

MARCUSE: O PROBLEMA DA EMANCIPAÇÃO E A DIMENSÃO ESTÉTICA

MARCUSE: THE PROBLEM OF EMANCIPATION AND THE AESTHETIC DIMENSION

Sérgio Murilo Rodrigues*

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o capítulo IX, “a dimensão estética”, da obra de Herbert Marcuse, *Eros e Civilização* (1955), a fim de podermos pensar o problema da emancipação social com relação à dimensão estética do ser humano. Marcuse considera a dimensão estética como uma nova práxis política, aberta à dimensão da sensualidade, da imaginação e do prazer, vinculando-a a uma investigação sobre a questão do processo emancipatório humano.

PALAVRAS-CHAVE: Marcuse; Eros; Emancipação; Estética; Civilização

ABSTRACT

The purpose of this study is to analyze the chapter IX, "the aesthetic dimension", of the work of Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (1955), so that we can think of the problem of social emancipation from the aesthetic dimension of the human being. Marcuse considers the aesthetic dimension as a new political praxis, open to the dimension of sensuality, imagination and pleasure, linking it to an investigation on the issue of human emancipatory process."

KEYWORD: Marcuse; Eros; Emancipation; Aesthetics; Civilization

* Mestre em Filosofia pela UFMG. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas, e-mail: sergio10@pucminas.br

1. INTRODUÇÃO

O objetivo desta investigação é analisar o capítulo IX, *A dimensão estética*, de *Eros e Civilização* de Herbert Marcuse (1898-1979), filósofo alemão naturalizado americano, a fim de podermos pensar o problema da **emancipação** social com relação à dimensão **estética** do ser humano. Marcuse considera a dimensão estética como uma nova práxis política, aberta à dimensão da sensualidade, da imaginação e do prazer.

Em um primeiro momento, Marcuse tentou fazer uma conciliação entre os pensamentos de Hegel e de Heidegger. Este último foi quem dirigiu sua tese doutoral, que foi publicada em 1932 com o título *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade*. Marcuse tinha também a intenção de conciliar o pensamento de Hegel e de Heidegger com o pensamento de Marx. Interessado pela investigação dos fundamentos de uma teoria social, no mesmo ano fundou, junto com Adorno, Horkheimer e Benjamin, a chamada *Escola de Frankfurt*. Um dos temas fundamentais da *Escola de Frankfurt* é o Iluminismo (*Aufklärung*): a razão como caminho da emancipação humana de toda repressão desnecessária. Entretanto, a dialética da razão mostrou que a razão em sua trajetória, originalmente concebida como processo emancipatório que conduziria à autonomia e à autodeterminação dos homens, se transforma justamente em seu contrário: em um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem (FREITAG, 1986, p.34). Este será um dos temas principais de Marcuse: a questão do **processo emancipatório** humano.

Em 1933, devido à ascensão dos nazistas ao poder na Alemanha, Marcuse se exilou e posteriormente se estabeleceu de forma definitiva nos EUA, onde foi professor nas universidades de Columbia, Harvard, Boston e San Diego. Em sua etapa americana retomou e aprofundou seu interesse pela *Psicanálise* de Freud, especialmente os conceitos de sublimação, repressão, princípio do prazer e princípio de realidade. Ele acreditava que poderia integrar os conceitos freudianos com os conceitos marxistas de alienação, fetichismo da mercadoria e exploração. Desta maneira, o pensamento de Marcuse pode ser enquadrado dentro do chamado *Freudomarxismo*. O debate entre as concepções de ambos os autores, que data dos anos vinte, já havia suscitado um amplo movimento teórico, do qual Wilhelm Reich (1897-1957) era seu principal representante. Reich afirmava que uma

autêntica emancipação social deveria passar por uma revolução não somente social, mas também sexual. Marcuse segue nesta mesma direção, embora discordando de vários pontos essenciais de Reich e sua obra mais representativa desta sua intenção é *Eros e Civilização* (1955), onde ele faz uma reinterpretação do *Mal-estar da Civilização* (1930) de Freud. Marcuse pretendia fazer um estudo das causas da repressão social e sexual e também teorizar acerca das condições de uma sociedade e de uma cultura não-repressiva.

2. O MARCO TEÓRICO DE *EROS E CIVILIZAÇÃO*

Eros e civilização é uma das obras mais representativas de Marcuse. Foi publicada originalmente em inglês em 1955 com o título *Eros and Civilization – A Philosophical Inquiry into Freud*. O ponto de partida desta obra é a interpretação freudiana da civilização, segundo a qual ela só é possível a partir de uma repressão permanente das pulsões (Trieb) humanas. Marcuse defenderá a tese contrária de que é possível uma nova civilização sem repressão, na qual os valores predominantes serão a solidariedade e a cooperação. Marcuse considera que as modernas sociedades industriais foram muito competentes para criar a tecnologia necessária à reprodução da vida material, mas foram incompetentes para desenvolver o potencial de liberdade contido no modo de produção industrial. Torna-se agora necessário conquistar a emancipação do homem e sua felicidade.

Marcuse, ao contrário de outros filósofos da *Escola de Frankfurt*, como Adorno e Horkheimer, faz uma proposta afirmativa e não apenas um “diagnóstico” negativo da sociedade moderna. Ele propõe uma utopia libidinal: uma sociedade não-repressiva em que a restrição das satisfações libidinais seria reduzida ao mínimo possível para a manutenção da satisfação das necessidades vitais.

