



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maria Clara Ferreira Togeiro

MARCUSE “PARA ALÉM” DE FREUD: O MODELO DO CONFLITO E A SAÍDA PELA
FANTASIA

Campinas

2021

Maria Clara Ferreira Togeiro

MARCUSE “PARA ALÉM” DE FREUD: O MODELO DO CONFLITO E A SAÍDA PELA
FANTASIA

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^{fa}. Dr^a. Inara Luisa Marin Voirol

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA MARIA CLARA FERREIRA TOGEIRO, E ORIENTADA PELA PROF^a. DR^a. INARA LUISA MARIN VOIROL.

Campinas

2021

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

T572m Togeiro, Maria Clara Ferreira, 1995-
Marcuse "para além" de Freud : o modelo do conflito e a saída pela fantasia / Maria Clara Ferreira Togeiro. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Inara Luisa Marin Voirol.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marcuse, Herbert, 1898-1979. 2. Fantasia. 3. Conflito (psicologia). 4. Psicanálise. I. Voirol, Inara Luisa Marin. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Marcuse "beyond" Freud : the conflict model and the way out through fantasy

Palavras-chave em inglês:

Fantasy

Conflict (Psychology)

Psychoanalysis

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Inara Luisa Marin Voirol [Orientador]

Virgínia Helena Ferreira da Costa

Taisa Helena Pascale Palhares

Data de defesa: 24-02-2021

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-0568-5582>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8633333007975391>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 24 de Fevereiro de 2021, considerou a candidata Maria Clara Ferreira Togeiro aprovada.

Prof^ª. Dr^ª. Inara Luisa Marin Voirol

Prof^ª. Dr^ª. Taisa Helena Pascale Palhares

Prof^ª. Dr^ª. Virgínia Helena Ferreira da Costa

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Agradecimentos

Agradeço à Prof.^a Inara Luisa Marin, pela generosa orientação que me ofereceu desde a escrita do projeto, quando eu dispunha de uma ideia ainda muito vaga do que seria realizar uma pesquisa na filosofia. Que este tenha sido apenas o início de uma longa parceria que me permitiu acessar um novo mundo.

Ao Grupo de Estudos em Teoria Crítica da Unicamp, sem o qual a passagem para filosofia teria sido, senão impossível, ao menos, muito mais difícil. Em especial à Raquel Patriota, ao Fernando Bee, ao Ricardo Lira, ao Rafael Palazi, à Bárbara Santos e ao Paulo Yamawake, que foram fundamentais neste percurso. Um agradecimento especial ao Prof. Marcos Nobre, cujos comentários e ensinamentos em muito contribuíram para a realização deste trabalho.

Agradeço também a todos do grupo de Psicanálise e Teoria Crítica do Núcleo de Direito e Democracia do CEBRAP pelos ensinamentos e inspiração transmitidos.

Aos membros da banca de qualificação e da banca de defesa do mestrado, Prof.^a Virgínia Helena Ferreira da Costa, Prof. Marcos Nobre e Prof.^a Taisa Palhares, pela leitura dedicada e pelos comentários inspiradores e desafiadores.

Agradeço à minha família e aos amigos por todo apoio oferecido, pelo estímulo e a alegria cotidiana. Em especial aos meus pais, Ana e Maurício, por toda generosidade e carinho.

Ao João Pedro, meu companheiro de todas as horas, pelo carinho, pela paciência e por me manter firme.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio financeiro, sem o qual não seria possível realizar esta pesquisa. Na esperança que muitos outros depois de mim possam também contar com esse apoio.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp pela estrutura dada para a pesquisa. Em especial, agradeço à Daniela Grigolletto pela paciência e tranquilidade na ajuda com as burocracias da vida acadêmica.

RESUMO

Esta pesquisa buscou investigar o conceito de fantasia apresentado em *Eros e Civilização* (1955) como uma apropriação da teoria freudiana. Nossa hipótese é que a investigação do conceito de fantasia, à luz das contribuições específicas da teoria freudiana e da atualização que Marcuse realiza, permite uma interpretação do modelo marcuseano como um modelo do conflito. Neste, está colocado o conflito entre as tendências de dominação e libertação, que tem origem na ambivalência presente na teoria freudiana, especialmente entre princípio de prazer e princípio de realidade e entre pulsões de vida e pulsões de morte. No entanto, Marcuse deseja se afastar do pessimismo de Freud postulando a hipótese de uma civilização não repressiva. Para isso, ele desenvolve o que descreve como uma “tendência oculta na psicanálise”. Primeiro, destacando os elementos da teoria freudiana que contrariam a sua própria tese. Em segundo, historicizando os conceitos freudianos. Sua tese é que diante das conquistas da civilização repressiva estabeleceu-se um novo diagnóstico da dominação na civilização. Neste percurso, a fantasia desponta no modelo crítico marcuseano como uma *abertura* para horizonte emancipatório, quando o diagnóstico apontava para uma “dialética destrutiva da civilização”.

Palavras-chave: Marcuse; fantasia; conflito; psicanálise

ABSTRACT

This research sought to investigate the concept of fantasy presented in *Eros and Civilization* (1955) as an appropriation of Freudian theory. Our hypothesis is that the investigation of the concept of fantasy, in the light of the specific contributions of Freudian theory and the updating that Marcuse makes, allows an interpretation of the Marcusean model as a model of conflict. In this, there is a conflict between the tendencies of domination and liberation, which originates from the ambivalence presented in Freudian theory, especially between the pleasure principle and the reality principle and between life drives and death drives. However, Marcuse wishes to move away from Freud's pessimism by postulating the hypothesis of a non-repressive civilization. To this end, he develops what he describes as a "hidden trend in psychoanalysis". First, highlighting the elements of Freudian theory that contradict his own thesis. Second, historicizing Freudian concepts. His thesis is that in view of the conquests of repressive civilization, a new diagnosis of domination in civilization is established. Along this path, fantasy emerges in the Marcusean critical model as an opening to an emancipatory horizon, when the diagnosis pointed to a "destructive dialectic of civilization".

Keywords: Marcuse, fantasy, conflict, psychoanalysis

SUMÁRIO

Introdução	9
1. Marcuse com Freud	14
1.1. O Processo de Substituição do Princípio de Prazer pelo Princípio de Realidade	18
1.1.1. A dimensão Ontogenética	22
1.1.2. A Dimensão Filogenética	30
1.2. O Lugar da Fantasia	39
2. Marcuse “para além” de Freud	47
2.1. A historicização dos conceitos freudianos: sob o princípio de desempenho	51
2.2. O modelo emancipatório e saída pela fantasia: para além do princípio de desempenho	59
2.3. A bidimensionalidade em Marcuse: ambivalência ou conflito?	67
3. Marcuse e os comentadores de Freud	87
3.1. Perversão, Narcisismo e Fantasia	88
3.2. Pulsão de morte e progresso	99
3.3. Laplanche: a sexualidade como conflito	109
Considerações Finais	113
Referências Bibliográficas	118

Introdução

Esta pesquisa pretende investigar o conceito de fantasia apresentado por Herbert Marcuse em *Eros e Civilização* (1955), considerando as contribuições específicas da teoria de Sigmund Freud. Em *Eros e Civilização* (EC), Marcuse desenvolve o conceito de fantasia como um dos elementos de seu modelo de emancipação. Sob um princípio de realidade repressivo, a fantasia seria a atividade mental capaz de preservar o vínculo com princípio de prazer e, por isso, detém algum grau de liberdade em relação à racionalidade do princípio de desempenho. O princípio de desempenho é a forma histórica que Marcuse confere ao princípio de realidade freudiano. Este está ligado ao diagnóstico do capitalismo tardio que Marcuse apresenta na primeira parte de EC. O livro é dividido em duas partes, a primeira, “Sob o Domínio do Princípio de Realidade”, é dedicada a apresentar a origem repressiva da civilização e a forma histórica de repressão no capitalismo. Podemos descrever essa primeira parte como uma exposição dos obstáculos para a emancipação. Já a segunda parte do livro, “Para Além do princípio de Realidade”, Marcuse investiga as tendências de emancipação presentes na civilização, especialmente por meio das teses freudianas.

Tal divisão da obra em duas partes orienta os comentadores que destacam a bidimensionalidade do modelo crítico¹ marcuseano, como é o caso da teórica Inara Marin (2016). Marin defende a tese de que haveria no modelo de EC um momento *normativo* e um momento *negativo*. O primeiro estaria baseado na noção de uma “utopia libidinal”, na qual o narcisismo seria o conceito central. O segundo, mais completamente apresentado em *O Homem Unidimensional* (1964), buscaria estender o diagnóstico de Max Horkheimer e Theodor Adorno na *Dialética do Esclarecimento* (1947). Esta tese é o ponto de partida para a nossa pesquisa pela relação entre as duas partes do livro que ela estabelece:

Ler *o que existe* pelas lentes do que *deveria ser*, mesmo que “não seja nem nunca se torne”, ou seja, ler a dimensão mais negativa pelas lentes da dimensão normativa: é isso que quero dizer com a atualidade de a bidimensionalidade do

¹ Sobre o conceito de modelo crítico, cf. NOBRE, *A Teoria Crítica*, 2004.

modelo crítico de emancipação de Marcuse, que nunca renunciou às aporias da psicanálise. (Marin, 2016, p. 240)

O diagnóstico marcuseano só se constrói em articulação à sua perspectiva emancipatória. Isto é, as duas partes do livro só podem ser interpretadas em conjunto, se forem separadas perdem seu conteúdo crítico. A apropriação que Marcuse realiza da psicanálise busca conservar a ambivalência presente na teoria de Freud e, a partir dela, expor a tensão entre a repetição da repressão e o anseio por libertação. Essa é uma das principais críticas que Marcuse faz ao revisionismo freudiano justamente porque, ao abrir mão da ambivalência de Freud, estes eliminaram o potencial crítico da teoria, tornaram-na ideológica².

Justamente para destacar a interconexão entre dominação e emancipação, nossa pesquisa será dividida de maneira alternativa à de Marcuse. Começaremos apresentando o que Marcuse toma da teoria freudiana, tanto no sentido da dominação – especialmente a tese da origem repressiva da civilização – quanto no sentido da emancipação – neste caso destacamos a persistência do princípio de prazer, mesmo quando a organização da civilização e do indivíduo são feitas para conter os anseios por satisfação deste princípio. Já no segundo capítulo a mesma dualidade é destaca, no entanto, considerado o diagnóstico de tempo de Marcuse e a historicização que ele realiza dos conceitos marcuseanos. Neste capítulo apresentaremos, em articulação à interpretação de outros comentadores, a principal hipótese da dissertação: o modelo marcuseano se for interpretado a partir do conceito de fantasia pode ser lido como um modelo do conflito entre as tendências de dominação e emancipação.

Neste ponto, vale destacar o que diferencia nossa leitura da apresentada por Marin. A autora mantém a divisão proposta por Marcuse entre a primeira e a segunda parte, nossa perspectiva é que esses momentos estão, na verdade, fundidos e que a separação entre eles é apenas teórica. Se Marcuse os separa, é para que possamos vislumbrar mais claramente sua manifestação, no entanto, assim como para Freud as pulsões de vida e de morte estão sempre amalgamadas, para Marcuse as tendências de dominação e libertação também estão. A perspectiva da nossa pesquisa é demonstrar que são as fantasias que preservam essa fusão e, com isso, são elas que impedem que qualquer uma dessas tendências prevaleça absolutamente sobre a outra.

Para chegar às tendências de dominação e libertação Marcuse parte das ambivalências presentes na própria obra de Freud. É o que Marin descreve como “não renunciar às aporias da psicanálise”. Neste mesmo sentido, Sérgio Paulo Rouanet (1983) chama atenção para o fato de

² Esse ponto será desenvolvido na parte inicial do capítulo 1.

Marcuse ter reconhecido aquela que parece ser a ambiguidade mais básica presente na teoria freudiana: a denúncia radical que ela apresenta quanto à repressão da sociedade existente é contrastada com as pretensões clínicas de adaptação e resignação à essa organização, cujo pleno funcionamento depende renúncia pulsional. Assim, ele teria partido dessa ambiguidade para destacar o potencial emancipatório da psicanálise:

Podemos dizer que é nessa tensão que residia o caráter “bidimensional” do freudismo clássico, que ele partilhava com outros elementos da cultura: expressão e instrumento de repressão, por um lado, e por outro lado expressão e instrumento possível de uma “outra realidade”, de uma dimensão negadora, capaz de contrapor-se à primeira e de contribuir para transcendê-la. (Rouanet, 1983, p. 219)

O sentido da apropriação de Marcuse é de não ceder a essa ambiguidade e, a partir da historicização dos conceitos freudianos, transformá-la em tensão, como potência de transformação radical da sociedade. Podemos compreender esse movimento de Marcuse a partir de sua crítica ao chamado “revisionismo freudiano”, as escolas culturalistas e que empregavam a técnica da psicologia do ego. Para Marcuse, o que essas escolas fizeram foi neutralizar o potencial crítico da psicanálise assimilando a terapêutica de Freud à sua teoria. Marcuse recusa a preocupação com a felicidade que essas escolas sustentam, e transpõe os objetivos de adaptação da terapia para que se tornem fundamento para a luta social.

Para isso, Marcuse realiza um retorno à obra de Freud, a principal delas é *O mal-estar na Civilização* (1930). Nesta obra Marcuse retoma o questionamento feito por Freud se os benefícios da cultura teriam compensado o sofrimento e a falta de liberdade por ela provocados³. Marcuse reabre a questão para propor que a repressão que Freud postulou como necessária à civilização, na verdade, era necessária à preservação de uma forma específica de dominação. Para Freud, a repressão das pulsões, que está na origem da cultura, seria o pressuposto para a conservação da vida civilizada: “é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia pulsional, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o que mais?) das pulsões poderosas” (Freud, 1930, p. 43). O objetivo de Marcuse em EC é desfazer essa identificação freudiana entre civilização e repressão, propondo uma noção de *civilização não repressiva*. Para isso, sua investigação parte da identificação de uma “tendência oculta na psicanálise”.

A noção de uma civilização não repressiva será examinada, não como uma especulação abstrata e utópica. Acreditamos que o exame está justificado com base em dois dados concretos e realistas: primeiro, a própria concepção

³ Cf. Freud, *O Mal-estar na Civilização*, 1930, p. 31-32.

teórica de Freud parece refutar a sua firme negação da possibilidade histórica de uma civilização não repressiva; segundo, as próprias realizações da civilização repressiva parecem criar as precondições para a gradual abolição da repressão. Para elucidarmos esses dados, tentaremos reinterpretar a concepção teórica de Freud, segundo os termos de seu próprio conteúdo sócio-histórico (EC 3)

A investigação de uma tendência oculta na psicanálise tem, assim, dois sentidos. O primeiro de identificar os elementos da psicanálise freudiana que contrariam a sua própria tese. O segundo, de identificar o conteúdo histórico presente na teoria freudiana para atualizá-lo de acordo com as realizações da civilização repressiva. A divisão do primeiro e segundo capítulos desta dissertação acompanha essa investigação em dois níveis proposta por Marcuse. Com isso, no primeiro capítulo, investigaremos o conceito de fantasia a partir da formulação de Freud quanto ao processo de “substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade”. Esse processo, que para Freud dá início à subjetivação e à civilização, é retomado por Marcuse como o “grande acontecimento traumático do homem” (EC 12). Ele ao mesmo tempo revela a origem repressiva da civilização e a necessidade de seu contínuo restabelecimento em cada indivíduo. Como observa Marcuse, esse restabelecimento é sempre precário, o triunfo do princípio de realidade sobre o princípio de prazer nunca é completo, justamente porque existe uma atividade mental capaz de resistir ao seu domínio, a *fantasia*.

