superação desses dados conflitantes, entre os quais a oposição entre o sujeito criador e o objeto criado, que simboliza o projeto de civilização superior segundo Marcuse. O pessimismo de Freud também se encontrava nas palavras de Carl Jung, igualmente crítico da ideia política da libertação dos sentidos e da sensualidade:

Jung reconheceu essas implicações e sentiu-se devidamente assustado por elas. Advertiu que o domínio do impulso lúdico acarretaria uma ‘libertação da repressão’, o que, por sua vez, teria por consequência uma ‘depreciação dos valores supremos até agora vigentes’, uma ‘catástrofe da cultura’ — numa palavra, ‘barbarismo’. (MARCUSE, 1972, p.170)

A aposta é mesmo ousada, mas é inevitável, na opinião de um Schiller e de um Marcuse, um ‘salto qualitativo’ que representaria a passagem de uma civilização sublimada

para uma civilização dessublimada (a sociedade como obra de arte), e este é todo o significado que a noção de utopia carrega consigo, pois o que nunca foi realizado não pode ser conhecido. Apesar disso, o valor libertador do projeto não impede Schiller de aceitar seu presságio, consciente da revolução mental que ele significa. O preço a pagar vale a pena, por assim dizer.

A análise psicanalítica proposta por Marcuse repousa, em última análise, sobre quatro exigências: uma auto-sублиmação da esfera sensível (o impulso ‘sensual’), para evitar sua sexualização destrutiva, preservando-a da tirania da razão; uma dessublimação da esfera racional (o impulso ‘formal’), para limitar sua autoridade mental e finalmente reconciliá-la com o reino reforçado da sensibilidade; gestão do tempo, a fim de preservar o efeito gratificante do prazer estético; a transformação do trabalho laborioso em atividade lúdica, com prazer. Em outras palavras, é uma combinação dos dois princípios de prazer e realidade, graças à primazia concedida politicamente (de forma coletiva e consertada) à faculdade da imaginação. O sucesso da revolução política é, portanto, baseado em uma reforma, até mesmo em uma refundação estética da cultura. Isso pressupõe uma melhor gestão do tempo e do espaço, uma subordinação do trabalho ao jogo e ao lazer sublimado, bem como uma nova economia do tempo livre em prol do desenvolvimento das potencialidades criativas do indivíduo liberto do ônus do princípio de desempenho.

Mas é o oposto que a sociedade do capitalismo avançado, a do entretenimento, parece ter produzido na opinião de Marcuse: as sociedades altamente industrializadas, dos anos 1960, não ilustram uma auto-sублиmação, mas uma dessublimação do impulso sensual e uma sublimação crescente do aparelho repressivo de trabalho. A ‘libertação sexual’ e os costumes observados depois de Freud não constituiriam, portanto, a nova civilização sensual e não repressiva, aquela que Schiller e depois Marcuse reivindicaram? Compreender esse paradoxo da sexualidade infeliz é entender a terceira fase da filosofia estética de Marcuse e sua obra reflexiva produzida em *O Homem Unidimensional*.

O percurso justifica-se pela análise dialética que Marcuse desenvolve no capítulo da referida obra denominado *Dessublimação Repressiva: a conquista da consciência infeliz*. Neste, Marcuse recupera as problemáticas acerca do caráter afirmativo da cultura burguesa, bem como os elementos eróticos e pulsionais constituintes da noção de sublimação trazida em *Eros e Civilização*, para pensar as questões relativas à sexualidade e à cultura na sociedade capitalista de 1964. Na sociedade unidimensional, o poder negativo da arte é comprometido pelo aplanamento da oposição entre cultura e realidade material que outrora caracterizou o caráter conciliatório, mas também antagônico, da cultura burguesa. Com a

perda da transcendência da arte, a Grande Recusa é recusada e impede a alienação artística, aquela alienação da realidade alienada. Aqui, a civilização absorveu a cultura. O tratamento do conceito de *dessublimação repressiva*, que diz respeito ao controle social exercido pela organização de uma liberdade sexual que enfraquece Eros (e que implica menor sublimação), apresenta-se como um conceito relevante para pensar aquela sociedade e como permanece relevante para pensar a atual fase do capitalismo.

CAPÍTULO 3: A ABSORÇÃO DA CULTURA PELA CIVILIZAÇÃO

A música da alma é também a música da arte de vender. O que conta é o valor de troca, não o valor de verdade.
(MARCUSE, 2015, p.86)

A relação entre cultura e realidade, que zarpou da crítica à transcendência da cultura afirmativa, encontra o seu desfecho na perda da transcendência da cultura na sociedade unidimensional. Em *Eros e Civilização* (1955), e por intermédio da psicanálise freudiana, a dimensão estética e o movimento entre cultura e sociedade foram pensados através do conceito de sublimação. A fim de designar um modo específico da relação entre a cultura e sua sociedade, *O Homem Unidimensional* (1964) estabelece o seu vínculo com os capítulos anteriores do presente trabalho.

Estudos anteriores de Marcuse sobre a sociedade fascista desempenharam um papel importante em *O Homem Unidimensional*. De muitas maneiras, a sociedade unidimensional se assemelha à sociedade fascista. Visto tal aproximação, a compreensão dos mecanismos de autoridade e os de dominação da sociedade unidimensional, podem iniciar com o tratamento da tecnocracia totalitária desde *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*, de 1941. A questão da transcendência da cultura superior pode começar a ser discutida em *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, de 1937. No artigo *A Nova Mentalidade Alemã*, de 1942, a função da liberação da sexualidade na sociedade nazista parece indicar um caminho para a crítica à sexualidade exercida na sociedade pseudo democrática, porque era totalitária, de *O Homem Unidimensional*, de 1964.

Na obra *O Homem Unidimensional*, Marcuse traz um diagnóstico crítico da sociedade industrial avançada estadunidense entre as décadas de 1950 e 1960 e lança luz às novas formas de controle e dominação. Segundo Marcuse, a sociedade unidimensional é aquela sem oposições e negações, resultado do levante da razão tecnológica. A crença no progresso e na ciência do Iluminismo, à época compatíveis com os ideais burgueses, culminou no uso da ciência e do aparato técnico para o aperfeiçoamento do modo de produção capitalista. Em *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*, Marcuse fala acerca do processo rumo à nova personalidade forjada pela racionalidade tecnológica. Segundo Marcuse, o esvaziamento da negatividade do pensamento científico se constituiu paralelamente ao desenvolvimento do modo de produção capitalista. Submetida às demandas do modo de produção, a racionalidade científica⁵⁶ se converteu em uma racionalidade tecnológica, ou

⁵⁶ Falamos como a razão, segundo Marcuse, se desenvolveu num *continuum* histórico de dominação e repressão. Mas é importante destacar que mesmo reconhecendo a implicação deste *continuum* histórico, a razão

seja, em uma razão operacional cujo objetivo é o aperfeiçoamento do modo de produção capitalista.

Devido ao progresso tecnológico, o processo produtivo se tornou cada vez mais eficiente e estabeleceu um novo modo de existência, o que implicou na eliminação do sujeito autônomo da sociedade burguesa. Surge um sistema de administração que institucionaliza a dominação e conquista o aplainamento das oposições em *todas* as esferas da sociedade, incluindo a tensão outrora existente entre Eros e o princípio de realidade mais-repressivo. Juntos, estes fatores compõem um modo de existência que cultiva a acumulação do capital, enquanto retrai as forças de negação — tudo isso embelezado por uma “não-liberdade confortável, muito agradável, racional e democrática” (MARCUSE, 2015, p.41). Na esfera da cultura, a absorção da cultura pela civilização leva à eliminação da *outra dimensão* que continha a cultura sublimada. Com o conceito de dessublimação repressiva, Marcuse traz à crítica a liberação da sexualidade sob uma forma que leva ao enfraquecimento de Eros, não ao seu fortalecimento. No primeiro prefácio de *Eros e Civilização*, Marcuse justifica a sua interpretação filosófica da teoria freudiana dada a conversão, segundo ele, das categorias psicológicas em categorias políticas. Esta justificativa parece se estender também a *O Homem Unidimensional*, quando a dessublimação repressiva atua para uma consciência feliz da realidade.

3.1 A realidade ultrapassa a sua cultura

Enquanto no artigo *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, 1937, Marcuse lança luz ao papel da transcendência da cultura para a conservação da sociedade burguesa, será sobre a eliminação da transcendência da cultura superior que Marcuse irá tratar no terceiro capítulo *O Homem Unidimensional*, 1964. Para Marcuse, houve um progressivo estreitamento de lacuna entre o mundo da arte e a ordem cotidiana. Esse estreitamento absorveu a ‘outra dimensão’ que o antagonismo entre cultura e realidade material outrora preservou, e como desfecho, “a Grande Recusa é, por sua vez, recusada” (MARCUSE, 2015, p.91).

Na esfera da cultura, o processo unidimensional se manifesta na eliminação do antagonismo entre cultura e realidade concreta. Segundo Marcuse, “o progresso da

pré-tecnológica era ainda crítica, negativa, capaz de reconhecer as contradições entre a realidade e as potencialidades humanas. Já a razão ‘positiva’, aquela tecnológica, é a-crítica, incapaz de reconhecer tais contradições tampouco pensar em meios para a emancipação.

racionalidade tecnológica está liquidando os elementos de oposição e transcendência da cultura superior” (MARCUSE, 2015, p.85), por sua exibição e reprodução em escala massiva. Em *O Homem Unidimensional*, Marcuse se atenta à função do aparato de comunicação em massa para o projeto unidimensional de cultura, quando esta sucumbe à forma mercadoria. Neste contexto, o conceito de *indústria cultural* se assume relevante quando compreendido como ferramenta de um modo específico de dominação.

O conceito de indústria cultural foi principalmente desenvolvido no artigo *Indústria Cultural — Esclarecimento como Mistificação das Massas*, presente na *Dialética do Esclarecimento*, 1947, de Adorno e Horkheimer. Nessa obra, o termo de indústria cultural foi usado para designar o complexo industrial de produção e difusão de bens culturais nos EUA e na Europa no século XX. A Primeira Revolução Industrial marca o desenvolvimento da produção em escala massiva e a consolidação do sistema capitalista. A indústria cultural refere-se ao modo de distribuição de bens culturais vendidos como mercadorias. A reprodutibilidade técnica tem um papel fundamental nesse processo; trata-se da apropriação pela grande indústria dos dispositivos de reprodução em massa. Isso quer dizer que a indústria cultural tem determinada a sua função na economia capitalista e a ela está subordinada; ela não nasce da neutralidade política, ao contrário, é a cultura originalmente voltada para a dominação. A indústria cultural consiste em uma lógica de produção e apropriação de bens culturais obediente às demandas da economia capitalista; seu conteúdo se molda conforme as alterações necessárias à manutenção do sistema: seus valores — maleáveis — são aqueles do Capital.

Tendo em vista a manutenção do sistema capitalista, a indústria cultural oferece padrões comportamentais para a grande massa. Seguindo tal premissa, o aparato cultural, isto é, jornais, rádios e revistas, formam um sistema que comunicam uma só visão de mundo. Certo, os bens culturais se diferem entre si (tipos diferentes de músicas e filmes, estilos diferentes de moda e comportamento, etc.); no entanto, todas essas diferenças são determinadas de antemão, isto é, se dirigem a grupos específicos sob aparente possibilidade de escolha. O modo de produção em série depende da catalogação dos indivíduos, para isso, tanto os bens culturais quanto os produtos publicitários difundem os padrões de gosto e comportamento para serem apreciados pelos indivíduos e então tomados para si: a escolha já escolhida. Isso para dizer que a indústria cultural contempla os muitos modos de vida e pensamento, ninguém está do lado de fora. Trata-se de um grande conglomerado tecnológico que faz a mediação entre o sujeito e a ideologia dominante. Através da comunicação em massa, tem-se a manutenção de uma visão falsa da realidade: são determinadas as falsas

necessidades, a falsa felicidade e a falsa liberdade. No processo de alienação do mundo do trabalho, a indústria cultural afirma a ordem estabelecida e limita o levante de agentes de negação.