Assim o primeiro marco teórico do texto marcuseano é a teoria freudiana. Além dele, podemos citar também a teoria marxista, a teoria crítica (o marxismo renovado da *Escola de Frankfurt*) e o Romantismo alemão como marcos teóricos do texto.

Marcuse retira de Marx a idéia da revolução das massas trabalhadoras e a necessidade de abolir o modo de trabalho capitalista. Mas Marcuse percebe que no capitalismo tardio, o proletariado não é mais capaz da revolução universal, pois houve uma

uniformização das classes sociais. Além disso, a *razão tecnológica* (ou *razão instrumental*) se há convertido em razão política e, desta forma, implantado uma forma de dominação mais sutil e bem mais eficiente, pois ela se baseia em argumentos técnicos que, a princípio, visam “melhorar” a vida dos trabalhadores. As massas trabalhadoras (e o homem em geral) da sociedade capitalista moderna estão obnubiladas por um consumo sem limites e por uma falsa liberalização dos costumes, assim elas perdem todo sentido crítico e se convertem em um homem *unidimensional*, integrando-se totalmente ao sistema. O proletariado industrial, o suposto sujeito revolucionário para o marxismo, perdeu este caráter, comprado por um aparente bem-estar oferecido pelo consumismo. Diante desta generalização da alienação e da unidimensionalização dos homens, é preciso, segundo Marcuse, fazer uma reinterpretação do pensamento de Marx, a fim de manter a sua capacidade de crítica, mas recolocar esta crítica em termos da felicidade total do ser humano. É preciso acrescentar ao marxismo a dimensão do lúdico, da alegria, do erotismo e da eudaimonia no seu sentido mais amplo. É para alcançar estes objetivos que Marcuse retoma o pensamento do *Romantismo Alemão*, mais especificamente o conceito de *estética* desenvolvido por Kant e por Schiller.

É preciso observar que se Marcuse não crê mais na revolução proletária isto não significa que ele tenha perdido a esperança em uma revolução. Ele agora considera que somente as camadas mais marginais da sociedade e, especialmente, os mais jovens podem constituir-se como os novos sujeitos revolucionários. Eles poderão levar adiante uma autêntica subversão de todas as estruturas sociais, especialmente aquelas próprias da organização do trabalho, de forma que uma autêntica emancipação da humanidade possa ser alcançada.

3. FREUD E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

Como já foi dito anteriormente, Marcuse em *Eros e Civilização* contesta diretamente a interpretação que Freud faz da cultura em *O mal-estar na civilização (Das Unbehagen in der Kultur)*¹. Pretendemos então expor esta interpretação.

O objetivo de Freud nesta obra foi fazer uma reflexão acerca da felicidade humana: pode o homem ser feliz de uma forma duradoura? A resposta de Freud é terrivelmente pessimista: não, o homem está condenado à infelicidade. E é na sua argumentação a favor desta resposta que Freud pensa a questão da civilização e elabora a seguinte tese: só é possível existir uma civilização a partir da repressão libidinal, isto significa que a civilização só começa quando se renuncia eficazmente ao objetivo primário, que é a satisfação integral das necessidades. Diante do inevitável conflito entre os imperativos sociais e a satisfação individual das pulsões libidinais o homem tem que escolher a sociedade (e sua respectiva repressão), caso contrário, ocorreria a dissolução social, não haveria progresso possível e retornaríamos a barbárie. O homem tem que escolher entre a felicidade e a segurança e ele escolhe a segurança. Freud diz claramente, (...) *o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa* (FREUD, 1997, p.97).

Ora, o “sentimento de culpa” é uma estrutura claramente repressiva. “Conhecemos duas origens do sentimento de culpa: uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas [pulsionais]; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso, exige punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego” (FREUD, 1997, p.88). Mas segundo Freud, esta repressão é estritamente necessária porque senão não teríamos como conter a agressividade “natural” dos seres humanos e também não seríamos capazes de lidar com a escassez real de produtos para satisfazer as nossas necessidades básicas de sobrevivência. Devemos observar que o princípio do prazer não

¹ Muitos filósofos (inclusive o próprio Marcuse) e muitos antropólogos fazem a distinção entre “cultura” e “civilização”. E é justamente baseado nestas distinções que o tradutor português da obra de Freud entendeu que Freud com o termo “Kultur” está se referindo a civilização. Concordaremos aqui com esta interpretação e citaremos a definição que o próprio Freud dá de “Kultur”: “(...) nos contentaremos em dizer que a palavra “civilização” (Kultur) descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 1997, p.41-42).

seria capaz de garantir a sobrevivência dos seres humanos, já que ele se preocupa com uma satisfação imediata; somente o princípio de realidade é capaz de garantir a sobrevivência dos homens, na medida em que ele é capaz de adiar ou mesmo suprimir a satisfação de um desejo, a fim de aumentar as chances de sobrevivência do indivíduo.

Assim Freud relaciona Eros com Ananké e com Thanatos.

A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada – seu filho. Eros e Ananké (Amor e Necessidade) se tornaram os pais também da civilização humana (FREUD, 1997, p.55).

Freud considera que Eros é necessário para manter os indivíduos juntos em sociedade, mas é fundamental haver também uma renúncia pulsional para se instaurar e preservar a civilização diante da realidade da escassez (Ananké ou Lebensnot). A humanidade é obrigada a institucionalizar a repressão, sem a qual a sobrevivência do indivíduo e da espécie não seria possível.