A ênfase que concedemos à gênese psicanalítica do conceito de fantasia está diretamente ligada à resposta que buscamos apresentar no último capítulo à crítica dos comentaristas ao “utopismo” de Marcuse. Como veremos, o “utopismo regressivo” do modelo emancipatório de Marcuse é descrito como um caminho a ser ultrapassado na construção de um modelo crítico potente. Nossa perspectiva é que essa interpretação restringe o alcance do modelo marcuseano porque não avança para o conceito de fantasia. A fantasia é fundamental para Marcuse porque, com ela, ele pôde identificar na constituição psíquica dos indivíduos um mecanismo que justifica o anseio por formas livres de satisfação. É o que observa Barry Katz (1984) no trecho seguinte:

A ideia de que as "estranhas verdades" mantidas vivas na imaginação não são meramente "afirmações" escapistas, mas também correspondem a uma realidade concebível, havia preocupado Marcuse desde suas primeiras investigações sobre as potências humanas suprimidas do presente. A teoria psicanalítica deu-lhe agora a base científica para conjecturar que correspondiam também a uma realidade *experimentada*. A fantasia e a imaginação fornecem acesso imediato ao reservatório do inconsciente, e ao arcaico, à memória onto e filogenética do indivíduo, antes da alienação “civilizada” das funções psíquicas e sociais. (Katz, 1982, p. 152-153, grifos do autor)

O conceito de fantasia ocupa os dois níveis do desenvolvimento, o ontogenético (indivíduo) e o filogenético (espécie). Em cada um desses níveis a fantasia manifesta um potencial emancipatório. No nível ontogenético o elemento central é a sua relação com o narcisismo primário, que Marcuse interpreta como uma relação libidinal com o mundo externo. No nível filogenético, a preservação da herança arcaica nas fantasias é que o garante que as promessas de libertação traídas na história não desapareçam na história. Justamente por se manifestar tanto filo quanto ontogeneticamente, as fantasias fazem a mediação entre esses dois níveis e permitem que os potenciais presentes no indivíduo se liguem aos potenciais da espécie.

A passagem do nível individual para o nível social é uma das importantes contribuições do modelo marcuseano e que os comentadores do campo da psicanálise não chegam a abordar. Para Marcuse, é apenas na mediação entre esses dois níveis que horizonte emancipatório pode se estabelecer. Isso porque, as realizações da civilização repressiva, ao mesmo tempo em que aprofundam a repressão existente, fundam uma possibilidade de libertação que não estava presente até então. O avanço da técnica gerou um tal nível de produtividade que os indivíduos poderiam satisfazer suas necessidades com um nível muito inferior de horas de trabalho. Ao mesmo tempo, a consolidação de uma estrutura de repressão administrada permite que a dominação patriarcal seja eliminada sem que com isso a civilização se desfaça. Para Marcuse essas mudanças contêm duas tendências em tensão.

A primeira é uma forma ainda mais eficiente de dominação, que não depende mais da autoridade do pai, pois se tornou abstrata. Neste caso, a força da pulsão de morte está empregada na preservação da dominação. A segunda é a possibilidade de emancipação da ordem do pai e de liberação do trabalho alienado, dado o crescente nível de automação na sociedade. Essa possibilidade só se sustenta porque para Marcuse a tendência de libertação se preserva ao longo do desenvolvimento da civilização. As fantasias, a partir da construção de novas formas de satisfação, que favoreçam a formação do laço social conectando libidinalmente os membros da civilização, permitem que o conflito entre dominação e libertação se preserve. A formação de vínculos libidinais fortalece Eros, que pode então submeter a energia das pulsões de morte aos seus interesses.

Assim, o diagnóstico proposto por Marcuse é um diagnóstico aberto. A dominação, mesmo em sua forma cada vez mais eficiente, é incapaz de eliminar completamente a tendência de libertação. O que Freud teorizou como uma *luta* entre Eros e seu inimigo mortal, Marcuse e historiciza como um *conflito* entre duas forças amalgamadas. O confronto entre as duas tendências pode tender para um dos lados, até que algo novo se apresente e o jogo mude.

1. Marcuse com Freud

O epílogo de *Eros e Civilização* (1955) intitulado “Crítica do Revisionismo Neofreudiano” é dedicado à análise do desenvolvimento da psicanálise neofreudiana para a construção de uma crítica da cultura. A crítica de Marcuse já havia sido publicada, anteriormente na forma de um artigo⁴. Segundo Paul Robinson (1969), para seguir o desenvolvimento do pensamento de Marcuse o texto deveria ter sido apresentado, na verdade, como “Prólogo”. Justamente porque é a partir dessa crítica que se pode compreender a especificidade da apropriação marcuseana da teoria de Freud na construção de seu modelo crítico. Os neo-freudianos já haviam tomado a tarefa de resgatar Freud de suas próprias proposições não-históricas e pessimistas (Robinson, 1969). Marcuse se propõe a retomar essa tarefa mas estabelecendo uma distinção entre a sua própria reinterpretação de Freud e as revisões de Erich Fromm e seus colegas⁵. Com isso, partimos da crítica ao revisionismo para desenvolver o objetivo deste primeiro capítulo: investigar os potenciais críticos que Marcuse observa na teoria de Freud que o levaram a localizar a fantasia como uma *abertura* para a emancipação.

Segundo Marcuse, a própria teoria psicanalítica teria sofrido os efeitos das transformações históricas do capitalismo: o que havia surgido como uma teoria “radicalmente crítica” recebe desdobramentos bem mais ambíguos, chegando a ser considerada até mesmo “reacionária”⁶. Diante dessa nova realidade, o confronto com as escolas revisionistas tem

⁴ Marcuse, “The Social implications of Freudian Revisionism”, *Dissent*, II, 3 verão 1955, 221-40.

⁵ Quanto a Fromm, vale destacar que a crítica de Marcuse refere-se ao período tardio de sua obra. Em uma entrevista a Habermas, Marcuse é questionado se não teria cometido uma injustiça quanto às contribuições de Fromm para Teoria Crítica. Marcuse então esclarece que haveria uma distinção para ele entre o primeiro Fromm e o Fromm tardio, este último ele descreve como revisionista. Ver: MARCUSE et al., 1978, p. 115.

⁶ As convulsões revolucionárias que se alastraram na Europa Central e Oriental no período posterior à Primeira Guerra revelaram o conservadorismo da concepção psicanalítica do homem, até então radicalmente crítica: “a teoria freudiana parecia implicar que os ideais humanitários do socialismo eram humanamente inatingíveis. Então, as revisões da Psicanálise começaram a ganhar impulso” (EC 182)

o objetivo de fazer com que a teoria de Freud assumia um significado inédito, que revele “mais do que nunca a profundidade de sua crítica e -- talvez pela primeira vez -- aquele de seus elementos que transcendem a ordem predominante e ligam a teoria da repressão com a de sua abolição” (EC 184). Assim, o movimento realizado por Marcuse parte da crítica à apropriação dos neofreudianos para revelar a radicalidade da teoria freudiana e, a partir dela, identificar as tendências de transformação para uma “outra realidade”, que transcenda a estabelecida.

Um dos pontos centrais da crítica de Marcuse às escolas revisionistas é que, para ele, estas teriam eliminado a diferença entre teoria e terapia na psicanálise, assimilando a primeira à segunda. O anseio pela cura, que orienta o tratamento, para Marcuse, está em desacordo com o diagnóstico teórico de que a doença do indivíduo é consequência da doença da civilização. Se o tratamento é bem sucedido na medida em que auxilia o indivíduo a lidar com a realidade externa, ou seja, a aceitar o princípio de realidade, a “terapia é um curso de resignação” (EC 188). Por isso, para Marcuse, os potenciais críticos da psicanálise ganham força justamente “onde a teoria se encontra mais remotamente afastada da terapia: na ‘metapsicologia’ de Freud” (EC 189). Marcuse expõe os efeitos da assimilação da terapia psicanalítica pela teoria:

Primeiro, os conceitos mais especulativos e “metafísicos” não sujeitos a nenhuma verificação clínica (tais como a pulsão de morte, a hipótese da horda primordial, a morte do pai primordial e suas consequências) foram minimizados ou francamente rejeitados. Além disso, neste processo alguns dos mais decisivos conceitos de Freud (a relação entre id e ego, a função do inconsciente, o âmbito e significado de sexualidade) foram redefinidos de modo tal que suas conotações explosivas foram quase eliminadas por completo. (EC 189)

De todas as consequências apontadas por Marcuse, três são cruciais para nós: o abandono das hipóteses filogenéticas, a minimização da sexualidade e a recusa da pulsão de morte. Isso porque, como veremos, cada uma dessas formulações contém a tensão própria à psicanálise. A razão para os revisionistas rejeitarem os conceitos mais especulativos e da neutralizarem os conflitos psíquicos, para Marcuse, está na ênfase nos conflitos entre o indivíduo e seu respectivo meio, afastando-se do interesse freudiano pelo passado, tanto filogenético quanto ontogenético. Esse deslocamento tinha como objetivo substituir a “orientação biológica” de Freud pelas “condições culturais”, fazendo com que o tratamento e a cura se tornassem questões de “relações interpessoais” do presente. Estas não resultariam de “leis instituídas no passado” do gênero -- “no tempo do assassinato do pai primitivo” (EC 191) -- às quais o indivíduo estaria fadado a repetir na infância, mas de fatores culturais que impediriam a “realização da pessoa saudável e madura” (EC 199). Segundo Sérgio Paulo Rouanet (1983), retomando a crítica marcuseana aos revisionistas, a psicanálise revisionista

confronta o indivíduo pronto com instituições também prontas e, neste sentido, ignora que tanto essas instituições fazem parte da constituição individual, como são elas também fruto de um processo genético, no qual interagem fatores sociais e psicológicos: “O revisionismo descreve a interação de personalidades sem história com instituições reificadas, também sem história” (Rouanet, 1983, p. 221).

Em oposição a essa interpretação da psicanálise, Marcuse reivindica que Freud, ao postular que o indivíduo é “obra da civilização acumulada” (EC 193), expõe as camadas mais profundas da repressão na estrutura pulsional. As investigações freudianas quanto à filogênese apontam, na perspectiva de Marcuse, para um “destino geral” no qual “as diversidades e a autonomia de ‘crescimento’ individual são fenômenos secundários” (EC 193). Os conceitos biológicos e filogenéticos guardam um potencial crítico porque revelam uma sociedade coisificada: “A Psicanálise elucida o universal na experiência individual. Nessa medida -- e apenas nessa medida -- a psicanálise pode romper a coisificação em que as relações humanas se petrificaram” (EC 194). A recusa revisionista a esses conceitos e a defesa de uma aptidão humana para agir e pensar autonomamente são para Marcuse ideológicos (Rouanet, 1983). Neste capítulo esse aspecto se revelará importante pois é justamente na sua relação com a espécie (filogênese) e com a infância (ontogênese) que a fantasia preserva o potencial de transformação.

A minimização revisionista da esfera biológica também tem como consequência a relegação para segundo plano do papel da sexualidade. O “amor produtivo” de Erich Fromm, por exemplo, estaria em completo desacordo com a construção freudiana de que, para que o amor assumisse sua forma civilizada – como ternura, a sexualidade teria de ser inibida em sua meta de satisfação “com todos os tabus e coerções impostos em virtude de uma sociedade monogâmica e patriarcal” (EC 202). O amor não sublimado é destrutivo e não está em harmonia com a civilização, pelo contrário, é justamente o conflito entre o anseio por satisfação sexual e a organização social que a repressão busca resolver. Por isso, ao reduzirem o conflito na civilização à um desafio que deve ser enfrentado individualmente pela prática do amor e do pensamento positivo, os revisionistas encerram a profundidade de toda repressão que a civilização impõe ao homem: “Se a sexualidade não desempenha o papel constitucional que Freud lhe atribuiu, então não existe conflito fundamental entre o princípio de prazer e o princípio de realidade; a natureza do homem é purificada e condicionada para atingir sem mutilações uma felicidade socialmente útil e reconhecida” (EC 204).

Segundo Marcuse, Fromm reinterpreta o complexo de Édipo postulando que a “essência do desejo de incesto não é um ‘anseio sexual’, mas o desejo de conservar-se

protegido, seguro” (EC 206). Para Marcuse essa reinterpretação é ideológica pois compreende o processo de separação da mãe como um passo na direção da liberdade e da independência, sem considerar que isso implicaria em aceitar a infelicidade e a falta de liberdade existentes. Na perspectiva de Marcuse, a teoria de Freud quanto ao complexo de Édipo revela o eterno protesto infantil contra essa separação, que denuncia a liberdade dolorosa e repressiva. Neste sentido, podemos observar que a apropriação de Freud que Marcuse deseja fazer é sempre mediada pela interpretação de que os aspectos descritos como neuróticos na verdade refletem uma determinada organização social contra a qual os indivíduos tanto se resignam quanto se rebelam. O que Marcuse compreende da teoria revisionista é que, ao invés de destacar a dualidade da psicanálise freudiana, sua análise caminha no sentido de favorecer a resignação dos indivíduos, a partir da busca pela felicidade.

O conceito de pulsão de morte também não integra o esquema revisionista, sendo rejeitado pelo seu estatuto especulativo e pelas suas implicações “reacionárias”. Por ser tomada como uma postulação de que os indivíduos seriam inerentemente destrutivos, a adesão à noção de pulsão de morte representaria para os revisionistas o esgotamento de qualquer possibilidade de um futuro melhor. Marcuse mais uma vez inverte os termos do problema por eles colocado:

Sugerimos que a energia da pulsão de morte não “paralisa” necessariamente os esforços para conseguir um “futuro melhor”; pelo contrário, tais esforços são paralisados pelas coações sistemáticas que a civilização impõe às pulsões de vida e por sua consequente incapacidade para “sujeitar” efetivamente a agressão. (EC 208)

Nessa passagem Marcuse faz referência a psicanalista Karen Horney, cuja tese é que a destrutividade humana seria resultado das humilhações e ameaças aos que indivíduos estariam submetido. Marcuse, então, rebate: “Nenhuma teoria psicanalítica era necessário para chegarmos a tais conclusões” (EC 207). Se a ameaça for real ela nada mais é que justificada, no entanto, se ela é apenas um sentimento “as razões individuais e supraindividuais para esse sentimento têm de ser exploradas” (EC 207).

A crítica de Marcuse aos revisionistas antecipa o seu diagnóstico e a especificidade da sua apropriação da teoria freudiana. Sua crítica quanto à ênfase nas relações interpessoais e quanto ao abandono das necessidades pulsionais tem como fundamento a suposição de uma compreensão ideológica, que os impediria de reconhecer a força crítica de Freud. Com isso, Marcuse conclui que “os revisionistas renderam-se às características negativas do próprio princípio de realidade que eles tão eloquentemente criticavam” (EC 209). Para traçar um outro caminho quanto aos obstáculos para um “futuro melhor”, Marcuse parte justamente do que ele

compreende com o *conflito* fundamental da teoria freudiana: entre o princípio de prazer e o princípio de realidade.

1.1. O Processo de Substituição do Princípio de Prazer pelo Princípio de Realidade

Os capítulos iniciais de *Eros e Civilização* (1955) contém um diálogo crítico com a teoria da civilização de Freud. Neles, Marcuse desenvolve a questão levantada por Freud quanto à felicidade na civilização e refuta o diagnóstico pessimista de *O Mal-estar na Civilização* (1930) referente à impossibilidade de uma civilização não repressiva. Para Marcuse, a oposição ao pessimismo freudiano envolveria não um acréscimo ou um recorte da teoria de Freud, como fizeram os revisionistas, mas a construção uma “tendência oculta na psicanálise”, uma vez que, “a própria teoria de Freud fornece-nos razões para rejeitarmos a sua identificação de civilização com repressão” (EC 2). O ponto de partida dessa hipótese é a investigação do conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade. As duas seções dessa primeira parte do capítulo abordam esse mesmo conflito em dois níveis: o ontogenético e o filogenético. Essa divisão nos interessa pois em cada um desses níveis emergem potenciais de ruptura com a dominação: no nível ontogenético a relação da fantasia com o narcisismo na formação do aparelho psíquico, no nível filogenético a conservação na herança arcaica das promessas traídas de libertação. A mediação entre esses dois níveis que a fantasia promove é objeto da segunda parte do capítulo. Ao longo do capítulo buscamos apresentar a base crítica da psicanálise sobre a qual Marcuse constrói seu modelo de emancipação.