Para Adorno e Horkheimer, o funcionamento dos bens culturais da indústria de entretenimento já são estruturados para limitarem a atividade do raciocínio e, com isso, impedir qualquer possibilidade de reflexão do sujeito enquanto afetado pelos símbolos operacionais da cultura de massa. Por exemplo, com a mesmice do enredo, a rapidez da imagem e o som ensurdecedor das obras cinematográficas da indústria cultural, qualquer potencial análise da parte do espectador é impedida: “tudo o que vem a público está tão profundamente marcado que nada pode surgir sem exibir de antemão os traços do jargão e sem se credenciar à aprovação ao primeiro olhar” (ADORNO e HORKHEIMER, 1999, p.120). O uso do aparato de comunicação representou, e ainda representa, um grande aliado para a conservação do sistema capitalista, cujos pilares dependem da eliminação da capacidade crítica dos seres humanos. A curto prazo, os bens culturais determinam uma visão de mundo; a longo prazo, alteram a própria capacidade sensível-cognitiva dos indivíduos.⁵⁷

Uma vez estabelecida, a indústria cultural se assume, de uma vez por todas, como a lente pela qual o indivíduo compreende a realidade. Referindo-se a Kant, Adorno e Horkheimer falam sobre o processo de expropriação do esquematismo pela indústria cultural. Kant desenvolveu o conceito de esquematismo dizendo respeito à instância necessária para a mediação entre os dados da percepção sensível e sua operação pelo intelecto no processo de conhecimento. Visto que o que se recebe através dos sentidos tem uma natureza diferente do intelecto, uma instância intermediária é necessária para ocorrer o processo de conhecimento, e tal mediação é exercida pelo *esquematismo*. Este, por sua vez, pressupõe certo grau de autonomia do indivíduo que irá compreender o fenômeno sensível a partir de seus próprios pressupostos conceituais. A indústria cultural, dizem Adorno e Horkheimer, expropria o esquematismo do sujeito, por não apenas fornecer a obra, mas também por fornecer o significado da obra, o modo como se deve compreendê-la. Privado do esquematismo, o sujeito é impedido de entender a obra por si, por via de sua própria reflexão. “Diante dos caprichos teológicos das mercadorias, os consumidores se transformam em escravos dóceis” (ADORNO e HORKHEIMER, 1991, p.80).

⁵⁷ Um conceito interessante é aquele de ‘regressão da audição’ de Adorno. Segundo Adorno, o processo de massificação dos bens culturais levou ao atrofiamento da audição, ou ainda, a sua regressão. Uma vez que a música de massas não estimula os órgãos de audição, esta deixa de evoluir e fica restrita a uma forma infantil, primária da audição. Acerca disso, ver *O Fetichismo da Música e a Regressão da Audição*, de 1938.

A democratização⁵⁸ do acesso aos dispositivos de comunicação e aos espaços culturais, não significou uma evolução cognitiva e sensível ao sujeito; ao contrário, permitiu o alargamento do alcance da ideologia dominante. Enquanto algumas sociedades totalitárias rejeitaram, sob acusação de ‘burguesa’ ou ‘decadente’, a cultura contrária à política oficial do partido, a sociedade administrada eliminou, de modo não-terrorista, os elementos críticos e potencialmente emancipatórios contidos na cultura superior por sua ‘incorporação à ordem estabelecida’: “a dominação tem sua própria estética e a dominação democrática tem sua estética democrática” (MARCUSE, 2015, p.92).

Como vimos, em *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, Marcuse falou que a separação entre o útil e o necessário do belo e da fruição do idealismo antigo, fora a *práxis* que permitiu o uso ideológico da cultura superior pela sociedade burguesa. É certo dizer que a cultura superior “sempre tem sido conciliatória, enquanto a realidade foi raramente perturbada por seus ideais e sua verdade” (MARCUSE, 2015, p.85). Também a fruição quanto as condições para a atividade cultural se restringiam apenas aos indivíduos privilegiados. No entanto, os valores tradicionais da cultura superior permaneciam como aspirações para a realização humana e os seus elementos de oposição estavam assegurados, mesmo que uma função conservadora lhe tenha sido atribuída. Fora, pois, pela separação dos dois mundos, da cultura e da civilização, que a cultura afirmativa ocultou as contradições sociais e, ao mesmo tempo, preservou ‘as imagens que recusam e refutam a ordem estabelecida’.

A cultura afirmativa é alienação artística. “A sua verdade (da alienação artística) estava na ilusão evocada, na insistência em criar um mundo em que o horror da vida fosse trazido à tona e cancelado — dominado pelo reconhecimento” (MARCUSE, 2015, p.89). Outrora, a cultura superior assegurou a existência de outra dimensão separada da realidade e, por isso, preservou a contradição e a negação à realidade a ela incompatível. Na beleza da arte estava protegida a *promessa de felicidade*. O refúgio à transcendência da arte interrompia a miséria da vida concreta; mas essa transcendência da cultura (a outra dimensão) se perde no limiar da sociedade administrada pensada em *O Homem Unidimensional*.

⁵⁸ É válido lembrar que o discurso de universalidade da burguesia apenas ‘autorizou’ o acesso global à arte. Ora, a Revolução Francesa dependeu da universalização dos ideais, e não seria possível, naquele momento, continuar sustentando um direito vertical à cultura. No entanto, a fruição da cultura permaneceu restrita à elite, dado os impedimentos concretos e subjetivos de acesso à grande cultura. Não eram todos os indivíduos que tinham vestimentas apropriadas que a solenidade exigia, nem os recursos financeiros para irem ao museu, ao teatro, à ópera, ou para a aquisição de livros. Também a cultura superior exigia certa instrução que faltava à maioria da população.

Segundo Marcuse, trata-se de uma mudança na relação entre a ordem da cultura e a ordem material que altera a própria substância da arte, o seu valor de verdade. “No reino da cultura, o novo totalitarismo manifesta-se precisamente em um pluralismo harmonizador, em que as obras e as verdades mais contraditórias coexistem pacificamente na indiferença” (MARCUSE, 2015, p.89). A *rejeição* aos valores e ideais da cultura superior ocorre pela eliminação dos elementos transcendentais da cultura superior:

A verdade da literatura e da arte sempre foi reconhecida (se é que alguma vez mesmo foi reconhecida) como de uma ordem superior, que não deveria e, na verdade, não perturbou a ordem dos negócios. O que mudou, no período contemporâneo, foi a diferença entre as duas ordens e sua verdade. O poder de absorção da sociedade esgota a dimensão artística pela absorção de seus conteúdos antagônicos. (MARCUSE, 2015, p.89)

A mistura, harmoniosa e democrática, da cultura superior com comerciais e propagandas políticas eliminou, para Marcuse, os conteúdos transcendentais da cultura. Nessa forma de existência, as verdades da cultura superior são submetidas às mesmas características de fetichização da mercadoria: “a música da alma, é também a música da arte de vender. O que conta é o valor de troca, não o valor de verdade” (MARCUSE, 2015, p.86). Trazendo a cultura superior ao denominador comum da forma mercadoria, a lacuna entre a realidade material e os valores superiores da cultura é fechada. Essa lacuna significa o rompimento com o cotidiano, a tensão entre realidade e esperança. Mas quando a cultura superior é introduzida à vida cotidiana, quando é reproduzida em escala massiva e adorna os estabelecimentos comerciais, ela é rebaixada à concretude da realidade material e perde a sua transcendência. A cultura desce à civilização e é absorvida por esta: “a cultura superior torna-se parte da cultura material” (MARCUSE, 2015, p.86). Nesse rebaixamento, a cultura deixa de constituir outra realidade para fazer parte da realidade material; nesse movimento, os valores culturais da sociedade pré-tecnológica deixam de ser os valores que poderiam guiar a ação humana.

A nova característica de hoje é o enfraquecimento do antagonismo entre cultura e realidade social através da invalidação dos elementos de oposição, alienação e transcendência da cultura superior, em virtude dos quais constitui *outra dimensão* da realidade. Essa eliminação da cultura bidimensional não acontece por meio da negação e rejeição dos ‘valores culturais’, mas por sua completa incorporação à ordem estabelecida, por meio de sua reprodução e exibição em escala massiva. (MARCUSE, 2015, p.86)

Na arte e literatura da época burguesa, o amor romântico aparecia no cenário bucólico da natureza, na cidade dos artesãos, floristas, padeiros e pequenos comerciantes. O sujeito

que ascende ao abrigo da transcendência artística coagido pelo reino da necessidade, era ainda um sujeito autônomo, seu mundo interior e privacidade sendo ainda preservadas. “No verso e na prosa desta cultura pré-tecnológica estão o ritmo daqueles que perambulam ou andam em carruagens, dos que têm tempo e prazer para pensar, contemplar, sentir e narrar” (MARCUSE, 2015, p.88). Coube aos desajustados e aos incuráveis representar outra dimensão; eram eles, os loucos, o artista, a prostituta, o poeta rebelde, a adúltera, os personagens que ironizavam a ordem dos negócios e jogavam com os tabus morais da sociedade burguesa. Na substância de incompatibilidade com o mundo que pertence, na capacidade de escandalizar o amor monogâmico das famílias burguesas, na angústia que acompanhava o amor proibido vencido apenas pela morte, havia a negação e a contradição à ordem estabelecida. Estava no drama da situação insolúvel, na tragédia que cumpria o seu destino — “esse é o milagre da *chef-d'oeuvre*; é a tragédia, sustentada até o fim, e o fim da tragédia — sua solução impossível” (MARCUSE, 2015, p.89).

A cultura superior era uma cultura pré-tecnológica. Certo, esse mundo não existe mais. “Um mundo com a boa consciência da desigualdade e da labuta, no qual o trabalho era ainda um infortúnio do destino; mas um mundo no qual o homem e a natureza não estavam ainda organizados como coisas e instrumentalidades” (MARCUSE, 2015, p.87). Na cultura da sociedade unidimensional, os personagens considerados rebeldes ou desajustados afirmam, ao invés de negar, o *status quo*, eles são representados por figuras como a dona de casa neurótica, o vampiro, o herói nacional, o gangster, o magnata, entre outros. O que eles têm em comum é que “não são mais as imagens de outro modo de vida, mas antes aberrações ou tipos da mesma vida, servindo mais como afirmação que como negação da ordem estabelecida” (MARCUSE, 2015, p.87). A cultura superior estava além da concretude da vida, mas a necessidade desse refúgio espiritual consistiu também na denúncia contra essa mesma realidade estabelecida. Com boa consciência, a grande arte conviveu com as injustiças sociais, mas também assegurou a *consciência infeliz* de uma consciência mutilada que se abrigou na transcendência.

3.2 O sublime e a sublimação

Na crítica da cultura que encontra a sua síntese — provisória — em *O Homem Unidimensional*, o conceito freudiano de sublimação é trazido por Marcuse para pensar sobre

a perda do caráter sublime da cultura e da sexualidade. Já falamos sobre a imprecisão do conceito de sublimação em Freud, devido às poucas referências na literatura freudiana. Cabe perguntar se o problema acerca da definição de sublimação, bastante pertinente no ramo da psicologia, configura também um problema para o estudo sobre a dessublimação, dessublimação repressiva, e auto-sublimação. Em nome da pesquisa, parece relevante questionar essa imprecisão do conceito de sublimação e até onde é possível explorá-lo sem que o seu uso, e fio condutor do terceiro capítulo de *O Homem Unidimensional*, seja afetado.

Freud já havia falado sobre a atividade da sublimação antes de apresentá-la como conceito na obra *A Moral Sexual Civilizada*, em 1908. “É nesse texto que Freud estabelece o conceito de sublimação como algo que, a um só tempo, inscreve-se no registro da pulsão sexual e se contrapõe a ela, indicando estar referido também ao campo da cultura (BIRMAN, 2008). Aqui, Freud destaca o caráter agressivo do processo civilizatório, e a sublimação é vista como obstáculo à vivência pulsional, além de exigir a dessexualização da pulsão sexual. Foi somente em 1930, na obra *O Mal-estar na Civilização*, que Freud inscreve à sublimação um valor positivo na qual é entendida no seu aspecto qualitativo. A partir daqui, a sublimação promove a vida, a civilização e a cultura sem se opor à dimensão de Eros, isto é, sem, necessariamente, implicar a dessexualização.