Além de enfrentar a escassez natural do mundo, o homem precisa enfrentar a si mesmo, ou seja, a sua agressividade natural, que Freud identificou na *pulsão de morte*.

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (FREUD, 1997, p.67).

Novamente fica a repressão justificada para Freud. Sem uma rigorosa repressão dessa agressividade natural (pulsão de morte) a civilização não poderia existir e muito menos progredir. Por isso que para Freud quanto mais civilizada for uma cultura, mais repressora e menos violenta ela é.

A sublimação tem um papel de destaque neste contexto. Contra a escassez é fundamental que uma grande parte da energia sexual seja canalizada para o trabalho

produtivo e contra a agressividade é também fundamental que ela seja liberada em atividades que não prejudiquem os outros indivíduos da comunidade.

No final do livro, Freud faz uma analogia entre o processo filogenético de formação da civilização humana e o processo ontogenético de formação do indivíduo humano. Ele mostra que os mesmos processos que ocorrem em uma dimensão, de uma certa maneira ocorrem na outra dimensão.

A repetição da mesma fórmula se justifica pela consideração de que tanto o processo da civilização humana quanto o do desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais – o que equivale a dizer que devem partilhar a mesma característica mais geral da vida. (...) Só podemos ficar satisfeitos, portanto, afirmando que o processo civilizatório constitui uma modificação que o processo vital experimenta sob a influência de uma tarefa que lhe é atribuída por Eros e incentivada por Ananké – pelas exigências da realidade --, e que essa tarefa é a de unir indivíduos isolados numa comunidade ligada por vínculos libidinais. Quando, porém, examinamos a relação existente entre o processo desenvolvimental ou educativo dos seres humanos individuais, devemos concluir, sem muita hesitação, que os dois apresentam uma natureza muito semelhante, caso não sejam o mesmo processo aplicado a tipos diferentes de objeto (FREUD, 1997, p.104).

Isto permitiria a Freud pensar modelos de análise social em analogia com os modelos já desenvolvidos por ele para a análise psicológica dos indivíduos. Na realidade, Freud não chegou a fazer isso de uma forma mais consistente.

4. A RESPOSTA DE MARCUSE A FREUD: *EROS E CIVILIZAÇÃO*

Marcuse rejeita a conclusão de Freud em *Mal-estar da civilização* e defende uma tese oposta a dele: existe a possibilidade de uma sociedade não repressiva, na qual o homem pode atingir a felicidade.

Marcuse considera que Freud estava certo em dizer que há um conflito entre indivíduo e sociedade na civilização, mas errou ao considerar este conflito como uma consequência necessária de toda a civilização. Ele teria considerado como “biológico” aquilo que é efetivamente “histórico e político”. Segundo Rouanet,

(...) Freud não distingue entre a repressão por assim dizer estrutural, efetivamente necessária para garantir a sobrevivência biológica dos indivíduos e grupos, e a repressão excedente, variável historicamente, vinculada aos interesses da dominação. O princípio da realidade inclui esses dois momentos, ao passo que Freud ignorara, ou deixara de explicitar, o componente histórico (e, portanto político) do princípio da realidade, e o define, em conjunto, como um limite absoluto, inerente à natureza humana, inibindo, imutavelmente, as aspirações do indivíduo à felicidade (ROUANET, 1986, p.228).

Freud teria, então, errado ao fazer uma interpretação estritamente “biológica” do *princípio de realidade*. Desta forma, ele não percebe a “carga” de dominação política (interesses particulares) que está associada a esse princípio. Marcuse concorda que uma organização repressiva dos instintos é subjacente a todas as formas históricas do princípio de realidade na civilização (MARCUSE, 1969, p.50). Mas não se pode deixar de perceber é que “Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade” (MARCUSE, 1969, p.52).

O homem vive num mundo em que sempre falta algo para satisfazer as suas necessidades. Mas essa “escassez” pode ser administrada, a fim de favorecer a dominação de certos grupos. Marcuse distingue a “dominação” da “autoridade”:

A dominação difere do exercício racional de autoridade. Este último que é inerente a qualquer divisão de trabalho numa sociedade, deriva do conhecimento e limita-se à administração de funções e arranjos necessários ao progresso do todo. Em contraste, a dominação é exercida por um determinado grupo ou indivíduo, a fim de se manter e se consolidar numa posição privilegiada (MARCUSE, 1969, p. 52).