Para Freud (1930), haveria uma inconciliação entre o que os seres humanos desejam alcançar e o que a sua própria constituição psíquica e o mundo externo são capazes de ofertar. Por um lado, os indivíduos querem se tornar permanentemente felizes, por outro, as distintas fontes do mal-estar perturbam incessantemente tal meta⁷. Em outras palavras, o programa do princípio de prazer, de manter o indivíduo em um eterno estado de bem-estar, é irrealizável. Afirma Freud em relação ao princípio de prazer:

Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo; não há dúvidas quanto a sua adequação, mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexecutável, todo o arranjo do Universo o contraria; podemos

⁷ “[...] as três fontes de onde vem o nosso sofrer: a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade.” (FREUD, *O Mal-estar na Civilização*, 1930, p. 30)

dizer que a intenção de que o homem seja “feliz” não se acha no plano da “Criação”. (Freud, *O Mal-estar na Civilização*, 1930, p. 20)

Para Marcuse, haveria no diagnóstico de Freud um fundamento verdadeiro: a constatação de que a infelicidade das relações entre as pessoas não constitui um problema meramente subjetivo, mas é efeito de necessidades sociais que se manifestam no nível interpessoal, uma vez que os anseios individuais por felicidade e satisfação pulsional estariam em contradição com os objetivos da civilização. Essa contradição fica clara na formação do indivíduo, que envolve abrir mão do princípio de prazer para poder acessar o mundo externo por meio do princípio de realidade.

O funcionamento princípio de prazer é descrito por Freud no texto *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico* (1911). Os processos psíquicos regidos pelo princípio de prazer são os mais primitivos do aparelho psíquico, são inconscientes e aspiram sempre a obtenção de prazer e a evitação do desprazer. A substituição do princípio de prazer por um novo princípio tem início quando o estado de repouso e satisfação buscado pelo princípio de prazer não se realiza. O aparelho mental, então, tenta reproduzir psiquicamente esse estado, que passa a ser pensado (desejado) de forma alucinatória. A alucinação, por sua vez, também não é capaz de produzir a satisfação desejada, fazendo com que haja uma frustração da meta. O método da alucinação é abandonado e um novo princípio de funcionamento psíquico ganha ascendência, o princípio de realidade. Afirmar Freud: “Em vez de alucinar, o aparelho psíquico teve então de se decidir por conceber as circunstâncias reais presentes no mundo externo e passou a almejar uma modificação real deste” (Freud, 1911, p. 66). Assim, a impossibilidade de concretização do programa do princípio de prazer leva à substituição pelo princípio de realidade. A introdução do princípio de realidade permite que a meta de satisfação encontre meios de se realizar a partir do mundo externo.

Essa substituição é o processo central para funcionamento psíquico segundo Marcuse. Para ele, é justamente a oposição entre esses dois princípios que está em jogo na organização repressiva da civilização. Na medida em que o mundo externo – a realidade externa – passa a ser considerada na obtenção do prazer, o princípio de realidade supera o princípio de prazer e o indivíduo se torna apto a renunciar ao prazer imediato para garantir um prazer adiado, restringido mas garantido. A partir de agora, além de captar as qualidades de prazer-desprazer – as únicas que interessavam até então, a consciência desenvolve habilidades como: a atenção, a memória, a ação e o processo de pensar. Tais habilidades permitem que o aparelho psíquico suporte um aumento do nível de tensão que antes seria intolerável, o que implica na repressão da liberação de tensão imediata que o princípio de prazer demandaria. O aumento de tensão

equivale na teoria freudiana à sensação de desprazer, enquanto o alívio da tensão equivale ao prazer. Com isso, as habilidades que permitem o aparelho tolerar um maior nível de tensão redirecionam o funcionamento orientado apenas pelas sensações de prazer-desprazer para a realidade do mundo externo. Para Freud “a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade não implica a destituição do primeiro, mas sim a garantia de sua continuidade” (1911, p. 68). Marcuse, no entanto, pondera essa tese :

Contudo, a interpretação psicanalítica revela que o princípio de realidade impõe uma mudança não só na forma e tempo fixados para o prazer, mas também na sua própria substância. A adaptação do princípio de prazer ao de realidade implica a subjugação e desvio da força destrutiva da gratificação pulsional, de sua incompatibilidade com as normas e relações estabelecidas da sociedade e, por conseguinte, implica a transubstanciação do próprio prazer (EC 11, tradução modificada)

A busca por prazer sob o governo do princípio de realidade passa a ser orientada primordialmente pela organização mundo externo e não mais pela satisfação em si. Como efeito desse processo, os indivíduos passam a buscar na religião, na ciência, na educação, estímulos para a superação do princípio de prazer, estabelecendo a inibição das metas sexuais das pulsões⁸ para bens socialmente úteis. Por mais que estes tragam algum nível de satisfação estão sempre combinados a uma renúncia real. Marcuse destaca o desenvolvimento da razão como produto desse processo, no qual o ser humano aprende a definir o que é bom e mal, o que é verdadeiro e falso, útil e prejudicial. Com isso, "torna-se um *sujeito* consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora”. (EC 11)

Em oposição à organização do sujeito consciente e racional, governado pelo princípio de realidade, há uma atividade mental que permanece livre desse domínio, “que está ‘protegida das alterações culturais’ e mantém-se vinculada ao princípio de prazer” (EC 11), a *fantasia*. Para Marcuse, esse é o ponto do processo de constituição do indivíduo no qual surge a abertura para uma oposição à repressão. Marcuse recupera o argumento freudiano de que a fantasia é a atividade mental que, por permanecer vinculada ao princípio de prazer e sem a organização do princípio de realidade, pode orientar-se pela busca por satisfação sem atentar-se para o que é real. Conforme afirma Freud:

[...] com a instauração do princípio de realidade, um determinado tipo de atividade do pensar foi apartado do teste de realidade. permaneceu livre deste

⁸ O termo pulsão equivale ao termo em alemão *Trieb*, utilizado por Freud. Marcuse opta por seguir a tradução inglesa e utiliza “instinct”: “‘Instinto’, de acordo com a noção freudiana de *Trieb*, refere-se aos ‘impulsos’ (*drives*) primários do organismo humano que estão sujeitos a modificação *histórica* e encontram representação tanto somática como mental” (EC 5, grifos do autor). Neste trabalho optamos por utilizar o termo pulsão tanto na obra de Marcuse como na de Freud.

e ficou submetido apenas ao princípio de prazer. É ele o *fantasiar*, que já se inicia com o brincar das crianças e mais tarde prossegue com o *devanear*, deixando então de sustentar-se em objetos reais. (FREUD, 1911, p. 67)

A interpretação de Marcuse é que a fantasia é uma forma atividade mental que não se ordena por um princípio externo ao sujeito, ao qual ele teria de internalizar para se formar, como no caso das atividades de pensamento ordenadas pela razão. A razão sim é externa e está em acordo com a organização existente da civilização. Nisso, ele identifica um vínculo entre a felicidade, como o anseio do princípio de prazer, e a fantasia. Para Marcuse, a teoria psicanalítica, ao apontar para o valor de verdade da fantasia e retirar tal atividade mental da “esfera neutra da divagação e da ficção”, revela o seu potencial crítico.

O reconhecimento da fantasia (imaginação) como processo de pensamento, com suas próprias leis e valores de verdade, não era novidade na Psicologia e Filosofia; a contribuição original de Freud reside na tentativa de demonstrar a *gênese* desse modo de pensamento e sua conexão essencial com o princípio de prazer. (EC 109, grifos nossos)

As fantasias demandam um tipo de satisfação que não se orienta pelo que é útil ou agradável no ambiente civilizado, ou seja, pela busca de uma satisfação já sublimada pelos valores culturais. Nelas a organização das pulsões não envolve a oposição entre o indivíduo e o mundo externo, mas o vínculo libidinal entre os indivíduos. Isso porque, como afirmam Laplanche e Pontalis (1982), o que está colocado na fantasia não é a alucinação de um objeto que estaria ausente, mas a construção de um roteiro, cenas em que o indivíduo que fantasia está na relação com outros: “uma sequência de que o próprio sujeito faz parte e na qual são possíveis as permutas de papéis” (p. 172). O fundamental é que nessas cenas está sempre colocada a relação do indivíduo com sua “vivência de satisfação” (Laplanche e Pontalis, 1982). Por isso, para Marcuse, as fantasias permitem uma abertura do horizonte crítico “para além do princípio de realidade”.

A fantasia, como processo mental separado, nasce e, simultaneamente, é abandonado pela organização do ego do prazer no ego da realidade. A razão prevalece; torna-se desagradável, mas útil e correta; a fantasia permanece agradável, mas torna-se inútil, inverídica -- um mero jogo, divagação. Como tal, continua falando a linguagem do princípio de prazer, da liberdade de repressão, do desejo de gratificação desinibidos -- mas a realidade procede de acordo com as leis da razão, não mais vinculada à linguagem do sonho. (EC 110)

O domínio do princípio de realidade não é absoluto. Tanto no nível ontogenético quanto no nível filogenético, a imposição da renúncia à satisfação é contraposta à demanda do princípio de prazer por satisfação. Isso significa que o controle do princípio de realidade nunca é completo, ele tem sempre de ser renovado a partir das relações existentes. “A sua verdade [do

inconsciente], embora repelida pela consciência, continua assediando a mente; preserva a memória de estágios passados do desenvolvimento individual nos quais a satisfação imediata era obtida” (EC 14). Nesse sentido, a “repressão é um evento histórico” (EC 13) que tem continuamente de ser reinstaurado na civilização⁹.

A substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade é o grande acontecimento traumático no desenvolvimento do homem -- no desenvolvimento do gênero (filogênese), tanto quanto do indivíduo (ontogênese). Segundo Freud, esse evento não foi único pois repete-se ao longo da história da espécie humana e de cada um dos seus indivíduos. Filogeneticamente, ocorre primeiro na horda primitiva, quando a horda primitiva monopoliza o poder e o prazer, e impõe a renúncia por parte dos filhos. Ontogeneticamente, ocorre durante o período inicial da infância, e a submissão é continuamente reproduzida.

Essa repetição – ou reinstauração – da repressão, tanto no nível individual quanto no nível social, é o que para Freud garante a conservação da civilização. No entanto, para Marcuse o que está colocado é um desenvolvimento cada vez mais eficiente da dominação – o que ele descreve como “progresso em dominação”. Para se opor a esse desenvolvimento linear que, como abordaremos em seguida, leva a uma “dialética destrutiva da civilização”, Marcuse recupera a dualidade pulsional de Freud. A possibilidade de ruptura da dialética destrutiva estaria, para Marcuse, na busca por modificar o equilíbrio pulsional entre Eros (pulsões de vida) e Tânatos (pulsões de morte): “A luta pelo destino da liberdade e felicidade humanas é travada e decidida na luta das pulsões – literalmente, uma vida de luta ou morte – em que o soma e a psique, a natureza da civilização participam” (EC 17). Para construir esse quadro, Marcuse tem então de mobilizar dois momentos da obra de Freud, o primeiro é o que ele interpreta como o conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade, o segundo o conflito entre pulsões de vida e pulsões de morte. Na parte seguinte deste capítulo abordaremos a ligação que Marcuse realiza entre esses conflitos tomando cada um dos níveis de análise, o onto e o filogenético. Para, depois, demonstrarmos a função da fantasia na mediação entre esses dois níveis

1.1.1. A dimensão Ontogenética

A introdução do princípio de realidade descrita no texto de 1911, *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico*, se relaciona com a primeira teoria das pulsões de Freud – entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais. Neste momento, Freud também dispõe

⁹ “‘Repressão’ e ‘repressivo’ são empregados na acepção não técnica, para designar os processos conscientes e inconscientes, externos e internos, de restrição, coerção e supressão” (EC 5)

de sua primeira tópica, a qual dividia o aparelho psíquico em: Inconsciente, Pré-consciente e Consciente¹⁰. Em 1923, em *O Ego e o Id*, Freud reformula sua concepção de sujeito e funda sua segunda tópica, que divide o aparelho psíquico em Id, Ego e Superego¹¹. Antes disso, em 1920, ele apresenta no texto *Além do Princípio de Prazer* o que se tornaria sua segunda dualidade pulsional, entre as pulsões de vida (Eros) e as pulsões de morte (Tânatos)¹². Marcuse em *Eros e Civilização* adere à última teoria das pulsões, de 1920, e à segunda tópica. Para conciliar o conflito entre o princípio de prazer e princípio de realidade com o conflito entre Eros e Tânatos, Marcuse postula que os desenvolvimentos da teoria psicanalítica não seguem um sentido progressivo no qual novos conceitos substituem antigos, mas apenas adicionam mais elementos às formulações anteriores. O conflito de opostos é o que unifica as diversas hipóteses freudianas:

Ao longo dos vários estágios da teoria de Freud, o aparelho mental aparece-nos como uma união dinâmica de opostos: do inconsciente e das estruturas conscientes; dos processos primários e secundários; das forças herdadas, ‘constitucionalmente determinadas’, e das adquiridas; da realidade psicossomática e da externa. Essa construção dualista continua a prevalecer mesmo na posterior topologia tripartida do id, ego e superego; os elementos intermediários e ‘sobrepuestos’ tendem para os dois pólos. Encontram sua mais impressionante expressão nos dois princípios básicos que governam o aparelho mental: o princípio de prazer e o princípio de realidade. (EC 18)

A dualidade ocupa lugar central na leitura marcuseana da obra de Freud. O “novo conceito de pessoa” (EC 23) apresentado por Freud no texto de 1923 é fundamental para Marcuse porque ele permite que os diversos pares de opostos desenvolvidos na teoria freudiana sejam mobilizados. Freud inicia *O Ego e o Id* (1923) com novas formulações sobre a consciência e o inconsciente. Como se sabe, a psicanálise dispõe, como pressuposto fundamental, da ideia de que a essência do psíquico não é a consciência. O postulado do inconsciente havia levado Freud a definir a dinâmica psíquica em: consciente (Cs.), pré-

¹⁰ A primeira tópica tinha a intenção de diferenciar as instâncias psíquicas quanto às suas qualidades específicas (ponto de vista *descritivo*) e às suas funções específicas (ponto de vista *dinâmico*). Com a segunda tópica além desses dois fatores as instâncias passam a ser diferenciadas num sentido estrutural (ponto de vista *topológico*) no qual a partir da divisão em partes era possível atribuir características e métodos de operação diferenciados. Ver: “Comentários Editoriais da Standard Edition” In: *O Eu e o Id*, S. Freud, 1923, p.15.

¹¹ A tradução utilizada usa os termos Id, Eu e Superego (FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id* (1923) In: *Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. 2007.). Optamos pelos termos Id, Ego e Superego.

¹² Em 1914, a primeira dualidade pulsional de Freud já havia sido ameaçada com a descoberta do narcisismo, nesse momento Freud estabelece uma dualidade entre pulsões do ego e pulsões sexuais. No entanto, é apenas em 1920 que Freud formula uma teoria alternativa à sua primeira dualidade entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação. Posteriormente, Freud descreve a fase entre a descoberta do narcisismo e postulação do novo dualismo pulsional entre pulsões de vida e pulsões de morte como uma aproximação da teoria monista da energia pulsional. Ver Laplanche e Pontalis, 1982, p. 419.

consciente (Pcs.) e inconsciente (Ics.), na qual o pré-consciente diz respeito àquilo que é latente, ou seja, é inconsciente no sentido descritivo, mas que não passou pelo processo de repressão. No entanto, a partir da observação na clínica, da resistência por parte dos analisantes em se confrontarem com o conteúdo inconsciente, Freud conclui que parte do Ego é também inconsciente e que, além disso, nem tudo que é inconsciente passou pelo processo de repressão.