Em resumo, enquanto na versão inicial a sublimação possuía uma caracterização ostensivamente negativa, pelas crescentes e disseminadas perturbações psíquicas que promovia nas individualidades em decorrência dos obstáculos impostos pelas exigências de civilidade à livre expansão da sexualidade, na versão final ela assume uma marca ostensivamente positiva, pois passa a promover a vida/civilidade em conjunto com o erotismo e em oposição ao movimento rumo à morte. (BIRMAN, 2008)

A especulação sobre o conceito de sublimação prova a sua pertinência ao caso que o termo de sublimação remete tanto nominalmente quanto em processo a dois domínios de estudos diferentes — e que ainda assim podem ser sintetizados. Não é difícil estabelecer uma harmonia entre o sublime para Kant e a sublimação como estado químico e, conseqüentemente, justificar a dificuldade acerca da sublimação freudiana. Na química, a sublimação diz respeito ao processo de transformação do estado sólido para o estado gasoso sem passar pelo estado líquido. Em Freud, esse processo poderia significar a sublimação enquanto “a pulsão sexual passaria de sua solidez e consistência diretamente para uma produção vaporosa e espiritual, a qual é a maneira pela qual o abjeto se transforma no sublime” (BIRMAN, 2008). O sublime é aquilo que não pode ser expresso e que encontra espaço mediante um desvio em Freud, ou através da razão em Kant, e essas duas teorias formam a ideia da sublimação, e suas derivações, em Marcuse.

Em Kant, a sublimação diz respeito à experiência do sublime e se difere da experiência do belo. A *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1790, constitui a terceira maior obra de Kant, na qual o valor do belo será adicionado aos do verdadeiro (crítica da razão pura) e do bem (crítica da razão prática). Nesta terceira parte, o autor trata de uma dimensão da sensibilidade e das representações em termos de juízos estéticos e constituindo uma sorte de intermediário entre os domínios da ciência e da moralidade. É através da faculdade de imaginação que Kant tratará o belo como afirmação da liberdade humana, capaz de transcender as determinações causais da natureza ao avaliar os objetos de uma maneira tanto universal quanto puramente subjetiva. Assim, a imaginação é uma faculdade que contempla todos os indivíduos e cuja aplicação manifesta o poder criativo do espírito e a sua liberdade em relação às leis da natureza.

O julgamento estético é um processo cognitivo subjetivo que atribui ao objeto os predicados de belo ou feio. Tem que avisar que o caráter subjetivo⁵⁹ do julgamento estético não significa o seu caráter individual: segundo Kant, qualquer julgamento consiste em um processo de valoração, isto quer dizer, uma atribuição de valor a um objeto. Por isso, não pode haver nenhum julgamento que não seja produto de um sujeito pensante; daí o caráter subjetivo do julgamento estético. Porém, seria um erro concluir que cada sujeito pode atribuir o seu próprio valor ao objeto julgado; pois Kant considera esse processo de valoração como resultado de faculdades humanas que podem ser comparadas com as faculdades do entendimento. Isso quer dizer que a subjetividade da estética se refere a um sujeito genérico, dotado das mesmas faculdades e de uma sensibilidade própria ao ser humano. À vista disso, Kant distingue claramente o prazer estético do belo. De fato, o prazer é uma emoção individual, enquanto o belo aparece como uma sorte de ‘propriedade’ inerente ao objeto avaliado: o objeto é belo para todos. Embora não faça sentido falar de uma propriedade objetiva, pois não pode ter julgamento estético de um sujeito para lhe atribuir, pode-se falar de uma ‘subjetividade objetiva’ na estética de Kant, no sentido de regras da sensibilidade tanto intersubjetivas quanto desconhecidas. O belo não pode ser explicado enquanto as manifestações do belo não podem ser explicadas a partir dos conceitos do entendimento. Isso faz da sensibilidade na estética uma condição tanto necessária quanto universal e inefável do belo.

⁵⁹ A citada concepção kantiana se opõe à visão objetiva da estética na antiguidade, segundo a qual, o belo constitui uma propriedade inerente aos objetos e ligada às propriedades matemáticas de harmonia e simetria. Por analogia à famosa citação de Kant, a arte antiga consiste em ‘a representação das belas coisas’, enquanto a arte kantiana consiste em ‘a bela representações das coisas’.

É tratando sobre o juízo de gosto que Kant define o sublime. Diferente do bom e do agradável, que agrada imediatamente pelas sensações e o bom como qualidade moral de uma ação sendo reconhecido socialmente, o belo também agrada, mas mediante uma reflexão desinteressada. O belo se fundamenta em um prazer desinteressado e contemplativo e está sempre conectado a um objeto sensível. No juízo de gosto do belo, as faculdades do entendimento e da imaginação se relacionam em harmonia, e sem a necessidade de estabelecer conceitos, podem jogar livremente (sem perder de vista o papel que o livre jogo da imaginação ocupa na estética de Marcuse em *Eros e Civilização*). Em comparação ao belo, na experiência do sublime se constata os limites da natureza humana. O sublime desperta o espanto num sentimento que se alterna em prazer e desprazer. Seja no sublime dinâmico ou no sublime matemático, diante da representação do sublime o indivíduo é forçado a reconhecer os limites de sua natureza e sua condição humana. Seja ao sentido de força, como o sublime dinâmico, ou ao sentido de infinitude, como no sublime matemático, a sublimidade⁶⁰ é um processo subjetivo e universal fornecido pelo objeto. Diferente do belo, cujo objeto é limitado por sua forma e permite o livre jogo da imaginação, o fenômeno do sublime impressiona por sua grandeza e a imaginação fracassa: ao falhar, a imaginação é socorrida pela razão. A experiência de sublimidade é transcendente, metafísica e o desfecho é a constatação da grandiosidade moral e conceitual da natureza humana. Em Kant, o sublime traz a exigência de transcendência e reflexão, é uma experiência mediada e cujo prazer negativo leva à constatação de superioridade moral e intelectual do ser humano. A contribuição do sublime kantiano para o conceito de sublimação freudiano parece estar nesta capacidade de transcender a dimensão sensível para atingir uma forma superior, necessariamente mediada e reflexiva.

Ora, é nessa perspectiva que Freud retoma tal oposição entre o belo e o sublime na psicanálise. Enquanto a sublimação é o processo psíquico pelo qual o sexual abjeto se transforma no sublime, o belo corresponde à sua contraposição, uma vez que evidencia a presença do erotismo, enunciado então pela figura da sedução. (BIRMAN, 2008)

A relação automantenedora entre cultura e sociedade no contexto de *Eros e Civilização* alerta ao processo de absorção da cultura e do comprometimento da alienação artística, mas permanece a potência política da forma da arte quando esta alcança o efeito de estranhamento. A partir de *Eros e Civilização*, Marcuse encontra em Freud outro modo de pensar a cultura que contempla também a dimensão erótica e o conteúdo sensível da cultura. Com a teoria freudiana, a obra de arte também é pensada pela capacidade cognitiva da

⁶⁰ Sublimidade é o termo utilizado por Kant, em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, para se referir ao sentimento do sublime.

imaginação e da sublimação: a arte como a melhor expressão do retorno do reprimido. Com o valor cognitivo da fantasia para Freud, a arte é pensada nesse movimento com o aparelho mental, dando, talvez, uma característica mais ‘objetiva’ à teoria estética de Marcuse. Entre Kant e Schiller, a obra de arte é pensada como impulso lúdico que joga e, nesse jogo, a imaginação, livre e solta, contempla infinitas possibilidades. Mesmo que a sublimação seja um desvio de uma gratificação pulsional não plenamente satisfeita, a sublimação “preserva a consciência da renúncia que a sociedade repressiva impõe ao indivíduo e dessa forma preserva a necessidade de liberação” (MARCUSE, 2015, p.100). A sublimação aceita as imposições à vivência da sexualidade, mas ela transgride essas imposições, ela é o *médium* que permite que sentimentos e pulsões inferiores se transformem em sentimentos ou instintos superiores; o trabalho intelectual e as produções estéticas são exemplos de transformação positiva das pulsões sexuais em algo superior e elevado. Marcuse utiliza o conceito de sublimação para falar da economia libidinal da sociedade, ao mesmo tempo que o sublime kantiano parece surgir como uma propriedade de transcendência e elevação do espírito. A saber:

... a experiência estética sublimada se atrela ao sentido freudiano, já que desvia impulsos inadequados à manutenção do social para uma forma estética capaz de tornar possível a experiência do inadequado. Por outro lado, se atrela ao sentido kantiano, pois a incompatibilidade do impulso com o mundo fenomênico está ligada à grandeza e ao dinamismo do impulso, tido como além dos limites de figuração existentes. Desse modo, na compreensão de Marcuse, que abarca tanto a noção freudiana quanto a kantiana, o sublime carrega sempre a ideia de uma elevação — no sentido de uma ascense em relação à experiência sensível — que passou a compor a experiência estética. (DIAS, 2023, p.09)

A definição de sublimação freudiana se deve ao reconhecimento social das atividades sublimadas, que a sublimação é considerada o desvio pulsional mais positivo. O que a difere das outras formas de desvio das pulsões, é que a sublimação transforma a pulsão reprimida em algo superior, reconhecido socialmente - sem esquecer que Freud pensa a sublimação como a responsável pela cultura, enquanto predomina o princípio de realidade mais-repressivo (nos termos de Marcuse). A sexualidade sempre teve o seu papel na cultura; no entanto, ela passou a ter uma maior preponderância a partir do século XX. No texto *Estado e Indivíduo Sob o Nacional Socialismo*, Marcuse já revela esse caráter da sexualidade na cultura da sociedade totalitária, e depois, em *Eros e Civilização*, na sociedade (pseudo) democrática. O *Prefácio à Primeira Edição de Eros e Civilização*, o desvelamento da ‘substância política e sociológica das noções psicológicas’ se legitima pela transformação das categorias psicológicas em categorias políticas. Isso para dizer que há uma ênfase maior na questão da sexualidade na cultura atual, mas não apenas, na economia libidinal de uma

sociedade onde impera o princípio de desempenho. Em *O Homem Unidimensional*, a função da sexualidade e as características que compõem o *front* psico-pulsional que sustenta a sociedade administrada é mais uma vez atualizada; nesta, a dessublimação se configura repressiva por retirar o caráter sublime da cultura e da sexualidade, mantendo a repressão sobre estas.

À sublimação deve-se a vida em sociedade. O progresso, o exercício intelectual e artístico, o trabalho, as relações afetivas e sociais, só são possíveis por intermédio da sublimação. O conflito entre as permissões sociais e as demandas pulsionais, que leva ao adiamento pulsional, encontra a sua forma positiva e qualitativa quando sublimada. A meta pulsional se transforma em outra meta, mas continua ligada à origem sexual. No exemplo da criação estética, estaria o “protótipo do trabalho que oferece uma forte satisfação libidinal: trata-se de destruir o ser estranho das coisas, da matéria, para transformá-los em obras no qual o espírito se reconhece e se contempla” (COLLIN, 2017, p.162, tradução nossa). Marcuse não esquece a função conservadora da sublimação, que desde a cultura burguesa sublima as forças pulsionais e destrutivas. No entanto, “na medida em que a sublimação se apresenta como uma imposição da sociedade, ela preserva a consciência da repressão e, portanto, a revolta das pulsões contra o princípio de realidade repressivo” (PISANI, 2004). E se Marcuse defende a força crítica da sexualidade, o conceito de sublimação pode bem ser exemplo da força explosiva das pulsões: a sublimação se rende à sociedade ao mesmo tempo que depende dela.

A sublimação requer um alto grau de autonomia e compreensão; ela é a mediação entre o consciente e o inconsciente, entre os processos primários e os secundários, entre o intelectual e o pulsional, a renúncia e a rebelião. Em suas formas mais perfeitas, tal como na obra de arte, a sublimação torna-se o poder cognitivo que derrota a supressão enquanto se rende a ela. (MARCUSE, 2015, p.101)

A noção de sublimação como uma atividade reflexiva e autônoma responsável pelas mais elevadas atividades humanas e também como ideia de pulsão elevada ao reconhecimento social, preserva a potência crítica do conflito entre as permissões sociais e a vivência pulsional. Aqui se reconhece a hostilidade de uma existência mutilada, seja pelos valores repressivos, seja pela condição material de existência. Nas sublimações da cultura superior, havia a racionalidade de negação, de contradição com a realidade dada: ao sucumbir, também a revolta. Já os bens culturais da indústria cultural não são sublimados, “eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida” (ADORNO e HORKHEIMER, 1999, p.66).