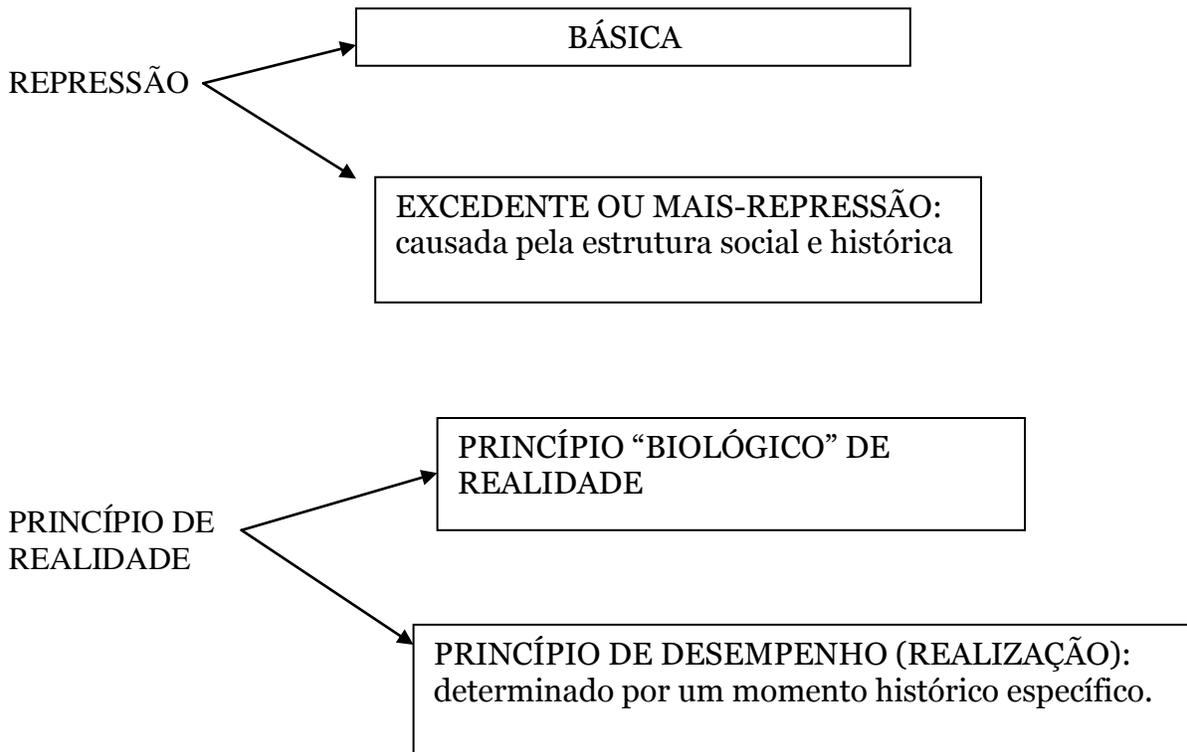
Ou seja, a escassez em que efetivamente os homens vivem obriga os homens a viverem sob uma autoridade, mas não, de forma necessária, sob uma dominação.

Marcuse elabora dois novos conceitos, a fim de “corrigir” a interpretação freudiana.

O *princípio da mais-repressão*² é aquele que corresponde as restrições requeridas pela dominação social e histórica. Distingue-se da *repressão básica* que são aquelas modificações das pulsões ou restrições à satisfação libidinal necessárias à perpetuação da raça humana na civilização em um mundo de escassez e penúria.

² O conceito marxista de “mais-valia” é a inspiração óbvia deste conceito de Marcuse.

O *princípio de desempenho* é a forma histórica predominante do princípio de realidade. Marcuse chama por este nome a forma específica do princípio de realidade na sociedade moderna industrializada.



Marcuse, ao falar de uma sociedade não-repressiva, não está falando de uma sociedade com grau zero de repressão. Mas de uma sociedade que anula a *mais-repressão* e substitui o *princípio de desempenho* por um “princípio de realidade” que libera espaço para o “princípio de prazer”. Paradoxalmente são as modernas sociedades industriais que são capazes disso, uma vez que elas são capazes de liberar, em grande parte, as pessoas do trabalho estritamente necessário para satisfazer as necessidades básicas. Elas são capazes de aumentar cada vez mais o “tempo livre” dos trabalhadores.

O “tempo livre” se contrapõe ao tempo penoso do trabalho. O tempo do trabalho é penoso porque é um trabalho alienado que não oferece uma gratificação libidinal para o trabalhador. O trabalho alienado é a negação total do princípio do prazer e, no entanto, ocupa a maior parte da vida dos trabalhadores, que se vêm desta forma, impedidos de

viverem a “própria” vida (MARCUSE, 1969, p.58). Já o tempo livre é essencial para o prazer.

Na moderna sociedade tecnológica o tempo livre vem aumentando, mas ele é utilizado apenas para um relaxamento passivo e uma recuperação de energias para o trabalho, sem cumprir a sua finalidade principal: a gratificação libidinal. A sociedade moderna utiliza o “tempo livre”, não para o benefício do trabalhador, mas para o benefício do próprio sistema produtivo. Segundo Brabant, o aumento da tecnologia aumenta nosso tempo disponível, mas o

(...) tempo e a energia poupados devem ser reempregados no processo da produtividade, a fim de que se perpetue a alienação no trabalho e pelo trabalho. A multiplicação enorme dos bens de consumo, o ritmo cada vez mais rápido de sua substituição em virtude do desgaste, as mudanças de moda ou de aperfeiçoamento que tornem caducos amanhã o que ontem era a última palavra da técnica vêm preencher sob medida os vazios criados pelo melhoramento do rendimento. Nossos próprios lazeres e relações eróticas acham-se engajados nele, submetidos ao efeito da publicidade estandardizados” (BRABANT, 1977, p.145).

5. A DIMENSÃO ESTÉTICA

Freud estava certo ao identificar um inevitável conflito “biológico” entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, mas errou ao não considerar que este conflito transforma-se rapidamente em um conflito historicamente determinado.

O que Freud considera como uma consequência inelutável de toda vida em sociedade e como obstáculo intransponível à felicidade é, pelo menos na parte que diz respeito à mais-repressão, o efeito de uma dominação que não tem um caráter de necessidade biológica, mas que é o resultado de um certo desenvolvimento histórico” (BRABANT, 1977, p.144).