Freud então propõe uma concepção de Ego que dê conta dessas questões. Nessa concepção o Ego se forma a partir da modificação do Id – como afirma Marcuse: “a camada fundamental, mais antiga e maior” (EC 23) – para fazer valer as influências do mundo externo. Tal processo é análogo ao descrito anteriormente como substituição do princípio de prazer pelo de realidade. O Ego é governado pelo princípio de realidade enquanto no Id o princípio de prazer “reina sem restrições” (Freud, 1923, p. 38)¹³. O Id é a instância que se comporta de forma totalmente inconsciente e à qual o reprimido se funde.

É fácil percebermos que o Ego é uma parte do Id, que foi modificada devido à influência direta -- apenas mediada por P¹⁴.-Cs. -- do mundo externo. De certa forma, o Ego resultou do processo de diferenciação que se deu na superfície do Id. O Ego se empenha em fazer valer a influência do mundo externo junto ao Id e aos propósitos deste, bem como tenta substituir pelo princípio de realidade o princípio de prazer -- que reina no Id sem restrições. O papel da percepção no Ego é análogo ao da pulsão no Id. O Eu representa aquilo que podemos chamar de razão e ponderação, ao contrário do Id, que contém as paixões. (Freud, 1923, p. 38)

O surgimento do Ego descrito por Freud indica a primazia do Id. Os primeiros investimentos objetais das pulsões são oriundos do Id, pois “de início toda libido está ainda acumulada no Id, enquanto o Ego ou se encontra em processo de formação ou já se formou mas ainda é frágil” (Freud, 1923, p. 55)¹⁵. Uma vez que, a busca por satisfação nos investimentos objetais não é bem sucedida, isto é, o mundo externo não satisfaz da libido investida, o Id é obrigado a recolhê-la. O aparelho psíquico então sofre uma modificação com o objetivo de se apoderar dessa libido, que agora será reinvestida no objeto erigido *dentro* do Ego.

¹³ Freud se refere ao médico Georg Groddeck, ligado à psicanálise, para definir o conceito de Id: “Refiro-me a G. Groddeck, que sempre enfatizou que aquilo a que chamamos nosso Ego se comporta durante nossa vida de forma essencialmente passiva e que -- conforma expressão dele -- nós somos “*vividos*” por forças desconhecidas e incontroláveis. De fato, todos nós já tivemos a impressão de sermos “*vividos*” por tais forças. Embora essa impressão não seja tão avassaladora a ponto de abandonarmos as concepções que temos a respeito dos recursos que nosso Ego é capaz de empregar, penso que não devemos hesitar em atribuir o devido valor a essa concepção de Groddeck e dar-lhe um lugar no conjunto da ciência. Proponho, assim, denominarmos este ente que provém da sistema P. [percepção] e que inicialmente é Pcs. de o Ego [*das Ich*] e, seguindo Groddeck, aquele outro psíquico, no qual o Ego se prolonga e que se comporta de forma Ics., de o Id [*das Es*]” (FREUD, 1923, p. 36/37)

¹⁴ O “P” faz referência às percepções: “Todas as percepções são de antemão Cs. Tanto as que provêm de fora (percepções sensoriais), como as que provêm de dentro e que chamamos de sensações e sentimentos.” (FREUD, 1923, p. 33)

¹⁵ Ver Apêndice II “O Grande Reservatório da Libido” In: *O Eu e o Id*, S. Freud, 1923, p. 68.

Assim, o processo de *substituição* do princípio de prazer pelo princípio de realidade descrito anteriormente, passa a ser interpretado como uma *transformação* no aparelho psíquico. Essa nova abordagem permite que as inovações teóricas de Freud sejam assimiladas sem abandonar o fundamento da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade: o conflito constitutivo do sujeito com o mundo externo. Com essa formulação, para Marcuse, Freud pôde enlaçar a formação das instâncias psíquicas com a sua segunda dualidade pulsional, entre pulsão de vida e pulsão de morte. Vejamos como. Nessa perspectiva, a formação do Ego é efeito de um retorno da libido que não pôde se conectar, isto é, do fracasso da libido em encontrar satisfação em um objeto externo. Por consequência, no anseio de atender as demandas de satisfação libidinal, o Ego dessexualiza-se e acaba por atuar contrariamente a Eros, em favor das pulsões de Morte:

Essa conversão de libido erótica em libido do Eu implica, naturalmente, o abandono das metas sexuais e, assim, uma dessexualização. Podemos reconhecer aqui uma importante realização do Ego na sua relação com Eros. Na medida em que ele se apodera da libido dos investimentos objetivos, impondo-se como o único objeto de amor e dessexualizado ou sublimando a libido do Id, ele trabalha contra os propósitos de Eros e se coloca a serviço de moções pulsionais que se opõe a Eros. (Freud, 1923, p. 54/55)

Marcuse identifica neste processo que a luta do Ego se dá “em duas frentes”. Isto é, por um lado, o Ego, para atender ao princípio de realidade e à série infindável de desvios que ele exige, tem de assumir uma postura predominantemente defensiva em relação à realidade hostil. Ao mesmo tempo, o vínculo com o Id não desaparece, portanto, o Ego tem também de em parte sustentar em parte se defender dos investimentos objetivos que permanecem sobre o domínio do Id, uma vez que alguns desses investimentos se fossem satisfeitos ameaçariam sua própria vida. “A memória de satisfação está na origem de todo pensamento, e o impulso para recuperar a satisfação passada é a força propulsora oculta que se encontra subentendida no processo de pensamento” (EC 24). Nesses conflitos, o que está em jogo num âmbito mais amplo é a disputa entre pulsões de vida e pulsões de morte. Eros é a força de ligação libidinal da pulsão de vida que “teria como meta amalgamar cada vez mais partículas fragmentadas da substância viva, dando à vida uma forma mais complexa e, assim, preservando-a” (FREUD, 1923, p. 49). Para Marcuse, a função da repressão na constituição psíquica, ao impedir a satisfação objetiva, promove o enfraquecimento da força de ligação de Eros e ajuda as pulsões de morte a controlarem a libido do Id. Esse processo é aprofundado no nível da civilização.

O desenvolvimento da civilização se dá de modo análogo ao desenvolvimento libidinal descrito. Em *O Mal-estar na Civilização* (1930) Freud descreve a importância da sublimação

para a produção cultural: a partir do desvio da satisfação pulsional para metas não sexuais, os indivíduos são levados a produzir os bens culturais que constituem a vida em civilização. Nesse sentido, Freud compreende a civilização como o modo de vida que nos afasta da vida de nossos antepassados animais, baseado na proteção em relação à natureza e na regulamentação do vínculo dos seres humanos entre si. “A sublimação da pulsão é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada.” (FREUD, 1930, p. 42). Marcuse, dando continuidade a essa indicação, transpõe as consequências do funcionamento psíquico para a cultura:

A cultura exige sublimação contínua; por conseguinte, debilita Eros, o construtor da cultura. E a dessexualização, ao enfraquecer Eros, liberta as pulsões destrutivas. Assim, a civilização é ameaçada por uma defusão pulsional, em que a pulsão de morte luta por ganhar ascendência sobre as pulsões de vida. (EC 63)

Da mesma forma que na formação do aparelho psíquico o Ego, como representante do princípio de realidade, promove os desvios da meta de satisfação e dessexualiza o corpo, a cultura também se conserva a partir da dessexualização, que por sua vez libera as pulsões agressivas. Neste sentido, o que Marcuse quer destacar é que a o sistema repressivo, que ampara tanto o sujeito quanto a civilização, não é capaz de resolver o conflito fundamental entre princípio de prazer e princípio de realidade: “A civilização mergulha numa dialética destrutiva: as restrições perpetuadas sobre Eros enfraquecem, em última instância, as pulsões de vida e, assim, fortalecem e liberam as próprias forças contra as quais eles foram ‘mobilizados’ -- as de destruição” (EC 34)¹⁶. As pulsões de morte ameaçam a própria existência da civilização. A possibilidade de barrar esse percurso de autodestruição é o que orienta a perspectiva emancipatória do Marcuse. Esse movimento passa ainda pela terceira instância do aparelho psíquico descrito por Freud, o superego.

A formação do Superego está intimamente ligada às pulsões de agressividade¹⁷. Como herdeiro do complexo de Édipo, sua dinâmica corresponde às ambivalências da pulsão na relação com os primeiros objetos libidinais, o pai e a mãe. O complexo de Édipo diz respeito ao périplo universal no qual todo indivíduo é submetido em seu processo de subjetivação: a criança elege a mãe como objeto primordial de satisfação para seus impulsos libidinosos. Em contrapartida, esse impulso é reprimido pela ameaça de castração, que é interpretada como

¹⁶ O processo da dialética destrutiva da civilização envolve ainda o diagnóstico do capitalismo tardio apresentado por Marcuse, que abordaremos no segundo capítulo.

¹⁷ As pulsões de agressividade equivalem à energia da pulsão de morte voltadas para o objeto externo.

punição ao desejo incestuoso, desenvolvendo na criança impulsos agressivos em relação ao pai (responsável pela castração imaginada). Essas cenas, que Freud teria observado durante suas sessões clínicas, correspondem à intenção parricida e incestuosa presente no mito grego de Édipo¹⁸.

O despertar da agressividade típica do complexo de Édipo, devido ao impedimento da realização dos desejos edípicos, gera um acúmulo de tensão a ser liberada no objeto exterior. No entanto, a criança é obrigada a reprimir a satisfação dessa agressividade vingativa. A saída que ela encontra então é acolher dentro de si “por identificação, essa autoridade inatacável que então se torna o Superego e entra em posse de toda a agressividades que a criança gostaria de exercer contra ela” (FREUD, 1930, p. 76). Como resumem Laplanche e Pontalis (1982), “a criança, renunciando à satisfação de seus desejos edípicos, transforma a o investimento *nos* pais em identificação *com* os pais, interioriza a interdição” (p. 498, grifos dos autores). Como toda identificação, a internalização da autoridade produz dessexualização. Com isso, abre-se novamente a questão quanto ao destino da luta pulsional entre Eros e a pulsão de morte. O que, segundo Freud, ocorre é uma defusão das pulsões que antes estavam mescladas. O componente erótico é reprimido e a pulsão de morte ganha força, a severidade do superego é resultado dessa defusão:

Na medida em que, depois de uma sublimação, o componente erótico já não tem mais a força de enlaçar e capturar toda a destrutividade a ele acrescentada, esta última se libera na forma de tendências agressiva ou destrutiva. É provável que o traço de dureza e crueldade das prescrições do Ideal¹⁹ provenha justamente dessa defusão pulsional (Freud, 1923, p. 62)

Assim, o Ego, no seu trabalho de identificação e sublimação, atua a favor das pulsões de morte e expõe-se ao risco de virar objeto dessas pulsões de morte e perecer: “O destino do Ego de sucumbir à agressão, por vezes, até mortífera do Superego é comparável ao que acontece com os protistas, que são destruídos pelos produtos dos seus próprios processos internos de decomposição orgânica” (Freud, 1923, p. 64). O equivalente ao material tóxico dos protistas é a moral do Superego. As consequências desse processo para o curso da civilização são peças-chave no modelo marcuseano. Afinal, o efeito da introdução do princípio de realidade a partir do Ego seria não apenas de solapar e modificar os objetivos do princípio de prazer, mas também de liberar as forças destrutivas da pulsão de morte. Na civilização, a destrutividade da pulsão de morte pode ser direcionada para a dominação da natureza e para o progresso técnico. Neste

¹⁸ Quanto à inevitabilidade do complexo de Édipo ver: S. Freud, A Interpretação dos Sonhos (1900) capítulo V, “Sonhos Típicos”.

¹⁹ O Ideal aqui faz referência a internalização da autoridade como Ideal que ocorre na formação do Superego.

sentido, ela pode atuar favoravelmente à civilização e permite ao seu humano ampliar o seu domínio:

O desvio da destrutividade primária do ego para o mundo externo alimenta o progresso tecnológico; e o uso da pulsão de morte para a formação do superego realiza a submissão punitiva do ego de prazer ao princípio de realidade, assim como assegura a moralidade civilizada. Nessa transformação, a pulsão de morte é posta a serviço de Eros; os impulsos agressivos fornecem a energia para a alteração contínua, o domínio e a exploração incessantes da natureza, para benefício da humanidade. (EC 39)

No entanto, mesmo com o desvio da meta, a destrutividade socialmente canalizada carrega consigo a “marca distintiva de seu componente mortal” (EC 40). Ou seja, ao mesmo tempo em que ela sustenta o progresso cultural ela expõe a civilização à sua própria destruição. Tanto pela agressividade voltada para dentro -- na severidade do superego que leva os indivíduos a defenderem uma ordem que os ameaça, quanto pela agressividade voltada para fora -- que ameaça romper os laços de civilidade na disputa contra o “inimigo”. “Por baixo dos múltiplos motivos racionais e racionalizados para a guerra contra os inimigos nacionais e grupais, para a conquista do tempo, do espaço e do homem, o parceiro mortal de Eros torna-se manifesto na persistente aprovação e participação das próprias vítimas” (EC 40).

Assim, o ponto central da dialética da civilização de *Eros e Civilização* é que conservar o curso da civilização exige cada vez mais dessexualização e, com isso, o enfraquecimento de Eros e a liberação dos impulsos destrutivos que ameaçam a preservação da própria civilização. “É neste contexto que a metapsicologia de Freud se defronta com a dialética fatal da civilização: o próprio progresso da civilização conduz à liberação de forças cada vez mais destrutivas” (EC 41). Nesse ponto vale destacar o outro lado da luta do Ego, quem o impede de sucumbir à pulsão de morte. O Ego por desejar fazer a mediação entre o Id e mundo externo, expondo-se às pulsões de morte, tem que se preencher de libido para não perecer. Com isso, ele passa a ser um representante de Eros e reforça o equilíbrio na luta entre Eros e a pulsão de morte. Marcuse identifica nesse processo um mecanismo importante para o fortalecimento de Eros.

Para Marcuse, o fortalecimento de Eros por parte do Ego ocorre pela sua ligação com o fenômeno descrito por Freud (1914) como *Narcisismo*. Marin (2016) destaca o ineditismo da interpretação marcuseana do narcisismo, Marcuse seria o primeiro teórico crítico a dar relevo para o narcisismo não apenas como egoísmo e proteção de si, mas como ligação libidinal com o mundo externo. Indicando, assim, não apenas um funcionamento sintomático dos neuróticos, mas um elemento da constituição subjetiva da realidade que coexiste ao longo da maturidade do Ego. Para Marcuse o narcisismo “denota uma relação fundamental com a realidade, que abre a possibilidade de uma ordem existencial abrangente” (EC 130, tradução modificada) na qual

a separação entre o indivíduo e o objeto libidinal é recusada. “A relação antagônica comum entre o ego e a realidade externa é apenas uma forma e estágio tardios da relação entre ego e realidade” (EC 130).