Compreendido o caráter positivo da sublimação, a dessublimação repressiva significa o uso social da sexualidade na sociedade tecnológica que limita a necessidade de sublimação. Com a integração das imagens tradicionais contidas nas sublimações da cultura superior à sociedade unidimensional, “a alienação artística tornou-se tão funcional quanto a arquitetura dos novos teatros e salas de concerto nos quais ela é executada” (MARCUSE, 2015, p.91). A contradição com a ordem material assegurou o caráter negativo da cultura afirmativa; no entanto, tal como ocorrera com outros modos de negação na sociedade administrada, também a alienação artística tivera suprimido o seu caráter negativo enquanto ‘alienação da realidade alienada’. Na sociedade industrial avançada, o antagonismo entre a ordem estética e a ordem social se fecha: “o ideal é rebaixado do reino sublimado da alma, do espírito ou do ser interior e traduzido para termos e problemas operacionais” (SILVEIRA, 2010, p.50).

Para completar essa reflexão sincrônica sobre a filosofia da liberdade de Marcuse, vale a pena destacar o que poderia ser chamado de astúcia da razão tecnológica. De fato, tal como Hegel mencionou uma astúcia da razão para expressar a realização do espírito através da história, a transição entre a cultura afirmativa e *O Homem Unidimensional* produz uma situação paradoxal que parece ser o resultado de uma estratégia astuciosa do capital: manter os imperativos de desempenho mediante regimes políticos aparentemente opostos, mas com o mesmo resultado alienante. Estamos falando aqui da transição entre o autoritarismo fascista e a ‘democracia’ liberal. Pois, apesar de um processo ulterior de libertação sexual nas mentalidades públicas, não se tratou, de modo algum, da realização do projeto marcuseano de auto-sublimação. Pelo contrário, Marcuse percebeu neste processo uma mera prorrogação da falsa consciência da realidade a partir de meios políticos variados. Como explicar que a libertação sexual seja não somente diferente, mas sim contrária à promessa de emancipação humana essencial para a conquista da felicidade? Explicar esse fracasso e essa contrariedade paradoxal requer um estudo do processo de dessublimação repressiva, testemunhando a dificuldade para superar as forças repressivas e especialmente quando aquelas se disfarçam em valores libertadores.

3.3 Dessublimação repressiva e a consciência feliz

Assim como na sublimação freudiana, o conceito de dessublimação repressiva sintetiza o uso social da energia pulsional na esfera da civilização e da cultura. Um estudo acerca do fenômeno da dessublimação da sexualidade e da cultura, implica compreender a

relação entre a dimensão psíquica-pulsional do indivíduo para com as determinações de sua sociedade. Também depende pensar no percurso histórico de dominação e a relação supostamente necessária entre repressão e sublimação na cultura, bem como considerar o caráter irracional da razão tecnológica. A tríade teórica *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, *Eros e Civilização*, e *O Homem Unidimensional* do presente trabalho, aspirou trazer os principais elementos para que o conceito de dessublimação repressiva seja visto seriamente. Tendo em vista a evolução da teoria estética de Marcuse, a crítica à sociedade administrada revela a sua inspiração dialética quando se funda sobre questões abordadas em trabalhos anteriores, como mostra a questão da transcendência da cultura e da sublimação.

O conceito de dessublimação repressiva se refere à gratificação imediata da sexualidade exercida no contexto da sociedade industrial avançada — aquela da distribuição da escassez e da abundância. Nesta sociedade, a moral promove a liberalização da sexualidade ao lugar daquela repressão promovida pela moral burguesa. No entanto, sob esta forma de existência, a liberdade sexual leva à submissão enquanto fortalece a dominação. Marcuse fala de uma ‘dessublimação institucionalizada’, quando a gratificação imediata da libido é parte da política dominante da sociedade administrada. Uma semelhante forma de economia libidinal fora tratada em trabalhos anteriores, como no artigo *A Nova Mentalidade Alemã*, no qual Marcuse fala sobre a função da liberalização sexual para a manutenção da sociedade totalitária da Alemanha nazista. Embora o termo de dessublimação não remonte ao estudo de Marcuse sobre a formação do ‘caráter alemão’, tomamos o risco de dizer que a moral sexual exercida pelo nazismo parece corresponder ao conceito de dessublimação repressiva da sexualidade cunhada à sociedade unidimensional.

Começamos o estudo acerca da função conservadora da sexualidade liberada pelo artigo *A Nova Mentalidade Alemã*, 1942. No referido estudo, Marcuse explana sobre alguns elementos linguísticos, culturais, políticos e pulsionais por trás daquilo que constitui o mito do ‘povo, raça, sangue e solo’ da Alemanha nazista. Na época do artigo, Marcuse trabalhava no laboratório antiguerra do Serviço Secreto dos EUA; o projeto consistia em pensar alternativas para, uma vez que a guerra acabasse, impedir o ressurgimento do nazismo. O levante dessas alternativas dependeu de compreender a dimensão psicológica dessa nova mentalidade; suas raízes pulsionais que, naquele momento, se fundamentavam sobre a gratificação imediata da meta sexual.

Na primeira parte deste estudo, falamos sobre o processo de abolição da cultura afirmativa e sua substituição ao que Marcuse denominou como realismo heroico. As novas demandas do modo de produção requereram, a partir daquele momento, o ‘indivíduo total’; e

o sujeito burguês teve que desaparecer juntamente com seus valores culturais e morais. A mitologia nacional-socialista se baseou no darwinismo social para justificar o discurso de superioridade do povo alemão. O êxito dessa ideologia dependia da rejeição a todas as leis e valores universalistas que compreendessem o direito à igualdade e liberdade para todos os indivíduos, dito, valores burgueses. O projeto político do nacional-socialismo deveria contradizer os valores democráticos e humanistas da República de Weimar. Uma vez que a luta operária do entreguerras se coincidiu com a cultura democrática, desde o princípio o nacional-socialismo “associou o movimento operário às ideias básicas da civilização cristã: humanismo cristão, os Direitos do Homem, democracia e socialismo foram transformados em elementos de um e mesmo composto” (MARCUSE, 1999b, p.198).

Em comum com a cultura burguesa, a religião preserva a noção de uma esfera espiritual separada da civilização; também ambas colaboram para a resignação frente à ordem estabelecida. Ora, a mobilização total do sujeito pelo Estado nazista deveria incluir a rejeição à dimensão metafísica da religião e dos valores culturais burgueses: “o ‘sonhador’ e ‘idealista’ alemão tornou-se o ‘pragmático’ mais brutal do mundo” (MARCUSE, 1999b, p.197).⁶¹ A moralidade cristã já havia sido alvo de críticas em outros momentos da história, como bem mostram a Reforma Protestante, a filosofia de Nietzsche e o romantismo de Goethe. No entanto, para Marcuse, há uma substancial diferença entre estas críticas à moral cristã para com aquela operada pelo nacional-socialismo. Neste caso, a rejeição às restrições sexuais e à transcendência da religião cristã visavam a introdução de uma nova ideologia para a conservação da dominação:

Para efetivar esta rebelião, o nacional-socialismo se viu obrigado a atacar alguns dos tabus que a civilização cristã havia imposto sobre a vida privada e social. O lado mais evidente deste processo é o ataque a certos tabus sobre a sexualidade, a família e o código moral. Veremos, no entanto, que os tabus apenas foram substituídos e não abolidos. O resultado é uma permissividade e uma emancipação ilusórias, acompanhadas pelo reforço de tabus em outras e mais protegidas relações e instituições. (MARCUSE, 1999b, p.199)

O afrouxamento dos tabus morais relativos à sexualidade era um dos elementos da política de expansão territorial do nacional-socialismo, cuja manutenção da guerra requereu o aumento da taxa de natalidade. Deste modo, a nova conduta moral adotada pelo nazismo fora de incentivo a uma visão naturalista do corpo e das relações sexuais. Esse novo código moral, dirigido aos alemães, se encarregou da “função que vai ainda além: suprime o desejo de transcender a ordem dominante em direção a uma ordem mais justa e melhor, entregando o

⁶¹ A citada ‘eliminação da transcendência’ será vista na sociedade industrial avançada de *O Homem Unidimensional*.

homem em sua totalidade aos poderes seculares que governam sua vida” (MARCUSE, 1999b, p.215). A substituição da religião cristã em uma mitologia popular neopagã objetivava o alcance imediato da meta sexual. De acordo com Freud, o amor burguês é aquele que possibilita a fusão entre a pulsão sexual e a pulsão inibida de sua finalidade; essa pulsão sexual inibida de sua finalidade é o que permite o afeto e as relações duradouras. Enquanto a sublimação envolve a ideia de poder mudar a meta da pulsão, a dessublimação repressiva não precisa mudar a meta da pulsão; ao contrário, ela será realizada de imediato. O que o Estado nazista fazia era impedir essa pulsão inibida e, com isso, sacrificar as relações duradouras e a posse da cultura. “As regiões inferiores são liberadas das restrições impostas pela civilização cristã, mas são liberadas de tal forma que os impulsos desencadeados reforçam as formas totalitárias de dominação” (MARCUSE, 1999b, p.214).

Em nome de uma causa, o povo alemão se submeteu a um sistema de dominação altamente racionalizado e tecnológico; “mas esta causa alemã é como a da máquina gigante ou do aparato que constantemente ocupa a mente e os sentimentos de seus servos, controla e dita suas ações e não lhes permite o mínimo refúgio” (MARCUSE, 1999b, p.221). No nacional-socialismo, o mito do povo alemão se dissolve diante do modo de produção em que os trabalhadores são todos eles meras ferramentas do aparato. O crescimento populacional da Alemanha nazista visava a manutenção do exército, mas também a formação de futuros consumidores para o pós-Guerra. Ao lado da propaganda oficial do partido, os meios de comunicação encorajavam os alemães à máxima eficiência e produção; “eles próprios foram coisificados e se tornaram parte fixa da máquina” (MARCUSE, 1999b, p.220).

A consolidação do ‘caráter alemão’ requereu a rejeição à personalidade burguesa e suas bases (pulsionais) democrata-cristãs. Na sociedade totalitária nazista, “a moralidade tornou-se parte da tecnologia” (MARCUSE, 1999b, p.220) e a liberalização da sexualidade garantiu a reserva pulsional para o trabalho. Assim como a eliminação da transcendência e visto o papel social da sublimação, a institucionalização da satisfação imediata da libido corresponde, tanto no contexto do nazismo quanto da sociedade ‘democrática’ dos anos 1960, à dessublimação repressiva da sexualidade (e da cultura). Em comum, a formação de uma “frente psicológica em uma tarefa que exige armas novas e incomuns” (MARCUSE, 1999b, p.215). Ainda que Marcuse não tenha aqui utilizado o termo de dessublimação repressiva da sexualidade, a liberdade sexual operada pelo nacional-socialismo, tal como ocorre na sociedade industrial avançada, ocupou a função de conservação das respectivas fases do modo de produção capitalista.

O conceito de dessublimação repressiva, utilizado pela primeira vez por Marcuse no prefácio a *Eros e Civilização* em 1963, mas especialmente pensando em *O Homem Unidimensional* em 1964, dizia respeito ao contexto da sociedade industrial avançada, cujo controle sobre os indivíduos era exercido através da gratificação imediata da sexualidade. “Essa sociedade transforma tudo o que toca em uma fonte potencial de progresso e exploração, de escravidão e satisfação, de liberdade e de opressão. A sexualidade não é exceção” (MARCUSE, 2015, p.102). O processo de liberação sexual não significou uma auto-sublimação da sexualidade; ao contrário, o que se deu foi a absorção do princípio de prazer pelo princípio de realidade mais-repressivo. Na dessublimação repressiva, a gratificação imediata da meta sexual atua contra a emancipação humana; enquanto ela mesma é um subproduto da economia capitalista.