Por isso Marcuse considera que a pretensão de Freud de que o princípio de realidade tenha uma validade universal não se sustenta. Os controles repressivos determinados pelo princípio de realidade são os mesmos do princípio de desempenho que sustentam a dominação que ocorre na sociedade moderna. O princípio de realidade é um princípio que

toma uma forma variável segundo a civilização e no caso da sociedade moderna industrializada recebe o nome de princípio de desempenho.

Se quisermos pensar uma sociedade não-repressiva, devemos então derrubar esses conteúdos repressivos, substituir o princípio de realidade e “libertar Eros”. Isso significa tornar o princípio do prazer dominante e esta liberação libidinal, no entender de Marcuse, não é o fim da civilização, como dizia Freud, mas é a passagem para um nível mais elevado de civilização: uma civilização sem dominação e sem mais-repressão.

Mas como “libertar Eros”? Marcuse acredita que isso seja possível através da dimensão estética. Na sociedade moderna a *estética* é vista como uma dimensão irreal de pura fantasia, ineficiente, cujos valores só servem como enfeites ou como simples passatempo e (...) *viver com esses valores é o privilégio dos gênios ou a marca distintiva dos boêmios decadentes* (MARCUSE, 1969, p. 156). Isto significa que a dimensão estética não tem condições de servir de base para uma práxis política emancipatória. Acontece que esta visão da *estética* é resultado de uma “repressão cultural” que visa anular os “inimigos” do princípio do desempenho e manter a sua dominação. É preciso resgatar a dimensão política e revolucionária da estética, a fim de suprimirmos o princípio do desempenho. Este é o objetivo de Marcuse com o capítulo IX de *Eros e Civilização*. Ele pretende voltar a Kant e ao Romantismo Alemão, a fim de resgatar o conceito de estética, de forma que a existência estética possa sustentar uma concepção de sociedade emancipada. Como nos diz Marcuse,

Tentaremos desfazer teoricamente, essa repressão – recordando o significado e função originais da *estética*. Essa tarefa envolve a demonstração da associação íntima entre prazer, sensualidade, beleza, verdade, arte e liberdade – uma associação revelada na história filosófica do termo *estético*. Aí, o termo visa a uma esfera que preserva a verdade dos sentidos e reconcilia, na realidade da liberdade, as faculdades “inferiores” e “superiores” do homem, sensualidade e intelecto, prazer e razão. Limitaremos o nosso exame ao período em que o significado do termo *estética* foi fixado: a segunda metade do século XVIII” (MARCUSE, 1969, p.156).

A filosofia de Kant (1724-1804) estabeleceu uma dicotomia entre o “domínio da natureza” e o “domínio da moralidade”. O primeiro domínio é marcado pelo determinismo da causalidade e é analisado na *Crítica da Razão Pura*. Nesta obra Kant demonstra como é possível o conhecimento científico através dos juízos sintéticos a priori. Mas Kant alerta

que esses juízos só produzem conhecimento na medida em que eles sintetizam os dados da sensibilidade com as categorias do entendimento: *intuições sem conceitos são cegas, pensamentos sem conteúdo são vazios* (KANT, 1980, B75, p.57). A *sensibilidade* (Sinnlichkeit) é vista aqui, em uma dimensão epistemológica, como fornecedora, através dos sentidos, de matéria empírica para o conhecimento. Apesar de não haver conhecimento sem a sensibilidade, ela tem um papel claramente inferior em relação ao entendimento, basta dizer que ela é uma faculdade passiva em contraposição à faculdade ativa do entendimento.

Na *Crítica da Razão Prática* é analisado o domínio da moralidade sob o ponto de vista da autonomia da vontade, ou seja, da liberdade. Uma ação só se caracteriza como moral na medida em que for uma ação livre e não uma ação movida por determinações físicas e biológicas. A razão é totalmente livre para estabelecer as regras da boa conduta. Somente o homem pode, diante de uma mesa cheia de comida e estando esfomeado, recusar-se a comer. A razão lhe ordena que não coma e ele, contra os imperativos biológicos, segue a lei moral. Aqui a *sensibilidade* não tem importância, já que a liberdade significa, entre outras coisas, agir com independência em relação à sensibilidade.

O próprio Kant, no entanto, percebeu que havia criado uma separação muito radical entre as duas esferas e isso poderia ser um problema em se tratando de pensar o ser humano. Pois afinal de contas, o homem pertence às duas esferas simultaneamente. Como nos diz Rouanet,

A antinomia entre as duas formas de razão é aparentemente irreduzível, pois assim como a irrupção da autonomia subjetiva na ordem da natureza destruiria o seu caráter necessário, a irrupção de dados empíricos como elementos motivadores da ação moral destruiria o caráter livre e absolutamente não-condicionado dessa ação. Esse sistema de antinomias, pelo qual a sensibilidade era dissociada do entendimento e a vontade era dissociada da razão, exigia algum tipo de mediação, para restaurar a unidade do homem como sujeito da razão teórica e da razão prática (ROUANET, 1986, p.247-248).

Essa mediação será feita pela terceira Crítica de Kant, a *Crítica da faculdade de Julgar* que introduz a dimensão estética: a dimensão intermediária entre a natureza e a moralidade. Segundo Marcuse, Kant percebeu que “a autonomia do sujeito tem de exercer um “efeito” na realidade objetiva, e as finalidades que o sujeito fixa para si próprio têm de ser reais.

Assim, o domínio da natureza deve ser “suscetível” à legislação da liberdade; uma dimensão intermédia deve existir onde ambas se encontra” (MARCUSE, 1969, p.157).