A formulação freudiana do narcisismo é apresentada em 1914, no artigo *À Guisa de Introdução ao Narcisismo*. Partindo de fenômenos patológicos Freud encontra no narcisismo um funcionamento universal que compõe o processo de subjetivação de todos os indivíduos: “O desenvolvimento do Ego consiste em um processo de distanciamento do narcisismo primário e produz um intenso anseio de recuperá-lo” (FREUD, 1914, p. 117). Neste sentido, o narcisismo primário corresponderia a um estado psíquico anterior à formação completa do Ego e a qual ele tentará retornar ao longo de toda a vida. Esse retorno, que implica no deslocamento da libido para o Ego, constitui o narcisismo secundário. O ponto que gostaríamos de destacar neste processo é que, nessa retirada do investimento libidinal nos objetos pelo fracasso da satisfação, os indivíduos não retiram seu interesse do mundo externo de modo integral, pelo contrário, eles *o reencontram na fantasia*. Como esclarece Freud ao diferenciar o fenômeno nos parafrênicos e nos neuróticos:

A análise mostra que de modo algum o neurótico suspendeu seu vínculo erótico com as pessoas e as coisas. Ele ainda conserva as pessoas e as coisas na fantasia. Isso significa que, por um lado, substituiu os objetos reais por objetos imaginários de sua lembrança -- ou mesclou ambos -- e, por outro, que desistiu em encaminhar as ações motoras necessárias para atingir suas metas em relação a esses objetos. (Freud, 1914, p. 98)

A fantasia garante o vínculo erótico dos indivíduos com o mundo externo, sua mediação busca reencontrar no vínculo com os objetos o narcisismo primário, abandonado desde a formação do Ego. Com isso, retomando os termos do problema que orienta este capítulo, com a introdução do princípio de realidade, e a formação do Ego como seu representante, a fantasia, ao não se submeter a ele e continuar vinculada ao princípio de prazer, salvaguarda a relação libidinal com o mundo externo, isto é, uma relação que não se orienta pela racionalidade do princípio de realidade.

Para Marin (2016) essa tese de Marcuse quanto ao narcisismo deriva de uma interpretação “muito criativa” da teoria da sublimação de Freud, na qual a sublimação é precedida de um reinvestimento no Ego, isto é, de uma reativação da libido narcísica que então transbordaria para os demais objetos. Assim, Marcuse teria postulado uma noção de sublimação não repressiva, que teria como efeito unir os indivíduos libidinalmente pelo laço social. Essa

noção está associada à possibilidade de reconciliação entre princípio de prazer e princípio de realidade numa sociedade emancipada²⁰.

O momento da reconciliação utópica marcuseana, identificado como a superação do princípio de realidade, liberaria os homens de suas amarras e faria possível uma forma de socialização não dominada pela racionalidade instrumental, na qual a pulsão de morte, sob o signo do princípio do Nirvana, poderia ser mobilizada junto a Eros para fundar uma sociedade não antagônica (Marin, 2016, p. 235)

A ultrapassagem de uma sociedade antagônica para uma sociedade emancipada envolve, no entanto, não apenas a subversão do princípio de realidade repressivo no nível individual, mas também no nível social. A especificidade da fantasia está justamente em mediar esses dois níveis. Se no nível ontogenético a fantasia salvaguarda a relação libidinal com o mundo que o narcisismo primário produziu, no filogenético ela garante a conexão com a espécie e as promessas de libertação que se conservaram como herança arcaica. Na seção seguinte abordaremos o processo de substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade no nível filogenético para que na segunda parte do capítulo abordemos o lugar de mediação que fantasia ocupa e que garante a abertura na teoria freudiana para o modelo emancipatório de Marcuse.

1.1.2. A Dimensão Filogenética

O texto que marca as incursões freudianas no campo filogenético é *Totem e Tabu* (1913). As hipóteses desenvolvidas nesta obra, segundo Marcuse, permitiram ligar a psicologia individual à psicologia social, ou seja, desdobrar as descobertas de Freud do campo do sujeito para o campo social. No prefácio da obra, Freud apresenta sua proposta de avançar para o “campo do originário” a partir das conclusões que a psicanálise dispunha até então quanto à ontogênese. Seu objetivo é de, a partir da observação dos vestígios infantis e dos estudos antropológicos da época, inferir quanto à origem da constituição psíquica: “Neste livro tentou-se, ousadamente, descobrir o significado original do totemismo a partir de seus traços infantis, dos indícios que reafioram no desenvolvimento de nossas crianças” (Freud, 1913, p. 9).

Freud parte das considerações do antropólogo escocês J. G. Frazer de que dois fatores estariam sempre presentes nos grupos humanos primitivos, o totemismo – os membros do clã totêmico creem descender do totem e não o matar e não o comer são os dois tabus fundamentais – e a exogamia – a proibição de relações sexuais com membros do clã. A partir das distintas

²⁰ No terceiro capítulo abordaremos os limites da ideia de reconciliação no modelo marcuseano.

interpretações da época para explicar o totemismo, Freud constrói uma própria à psicanálise: a identificação com o pai. A base para essa hipótese foi a observação dos casos de fobia em relação a um determinado animal nas crianças -- que Freud já havia identificado como sendo o animal um substituto do pai²¹:

Por essas observações nos sentimos autorizados a introduzir, na fórmula do totemismo — no caso do homem —, o pai no lugar do animal totêmico. Percebemos, então, que com isso não damos um passo novo ou particularmente ousado. Os primitivos mesmos declaram isso, e, onde o sistema totêmico ainda se acha em vigor, designam o totem como seu ancestral e pai primevo. Nós apenas tomamos literalmente uma afirmação desses povos com a qual os etnólogos não sabiam exatamente o que fazer, e que por isso relegaram a segundo plano. A psicanálise nos adverte, ao contrário, que enfatizemos precisamente esse ponto e a ele vinculemos a tentativa de explicação do totemismo. (Freud, 1913, p. 131)

Freud relaciona a hipótese do totem como representante do pai primevo à teoria de Charles Darwin sobre o estado social primevo do homem, que ele havia formulado a partir dos hábitos de vida dos macacos superiores. Com isso, ele formula que o homem teria vivido originalmente em pequenas hordas na qual vigorava a soberana proibição de atos sexuais pelos demais membros da tribo, motivada pelo ciúme do macho chefe. Os machos jovens após crescerem seriam mortos ou expulsos. Cada um desses jovens poderia formar uma horda semelhante. No curso do tempo a proibição de relação sexuais entre os companheiros da horda adquiriu o *status* de lei de forma consciente: “Nada de relações sexuais entre companheiros de horda”. Esse estado primevo da sociedade, por sua vez, não foi observado em nenhuma parte. O que se conhecia, na época de Freud, como organização primitiva nas tribos eram *bandos de machos*, com direitos iguais e sujeitos às restrições do sistema totêmico.

Freud, então, recorrendo à cerimônia da refeição totêmica, postula sua hipótese de como tais proibições teriam se originado. Elas seriam consequência dos desdobramentos de um ato: o assassinato do “pai da horda” pelos irmãos subjugados. Num determinado momento, os irmãos expulsos teriam se unido, assassinado e devorado o pai, colocando fim à horda. O pai violento era ao mesmo tempo temido e invejado. No ato de devorá-lo, os filhos identificam-se ao pai e cada um busca apropriar-se de uma parte de sua força. “A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (Freud, 1913, p.141)

²¹ Ver: S. Freud, Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O Pequeno Hans”, 1909)

Neste ponto, Freud faz um paralelo com as crianças. O sentimento ambivalente em relação ao pai, de amor e ódio, teria origem, por um lado, no obstáculo que ele produz nas suas reivindicações sexuais, por outro, na admiração e amor que depositam no pai, pois gostariam de ocupar o seu lugar na relação com a mãe. No ato de assassinato puderam satisfazer seu ódio e na refeição realizaram desejo de identificação. Com isso, os impulsos afetuosos emergem na forma de arrependimento, como consciência de culpa, que se reverte *a posteriori* em obediência. Como consequência, proibem a morte do totem e renunciam às mulheres do clã. “O morto tornou-se mais forte do que havia sido vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos” (Freud, 1913, p.141). Assim, instituem-se os dois tabus fundamentais:

Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da *consciência de culpa do filho*, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem os infringia tornava-se culpado dos dois crimes que inquietavam a sociedade primitiva. (Freud, 1913, p. 142, grifos do autor)

Na tentativa de reconciliação com pai surgem os dois tabus: “não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem”, que por sua vez coincidem com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos primordiais da criança. Como vimos anteriormente, a instância herdeira do complexo de Édipo e das identificações pré-individuais é o Superego. A partir do complexo de Édipo o sentimento ambivalente, de amor e agressividade contra o pai, se atualiza em cada indivíduo e é novamente reprimido e transferido para o Superego.

Nesse caso, novamente está em jogo a oposição entre pulsões de vida e pulsões e morte: “Não é decisivo, realmente, haver matado o pai ou deixado de fazê-lo; em ambos os casos temos de nos sentir culpados, pois o sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte.” (Freud, 1930, p. 79) A ambivalência manifesta-se no funcionamento do Superego, ela constitui não apenas a identificação com o pai (e seus substitutos) como uma enérgica formação reativa a essas figuras: “Sua relação com o Ego não se esgota na advertência: ‘Você deve ser assim (como seu pai)’, mas engloba também a proibição: ‘Você não pode ser assim (como seu pai)’” (Freud, 1923, p. 44).

Para Marcuse, o traço fundamental do mito de Freud é que ele permite identificar na base da cultura o sentimento de culpa: “o evento psicológico decisivo que separa o clã dos irmãos da horda primeva é o desenvolvimento do sentimento de culpa” (EC 48). A dominação

imposta externamente pela força foi substituída pela dominação autoimposta²², todos são cúmplices de um crime do qual querem impedir a repetição e só podem fazer isso repetindo a ordem anterior e privando a si mesmos do acesso à satisfação sexual. A conclusão de Marcuse é que a marca fundamental das relações de dominação é a figura paterna: “Num dado da vida do gênero humano, a vida grupal foi organizada por dominação. E o ser humano que conseguiu dominar os outros era o *pai* [...]” (EC 46, grifos do autor). A dominação na civilização persegue o curso da primeira forma de dominação elegendo, no entanto, novos representantes para o pai terrível da pré-história: “o pai primevo prenuncia as subseqüentes e dominadoras imagens paternas, em cuja sombra a civilização progrediu. Em sua pessoa e função, ele consubstancia a lógica interior e a necessidade do próprio princípio de realidade. O pai ‘tem direitos históricos’” (EC 47). Assim, para Marcuse, a liberdade na civilização existe como possibilidade de *libertação da ordem do pai*.

A hipótese de Freud contém ainda mais um elemento destacado por Marcuse: após a destituição da horda paterna estabeleceu-se o período do matriarcado. A liberação dos poderes do pai teria feito com que estes fossem transferidos para as mães. Mesmo assim, “a lembrança do pai continuou viva”. Com isso, foi escolhido um animal forte para substituir o pai -- estabelecendo o sistema totêmico -- numa tentativa de mitigar o sentimento de culpa e obter uma reconciliação com o pai. Com o tempo, essa tentativa se tornou insuficiente, pois a relação de igualdade entre os irmãos começou a ser perturbada pelo desejo de cada um de se tornar o pai. “Assim manifestou-se uma inclinação — apoiada na veneração de indivíduos que se haviam destacado ante os demais — a reviver o antigo ideal do pai, criando divindades” (FREUD, 1913, p. 146). Com isso, elevou-se o pai à condição de deus e a sociedade sem pai se transformou gradualmente numa sociedade patriarcal. Esse movimento histórico, para Marcuse, revela uma mesma dinâmica, as sucessivas restaurações da autoridade na história: “A liberdade segue-se à dominação -- e conduz à reafirmação da dominação. O matriarcado é substituído por uma contrarrevolução patriarcal, e esta última é estabilizada mediante a institucionalização da religião.” (EC 49)

²² “A dominação é efetivada sempre que os objetivos e propósitos do indivíduo e os meios de lutar e atingi-los são prescritos para ele e realizados por ele como algo prescrito. A dominação pode ser exercida pelos homens, pela natureza, pelas coisas - também pode ser interna, exercida pelo indivíduo sobre si mesmo e aparecer na forma de autonomia. Essa segunda forma desempenha um papel decisivo na teoria das pulsões freudiana: o superego absorve os modelos autoritários, o pai e seus representantes, faz de seus comandos e proíbe suas próprias leis, a consciência do indivíduo. O domínio das pulsões torna-se a autonomia de realização do próprio indivíduo.” (Freedom and Freud’s Theory of Instinct, p. 1/2 In: MARCUSE, H.; MACINTYRE, A.; MARKS, R. W. Five lectures: Psychoanalysis, politics, and utopia. 1971)

Nessa perspectiva, o que estaria no gérmen da repetição histórica é o sentimento de culpa. Marcuse confere uma dupla origem para o sentimento de culpa. Os parricidas rebeldes agiram com o objetivo de eliminar a autoridade paterna, no entanto, ao fazê-lo tiveram como consequência a ameaça de destruir a vida do grupo. Pela identificação ao pai, os irmãos internalizaram a repressão. O que posteriormente redundou na restituição da autoridade paterna (primeiro o substituindo por muitos deuses e depois na forma de um deus único)²³. No entanto, ao restituírem a autoridade um outro desejo acabou por ser reprimido, o de uma sociedade sem pai, sem a dominação do pai. Com isso, para Marcuse, os filhos: “atraíam a promessa de seu próprio ato: a promessa de liberdade” (EC 50). Assim, Marcuse inverte a interpretação freudiana do mito e questiona: Não deverá o seu sentimento de culpa incluir o remorso pela traição e renegação de seu próprio ato emancipador?” (EC 50). Em outras palavras, abre-se a interpretação da substituição do período do matriarcado pela ordem patriarcal como uma nova ordenação repressiva do princípio de realidade sobre o princípio de prazer:

Quando o princípio de realidade ganha raízes, mesmo em sua mais primitiva e mais brutalmente imposta forma, o princípio de prazer passa a ser algo assustador e terrível; os impulsos para a livre gratificação defrontam-se com a ansiedade e esta apela para que a protejam contra aqueles. Os indivíduos têm de defender-se contra o espectro de sua integral libertação de carência e da dor, contra a gratificação integral. Esta última é representada pela mulher que, como mãe, forneceu uma vez, pela primeira e última vez, tal gratificação. São esses os fatores pulsionais que reproduzem o ritmo da libertação e dominação (EC 51).

A aproximação entre a mãe e o princípio de prazer, a satisfação integral, Marcuse extrai da tese de Otto Rank, psicanalista austríaco contemporâneo a Freud, que atribui à mulher uma “ação antissocial”²⁴ pelas inclinações libidinosas que a ela são dirigidas. Para Rank, a restituição do sistema patriarcal visa instaurar uma barreira ao incesto ainda mais eficiente que a anterior. Assim, culpa do crime contra o pai tenta ser expiada na proibição ainda mais severa à satisfação: “o crime contra o princípio de realidade é redimido pelo crime contra o princípio de prazer” (EC 51). No entanto, a ansiedade persiste porque existe a culpa do ato que não foi realizado: a libertação.

Nos termos do conflito anteriormente evocado poderíamos dizer que a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, na dimensão filogenética, tem início a partir do momento em que os irmãos reestabelecem a proibição do pai – de maneira ainda mais eficiente – para conservar a vida em grupo. Nesse sentido, o princípio de realidade guarda a marca da

²³ Ver S. Freud, Moisés e o Monoteísmo (1939), p. 147

²⁴ RANK, Otto. O trauma do nascimento: e seu significado para a psicanálise. 1924.

proibição paterna, enquanto a promessa de libertação se vincula, para Marcuse, à possibilidade de uma sociedade sem pai. Esse ponto, que não foi explorado por Freud, se conecta com o lugar das fantasias no desenvolvimento cultural e como ela abre espaço para o horizonte emancipatório no modelo marcuseano.