Institucionalizada, a liberdade sexual atua contra o fortalecimento de Eros e “opera como subproduto dos controles sociais da realidade tecnológica, que amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação” (MARCUSE, 2015, p.98). Enquanto na experiência verdadeiramente erótica, aquela pré-tecnológica, ‘a libido transcende as zonas erógenas imediatas’, a sexualidade liberalizada em uma sociedade mais-repressiva se torna genital e menos polimorfa. “Ao tornar o ambiente de trabalho mais informal e sexy, toda a mediação que afasta prazer e labuta — e a sublimação que interpela os dois mundos — agora passa a ser destituída de seu potencial libertador” (CARNEIRO, 2018, p.166). Isso quer dizer que a sexualização da realidade intensifica a energia sexual e, com isso, elimina o ambiente erotizado para substituí-lo a uma “localização e contração da libido e a redução do erótico à experiência e satisfação sexual” (MARCUSE, 2015, p.98). O que se tem aqui é a negação à experiência mediada e à catexia libidinal que o ambiente erotizado convida, impedindo a transcendência da sublimação em seu fenômeno estético. Com a realização imediata das demandas pulsionais, “a realidade tecnológica *limita* o escopo da *sublimação*” (MARCUSE, 2015, p.99). Desse modo, a liberdade que exige contração da libido atua como força conservadora e mantenedora da ordem estabelecida; podemos falar de uma *gratificação afirmativa* — aquela vivência sexual da época contemporânea que é, ao mesmo tempo, subproduto e agente fundamental na manutenção do *status quo*. Segundo Marcuse, “o prazer, assim ajustado, gera submissão” (MARCUSE, 2015, p.100), e é um dos aspectos para a *consciência feliz* da sociedade administrada.

Na obra *A Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel exemplifica a felicidade e os níveis de liberdade da consciência com três momentos da história da consciência: estoicismo, ceticismo e *consciência infeliz*. Cada um desses momentos corresponde a uma dinâmica entre

a consciência de si e a realidade exterior. No primeiro caso, no estoicismo, a liberdade é anterior aos fenômenos da vida social, é aquela que ultrapassa, após experimentar, a concretude da vida. Na consciência estoica, o pensamento reconhece a si como livre e a relação com a natureza e com a esfera concreta é de desapego e superação. É para prever e aceitar que a consciência estoica cogita compreender a ordem do mundo. Enquanto a liberdade significa conformar os desejos à ordenação cósmica, a infelicidade advém de desejar aquilo que está fora dessa ordem natural. “Não queira que os eventos aconteçam como você quer, mas queira que os eventos aconteçam como eles acontecem”, diz Epiteto. (EPÍTETO, livro 8). Isto porque a liberdade é aqui garantida e a fealdade da realidade é ultrapassada. Na relação dialética do senhor e escravo, a consciência estoica é uma consciência negativa. “Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu servir; mas seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular” (HEGEL, 1992, p.136).

A consciência cética é o segundo momento da história da consciência na fenomenologia de Hegel. Sob a acusação de dogmatismo, a abstração estoica da natureza é superada pela categórica negação da razão formal do ceticismo. No estoicismo, a liberdade é abstrata, mas também o ceticismo pode perecer no seu próprio exercício de duvidar frente a realidade externa como representação subjetiva. Na impossibilidade de conhecer, a consciência cética “ora conhece sua liberdade como elevação sobre toda confusão e causalidade do ser-aí; ora torna a conhecer-se como recaída na inessencialidade e como azáfama em torno dela” (HEGEL, 1992, p.139). Para o estoicismo, a negação prática diz respeito à ação. O estoico é um dogmático, do ponto de vista do cético, ele afirma a existência do ser-outro (os objetos do mundo exterior), mas ele pretende se afastar dele para não depender dele (não desejá-lo). No ceticismo, a negação teórica diz respeito ao conhecimento (e daí, à ação). O ceticismo é um não-dogmatismo: ele não afirma nada, por falta de razão suficiente para garantir a existência do ser-outro; e se a liberdade significa a independência, então, aquela do cético é completa, uma vez que ele nega qualquer objeto desejável, em oposição ao estoico, que deve aprender a se afastar do que ele admite a existência. Na consciência estoica, a esfera material é superada dada à ordenação cósmica e a revolta da consciência cética para com a realidade concreta parece ser apenas imaginária; no entanto, ela também “declara a nulidade do ver, ouvir, etc, e ela mesma vê, ouve, etc; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder” (HEGEL, 1992, p.140). Para Hegel, a consciência cética balança entre as suas contradições da palavra e a

ação: “ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesma” (HEGEL, 1992, p.140). Ela é a própria dialética.

Hegel associa o terceiro momento da consciência servil à tradição judaico-cristã, quando ocorre uma cisão na consciência. É sobre a consciência religiosa que Hegel denominou a *consciência infeliz*. A consciência infeliz se dá no desenvolvimento da consciência de si, é ela uma consciência reflexiva, intensa e radical. Essa “reflexão implica uma ruptura com a vida, uma separação tão radical que a consciência dessa separação é a consciência de infelicidade de toda reflexão” (HYPPOLITE, 1999, p.205). A relação da consciência com a realidade dada é aquela cujo desconforto faz da consciência de si buscar alívio para além do aqui e agora; seu direcionamento ao infinito é causado pela infelicidade de seu estado concreto de existência. Isto porque, para Hegel, a consciência infeliz é uma consciência que se cindiu entre finito e infinito e que se apoia na transcendência da religião para suportar a infelicidade que a reflexão reconhece. É o momento em que a consciência se abriga na incompreensão metafísica da religião para ultrapassar a perversa realidade material.

A consciência infeliz,

... vê-se a si mesmo como uma consciência duplicada: ora se eleva acima da contingência da vida e capta a certeza imutável e autêntica de si, ora se rebaixa ao ser determinado, vê-se a si mesma como uma consciência engajada no ser-aí; uma consciência mutável e sem essência ‘é, portanto, para si mesma a consciência de sua própria contradição. (HYPPOLITE, 1999, p.209)

É do confronto reflexivo da consciência de si para com a contraditória exterioridade, que nasce a consciência infeliz. Por um lado, a industrialização capitalista e os Direitos dos Homens proclamavam o melhoramento da vida; de outro lado, os indivíduos se deparavam com o aumento exponencial da miséria. A contradição da consciência infeliz é essa relação mantenedora com a realidade material causadora da infelicidade, que podendo ser modificada é apenas transcendida. “A infelicidade da consciência é a contradição, alma da dialética, e a contradição é propriamente a infelicidade da consciência” (HYPPOLITE, 1999, p.209). Por seu caráter reflexivo, a consciência infeliz não renuncia a nenhuma das esferas da vida e balança entre a reflexão e a ordem material. Na concretude da vida, reconhece a sua infelicidade; no asilo espiritual da religião, pacifica a sua rebelião interna. Na relação entre o senhor e o escravo, Deus é o mestre da servil consciência infeliz.

Na sociedade pré-tecnológica, a cultura superior protegeu a ‘consciência infeliz do mundo dividido’ e sustentou a potencialidade crítica aos novos rumos da sociedade. Em *O Homem Unidimensional*, Marcuse retoma o tema da consciência infeliz. Com a neutralização

da crítica, segundo Marcuse, deu-se lugar a uma manifestação da consciência que não reconhece a sua infelicidade, a esta ele denomina *consciência feliz*. Quando transfigurada em consciência feliz, a infelicidade, bem como o prazer ajustado, se tornam instrumentos de conservação da dominação, seja através da imposição do medo e da frustração ou como “reservatório pulsional para um novo modo fascista de vida e morte” (MARCUSE, 2015, p.101). A manifestação da consciência na sociedade industrial avançada está ligada à crítica à razão tecnológica.

No que diz respeito à trajetória da razão, a razão científica, após Galileu, representa uma nova etapa da razão por estabelecer um novo modo de dominação. A razão pré-científica, ela própria, derivou do *continuum* histórico de dominação e estava voltada para a dominação. No entanto, tratava-se ainda de um pensamento negativo que reconhecia as contradições, bem como as promessas traídas da consciência infeliz. Como na cultura superior pré-tecnológica, também a razão pré-científica era uma razão bidimensional, negativa, orientada à busca do conhecimento e da verdade do Ser. É quando o método científico passa a ser orientado pelo pensamento positivista, aquele liberal, que a razão se torna racionalidade científica. Transfigurada como neutralidade da ciência, a racionalidade científica é razão instrumentalizada, perfeitamente a-crítica e voltada para a lógica da dominação. O método científico pré-tecnológico engatou à dominação da natureza a dominação sobre o ser humano; mas a racionalidade tecnológica estabelece uma nova forma de dominação e controle da vida social. Com o pensamento positivo, “a tecnologia se torna o grande veículo de reificação — reificação em sua forma mais madura e efetiva” (MARCUSE, 2015, p.172). Se para Marx as relações de dominação são ocultadas pelo véu ideológico, para Marcuse, as intenções da racionalidade tecnológica são omitidas pelo véu tecnológico: a crença cega à ciência e ao progresso.

O progresso técnico, estendido a um sistema total de dominação e coordenação, cria formas de vida (e de poder) que parecem reconciliar as forças que se opõem ao sistema e derrotar ou refutar todo protesto feito em nome das perspectivas históricas de libertação do trabalho árduo e da dominação. (MARCUSE, 2015, p.33)

O que a consciência infeliz exemplifica é que não havia uma identificação imediata entre o sujeito e sua sociedade. A consciência feliz é o seu oposto, o exemplo do sujeito que se reconhece na sua sociedade; e uma vez que a razão instrumentalizada perambula entre ‘negações’ pré-determinadas pelo sistema econômico capitalista, os protestos individuais são esvaziados e afetados a partir de dentro; e “tal sociedade pode, justamente, exigir a aceitação de seus princípios e instituições e reduzir a oposição à discussão e promoção de alternativas políticas dentro do *status quo*” (MARCUSE, 2015, p.42). Com a neutralização da crítica, o

sujeito aceita imediatamente as regras da ordem social; mas “se os indivíduos encontram-se nas coisas que moldam a suas vidas, não é porque eles estabelecem a lei das coisas, mas que eles a aceitam — não como uma lei da física, mas enquanto uma lei de sua sociedade” (MARCUSE, 2015, p.49).

A identificação imediata do indivíduo com as leis da realidade ampliou a dominação também ao nível pulsional. O reconhecimento do sujeito para com a ideologia dominante sugere o processo psicológico de introjeção, que é quando o ‘Ego transpõe o exterior para o interior’. No entanto, Marcuse chama atenção que a introjeção compreende a existência de um reino interior intocado que absorve o mundo histórico através da instância do Eu. Uma vez que a sociedade administrada recruta o indivíduo total, o seu reino interior é cada vez menor — aqui, o processo de introjeção não por ajustamento, mas pela mimese, “uma identificação imediata do indivíduo com *sua* sociedade e, através dela, com a sociedade como um todo” (MARCUSE, 2015, p.48). A identificação imediata com a sociedade não é ilusão, mas realidade, “quando a ‘falsa consciência’ de sua racionalidade torna-se a verdadeira consciência” (MARCUSE, 2015, p.49). O comportamento social e pulsional promovido pela sociedade administrada é modo tal que o indivíduo se sente confortável em sua sociedade. Sem a reflexão e sem reconhecer a infelicidade da existência, a consciência infeliz tornou-se uma consciência feliz.