A dimensão intermediária do julgamento estético recupera a dupla dimensão da *Sinnlichkeit*: a dimensão epistemológica da sensibilidade e a dimensão estética da sensualidade. Kant também recupera a importância da *imaginação* na intermediação das faculdades cognitivas e práticas. Assim,

Na perspectiva da teoria estética, a sensibilidade, longe de ser o *locus* de uma faculdade cognitiva inferior, é o *organon* por excelência do conhecimento, na esfera que lhe é própria: o que a sensibilidade *reconhece* como verdadeiro, a estética pode *representar* como verdadeiro, mesmo que o entendimento o rejeite como não-verdadeiro. A estética, como ciência da sensibilidade, tem a mesma dignidade que a lógica, como ciência do entendimento. O trabalho mediador da sensibilidade é desempenhado pela faculdade da imaginação. A imaginação participa tanto da natureza da razão teórica como da natureza da razão prática. A percepção estética é fonte de prazer, e portanto é essencialmente subjetiva; mas na medida em que esse prazer é acompanhado da forma pura do objeto, e é universalmente válido, qualquer que seja o sujeito da percepção, faz parte de uma ordem objetiva” (ROUANET, 1986, p.248).

O imaginário estético pode, simbolicamente, ligar natureza com moralidade e tornar a necessidade natural compatível com a liberdade humana. Além disso ela garante que a *Sinnlichkeit* não se reduz a sua dimensão epistemológica de sensibilidade, mas se amplia para uma dimensão de sensualidade. Ora é justamente essa última que interessa a Marcuse, pois ela significa uma percepção regida pelo prazer, mas não um prazer egoísta e instrumental, típico do princípio de desempenho.

Kant considera que o prazer proporcionado pelo belo, que é intrinsecamente subjetivo, não pode ser um prazer regido por interesses (um prazer interessado). Pois se assim fosse não seria possível uma “objetividade” estética, já que os interesses ligados ao prazer são pessoais e não podem ser generalizados. Desta forma, Kant define o belo como o objeto de uma satisfação desinteressada. Ao suspenderem seus interesses particulares, os homens serão capazes de obterem uma satisfação devida exclusivamente à beleza do objeto estético. Esta satisfação decorre de uma harmonia, não fundada em conceitos, entre a nossa imaginação e o nosso entendimento, entre nossas faculdades sensíveis e nossas faculdades intelectuais. Esta harmonia deve ser válida universalmente para todos os homens. Além disso, o belo supõe uma finalidade sem a idéia de fim, ou seja a beleza alcança uma finalidade que não procura. A beleza é finalidade sem fim, intencionalidade sem intenção e

legitimidade sem lei. Isto é fundamental para Marcuse, pois significa que uma existência estética é incompatível com o princípio de desempenho e com uma racionalidade instrumental, mas é plenamente compatível com o princípio do prazer.

A dimensão estética é capaz de efetivar uma reconciliação erótica (Eros) do homem com a natureza, acabando com toda repressão desnecessária e colocando os homens no caminho da liberdade. No entanto, Kant não estava preocupado em desenvolver as conseqüências da sua concepção de estética para a esfera política e social. Só vamos encontrar esta preocupação no *Romantismo Alemão*. Os românticos irão deixar de considerar a estética como uma simples “irmã menor da lógica” e, portanto, tendo um papel menor na formação humana. A sensualidade e a beleza, desprezadas por um conceito repressivo de racionalidade, voltaram a ter um papel de destaque na compreensão da vida humana em sua totalidade. Segundo Marcuse,

Não havia uma *estética*, como ciência da sensualidade, para corresponder à lógica, como ciência do entendimento conceptual. Mas, em meados do século XVIII, a estética surgiu como uma nova disciplina filosófica, como a teoria do Belo e da Arte. Foi Alexander Baumgarten quem estabeleceu o uso moderno do termo. A mudança de significado, de “pertinente aos sentidos” para “pertinente à beleza e à arte”, tem um significado muito mais profundo do que uma simples inovação acadêmica (MARCUSE, 1969, p.162).

Marcuse interessa-se especificamente por uma obra de Friedrich Schiller (1759-1805): *Cartas sobre a Educação Estética do Homem* (1795). Para Marcuse essas *Cartas*, escritas em grande parte sobre o impacto da *Crítica da Faculdade de Julgar*, visam à reconstrução da civilização a partir da força libertadora da função estética, sendo que essa função teria a possibilidade de gerar um novo princípio de realidade diferente do princípio de desempenho (MARCUSE, 1969, p.161-162).

Schiller acreditava que a função estética poderia desempenhar um papel decisivo na reformulação da civilização. Pois sendo a beleza uma condição necessária da humanidade (MARCUSE, 1969, p.165), então a estética passa a ser uma categoria antropológica fundamental para a formação plena do ser humano. Ignorar isso é alienar o ser humano de uma importante parte de si. Mas, por outro lado, a dimensão estética tem muitos inconvenientes para o sistema dominante. A estética significa a busca revolucionária de uma liberdade que não interessa a esse sistema. Pois esta liberdade significa emancipar-se

de uma "lógica da repressão", que visa manter um sistema de dominação baseado em uma alta produtividade e em um alto consumo. A liberdade estética é regida por uma "lógica da gratificação", que visa satisfazer os impulsos libidinais ditados pelo princípio do prazer, ou seja, visa a felicidade. Marcuse ressalta o potencial subversivo e revolucionário da arte e da estética. Elas são guiadas por uma razão reconciliada com a sensualidade e com o prazer e, portanto, guiada por uma lógica da gratificação libidinal. Para Marcuse,

A arte desafia o princípio de razão predominante; ao representar a ordem da sensualidade, invoca uma lógica tabu – a lógica da gratificação, contra a da repressão. Subentendido na forma estética sublimada, o conteúdo não-sublimado transparece: a vinculação da arte ao princípio de prazer (MARCUSE, 1969, p.165).