Mesmo depois de instaurada uma ordem repressiva eficiente para conter a “ânsia pelo pai”, Freud mostra como o desejo de ocupar seu lugar permanece vivo entre os homens. A teorização do complexo de Édipo corresponde ao postulado da universalidade da ambivalência na relação com pai. O que conserva tal ambivalência é são as fantasias edípicas. Por um lado, ela guarda os anseios do princípio de prazer, preservando o desejo de ocupar o lugar do pai e poder satisfazer as pulsões sexuais sem restrições. Por outro, mantêm o desejo de assassinar e satisfazer as pulsões agressivas contra ele. Essas são fantasias infantis que no período da puberdade reaparecem como o “retorno do reprimido”, no entanto, são novamente suprimidas por sua incompatibilidade com os valores sociais:

Simultaneamente com a superação e repúdio dessas fantasias claramente incestuosas, sucede uma das realizações psíquicas mais significativas e também mais dolorosas da época da puberdade, o desprendimento da autoridade dos pais, através do qual se cria a oposição – tão relevante para o avanço cultural – da nova geração em face da antiga. (Freud, 1905, p. 149)

O efeito da repressão das fantasias é o seu reaparecimento em formas mais sublimadas, úteis para a cultura. Assim, o desejo de matar o pai pode assumir, por exemplo, a forma de um impulso contrário aos seus desejos, escolhe-se uma profissão distinta daquela desejada pelo pai. Da mesma forma o impulso incestuoso é substituído por um sentimento de ternura em relação à mãe. No entanto, para Marcuse, nessa forma sublimada as fantasias também perdem seu potencial explosivo, pois, assim se reconciliam à ordem do princípio de realidade. O passo de Marcuse será então de apontar para possibilidade de um desenvolvimento *não repressivo de Eros* no contexto da civilização madura. Na segunda parte deste capítulo abordaremos o papel da fantasia neste desenvolvimento.

Para Marcuse, a teoria freudiana permite conceber as disposições para a emancipação que são constitutivas da subjetividade da época. O pressuposto de que haveria uma transmissão da herança arcaica para o inconsciente, com a reconstrução da pré-história da humanidade desde a horda primordial até os estágios mais desenvolvidos da civilização, foi a hipótese freudiana mais criticada, especialmente pelos revisionistas²⁵. Marcuse, contrapõe tal posição afirmando

²⁵ “Nenhuma outra parte da teoria de Freud foi mais veementemente rejeitada do que a idéia da sobrevivência da herança arcaica a sua reconstrução da pré-história da humanidade desde a horda primordial, passando pelo parricídio, até a civilização.” (EC 45)

que esta deve-se menos às dificuldades de comprovação científica do que pelos “tabus que a hipótese freudiana tão eficazmente viola” (EC 45). Uma vez que essas hipóteses revelariam que o “pecado original” foi na verdade contra o homem, que era ele mesmo culpado e que toda a civilização, especialmente a sua parcela mais desenvolvida, está ainda condicionada pela imaturidade mental arcaica. A posição de Marcuse é que a hipótese freudiana, mesmo não sendo corroborada por qualquer prova antropológica, ainda preserva seu potencial crítico porque “encaixa, numa sequência de eventos catastróficos, toda a dialética histórica de dominação” (EC 46). Desse modo, ela teria importância por seu valor simbólico: “Se a hipótese desafia o senso comum, proclama, no entanto, à sua revelia, uma verdade que esse mesmo senso comum teria sido treinado a esquecer” (EC 46).

No entanto, essa perspectiva ainda não responde ao problema mais amplo em adotar a hipótese freudiana do mito da horda: como é possível conciliar a ideia de uma conservação da herança arcaica com a perspectiva histórica de Marcuse? Para Robinson (1969), o mito se converte na obra de Marcuse em uma “alegoria capitalista”. Marcuse teria transformado o pai primitivo no empresário capitalista e o bando de irmãos no proletariado europeu. Nessa transformação o ponto focal do drama primitivo também muda, pois, se para Freud a revolta dos irmãos marca o início da civilização, para Marcuse esse marco estaria na horda do pai que estabeleceu o monopólio da satisfação e a imposição ao trabalho aos filhos.

Para Marcuse, a civilização não começou com a revolta dos irmãos contra a tirania paterna mas com a fundação do governo do pai sobre os filhos. Foi esse o momento histórico em que o princípio de realidade (ou, mais rigorosamente, o princípio de desempenho) substituiu o princípio de prazer. (Robinson, 1969, p. 162)

Essa interpretação está de acordo com a tese mais geral de Robinson (1969) de que Marcuse em *Eros e Civilização* teria buscado conciliar as teses freudiana e marxistas. Assim, a repressão sexual seria ao mesmo tempo subordinação econômica. Robinson então argumenta que Marcuse teria sido incapaz de explicar qual tipo de dominação veio primeiro, a repressão sexual ou a subordinação econômica. Nossa perspectiva é que esse problema surge da própria interpretação que Robinson faz de que para Marcuse o mito da horda seria uma “alegoria”.

Kellner (1984) apresenta uma outra interpretação quanto à apropriação de Marcuse. Para ele a teoria de Freud permite que Marcuse explique como os indivíduos se submetem à dominação na sociedade e como essa dominação ganha o caráter de uma “segunda natureza”. Neste sentido, não seria simplesmente uma analogia entre dominação econômica e repressão sexual, a apropriação de Marcuse da teoria freudiana da natureza humana teria como objetivo a reconstrução de um fundamento antropológico que evidencia a origem da dominação a partir

da história. Isto é, a apropriação que Marcuse realiza da hipótese freudiana envolve a mediação com a história. Vejamos como isso ocorre.

Para Marcuse, o caráter fantástico da tese freudiana pode ser substancialmente minimizado “se for confrontado com os fatores concretos e tangíveis que refrescam a memória de cada geração” (EC 55). Nesse ponto ele faz referência à proposição de Freud no texto *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Freud argumenta que para que uma determinada recordação fosse conservada na herança arcaica e, além disso, para que esta pudesse se tornar ativa – ou seja, emergir de seu estado inconsciente e ascender ao consciente – seria necessário, primeiro, que o acontecimento fosse “suficientemente importante, ou tenha se repetido com suficiente frequência”²⁶, em segundo, que o vestígio mnésico esquecido fosse desperto através de uma repetição em um acontecimento recente e real. Em outras palavras, a herança arcaica pode ser despertada quando algum traço do passado é repetido no presente e faz operar o retorno de um esquema que aparentemente não poderia mais compor o presente – como a dominação patriarcal na horda primitiva. Esse retorno faz com que o conteúdo mnêmico seja deformado, por isso, a dominação pode assumir novas formas conservando uma ligação com a forma primitiva. Assim, a repetição da ordem paterna não estaria fora da história e nem se conservaria imutável, mas se reproduziria nas diferentes formas de dominação. Sérgio Paulo Rouanet (1983) destaca que, em Marcuse, a repetição adquire um sentido progressivo, numa reafirmação da dominação. A preservação das reminiscências da espécie corresponderia a um processo linear, no qual a dominação reafirma-se de forma cada vez mais eficiente: “era a lógica da dominação que se impunha, sem qualquer circularidade, geração após geração, aperfeiçoando, linearmente, seus métodos de controle (Rouanet, 1984, p. 230).

Nesse sentido, podemos retomar a questão de qual seria o sentido da apropriação marcuseana da hipótese filogenética de Freud. A tese do teórico Stephan Bundschuh (2004) é que a antropologia de Marcuse não seria “uma antropologia filosófica no sentido forte” (p. 152). Marcuse buscou desenvolver o que ele mesmo descreveu como uma “filosofia concreta”, para Bundschuh, essa filosofia detém uma base antropológica:

Ele não está preocupado com o ser em geral como Heidegger, mas com o ser concreto do homem. O homem está no centro de sua filosofia como espécie e é definido pelo caráter histórico e pela natureza única de seu trabalho. Essas características permitem ao homem distanciar-se da heteronomia da natureza (Bundschuh, 2004, p. 152)

Partindo dessa ideia, Bundschuh interpreta a antropologia marcuseana como uma “antropologia bidimensional”. Ele considera que a divisão de EC em uma primeira parte, “Sob

²⁶ S. Freud, 1939, p. 147.

o princípio de realidade” e uma segunda, “Para além do Princípio de realidade”, corresponde justamente à natureza bidimensional da antropologia marcuseana. A primeira dimensão ele descreve como a “antropologia da Era Burguesa”²⁷, na qual se aborda as características básicas da “segunda natureza” do indivíduo na vida moderna. A segunda dimensão, a “antropologia de um ponto de vista pragmático”²⁸, diz respeito à dimensão utópica da teoria marcuseana, em oposição à forma existente da espécie: “sua importância reside em sua função reguladora e prática” (Bundschuh, 2004, p. 157). Para Bundschuh, trata-se de um instrumento teórico para negar o existente, não importando se tal projeto utópico exista concretamente ou potencialmente na realidade. Segundo Bundschuh, a dimensão utópica seria uma pré-condição da crítica teórica de Marcuse. Nesse sentido, a antropologia marcuseana envolve a oposição entre as duas dimensões, ela ao mesmo tempo critica a totalidade do existente e insiste na necessidade de um “novo projeto de homem”: “Desse modo, Marcuse vincula enfaticamente o homem e a sociedade, tornando impossível qualquer discussão separada sobre seus papéis em sua teoria” (p. 160).

A análise de Bundschuh muda quando ele se refere a tentativa de Marcuse – segundo ele iniciada em EC mas apresentada propriamente em “Ensaio sobre Libertação” – de construir uma “nova antropologia” baseada numa nova estrutura sensível do homem. Para ele, da dimensão utópica de Marcuse não se concluiria que a transformação da essência do homem fosse de fato uma possibilidade concreta. Para Bundschuh, haveria uma diferença entre a teoria marcuseana e a posição teórica de sua utopia como a construção de uma “nova antropologia”. Quando Marcuse ultrapassa a ideia de que suas concepções utópicas teriam a função regulativa de vislumbrar o passo além do status quo para então conceber em uma transformação do indivíduo como uma possibilidade real, seu modelo entra em contradição. Pois, os fundamentos de seu próprio diagnóstico impediriam que se eliminasse a dominação, interna e externa, da razão sobre os indivíduos.

Para Kellner (1984), por outro lado, Marcuse teria construído uma “antropologia da libertação”, isto é, uma antropologia revolucionária com base na teoria freudiana. Na qual a natureza humana conteria energias rebeldes e criativas que não suportariam um nível excessivo de repressão e, a partir das condições existentes, atuariam a favor de uma luta revolucionária. Em uma entrevista²⁹, Marcuse é questionado por Jürgen Habermas justamente quanto às bases

²⁷ Em referência à obra de Max Horkheimer, ver: HORKHEIMER, Egoísmo e Movimento de Libertação, 1936.

²⁸ Em referência à obra de Immanuel Kant: Antropologia de um ponto de vista pragmático, 1798.

²⁹ MARCUSE, HABERMAS, LUBASZ, SPENGLER. Teoria e política, 1978. In: Dissonância: Revista de Teoria Crítica, 2(1.2), 2018, p. 108-174.

antropológicas de sua interpretação da teoria freudiana: “Pode-se perguntar como tais suposições antropológicas fortes são conciliáveis com o materialismo histórico, e também discretamente com as teses da mutabilidade da natureza humana?”. Sua resposta indica a posição de Marcuse em relação a esses comentários, afirma:

Dizer que o humano tem um corpo, que o humano tem isto que Freud chama de pulsões, e que existe no humano pulsões primárias, não significa que elas não são mutáveis. Quando falo de natureza humana, sempre quero dizer de uma natureza que pode mudar os humanos inteiramente. Se a estrutura pulsional é invariante, que o conflito sempre se fundamenta entre Eros e Tânatos, isto não significa que as formas nas quais esse conflito se desenvolve não sejam mutáveis historicamente e socialmente. Já está em Freud que existem graus nos quais a energia destrutiva pode estar submetida à energia erótica. Isto sim é uma transformação da estrutura pulsional que eu não tenho que incluir. Também não é correto dizer que Freud fundamenta uma natureza humana imutável, ou de todo modo é correto somente muito limitadamente. (MARCUSE et al., 1978, p. 128)

Com essa passagem podemos observar que o que para Marcuse está em jogo na transmissão da herança arcaica é o conflito pulsional. A repetição da dominação do pai, como “antropologia da era burguesa”, é a manifestação da força da pulsão de morte sobre as pulsões de vida. No entanto, essa estrutura não é invariante porque o conflito pode se atualizar. No terceiro capítulo, após abordarmos a historicização dos conceitos freudianos no capítulo dois, retomaremos esse ponto para propor uma saída à contradição destacada por Bundschuh. No entanto, o que nos interessa nesse ponto é que, ao destacar a natureza dual da antropologia marcuseana, Bundschuh revela o cerne do modelo marcuseano: o conflito entre duas tendências que impede o estabelecimento de uma natureza humana imutável, fosse ela uma “segunda natureza” ou uma “nova antropologia” baseada na estrutura sensível dos indivíduos. O que se transmite historicamente é o conflito entre Eros e Tânatos, no entanto, a forma que esse conflito pode adquirir não está dada desde já. Por isso, para Marcuse, a libertação da forma existente de dominação depende de um novo equilíbrio pulsional a partir do fortalecimento de Eros. A fantasia entra no modelo de Marcuse justamente para garantir o espaço psíquico para transformação desse equilíbrio. Vejamos o que Marcuse encontra na teoria freudiana que o permite situar a fantasia em seu modelo emancipatório.

1.2. O Lugar da Fantasia

A partir da descoberta das funções das fantasias na neurose Freud pôde deslocar a origem da neurose de um evento concreto para um trauma psíquico. Os efeitos desse deslocamento para o desenvolvimento da psicanálise são diversos, no entanto, o que nos interessa destacar é que,

desde a origem, esse conceito não está associado – pelo menos não especialmente – à “faculdade de imaginar”, como uma produção puramente ilusória, e sim como uma forma alternativa de vínculo com a realidade. Alternativa porque está submetida, não ao princípio de realidade, mas ao princípio de prazer. Mas nem por isso alheia à realidade, opondo um mundo subjetivo ao mundo objetivo. Como destacam Laplanche e Pontalis (1985) a dificuldade e a insistência de Freud em decifrar o núcleo de verdade das fantasias atestam o desejo de Freud em situar a fantasia “com um aquém, com algo que transcende simultaneamente a vivência individual e o imaginado” (p. 50). Como veremos, o fundamental dessa formulação de Freud é que ela permite unir as investigações do campo da subjetividade individual para o das especulações filogenéticas e, com isso, para a dimensão da cultura.

No modelo marcuseano, o lugar de mediação que fantasia ocupa é o de sustentar o conflito na civilização, impedindo o triunfo completo da dominação. O horizonte emancipatório, em si, surge apenas no “para além de Freud”. No entanto, ao longo desta seção buscaremos demonstrar como, “com Freud”, podemos observar os potenciais críticos que Marcuse identifica no conceito freudiano de fantasia e que o fizeram postulá-lo como uma abertura para a emancipação.

O desenvolvimento da hipótese filogenética possibilita a retomada de uma questão que havia ficado em aberto desde final da década de 1890, quando Freud teria abandonado sua “teoria da sedução”³⁰ na famosa Carta 69 (1987) endereçada a Fliess. Nela, Freud encerra sua teoria quanto à sua teoria da origem traumática da neurose pela invasão da sexualidade na infância, que ele havia construído a partir dos relatos de duas pacientes histéricas: “não acredito mais na minha neurótica”. A “teoria da sedução” supunha que a origem do trauma era uma invasão da sexualidade adulta na criança a partir de uma cena de sedução. Esse momento só teria efeito de provocar a neurose a partir da puberdade. Com o desenvolvimento da sexualidade a cena da sedução retornaria como traumática, desencadeando a neurose histérica. No entanto, tal teoria exigia a suposição, difícil de conceber, de que haveria uma grande parcela de perversos na sociedade, superior à de histéricas. Além disso, Freud observa a indistinção entre realidade e ficção presente no inconsciente e o difícil acesso às vivências infantis pela memória dos analisantes. Com isso, ele postula a hipótese de que esses traumas teriam sido na verdade fruto da própria *fantasia* infantil. A partir desse momento era necessário defender a polêmica tese da sexualidade infantil.

³⁰ Ver: LAPLANCHE; PONTALIS. *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*, 1985.