“Quando Marcuse fala da ‘conquista da consciência infeliz’, é para ele, de fato, a destruição dos fermentos críticos, da negação que a consciência infeliz continha” (COLLIN, 2019, p.307, tradução nossa). A consciência infeliz é sempre a consciência que busca um além de si mesma, uma consciência que se equilibra entre o finito e infinito. Enquanto a consciência infeliz reconhece a infelicidade e sustenta uma denúncia contra a realidade, a “consciência feliz é ou uma consciência ingênua, que ignora ainda a sua infelicidade, ou uma consciência que transpôs a sua dualidade e reencontrou a unidade para além da separação” (HIPPOLYTE, 1999, p.205). A realização imediata da pulsão alcança um grau de submissão que não deixa caminhos de fuga e negação à ordem estabelecida. A consciência feliz se encontra à vontade no mundo que a cerca e neste mundo encontra todo o seu prazer, toda a sua felicidade em se conformar a ele. É o caso de falar de uma liberdade como forma de dominação, “uma não-liberdade confortável, muito agradável, racional e democrática... um sinal do progresso técnico” (MARCUSE, 2015, p.41). O modo como a dominação se organiza na sociedade unidimensional é feita de tal modo que a própria consciência da infelicidade é omitida pela sexualidade dessublimada e pela política de Bem-estar social. A

vitória sobre a escassez configurou também uma vitória contra a revolta pulsional e a razão negativa:

O que Marcuse mostra é que a dessublimação proporciona satisfações que causam ‘uma perda da consciência’. A consciência infeliz é substituída por uma ‘consciência feliz’ que aceita esta sociedade. As satisfações que a sociedade proporciona visam produzir o conformismo e a aceitação da dominação. Assim, a sexualidade torna-se inofensiva para a ordem social. Ao mesmo tempo que essa dessublimação controlada aumenta o poder dos impulsos agressivos, poder esse que permitirá justificar o controle e a repressão direta. (COLLIN, 2019, p.306, tradução nossa)

O diagnóstico do processo unidimensional da sociedade lança luz à busca pelo valor negativo e subversivo da razão e, também, do conteúdo verdadeiramente emancipador dos valores da cultura. O paradoxo entre uma liberdade que é repressiva e repressora se dissolve na operacionalização da linguagem que elimina o conteúdo tradicional de liberdade (e, com isso, invalida a sua força crítica). Para Marcuse, a linguagem operacional aponta para o esvaziamento dos conteúdos bidimensionais dos valores culturais, que hoje passaram a ter seus conteúdos determinados pela lógica do princípio de desempenho. Para a consciência feliz, não há contradição entre os valores culturais e a realidade estabelecida, uma vez que liberdade significa liberdade sexual ou liberdade econômica, e ainda, que felicidade significa acumulação de bens e consumo. Na sociedade administrada, a linguagem operacional concilia o fato que “sua paz é mantida pela constante ameaça de guerra, seu crescimento depende da repressão das reais possibilidades de pacificação da luta pela existência” (MARCUSE, 2015, p.32). Na sociedade unidimensional, a desigualdade social e as guerras imperialistas convivem em harmonia com os valores ‘supremos’ transladados em ideologia da eficiência.

Na esfera da cultura, a dessublimação repressiva ocorre pela absorção da cultura pela civilização. “A consciência infeliz da humanidade, que latejava na cultura como a memória da injustiça e como a antevisão de uma justiça futura, foi extirpada, integrando-se de forma não problemática na consciência feliz da ordem unidimensional” (ROUANET, 1986, p.204). Pensamos aqui na eliminação da transcendência da cultura e da sexualidade sublimada; e embora possamos especular essa separação, a dessublimação repressiva é um processo homogêneo entre cultura e pulsão — como já determina a sublimação freudiana. Na sociedade da cultura superior, a mais-repressão operava por meio de valores morais bastante rígidos acerca da vivência sexual. Se tratava do impedimento à gratificação imediata da pulsão. Com a repressão pulsional, a energia erótica podia ser sublimada na criação artística; daí a exigência da repressão para a existência da cultura, segundo Freud. É considerando a diferença entre uma repressão básica e um excesso repressivo que, para Marcuse, a

sublimação é sempre repressiva. Mas do mesmo modo que a cultura afirmativa contém uma dimensão negativa, também é reconhecido o caráter qualitativo da sublimação.

Na interpretação de Marcuse, as sublimações da cultura superior, para além de seu caráter conservador do poder dominante, era também a ‘aparência do reino da liberdade: a recusa em se comportar adequadamente’. Nessa exigência de sublimação, a cultura superior era a testemunha do amor trágico e romântico, do cenário bucólico de uma sociedade pré-tecnológica em que “vales e bosques, vilas e hospedarias, nobres e vilões, salões e cortes foram uma parte da realidade experimentada” (MARCUSE, 2015, p.88). As restrições morais da sociedade burguesa aumentavam o escopo da sublimação: quanto mais as demandas pulsionais eram freadas pela moral do amor burguês, mais a sublimação aparecia como uma possibilidade para a substituição da meta sexual. Falamos aqui de um ambiente erotizado, de uma dimensão que separava a cultura de sua civilização; também a consciência infeliz da realidade.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse diferenciou a repressão adicional daquela básica e teve com isso que pensar na garantia da cultura a partir de um princípio de realidade não mais-repressivo. Na proposta de uma sublimação não repressiva, ou auto-sublimação, a cultura continua aqui a corresponder a uma experiência erótica e permanece ligada à sua origem sexual. Em *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, a função conservadora da cultura superior não anulou a sua dimensão subversiva. A arte sustentava a promessa de felicidade, bem como uma crítica à realidade concreta. Em *Eros e Civilização*, o estudo da origem pulsional da cultura foi pensado juntamente com o valor cognitivo que a teoria freudiana confere à faculdade da imaginação. A inspiração de Kant e Schiller, no papel da imaginação para a teoria estética de Marcuse, foi complementada com a função da imaginação no aparelho mental para a psicanálise. Uma vez que a faculdade da imaginação permanece conectada ao princípio de prazer e responsável por retornar as imagens do reprimido, Marcuse articula a dimensão erótica com a dimensão sensível da arte. Em termos psicanalíticos, o impulso lúdico também contribui para o fortalecimento do princípio de prazer. Mas a sociedade de *O Homem Unidimensional* é substancialmente diferente da sociedade da cultura afirmativa e que Freud observou de perto. É o caso agora pensar na dimensão estética a partir da dessublimação da sexualidade e da existência de uma cultura não sublimada e repressora.

Na arte, a sublimação representa a transcendência da sexualidade e a transcendência à realidade concreta: como a consciência infeliz reconhece a sua infelicidade, a sublimação repressiva lança luz à moral repressora. É uma dialética, entre a existência dada e as

esperanças coletivas, que a consciência infeliz e a sublimação repressiva insistem em articular: repressão que gera infelicidade, infelicidade como denúncia à realidade. Na sociedade administrada, a perda da transcendência da cultura é acompanhada pela perda da transcendência da sexualidade. A sociedade industrial avançada forjou um cenário social mecanizado, e “esse ambiente mecanizado parece bloquear tal transcendência da libido” (MARCUSE, 2015, p.99). Com o novo cânone moral, a aparência da sociedade administrada passa a ser repleta de elementos sexuais, e “o efeito é uma localização e contração da libido, a redução do erótico à experiência e satisfação sexual” (MARCUSE, 2015, p.98). Com o sexo integrado às mais diversas esferas da sociedade, ocorre a deserotização do ambiente, uma dessublimação da realidade: “a mecanização também poupou a libido, a energia das pulsões de vida — ou seja, impediu-a de atingir as formas prévias de realização” (MARCUSE, 2015, p.98).

Na sociedade unidimensional, a sexualização da realidade e da cultura visa a realização imediata da pulsão. “A indústria cultural não sublima, mas reprime e sufoca. Expondo continuamente o objeto do desejo, o seio no suéter e o dorso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado” (ADORNO & HORKHEIMER, 1991, p.80). Esse realismo explícito, ousado e desinibido, é também reacionário. Não é, de modo algum, negação: “o que acontece é seguramente selvagem e obsceno, viril e saboroso, bastante imoral — e, precisamente por causa disto, perfeitamente inofensivo” (MARCUSE, 2015, p.102). Uma vez que se trata de uma moral liberalizada, não há impedimentos para a realização pulsional, e sem a tensão entre a pulsão e as leis da sociedade, a libido se torna menos erótica e não mais transcende em cultura sublimada. No exercício da sublimação, a força explosiva da sexualidade e o antagonismo entre cultura e realidade permaneciam. A sociedade pré-tecnológica “foi permeada de miséria, labuta e imundície, e estas, por sua vez, formam o pano de fundo de todo prazer e gozo. Houve ainda uma paisagem, um meio de experiência libidinal que não mais existe” (MARCUSE, 2015, p.98). Havia uma renúncia pulsional, mas que na sublimação atingia sua meta e conquistava o reino da cultura — este, incompatível com a realidade social.

No passado, o princípio de realidade requereu um processo de controle sobre as pulsões bastante doloroso. Havia, no aparelho mental, uma tensão entre as exigências da pulsão e o seu impedimento pelos valores e tabus daqueles contextos sociais. Essa tensão psico-pulsional representa o incômodo, a recusa a adaptar-se a um mundo que impede a gratificação erótica. A institucionalização da sexualidade liberalizada elimina o antagonismo e a tensão psíquica entre as demandas pulsionais e as permissões sociais. Sem representar

uma tensão, o princípio da realidade não mais precisa dispensar grande esforço, pois a pulsão é tão logo realizada. É quando o princípio de prazer absorve o princípio de realidade que a sexualidade liberada opera para a conversação da dominação. A perda da transcendência da cultura superior eliminou a oposição da dimensão artística com a realidade, e o mesmo ocorreu com a esfera pulsional. Sem o fortalecimento de Eros, a liberação da libido é “satisfação de um modo que gera submissão e enfraquece a racionalidade do protesto” (MARCUSE, 2015, p.100). O resultado é a eliminação da contradição entre princípio de prazer e princípio de realidade mais-repressivo.

Com vistas ao mito da horda primitiva, é dali a origem, simbólica, de toda mais-repressão presente na civilização. As imposições da luta pela existência são as premissas que justificam a repressão na história da civilização ocidental, segundo Freud. No entanto, a sociedade analisada pela clínica freudiana fora substituída por uma sociedade da abundância, e a questão é pensar na intensificação da repressão em uma sociedade que ultrapassou a luta primária pela vida: “hoje, a legitimação se funda na opulência” (ROUANET, 1986, p.230). A falsa consciência da realidade não se baseia mais no discurso de escassez cuja felicidade era prometida alhures; na sociedade unidimensional, a alienação da consciência se dá por meio da ‘realidade da abundância’.⁶² A ideologia do consumo consiste em difundir as operações que giram a máquina da distribuição de mercadorias e o consumo delas: “o sexo se torna mercadoria, e a mercadoria se libidiniza” (ROUANET, 1986, p.233). Com o aumento do conforto de vida e a realização imediata da pulsão, a sociedade administrada fez das categorias psicológicas e pulsionais categorias políticas. “O princípio de prazer não é simplesmente negado, mas mobilizado pelo princípio de realidade, que o coopta, e ao cooptá-lo silencia seu conteúdo negador” (ROUANET, 1986, p.233).

O que mostra a dessublimação repressiva da sexualidade, é que a mais-repressão se coloca também com ampla liberdade sexual. O que conta aqui é a base repressiva voltada para a dominação: “No momento em que Eros é reduzido à sexualidade, é possível ao mesmo tempo ‘deserotizar’ a vida e liberalizar o sexo, isto é, dessublimar sem eliminar, de fato, a repressão” (ROUANET, 1986, p.234). Para Freud, a realização da libido implica, na mesma medida, o enfraquecimento da agressividade — e a métrica também vale para o movimento contrário. A relação entre o fortalecimento da sexualidade e o enfraquecimento da pulsão de morte é ‘exata’, no sentido de ser uma fórmula invariável para Freud. A cultura impõe a

⁶² “É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida administra para reprimir, na proporção exata em que ela é capaz de distribuir os bens em uma escala cada vez maior e usar a conquista científica da natureza para a conquista científica do homem.” (MARCUSE, 2015, p.35)

restrição à ordem de Eros e, com isso, libera a pulsão de morte e agressividade. Este é, pois, o paradoxo da cultura. Mas a liberalização da sexualidade em uma estrutura repressiva parece contradizer a equação entre Eros e Thanatos. Segundo Marcuse, o que a dessublimação repressiva mostra é que a realização imediata da libido também permite a realização simultânea, e na mesma medida, da pulsão de morte:

Assumindo que a pulsão destrutiva é um amplo componente da energia que alimenta a dominação técnica do homem e da natureza, parece que a capacidade crescente da sociedade de manipular o progresso técnico também aumenta a sua capacidade de manipular e controlar essa pulsão, isto é, satisfazê-la ‘produtivamente’. (MARCUSE, 2015, p.103)

Na teoria freudiana, a pulsão de morte tem sua importância para a manutenção da comunidade (como mecanismo de defesa e de autopreservação, por exemplo). A isso deve-se a necessidade de limitar o alcance de Eros, pois “o Eros incontrolado é tão funesto quanto sua réplica fatal, o instinto de morte” (MARCUSE, 1972, p.33). No entanto, a sociedade industrial avançada, do mesmo modo que controla a pulsão de vida, também controla a pulsão de morte. “Tal dessublimação é assim compatível com o aumento de formas sublimadas e não-sublimadas de agressividade” (ROUANET, 1986, p.234).⁶³ Como acontece com a sexualização da realidade, também a agressividade é introduzida à realidade cotidiana. Nesse processo, não apenas a violência passa a ser largamente tolerada como também fortalece a pulsão de morte. Nessa sociedade, ‘a culpa não tem lugar’. Uma vez que a pulsão de morte é sublimada no progresso técnico, o projeto imparável desse progresso leva à permanente necessidade do controle institucionalizado da pulsão de morte. Para Marcuse, a dessublimação repressiva significa a liberação da sexualidade simultaneamente ao fortalecimento da pulsão destrutiva. À força da gratificação imediata da pulsão se diminui a necessidade da sublimação e a meta como sublimação. Não significa apenas o uso da pulsão sexual, mas também o uso da agressividade como ferramenta para o progresso e a dominação: “se esta análise é verdadeira, a sociedade unidimensional conseguiu eliminar a transcendência ao nível pulsional, como a eliminara ao nível objetivo” (ROUANET, 1986, p.235).