Por isso a sociedade industrial busca desenvolver ao máximo a alienação humana para manter o princípio do desempenho. A sociedade industrial faz isto fragmentando ao máximo os seres humanos. Assim o prazer, o trabalho, o amor, o lazer e etc. passam a ser coisas totalmente separadas e sem ligação entre si. São criados diversos pares dicotômicos com o objetivo de manter estas separações. Temos, então, os pares corpo e alma, matéria e forma, natureza e liberdade e sensualidade e razão. A questão que fica é como resolver estes conflitos e deixar realizar livremente as potencialidades humanas?

A conclusão de Schiller é que a doença da civilização moderna é o conflito entre duas dimensões polares da existência humana (MARCUSE, 1969, p.166). Estas duas dimensões são o impulso sensual e o impulso formal. A civilização moderna estabelece um conflito entre estas duas dimensões e, o que é pior, resolve este conflito submetendo o impulso sensual ao impulso formal. Deve-se buscar, então, uma reconciliação entre os dois impulsos, o que significa necessariamente uma *libertação* do impulso sensual. Somente um terceiro impulso pode efetivar essa reconciliação: trata-se do impulso lúdico. Isto significa, para Marcuse, que a salvação da cultura envolveria a abolição dos controles repressivos que a civilização impôs à sensualidade:

O que se procura é a solução de um problema "político": a libertação do homem das condições existenciais inumanas. Schiller afirma que, a fim de solucionar o problema político, "tem de se passar através da estética, visto ser a beleza o veículo dessa libertação". O impulso lúdico é o veículo dessa libertação (MARCUSE, 1969, p.167).

Mas o que é o impulso lúdico? O ‘lúdico’ tem o sentido de “jogo”, não de “jogar algo”, mas de encarar a própria vida como um jogo (só que é um jogo sem vencedores, onde o objetivo não é “ganhar”, mas apenas jogar). A liberdade do homem surge quando a “realidade perde a sua seriedade” (MARCUSE, 1969, p.167). “Seriedade” significa “estruturas repressivas rígidas” que impõem determinados comportamentos padronizados e, desta forma, não deixam o ser humano “brilhar” (*Schein*), ou seja, mostrar todas as suas potencialidades. A realidade só pode perder a sua seriedade quando ela deixar de ser uma realidade de carência e necessidade, na qual reina o trabalho alienado.

O impulso lúdico pensado isoladamente pode parecer um “esteticismo” irresponsável, um luxo ocioso. Mas aqui falamos de uma revolução universal, capaz de atingir a todos, mudando o modo de produção. Certamente que o *impulso lúdico* não conseguiria conviver com o princípio do desempenho. Liberado da pressão dos propósitos e desempenhos penosos, a que a carência necessariamente obriga, o homem recuperará a “liberdade de ser o que deve ser”. Trata-se de uma *nova* civilização que surgirá a partir da velha, mas uma civilização superior à antiga. Nesta transição algumas eclosões “bárbaras” seriam inevitáveis, mas logo elas seriam superadas à medida que a nova civilização evoluísse. Schiller não tinha dúvida nenhuma que a nova cultura seria uma cultura superior e que, portanto, ela se imporia a uma cultura inferior (MARCUSE, 1969, p.171).

Outra importante vantagem que Marcuse percebe no impulso lúdico é que ele é capaz de promover uma reconciliação entre o homem e a natureza. Esta reconciliação acabaria com dominados e dominadores. O homem não se sentiria mais “dominado” pela natureza, já que ele não viveria em um mundo de necessidades e carências e, por isso mesmo, ele se sentiria na natureza como em seu “lar” e não buscaria mais “dominar” a natureza. Marcuse volta a um tema muito importante para ele: os efeitos nocivos da Ciência sobre os homens (a reificação e dominação do próprio homem). Esta nova concepção de natureza/homem significa o fim da Ciência tal como a conhecemos.

Assim Marcuse acredita que a educação estética schilleriana é o caminho para se chegar a uma sociedade não-repressiva, onde Eros e o princípio de prazer estejam liberados. Somente as condições de uma existência estéticas podem permitir que este objetivo seja alcançado. Marcuse resume os resultados obtidos por Schiller da seguinte forma:

- 1) A transformação do esforço laborioso (trabalho) em jogo (atividade lúdica), e da produtividade repressiva em “exibição”(Schein) – uma transformação que deve ser antecedida pela conquista da carência (escassez) como fator determinante da civilização.
- 2) A auto-sублиmação da sensualidade (do impulso sensual) e a des-sублиmação da razão (do impulso formal), a fim de reconciliar os dois impulsos antagônicos básicos.
- 3) A conquista do tempo, na medida em que o tempo destrói a gratificação duradoura (MARCUSE, 1969, p.171).

O ponto (1) significa que, paradoxalmente, uma sociedade não-repressiva só pode surgir de uma sociedade tecnológica-industrial moderna. Pois, só esta sociedade chegou a tal nível de produção que, pela primeira vez na história da civilização, permite ao homem libertar-se das carências e necessidades (e do trabalho alienado).