Laplanche e Pontalis (1985) destacam que, neste ponto, ganha-se a fantasia como conceito fundamental na explicação da neurose, no entanto, corre-se o risco de perder a “estrutura”, presente no modelo da teoria da sedução. Isso porque sem a teoria da sedução a sexualidade perde seu ponto de sustentação na exterioridade tende a se tornar puramente endógena: “Teríamos, pois, a fantasia - no sentido de produção imaginária -, mas perderíamos a estrutura. Inversamente, com a teoria da sedução, tínhamos, senão a tese, pelo menos a *intuição* da estrutura (apresentando-se a sedução como um dado quase-universal, em todo o caso transcendendo o evento e, por assim dizer, os seus atores) [...] (Laplanche e Pontalis, 1985, p. 42). Apesar dos diversos desdobramento que Freud irá retirar da descoberta das fantasias, como destacam os autores, um campo permanece por ser explorado, o campo dos elementos originários, reais e verificáveis.

No entanto, um fator leva Freud a retomar a investigação quanto à origem das fantasias, isto é, um evento real que explique o seu conteúdo: a repetição de eventos típicos durante a infância nos relatos dos pacientes. Freud afirma ser incapaz de determinar precisamente se seriam formulações feitas retrospectivamente ou se seriam resultado de experiências realmente vivenciadas. No entanto, para Laplanche e Pontalis (1985), a existência dessa preocupação já indica “que Freud jamais se resignou a assimilar as ‘cenas’ como puras criações imaginárias” (p. 47). É então com a nova noção de fantasias originárias, ou fantasias fundamentais, apresentada na 23ª Conferência, que o filogenético adquire o estatuto de “acontecimento” (Ferretti, 2014, p. 110):

Nelas [nas fantasias], o indivíduo vai além de suas vivências pessoais e recorre àquelas de tempos primordiais, onde suas próprias vivências se tenham mostrado muito rudimentares. Parece-me bem possível que tudo o que nos é hoje relatado em análise—a sedução da criança, a excitação sexual inflamada pela observação da relação sexual dos pais, a ameaça de castração (ou, antes, a castração) — tenha sido realidade nos primórdios da família humana, e que a fantasia da criança simplesmente preenche as lacunas na verdade individual com a verdade pré-histórica (Freud, 1915-1916, p. 401).

Essa hipótese indica que a origem das fantasias seria, na verdade, pré-histórica, de modo que não interessaria mais saber se a experiência individual confirma ou não o relato do analisante. A *realidade psíquica* é a dimensão determinante para o tratamento psicanalítico. O efeito dessa abordagem desdobra no campo da cultura, pois, com ela, as originais reflexões de *Totem e Tabu* podem vir a lume. Determinadas vivências individuais ficariam retidas no patrimônio psíquico coletivo da espécie e, com isso, seriam transmitidas de geração em geração

por meio das fantasias³¹. Nisso há uma hipótese inevitável, que Freud evidencia no final de *Totem e Tabu* (1913): os indivíduos herdaram conteúdos psíquicos de seus antepassados, a partir dos quais repetem, por exemplo, a estrutura edípica.

Sem a hipótese de uma psique das massas, de uma continuidade na vida afetiva dos seres humanos que permita negligenciar as interrupções dos atos psíquicos causadas pelo passamento dos indivíduos, não poderia haver psicologia dos povos. Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada uma tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso neste campo e quase nenhum desenvolvimento (Freud, 1913, p.156).

Para Freud, deve haver uma continuidade entre os processos psíquicos individuais e os sociais para que haja cultura, caso fosse necessário que cada criança adquirisse significação humana após o nascimento não seria possível conservar as conquistas culturais. No mesmo sentido, para Marcuse, a herança arcaica revela a identificação entre o indivíduo e a espécie:

A civilização é ainda determinada por sua herança arcaica, e essa herança, afirma Freud, inclui ‘não só disposições, mas também conteúdos ideacionais, vestígios de memória das experiências de gerações anteriores’. A Psicologia Individual, portanto, é em si mesma Psicologia Grupal, na medida em que o próprio indivíduo ainda se encontra em identidade arcaica com a espécie. (EC 43)

A repetição da imagem de dominação ocorre, por exemplo, na passagem da função repressora do pai para a igreja, para a organização do trabalho, para a família monogâmica, de modo a tornar a dominação mais racional. Essa dinâmica de repetição por um lado garante o triunfo duradouro do pai. O modelo do complexo de Édipo apresenta para Marcuse a reafirmação da dominação: o conflito edípiano permanece presente no inconsciente, de modo que a oposição ao pai (ou seus representantes) é sempre seguida da imposição da dominação de forma ainda mais eficiente, “o filho deixa a família patriarcal para ser ele próprio pai e patrão” (EC 57). Da mesma forma, a identificação ao pai se repete na identificação ao poder, de modo que a oposição ao poder se torna oposição ao pai, com as consequências da sua traição. Assim, o conteúdo das fantasias infantis e o sentimento de culpa a elas ligado podem atuar no sentido de formar um indivíduo reacionário, fixado a um *statu quo ante*. Esse é, no entanto, apenas um lado da ambivalência envolvida no complexo edípico.

³¹ “Portanto, embora, de início, as vivências do Ego pareçam perder-se, se durante sucessivas gerações elas se repetirem com suficiente frequência e intensidade em um grande número de indivíduos, serão transformadas em, por assim dizer, vivências do Id, e suas marcas passarão a ser conservadas através da transmissão hereditária. Neste sentido, o Id herdado abrigaria os restos de incontáveis existências-de-Ego e, ao extrair o Superego do Id, o Ego talvez esteja apenas trazendo à luz formações de Ego mais antigas, de certa forma, propiciando-lhes uma ressurreição” (Freud, 1923, p. 48).

Por outro lado, a relação com o pai envolve tanto a identificação como o desejo de se diferenciar dele. Esse desejo tem por trás as pulsões agressivas voltadas para o pai e o desejo de matá-lo. Na interpretação do mito da horda primitiva, Marcuse destaca a promessa de libertação que os parricidas rebeldes levaram a cabo, e depois traíram reentronizando a ordem patriarcal. Com isso, ele dá ênfase para a ambivalência presente na herança arcaica e que é transmitida pela fantasia. Enquanto a identificação ao pai é despertada pela realidade externa, a promessa de libertação da ordem patriarcal se mantém no Id como potencial:

O passado revela sua dupla função na modelação do indivíduo e da sua sociedade. Recordando o domínio do princípio de prazer primordial, em que a liberdade de carências era uma necessidade, o id transporta os vestígios de memória desse estado para todo o futuro presente: projeta o passado no futuro. Contudo, o superego, também inconsciente, rejeita essa reivindicação pulsional sobre o futuro, em nome do passado que já não é de satisfação integral e apenas de amarga adaptação a um presente punitivo. Filogenética e ontogeneticamente, com o progresso da civilização e com a evolução do indivíduo, os vestígios de memória da unidade entre liberdade e necessidade ficam submersos na aceitação da necessidade e da não liberdade; racional e racionalizada, a própria memória submete-se ao princípio de realidade. (EC 26)

A racionalidade introduzida pelo princípio de realidade busca adequar os anseios do Id às possibilidades de satisfação da realidade externa, com isso, a demanda por satisfação integral é afastada como uma meta indesejável. Ao mesmo tempo, a relação do sujeito com o mundo externo é mediada pela fantasia. No modelo do narcisismo são as fantasias que permitem preservar o vínculo erótico entre as pessoas, dado que a realidade do mundo externo não permite a satisfação integral das pulsões. Com isso, as fantasias distorcem parte da realidade para que o horizonte da satisfação não seja perdido – como no sonho. O que no modelo marcuseano recebe destaque é que a distorção das fantasias não puramente imaginária, mas retoma uma promessa anterior, um anseio por libertação que é constitutivo da civilização.

Nesse ponto vale destacar a especificidade das fantasias que Laplanche e Pontalis apontam: elas ocupam os diversos níveis do aparelho psíquico. Para os autores, o esforço principal de Freud não foi de fazer uma distinção entre fantasias conscientes e fantasias inconscientes, e nem mesmo de entre fantasias e os sonhos ou os sintomas, seu esforço foi antes de indicar como a fantasia seria subjacente às diversas manifestações psíquicas: “Freud encontra na fantasia um *ponto privilegiado* onde poderia ser apreendido ao vivo o processo de *passagem* entre os diversos sistemas psíquicos: recalque ou retorno do recalado” (p. 171, grifos do autor). Nesse sentido, as fantasias manifestam o conflito psíquico entre princípio de prazer e princípio de realidade. Por isso, no modelo marcuseano elas desempenham o papel fundamental de garantir a tensão entre as diferentes tendências, mesmo aquelas que se

apresentam apenas como herança. Frente a disputa pulsional entre Eros e Tânetos as fantasias indicam o caminho para identificar os vínculos eróticos reprimidos que podem barrar o processo de dessexualização e atuar a favor de Eros, contra os impulsos mortíferos de Tânetos.

Segundo Marcuse, Freud não vislumbrou o papel da fantasia nessa disputa porque a sexualidade que as fantasias convocam, caso fosse liberta, teria um potencial destrutivo para a civilização. O Eros incontrolado seria “tão funesto quanto a sua réplica fatal, a pulsão de morte” (EC 9). O que diferencia Eros é que, na sua forma sublimada, ele atua ligando libidinalmente os indivíduos, enquanto que a pulsão de morte, por mais controlada que seja, e submetida aos interesses civilizatórios, não pode ser desvinculada de seu caráter destrutivo numa ordem repressiva. Por isso, para Marcuse, para que a civilização rompa o percurso de auto destruição Eros tem de ser fortalecido, não apenas pela mobilização de sua forma mais sublimada, mas também pela sua *libertação*³².

No entanto, outras passagens de Freud também apontam para o lugar de mediação que Marcuse estabelece para as fantasias. No texto *O Poeta e o Fantasiar* (1908) Freud explicita a relação específica que a fantasia tem com o tempo, que faz dela flexível e mutável:

Não devemos pensar nos produtos dessa atividade imaginativa, as fantasias, castelos no ar e devaneios, como rígidos e imutáveis. Eles se adaptam às impressões cambiantes que a vida nos traz, alteram-se a cada oscilação na vida, recebem a chamada “marca do tempo” de cada nova impressão eficaz. A relação da fantasia com o tempo é muito significativa. Pode-se dizer que uma fantasia “paira” entre três tempos — os três momentos de nossa atividade ideativa. O trabalho psíquico parte de uma impressão atual, uma ocasião no presente que foi capaz de despertar um dos grandes desejos do indivíduo, daí retrocede à lembrança de uma vivência anterior, geralmente infantil, na qual aquele desejo era realizado, e cria então uma situação ligada ao futuro, que se mostra como realização daquele desejo — justamente o devaneio ou fantasia, que carrega os traços de sua origem na ocasião e na lembrança. Assim, passado, presente e futuro são como que perfilados na linha do desejo que os atravessa. (FREUD, 1908, p.)

O vínculo da fantasia com os três tempos, passado, presente e futuro, é de grande valia para o modelo marcuseano. A relação entre uma vivência satisfatória anterior com a mobilização do

³² A definição de liberdade é dada diretamente por Marcuse no texto de uma lição de 1956: “E, de fato, a liberdade pode ser definida apenas dentro da estrutura de dominação, se a história anterior fornecer um guia para a definição de liberdade. A liberdade é uma forma de dominação: aquela em que os meios fornecidos satisfazem as necessidades do indivíduo com um mínimo de desprazer e renúncia. Nesse sentido, a liberdade é completamente histórica, e o grau de liberdade pode ser determinado apenas historicamente; as capacidades e necessidades, bem como o mínimo de renúncia diferem dependendo do nível de desenvolvimento cultural e estão sujeitas a condições objetivas.” (Freedom and Freud’s Theory of Instinct, p. 1/2 In: MARCUSE, Herbert; MACINTYRE, Alasdair; MARKS, Robert W. Five lectures: Psychoanalysis, politics, and utopia. 1971)

desejo de um futuro melhor é fundamental para a orientação emancipatória. Para Marcuse, o desejo por um futuro melhor envolve sobretudo uma recusa das condições existentes como finais, com isso, o anseio pelo que *pode ser* é preservado pelas fantasias e impede uma resignação completa dos indivíduos.

A adaptação cambiante que Freud identificou nas fantasias também lança luz para a importância da realidade externa para a atualização das fantasias. Para Marcuse, isso será central para a possibilidade das fantasias adquirirem um novo sentido. Diante de uma realidade específica, estas podem se atualizar tanto num sentido mais repressivo quanto de ruptura com a dominação.

Os acontecimentos e experiências que podem despertar o material reprimido -- mesmo sem um fortalecimento específico das pulsões que lhe estão ligados -- são, no nível social, os que se nos deparam nas instituições e ideologias que o indivíduo enfrenta cotidianamente e que reproduzem, em sua própria estrutura, tanto a dominação como o impulso para destruir (família, escola, escritório e oficina, o Estado, o Direito, a filosofia e moral existentes) (EC 56)

A relação entre a fantasia e a arte, explorada por Freud, também concede uma indicação importante para o modelo marcuseano nos termos que esta pesquisa propõe. A arte dá forma à fantasia, ela permite que o universo subjetivo seja compartilhado como objetivo, com isso, a compreensão é ampliada e compartilhada. Freud descreve esse fenômeno na sua referência ao segredo da arte poética no texto “O Poeta o fantasiar”:

[...] quando um escritor nos brinda com suas “peças” ou nos conta aquilo que nos inclinamos a considerar seus devaneios pessoais, sentimos elevado prazer, provavelmente oriundo de muitas fontes. Podemos imaginar dois recursos dessa técnica: o escritor atenua o caráter do devaneio egoísta por meio de alterações e ocultamentos, e nos cativa pelo ganho de prazer puramente formal, ou seja, estético, que nos oferece na apresentação de suas fantasias. Esse ganho de prazer, que nos é oferecido para possibilitar a liberação de um prazer maior, de fontes psíquicas mais profundas, é denominado brinde incentivador ou prazer preliminar. A meu ver, todo o prazer estético que o escritor nos propicia tem o caráter de um prazer preliminar desse tipo, e a autêntica fruição da obra literária vem da liberação de tensões em nossa psique. E talvez contribua para isso, em não pequena medida, o fato de que o escritor nos permite desfrutar nossas próprias fantasias sem qualquer recriminação e sem pudor. (FREUD, 1908)

Para Marcuse neste processo a arte revela sua dupla função: “ao mesmo tempo opor e conciliar; acusar e absolver; recordar o reprimido e reprimir de novo” (EC 112). A arte ao apresentar a fantasia de maneira sublimada permite o afrouxamento da repressão e, com isso, um ganho de prazer. Este ganho, no entanto, não é capaz de subverter a realidade externa e permanece preso aos ordenamentos do princípio de realidade. Há, no entanto, um elemento na passagem citada de Freud que nos interessa especialmente, o prazer estético revela que as

fantasias garantem um prazer *compartilhado*. Na perspectiva marcuseana, na medida em que elas guardam em si um princípio comum, que evoca a um “passado sub-histórico” do gênero, estas “anulam o principium individuationis” (EC 112), fazem aparecer o vínculo erótico que marca as relações e permitem sua conexão com a espécie.

Neste ponto tem início as diferenças entre Marcuse e Freud que permitem a orientação emancipatória de Marcuse. A marca dessa diferenciação está no que Marcuse descreve como “historicizar os conceitos freudianos”. A partir da retomada da substância histórica da teoria freudiana Marcuse pretende ampliar o potencial emancipatório para a construção de uma sociedade não repressiva. As imagens de libertação, o vínculo erótico e a organização que não obedece apenas à ordem paterna, fazem da fantasia uma abertura para o horizonte emancipatório. No entanto, esse horizonte não se constitui fora da história, por isso, para Marcuse, para que ele revele a sua força, o conteúdo histórico da teoria freudiana tem de emergir. Este é o objeto do segundo capítulo desta dissertação.