Enquanto a sublimação repressiva foi pensada nas sociedades burguesas patriarcais, a dessublimação repressiva coube às totalitárias e baseadas na liberação sexual.⁶⁴ Como fora

⁶³ “Formas não sublimadas, nas guerras, aventuras coloniais e repressão violenta dos dissidentes internos, e formas sublimadas, através do progresso técnico.” (ROUANET, 1986, p.234)

⁶⁴ Para fazer sentido essa afirmação é necessário levar em conta que a sociedade industrial avançada é uma sociedade totalitária para Marcuse. O seu caráter totalitário se dá na aparência de liberdade e democracia. “Nessa sociedade, o aparato produtivo tende a ser tornar totalitário no sentido em que ele determina não apenas as ocupações, habilidade e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações

visto, Marcuse falou sobre o uso da liberação sexual pelo Estado totalitário nazista antes de constatar um modo repressivo de dessublimação presente na sociedade administrada, por sua vez, totalitária. A dominação na sociedade administrada é exercida através da satisfação da energia sexual e também da energia agressiva de ‘seus súditos’. A ideia de liberdade se subverte, em forma e grau, em liberdade repressora e reprimida. O relaxamento dos valores morais relativos à sexualidade deixa de impor restrições à realização pulsional e, com isso, enfraquece a necessidade de sublimação. Neste aspecto, a sublimação é impedida pela realização imediata das pulsões em uma sociedade mais-repressiva.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse apresentou a sublimação não-repressiva como contrária à sublimação repressiva. “Mediante uma nova sensibilidade, está a promessa de uma nova ordem social, amadurecida em suas instituições e sublimações não-repressivas” (CARNEIRO, 2018, p.163), e a existência da cultura em um princípio de realidade não mais-repressivo deveria ser intermediada por uma sublimação sem dessexualização. Nesse momento, “a negação desta ordem social passa a ser a luta existencial contra tudo aquilo que coage o livre jogo das faculdades humanas, contra a instrumentalização, as doenças e a morte. Mais ainda, é a possibilidade de transformar o trabalho em jogo” (CARNEIRO, 2018, p.163). Em *O Homem Unidimensional*, a dialética da civilização se revela quando a sublimação e a transcendência da cultura são pensados em seus aspectos de negação à sociedade administrada. A transformação da cultura superior, e podemos dizer de toda cultura sublimada, em cultura material, retira da cultura o seu papel no melhoramento da realidade. Desde a cultura afirmativa, Marcuse fala sobre a potência política dos valores sublimados da cultura para a efetivação das potencialidades humanas. O caráter idealista da cultura afirmativa a fez ser considerada em seu aspecto subversivo para além daquele reacionário, e o impulso repressivo da sublimação fora rejeitado com a proposta de uma sublimação sem dessexualização. Mas o contexto da dessublimação repressiva coloca a recuperação da sublimação como uma etapa adicional em direção a uma sublimação não-repressiva.

Vejamos, a auto-sublimação foi descrita como oposição à sublimação repressiva por se configurar como uma sublimação sem repressão (sem a mais-repressão); aqui, se nega o ímpeto repressivo do desvio: “a dessublimação repressiva se mostra como o justo avesso da sublimação não-repressiva” (CARNEIRO, 2018, p.164). A auto-sublimação é uma oposição

individuais” (MARCUSE, 2015, p.36). “Pois ‘totalitária’ não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses escusos. Isso impede, então, a emergência de uma oposição efetiva contra o todo. Não apenas uma forma específica de governo ou diretriz partidária conduz ao totalitarismo, mas também um sistema específico de produção e distribuição que bem poderia ser compatível com um ‘pluralismo’ partidário, jornais, ‘poderes compensatórios’, etc” (idem, p.79).

contrária à sublimação repressiva; ambas são duas potências positivas entre si e, ao mesmo tempo, opostas uma à outra. Já a dessublimação repressiva não nega a repressão, mas nega a sublimação. Há um deslocamento entre o que é negado: a auto-sublimação nega a repressão da sublimação, enquanto a dessublimação repressiva nega a sublimação.

Isso significa que a dessublimação se opõe à sublimação constituída ainda que sob o jugo da repressão. Em ambos os casos, negam-se os desejos, seja por desviar seus caminhos em outras formas (como na sublimação), seja por adaptá-los aos mecanismos possíveis de liberação (como na dessublimação), controlada sob dispositivos próprios ao *status quo*, sobretudo as mercadorias. (CARNEIRO, 2018, p.166)

Desse modo, o adjetivo ‘repressivo’ de sublimação e de dessublimação não as conciliam sob uma mesma forma de negação. A dessublimação repressiva é o resultado de uma força negativa aplicada a uma sociedade anteriormente sublimada e repressiva. O salto afeta o primeiro caráter de sublimação sem afetar o segundo de repressão, e elas, a dessublimação repressiva e a sublimação não-repressiva, são contrárias uma à outra. Mas no ponto de vista do objeto ‘repressão’, a dessublimação repressiva é contrária e também negação da sublimação repressiva; ou seja, na dessublimação, é a sublimação que se nega, não a repressão.⁶⁵

Perante o cenário psico-pulsional da sociedade administrada, a sublimação atua como força de negação à dessublimação repressiva. Para Marcuse, o problema não estaria na sublimação, e isso o ideal de auto-sublimação confirma; “mas naquilo que ela está negando. Entre o ímpeto repressivo e o não-repressivo, o que está em jogo é a possibilidade contida na sublimação em efetuar as aspirações tabus alcançadas pela sociedade industrial avançada” (CARNEIRO, 2018, p.165).⁶⁶

⁶⁵ Sobre o quadro lógico-dialético do conceito de dessublimação, o artigo *Herbert Marcuse e os Destinos da Hipótese Repressiva* de Silvio Carneiro é bastante pertinente e esclarecedor.

⁶⁶ Poderíamos esquematizar essas diferentes formas de negação da seguinte maneira. Seja A = sublimação e seja B = repressão. Pode-se conceber quatro tipos distintos de sociedade por meio de combinações dessas duas propriedades psíquicas fundamentais: (1) uma sociedade sublimada e reprimida (A e B), que é a sociedade descrita por Freud; (2) uma sociedade sublimada e não reprimida, que é a sociedade auto-sublimada promovida por Marcuse (A e não-B); (3) uma sociedade não sublimada e repressiva, que é a sociedade dessublimada do homem unidimensional (não-A e B); e, finalmente, (4) uma sociedade nem sublimada nem reprimida (não-A e não-B) e que está ausente de todos os estudos sociais considerados até agora (talvez represente uma ausência de sociedade, isto é, digamos a-social ou pré-social).

Uma comparação lógica desses quatro cenários mostra facilmente que (1), (2) e (3) são mutuamente contrários, pois cada um representa a negação de uma das duas propriedades dos outros tipos de sociedades. A dificuldade lexical é dupla: ‘sublimação’ no sentido freudiano não só corresponde a (1) como diz mais do que a simples propriedade A, pois equivale à conjunção de A e B; mas, além disso, o conceito de ‘dessublimação’ diz mais do que uma simples ausência ou negação da sublimação: a dessublimação descrita por Marcuse também inclui a propriedade de repressão e, além disso, significa o estado de uma sociedade que foi sublimada antes de perder essa propriedade de sublimação (pela cultura).

Encontramos aqui o caráter dinâmico ou diacrônico da dialética de Hegel, inexplicável por uma análise lógica estática e que o processo de dessublimação mais-repressiva de Marcuse expressa como a passagem da sociedade do tipo (1) à sociedade do tipo (2).

CONCLUSÃO PROVISÓRIA

O que reter dessa reflexão sobre a evolução dialética da sublimação na sociedade contemporânea, à luz da obra de Herbert Marcuse? Vamos recapitular o que constitui os três passos principais de nossa indagação, antes de nos perguntarmos a relevância dessa reflexão para o nosso tempo atual e, talvez, levantar algumas objeções perante o projeto utópico de Marcuse.

O primeiro passo se deu acerca da transcendência da cultura afirmativa. Assim feito, Marcuse destacou o método dialético da sua reflexão a partir de uma análise da evolução histórica do tratamento político da cultura. Esta reflexão começou com o caso do idealismo antigo e o caráter metafísico da cultura. Isso quer dizer que, desde o início da história das ideias e da filosofia ocidental, a cultura apareceu como reservada a uma elite, inacessível a um povo cujas condições materiais de existência impediam qualquer lazer ou atividade artística. Contra essa privação (ou privatização) da cultura na Antiguidade, Marcuse apresentou a revolução burguesa do século XVIII como a experiência de uma cultura aparentemente democratizada e dedicada ao melhoramento da existência do povo. Todavia, Marcuse afirmou que tal promessa de felicidade através da cultura será mantida para não mudar as condições materiais de uma nova sociedade dividida em classes. Ao invés de uma cultura ao serviço da transformação da realidade material, o idealismo burguês separou a cultura da realidade e propagou uma ideologia conservadora segundo a qual a cultura seria a expressão de uma alma transcendente e separada daquela realidade concreta. Aqui foi a primeira apropriação política da cultura que, mesmo contendo elementos críticos e antagônicos, fora utilizada para a manutenção da burguesia como classe dominante.

O segundo momento marca a introdução da psicanálise freudiana na filosofia de Marcuse. Isso levou à famosa contribuição de Marcuse na filosofia política, a saber: o freudo-marxismo, cuja ambição foi combinar o materialismo dialético marxiano com o estudo da subjetividade na psicanálise de Freud. De fato, Marcuse promoveu o marxismo como uma teoria capaz de realizar a felicidade concreta. Mas, ao mesmo tempo, Marcuse criticou as correntes marxistas que reduzem qualquer atividade humana às relações de produção e, assim, apresentam a evolução da história como o resultado de um determinismo econômico. O freudo-marxismo tem a ambição de emancipar o ser humano das demais servidões políticas por meio de uma revolução coletiva, mas também de uma transformação subjetiva. Inspirado pela leitura da estética de Kant por Schiller, e tendo em vista a autonomia

da arte segundo Hegel, Marcuse pensou no potencial emancipador presente na imaginação e na sensibilidade para o fortalecimento de Eros e contra o princípio de realidade mais-repressivo.

O terceiro e último momento lança luz ao processo dialético da civilização. Aquele consiste em mostrar que o papel da cultura e da liberdade sexual na sociedade industrial avançada leva à constatação de uma forma repressiva de liberdade sexual e de superação dos ideais culturais antes da concretização destes. Pois, do mesmo modo que a burguesia traiu a promessa de felicidade no século XVIII, as democracias liberais também traíram esta promessa por meio da mercantilização da liberação da moral sexual e do rebaixamento da cultura. Marcuse avaliou o efeito político daquela ‘libertação sexual’ como um movimento falsamente emancipador e ainda pior que o conservadorismo burguês. Essa libertação levou, segundo Marcuse, ao enfraquecimento das funções sensíveis do ser humano e, assim feito, ao comprometimento da condição necessária para a transformação subjetiva e realização da felicidade concreta. Compreender essa astúcia da razão capitalista significa compreender o que Marcuse chamou de *dessublimação repressiva*, e por que ela se caracteriza como um processo reacionário e alienante; mais ainda, como ela atua contra o fortalecimento da subjetividade e é contrária ao processo que Marcuse chamou, desde 1955, de *sublimação não-repressiva*.