A ordem não-repressiva é, essencialmente, uma ordem de *abundância*: a necessária restrição é mais provocada pelo “supérfluo” do que pela necessidade. Só uma ordem de abundância é compatível com a liberdade. (...) O reino da liberdade é visionado *para além* do domínio da necessidade: a liberdade não está dentro, mas fora da luta pela existência. A posse e a obtenção das necessidades da vida são pré-requisitos e não o conteúdo de uma sociedade livre (MARCUSE, 1969, p.172).

O ponto (2) refere-se à supressão do processo de sublimação repressiva pelo qual passa a razão, de forma a se ter uma concepção de trabalho como *obrigação* que deve ser cumprida, sem nenhuma relação com o prazer. Para que essa *obrigação* seja executada, uma série de restrições deve ser imposta ao indivíduo, deslocando a satisfação libidinal para um futuro incerto. Mesmo quando a satisfação é presentificada, no consumismo, por exemplo, trata-se de uma satisfação legitimadora da ordem existente. Com a liberação de Eros essa sublimação se torna inútil e desnecessária. A razão volta a se reconciliar com a sensualidade e com o prazer.

Com respeito à “auto-sублиmação da sensualidade ou libido”, trata-se de impedir que a sexualidade assuma formas destrutivas e antissociais. Marcuse concorda que a energia sexual deva ser canalizada para o trabalho, ele só não vê necessidade da mais-repressão para isto. Quando Marcuse fala em “erotização” ele não se refere ao ato sexual genital propriamente dito, mas a uma sexualidade pré-genital, ao que o próprio Freud faz referência. Assim, Marcuse não vê nenhum problema em uma civilização em que todas as

atividades, inclusive o trabalho, sejam plenas de prazer. Mesmo admitindo que alguns trabalhos repetitivos e obrigatórios continuariam a existir, Marcuse lembra que a jornada desses trabalhos poderia ser reduzida ao mínimo necessário.

Por último, o ponto (3) refere-se à conquista de um tempo realmente livre, para ser utilizado ludicamente. O inimigo fatal da gratificação duradoura é o tempo. O princípio de prazer não se deixa reger pelo tempo. A atividade lúdica não pode ter tempos demarcados, o que implicaria em abolir o tempo sem obviamente sair do tempo. Marcuse faz uma referência clara à diferença que existe entre o tempo livre da gratificação e o tempo comprometido com a produção. Para Marcuse o lazer do homem moderno continua sendo um “tempo comprometido com a produção” e, portanto, é isso que tem que mudar.

6. CONCLUSÃO

A utopia libidinal de Marcuse, enquanto “utopia”, atinge plenamente seus objetivos. Trata-se de um “não-lugar”, que não pode ser alcançado, mas que deve ser buscado. Isto permite que tenhamos uma visão crítica da atual sociedade em que vivemos. Os temas propostos por Marcuse continuam atuais embora as condições históricas tenham mudado bastante. Dificilmente Marcuse poderia imaginar o desenvolvimento da tecnologia da informação e da computação, do desenvolvimento dos meios de comunicação, principalmente da televisão e das mudanças ocorridas na política mundial com a “queda do muro de Berlim”. No entanto as questões do trabalho alienado, do consumismo, do tempo livre e do lazer, da repressão e do prazer continuam na ordem do dia.

A retomada da dimensão estética como caminho da libertação é também, até hoje, um ponto extremamente fecundo. E o mais interessante que Marcuse não retoma esta questão de filósofos mais contemporâneos e mais, como diremos, na “moda”, como Nietzsche e Schopenhauer, mas retorna a fonte original desses dois filósofos: Kant e o romantismo alemão.

Como nos diz Rouanet, o objetivo de Marcuse continua sendo o ideal do Iluminismo:

A falsa consciência unidimensional seria sucedida por uma consciência emancipada, e o poder interiorizado seria expulso do aparelho pulsional, que passaria a conduzir os indivíduos de acordo com princípios autônomos, autodeterminados: o gênero humano realizaria, enfim, o ideal mais alto do Iluminismo, que é a conquista da maioria (*Mündigkeit*)” (ROUANET, 1986, p.242).

Esse ideal pode ser criticado como utópico e irreal, mas abandoná-lo é correr o risco de abandonar a humanidade.

Mas isto não significa que o texto de Marcuse não tenha problemas. O primeiro deles é o fato óbvio de Marcuse não ser um *psicanalista* e sim um *filósofo*. As interpretações marcuseanas de Freud serão consideradas por muitos, principalmente psicanalistas, como não adequadas. Marcuse teria “torcido” o texto freudiano para se adequar a sua própria concepção. Esta questão exigiria um estudo comparativo que não pode ser feito agora, mas me parece que a reflexão filosófica de Marcuse sobre o texto freudiano é pertinente para o objetivo proposto por Marcuse.

REFERÊNCIAS

- BRABANT, Georges. **Chaves da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- FREITAG, Barbara. **A teoria crítica ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. RJ: Imago, 1997.
- HABERMAS, J. **Coletânea de textos** (organizada por Freitag e Rouanet). São Paulo: Ática, 1980.
- KANT. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT. **Crítica del juicio** (trad. Manuel Morente). Madrid, 1914.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. RJ: Zahar, 1969.
- ROUANET, Sérgio. **Teoria crítica e psicanálise**. RJ: Tempo Brasileiro, 1986.