O que dizer deste projeto político de Marcuse agora, no ano de 2023? Estamos ainda dentro deste processo de dessublimação repressiva e, se sim, como superar essa condição, e o que poderia auxiliar na leitura de Marcuse para nos libertar dela? Doravante, tudo leva a pensar que a nossa sociedade atual não somente ilustra, mas maximiza as piores previsões de Marcuse: a hipersexualização do corpo e a mercantilização da imagem (especialmente da mulher), se combinam em uma nova forma de feminismo, aquele liberal, que considera o aumento do rendimento financeiro das mulheres, bem como a exposição de seus corpos, como conquistas de gênero. Por exemplo, podemos considerar a exposição e a imagem da cantora Anitta como uma abertura das funções sensíveis do ser humano ou como uma subordinação à lei do desempenho e do patriarcado? A Anitta é, de fato, subversiva? Da ‘Banheira do Gugu’ dos anos 1990 aos cliques hipersexuais da referida artista, constitui, de fato, o avanço que dizem que nós, mulheres, conquistamos? Desumanização das relações sociais através do uso sistemático dos smartphones, redução da realidade ao conjunto de redes sociais virtuais, rebaixamento da relação erótica ao desempenho sexual genital, e assim por diante. Tais são as evidências de que estamos profundamente instalados no meio deste

processo de dessublimação repressiva. Nada melhorou desde Marcuse, para não dizer que piorou.

Como sair deste ciclo vicioso no novo capitalismo, e com quem? As condições de saída parecem semelhantes às aquelas que Marcuse destacou em sua época, a saber: uma transformação profunda das relações sociais, exigindo a rejeição das leis capitalistas do desempenho e, também, uma transformação subjetiva da sensibilidade. Aquela última não pode ocorrer em uma sociedade de produção sistemática, cujos efeitos enfraquecem a imaginação (o chamado ‘impulso lúdico’ de Schiller) e diminuem a necessidade de sublimação. Tudo leva a pensar que nenhuma emancipação pode acontecer sem uma revolução coletiva — e Marcuse não recusaria este juízo. Mas não podemos esquecer também os efeitos colaterais que as revoluções políticas produziram em nome da felicidade humana durante o século XX: regimes autoritários, polícias políticas, repressão de massa e estetização da política levaram à impressão que o comunismo seria um totalitarismo e que somente o liberalismo capitalista constituiria o padrão de uma vida humana feliz. Seria este o ‘melhor dos mundos possíveis’; ou teria uma sociedade alternativa ainda não realizada, mas preferível? A resposta e o ensino central de Marcuse constitui tanto o ponto forte quanto o ponto fraco da sua reflexão política, a saber: tudo depende do sujeito dentro de uma sociedade na qual as ocasiões de alienação são numerosas. Podemos esperar uma sociedade melhor perante governos tecnocráticos e sempre equipados com uma tecnologia de vigilância das vidas íntimas? Nosso presente dá a impressão do que Horkheimer chamou de ‘eclipse da razão’. O eclipse não significa o fim do astro, mas o seu escondimento provisório. É o caso agora pensar nas condições para se livrar dessa escuridão e criar uma sociedade de céu estrelado. Apesar da ingenuidade desta esperança, isso é nada mais que a tentativa de atualizar Marcuse e visar a produção de uma nova filosofia da felicidade, isto é, um novo iluminismo capaz de compreender a nossa sociedade contemporânea e lutar contra as suas tutelas cotidianas. O novo homem esperado, o novo sujeito imaginado por Marcuse: todo poder à imaginação, todo poder à utopia!

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE MARCUSE:

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. Ed. Zahar, Rio de Janeiro. 1972.

_____. *Um Ensaio Sobre a Libertação*. Tradução de Maria Ondina Braga. Ed. Livraria Bertrand, Lisboa. 1977.

_____. *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*. In. *Cultura e Sociedade* 1. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro. 1997a.

_____. *Comentários Para uma Redefinição da Cultura*. In. *Cultura e Sociedade* 1. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro. 1997b.

_____. *A Noção de Progresso à Luz da Psicanálise*. In. *Cultura e Sociedade* 1. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro. 1997c.

_____. *O Homem Unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Ed. EDIPRO, São Paulo. 2015.

_____. *A Dimensão Estética*. Trad: Maria Elizabete Costa. Ed. Edições 70, Lisboa. 2007.

_____. *Art in the One-Dimensional Society*. In: MARCUSE, Herbert; KELLNER, Douglas (ed.), *Art and Liberation*. Ed. Routledge, Nova York. 2007a.

_____. *Algumas Considerações Sobre Aragon: arte e política na era totalitária*. In: MARCUSE, Herbert; KELLNER, Douglas (ed.), in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Ed. Fundação Editora da Unesp, São Paulo. 1999a.

_____. *A Nova Mentalidade Alemã*. In: MARCUSE, Herbert; KELLNER, Douglas (ed.), in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Ed. Fundação Editora da Unesp, São Paulo. 1999b.

_____. *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*. In: MARCUSE, Herbert; KELLNER, Douglas (ed.), in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Ed. Fundação Editora da Unesp, São Paulo. 1999c.

_____. *Contra-revolução e Revolta*. Ed. Zahar, Rio de Janeiro. 1973.

_____. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. (org.) Isabel Loureiro. Ed. Vozes, Petrópolis. 1999d.

_____. *Razão e Revolução*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro. 1988.

OUTRAS OBRAS:

ADORNO, T.W. *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*. In. *Os Pensadores*. Ed. Nova Cultural, São Paulo. 1999.

_____. *Teoria Estética*. Ed. Edições 70, Lisboa. 1988.

ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Ed. Zahar, Rio de Janeiro. 1991.

ANTUNES, José Pedro. *Tradução Comentada de Teoria da Vanguarda de Peter Burger*. Tese de Doutorado. Ed. UNICAMP, Campinas. 1989.

- BARBOSA, R. *Freud: A Arte – Entre o sonho e a vida real*. In: Revista Discutindo Filosofia, Ano 1 – número 5. Ed, Escrita educacional.
- BARONI, Vivian. *Educação Estética Enquanto Bildung em Herbert Marcuse*. Tese de doutorado. Passo Fundo. 2019.
- BENJAMIN, Walter. *L'œuvre d'Art à l'époque de sa Reproductibilité Technique*. Editions FolioPlus Philosophie, Paris. 2022.
- BIRMAN, Joel. *Criatividade e Sublimação em Psicanálise*. Revista Scielo. Brasil. 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100001>
- BOYER, Charles. Du “Freudo-marxisme” au “Freudo-libéralisme”? *Revue Le Philosophoire*. (n° 38), Paris. p. 229-249. 2012/2.
- BRETAS, Aléxia Cruz. *Do Romance de Artista à Permanência da Arte: Marcuse e as Aporias da Modernidade*. Ed. FAPESP e Annablume, São Paulo. 2013.
- BRETON, Andre. *Manifestos do Surrealismo*. Ed. Editora Brasiliense S.A, São Paulo. 1985.
- CARNEIRO, Silvio. *Herbert Marcuse e os Destinos da Hipótese Repressiva*. Dossiê Herbert Marcuse, Parte 1 (Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v. 2, n. 1.1), p. 150-175, junho de 2018.
- COLLIN, Denis. *Comprendre Herbert Marcuse: philosophie, théorie critique et libération humaine*. Ed. Max Milo, Paris. 2017.
- DIAS, Gabriel. *Sublime e Dessublimação da Arte: a apropriação dialética de Marcuse do conceito kantiano*. Revista Arte e Filosofia. (n° 33), Ouro Preto. 2023.
- DUARTE, Rodrigo. *Da ‘Cultura Afirmativa’ à Subjetividade Criativa*. Revista Cult, São Paulo, p. 56 - 59. 2008.
- _____. *Belo, Sublime e Kant*. Editora UFMG, Belo Horizonte. 1998.
- DORAN, Robert. *La Teoría de Lo Sublime: De Longino a Kant*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2021.
- ENGELS, Friedrich. *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique*. Éditions Sociales, Paris. 1973.
- FARINA, Mario. Adorno - *Teoria Crítica e Pensamento Negativo*. Ed. Salvat, São Paulo. 2017.
- FERNANDES, Sérgio Augusto Franco. *Sobre o Conceito de Sublimação e suas Derivações, a Partir da Perspetiva Estética Marcuseana*. Revista DOIS PONTOS, Curitiba / São Carlos, vol. 13, (n°3), p. 117-123. 2016.
- FEENBERG, Andrew. *Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology*. In. *INQUIRY*, vol. 39, Oslo. 1996.
- FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*. Ed. L&PM editores, Porto Alegre. 2010.
- _____. *Le Moïse de Michel-Ange*. Éditions Gallimard, Paris. 1971.
- _____. *O Moisés de Michelangelo*. In: Obras Completas, vol. XIII. Rio de Janeiro. 1988.
- GALLET, Bastien. *De Quelques Figures Contemporaines de la Politisation de l'Art*. In. *Intermédialités*, n° 23. 2014.
- HEGEL, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paula Meneses e Karl-Heinz Effen. Ed. Vozes, Petrópolis. 1992.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvia Rosa Filho. Ed. Discurso, São Paulo. 1999.
- JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: história da escola de Frankfurt e do instituto de pesquisas sociais 1923 - 1950*. Trad. Vera Ribeiro. Ed. Contraponto, Rio de Janeiro. 2008.
- JIMENEZ, Marc. *O que é Estética?* Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Ed. Unisinos, São Leopoldo. 1999.

- LOTY, Laurent. SCHANG, Renata Martinussi. *O Otimismo Contra a Utopia: uma luta ideológica e semântica*. Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1–23. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revise/article/view/e35927>.
- MACHADO, Aline Eduardo. *Sobre a Atividade da Consciência Infeliz na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Dissertação de mestrado. UFES, Vitória. 2013.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Sobre Literatura e Arte*. Trad. Albano Lima. Ed. Estampa, Lisboa. 1971.
- NOBRE, Marcos. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Ed. Papirus, Campinas, São Paulo. 2008.
- KANGUSSU, Imaculada. *Leis da Liberdade: A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. Ed. Edições Loyola, São Paulo. 2008.
- _____. *Breve Ensaio Sobre Dessublimação da Arte: uma proposta de Herbert Marcuse*. In: GALÉ, Pedro Fernandes; PIMENTA, Pedro Paulo; SILVA, Cíntia Vieira; VIEIRA, Vladimir. (Orgs.) *Estética em perspectiva*. Editora 7 letras, Rio de Janeiro. 2019.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro. 2008.
- KUNZ, Cibele S. *Arte e Utopia em Marcuse*. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2019.
- KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse e a Dialética da Libertação: reflexões por ocasião do 50º aniversário de Eros e Civilização*. In: Congresso Internacional Dimensão Estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização, Belo Horizonte. 2005.
- _____. *Introduction - Art and Liberation. Collected Papers of Herbert Marcuse*. Ed. Routledge, Nova York. 2007.
- _____. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Ed. University of California Press, Los Angeles. 1984.
- NASIO, Juan David. *Ensenanza de 7 Conceptos Cruciales del Psicoanálisis*. Ed. Gedisa, Barcelona. 1996.
- OLIVEIRA, Robespierre de. *O Papel da Filosofia na Teoria Crítica de Herbert Marcuse*. Ed. UNESP, São Paulo. 2012.
- _____. *Crítica Cultural e Sociedade Unidimensional*. In: ARTEFILOSOFIA, Ouro Preto, n. 11, dezembro de 2011. Disponível em: http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_11/Critica_Cultural.pdf.
- RASKIN, Henrique. *Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz: uma alegoria da Hegeliana da modernidade*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, n. 02, Brasília. 2020.
- RAULET, Gérard. *Herbert Marcuse: philosophie de l'émancipation*. Ed. Presses Universitaires de France, Paris. 1992.
- ROBINSON, Paul A. *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Ed. HARPER, Nova York. 1969.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro. 1986.
- SILVA, Rafael Cordeiro. *Arte e reconciliação em Herbert Marcuse*. In: Trans/Form/Ação, Marília, v. 28, n. 1, p. 29-48, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732005000100002&script=sci_arttext
- SILVEIRA, Luís Gustavo Guadalupe. *Alienação Artística: Marcuse e a ambivalência política da arte*. Ed. EDIPUCRS, Porto Alegre. 2010.
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Ed. Iluminuras, São Paulo. 1990.
- VAILLANT, Alain. *Qu'est-ce que le Romantisme?* Ed. Biblis, Paris. 2016.

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