2. Marcuse “para além” de Freud

A primeira parte da investigação da “tendência oculta na psicanálise” envolveu identificar os conceitos e hipóteses freudianos que para Marcuse fundamentam um diagnóstico oposto ao postulado pelo próprio Freud quanto à possibilidade de uma civilização não repressiva. Kellner (1984) descreve esse momento como “Freud contra Freud”: Marcuse interpreta a teoria de Freud para sustentar uma posição contrária ao próprio Freud. Neste caso, as fantasias despontam como a atividade mental que preserva o vínculo libidinal com o mundo externo e, com isso, confronta o princípio de realidade denunciando sua origem repressora. As promessas de libertação não ficam esquecidas, mas retornam como um passado comum a todos os indivíduos.

A construção do modelo emancipatório de Marcuse envolve ainda a segunda parte da investigação de uma “tendência oculta”: a historicização dos conceitos freudianos. Para desfazer a identificação entre civilização e repressão feita por Freud, Marcuse postula que a repressão seria produto do desenvolvimento histórico da civilização. Assim, a teoria freudiana só poderia dar conta da perspectiva histórica da repressão se realizasse o que ele descreveu como uma “extrapolação dos conceitos freudianos”. O princípio de realidade recebe a especificação quanto a sua forma histórica como *princípio de desempenho*. Da mesma forma, a repressão recebe a distinção entre repressão (básica) e *mais-repressão*, que constitui as restrições impostas pela dominação existente. Para Kellner (1984), mais do que uma “extrapolação” dos conceitos freudianos, o que Marcuse realiza é uma transformação marxista da teoria de Freud³³.

Consideramos que a extrapolação marcuseana é um caminho percorrido por Marcuse para construir um modelo de emancipação no qual a psicanálise tem um papel central. Isto é, é a historicização dos conceitos freudianos que permite que o próprio potencial crítico da psicanálise emerja no conflito entre a natureza repressiva da civilização e os potenciais de

³³ O conceito de mais-repressão é inspirado e funciona de maneira análoga ao conceito marxista de mais-valia. Da mesma forma, o conceito de princípio de desempenho atende à crítica marxista do capitalismo e ao conceito de trabalho alienado: cf. Kellner, 1984, p. 164.

libertação por ela negados. Assim, a historicização permite a Marcuse analisar a relação entre o nível filogenético e o nível sociológico (a divisão que ele propõe quanto a estrutura da história) não como estática, mas como tensionada. Ou seja, da mesma forma que as mudanças sociológicas afetam a estrutura filogenética, as tendências contidas nesta última podem irromper sobre os fatores sociológicos.

Para compreendermos a contribuição de EC no sentido que anunciamos, vale retornar para um texto de Marcuse de 1938 no qual a aproximação com a teoria freudiana apresenta seus primeiros sinais³⁴. Em *Para a Crítica do Hedonismo*, a apropriação da teoria freudiana surge justamente para contrapor o momento justificador da reivindicação hedonista pelo prazer: “O hedonismo aceita os desejos e os interesses dos indivíduos como algo simplesmente dado e valioso em si. Nesses desejos e interesses (e não simplesmente em sua satisfação) se esconde já a mutilação, a repressão e a inverdade com que os homens crescem na sociedade de classes” (Marcuse, 1938, p. 169). Marcuse então desfaz a conexão direta entre felicidade e prazer imediato feita pelos hedonistas e abre o problema quanto à diferenciação entre desejos falsos e verdadeiros³⁵. Se o progresso na civilização exige níveis cada vez maiores de repressão pulsional, a felicidade está em oposição ao programa civilizatório. Além disso, o objetivo do trabalho na ordem estabelecida não é a felicidade restrita, nem mesmo a satisfação adiada pelo esforço, mas o lucro, ou o salário:

Para a manutenção do processo de trabalho como este, aqueles impulsos e necessidades que poderiam destruir a relação normal entre trabalho e fruição (como período de não-trabalho) e as instituições que garantem essa relação (como a família e o casamento) precisam ser desviados ou reprimidos. Esse desvio e essa repressão nem sempre estão ligados ao progresso cultural. (Marcuse, 1938, p. 187)

Nesse ponto podemos observar que se, por um lado, Marcuse já compartilha do diagnóstico freudiano quanto à necessidade de repressão para a conservação da civilização, por outro, ele também já estabelece sua crítica para além de Freud: ele aponta para o diagnóstico, desenvolvido integralmente em EC, de que nem sempre a repressão envolve progresso cultural. Ou seja, haveria uma parte da repressão que existe não para manter a civilização, mas para manter a ordem estabelecida e impedir a construção de uma nova – o que em 1955 será descrito como *mais-repressão*. O motivo para descrever necessidades e desejos como falsos é que eles não produzem a satisfação que o nível de desenvolvimento permitiria, pelo contrário, conservam a repressão existente:

³⁴ Cf. STOHS, 1976; ROBINSON, 1969, p. 147.

³⁵ Este problema também já havia sido abordado por Marcuse em *Filosofia e Teoria Crítica*, 1937.

O prazer na humilhação dos outros e na própria humilhação sob uma vontade mais forte, o prazer nos numerosos substitutos da sexualidade, no sacrifício sem sentido, no heroísmo de guerra é, por conseguinte, um falso prazer, porque os impulsos e necessidades que com ele se satisfazem tornam os homens menos livres, mais cegos e mesquinhos do que precisam ser. São impulsos e necessidades dos indivíduos formados numa sociedade antagônica. (Marcuse, 1938, p. 188)

A necessidade não deve justificar a ordem de opressão existente sobre os indivíduos, ela deve envolver a *verdadeira* liberdade e a *verdadeira* felicidade. Isto é, a felicidade e a liberdade que o nível de desenvolvimento da civilização permitiria a todos indivíduos. A partir disso, Mark Stohs (1976) conclui como Marcuse relaciona o conceito de verdade ao de liberdade e de felicidade: “A verdade do presente está ligada à do passado e do futuro. Os atuais falsos desejos e necessidades, e a felicidade são apenas falsos, porque é possível uma sociedade na qual os homens podem ser livres.” Quando essa sociedade mudar, a liberdade internalizada que a filosofia propôs se tornará materializada, a noção dos hedonistas de felicidade também irá mudar, uma vez que, para Marcuse, tais conceitos são historicamente determinados e respondem às condições materiais do desenvolvimento técnico.

Nesse mesmo sentido que, em um texto de 1937, *Filosofia e Teoria Crítica*, Marcuse situa uma distinção entre o lugar da imaginação para a filosofia e o lugar da fantasia para a teoria crítica, afirma:

A liberdade da imaginação desaparece na medida em que a liberdade efetiva torna-se possibilidade real. Os limites da fantasia não são mais leis universais da essência (tal como foi estabelecido pela última teoria burguesa do conhecimento que tinha consciência do significado da fantasia), mas sim, em sentido estrito, limites técnicos: estão prescritos pelo nível de desenvolvimento técnico” (Marcuse, 1937, p. 155-56)

A relação entre a teoria e a realidade concreta é a marca da teoria crítica para Marcuse. Nesse trecho, já podemos observar que a ideia de fantasia, antes de apresentar-se como uma apropriação de Freud, aparece em oposição à imaginação pela relação que possui com as condições concretas de sua realização. Como veremos, será, no entanto, a partir da psicanálise que Marcuse desenvolve propriamente a ligação da fantasia com a perspectiva emancipatória, por meio do diagnóstico da sociedade existente. Para Marcuse, sem esse diagnóstico, a fantasia, o anseio por uma outra realidade, fica preso ao princípio de realidade existente. É o que ocorre com os hedonistas.

Voltando ao texto de 1938, Marcuse pôde identificar, como destaca Stohs, que haveria, na reivindicação hedonista por um prazer imediato, uma relação profunda com a forma existente de sociedade. “A relação básica é que o hedonismo cirenaico reflete a verdadeira

estrutura da sociedade atual” (STOHS, 1976, p. 329): nessa sociedade não há prazer que acompanhe as relações humanas para além do contato imediato, isto é, não há prazeres que não os imediatos. Pois, por um lado, a sociedade, na qual o processo de trabalho é regulado pela função de valorização do capital, faz do prazer uma dimensão necessariamente desvalorizada da vida³⁶. Por outro, as relações nas quais os seres humanos deveriam realizar sua personalidade e se encontrar como “pessoas” – as relações de amor, amizade, camaradagem – para conter a felicidade não podem ser como realmente são. Isso porque tais relações contêm:

[...] também o feio, o injusto, o instável, o atrofiado e o efêmero -- não como propriedade subjetivas, que pudessem ser superadas por um esforço de entendimento, mas antes como a intromissão de necessidades sociais naquelas esferas pessoais. Essas necessidades constituem os impulsos (*triebe*), desejos e interesses da pessoa nesta sociedade. (MARCUSE, 1963, p. 166)

Assim, o hedonismo cirenaico fica restrito à fruição imediata pois toda forma de relação além do contato imediato envolve um elevado grau de desprazer, fruto da própria organização social. Para Stohs, neste ponto há uma ligação direta com teoria freudiana: o argumento marcuseano aponta para a incompatibilidade entre as pulsões, os desejos, os interesses individuais e as necessidades sociais, dado o fundamento repressivo da civilização.

Há, no entanto, um componente crítico no hedonismo ao qual Marcuse se associa: “Na medida em que o protesto materialista do hedonismo preserva uma parte antes proscribida da libertação humana, ele se vincula ao interesse da teoria crítica” (Marcuse, 1938, p. 163). As correntes hedonistas da filosofia protestaram contra a interiorização da felicidade. O prazer deveria atender às necessidades sensíveis dos indivíduos, a liberdade é levada aos domínios materiais da vida. Em EC, Marcuse fará uma afirmação próxima a essa quanto à psicanálise: “Identificar a energia das pulsões de vida como libido significou definir a sua satisfação em contradição com o transcendentalismo espiritual: a noção freudiana de felicidade e liberdade é eminentemente crítica, na medida em que é materialista – protestando contra a espiritualização da carência” (EC 209). A partir desse argumento podemos compreender em qual chave Marcuse desenvolve sua apropriação de Freud. A psicanálise permite ao mesmo tempo: reconhecer o fundamento repressivo da civilização – que faz da felicidade e da liberdade fenômenos apenas marginais – e postular um fundamento materialista para a satisfação.

A crítica de Marcuse aos falsos desejos e às falsas necessidades é acompanhada do diagnóstico quanto à necessidade de transformação destes em verdadeiros. Com isso, abre-se o problema da mediação entre a realidade existente e a emergência de uma nova ordem social, de

³⁶ Cf. ROBINSON, 1969, p. 148

como essa transformação teria início. Em *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), Marcuse apresenta o papel da fantasia nessa mediação. O conceito de fantasia é mobilizado para transpor a separação entre a realidade existente e a realidade efetiva racional: “O abismo entre ela [a realidade racional] e o que existe não pode ser construído pelo pensamento conceitual. Para preservar no presente o que ainda não está presente como meta, a fantasia é necessária” (MARCUSE, 1937, p. 155). No entanto, será apenas em EC que a função de mediação da fantasia será desenvolvida. E isso tem de ver com a função da psicanálise no modelo de Marcuse. Em “Para a Crítica do Hedonismo” podemos identificar que neste período o modelo emancipatório de Marcuse ainda não tinha assumido seu caráter mais inovador, como apresentado em 1955. Sobre a transformação das necessidades, afirma:

Isto não constitui nenhum ato de educação, de renovação moral do homem, mas um processo econômico e político. Os meios de produção à disposição da coletividade, a reorganização do processo produtivo visando às necessidades do conjunto, à redução da jornada de trabalho, à participação ativa dos indivíduos na administração do todo, pertencem ao conteúdo desse processo. Com a abertura de todas as possibilidades subjetivas e objetivas de desenvolvimento existentes, as próprias necessidades se transformarão: aquelas baseadas na coerção social da repressão, na injustiça, na sujeira e na miséria terão que desaparecer. (Marcuse, 1963, p. 191)

Parece haver uma certa incongruência entre o potencial crítico que Marcuse encontra no hedonismo – quanto a preocupação com a felicidade e satisfação pulsional – e sua proposição para a emancipação, na qual a transformação ainda não envolve a dimensão da satisfação. Seria apenas em 1955 que Marcuse realizaria a aproximação entre o “processo econômico e político” e a dimensão da satisfação pulsional. Ao abordar o conceito de fantasia – como “um processo mental independente e fundamental” que tem um “valor de verdade próprio, que corresponde a uma experiência própria” (EC110) – Marcuse pôde identificar o anseio por libertação contido na própria estrutura psíquica e na civilização; com isso, pôde trazer a dimensão pulsional para o âmbito da luta política. Nossa tarefa, em seguida, é tentar demonstrar como essa construção teórica de Marcuse se deu a partir da historicização dos conceitos freudianos.

2.1. A historicização dos conceitos freudianos: sob o princípio de desempenho

Durante o longo período de trabalho no Departamento de Estado americano (1942-1951) Marcuse pôde observar de perto a mobilização de forças tecnológicas que tornavam evidente o diagnóstico vislumbrado anteriormente por ele: o triunfo sobre as restrições impostas

pela natureza e pela cultura³⁷. Segundo Katz (1982), é para as recém estabilizadas super potências industriais que Marcuse se volta para investigar sua hipótese quanto aos potenciais emancipatórios de uma conquista global da escassez. Esse ponto de partida é fundamental pois é a perspectiva pela qual Marcuse irá historicizar os conceitos freudianos. Enquanto para Freud a evolução cultural estava atrelada a restrições cada vez maiores à liberdade individual, Marcuse propõe que o estágio de desenvolvimento da humanidade permitiria um nível de liberdade muito mais elevado aos indivíduos. Quanto à posição de Freud afirma Marcuse:

Freud discute a cultura não de um ponto de vista romântico ou utópico, mas com base no sofrimento e miséria que a sua implementação acarreta. Assim, a liberdade cultural surge-nos à luz da falta de liberdade (*unfreedom*), e o progresso cultural à luz da coação. A cultura não é, por conseguinte, refutada: a falta de liberdade e a coação são o preço a ser pago (EC 14, tradução modificada).

Segundo Marcuse, a repressão das pulsões foi apresentada por Freud como uma necessidade vital diante da realidade da escassez (*Ananke*) da civilização. Isto é, para garantir a sobrevivência biológica da espécie foi necessário instaurar o processo de modificação repressiva das pulsões. Caso os homens tivessem liberdade para satisfazer todos seus impulsos, a associação duradoura entre eles não teria lugar. Marcuse destaca que neste argumento Freud racionaliza a repressão: sem desviar parte das energias libidinais para o trabalho, a civilização não seria capaz de fornecer os recursos necessários para sobrevivência dos indivíduos. Ou seja, o desvio libidinal é indispensável à cultura. Afirma Marcuse:

O motivo da sociedade, ao impor a modificação decisiva da estrutura pulsional, é, pois, econômico; como não tem meios suficientes para sustentar a vida de seus membros sem trabalho por parte deles, [a sociedade] trata de restringir o número de seus membros e desviar as suas energias das atividades sexuais para o trabalho” (EC 13).

Marcuse contrapõe a tese de Freud argumentando que a escassez de recursos diz respeito a uma “organização específica” da escassez e não a um fato inexorável da civilização. Segundo Kellner (1984), essa tese tem por trás a noção marxista da história como luta de classes, na qual a classe dominante concentra a riqueza a partir da expropriação da força de trabalho da classe trabalhadora. Com isso, a distribuição da escassez não se daria de acordo com as necessidades individuais:

Pelo contrário, a *distribuição* da escassez, assim como o esforço para superá-la, o modo de trabalho, foram *impostos* aos indivíduos -- primeiro por mera violência , subsequentemente por uma utilização mais racional do poder.

³⁷ Cf. MARCUSE, *Filosofia e Teoria Crítica*, 1937; MARCUSE, *Para a Crítica do Hedonismo*, 1938.

Contudo não importa averiguar até que ponto foi útil essa racionalidade para o progresso do todo, o fato é que se manteve como racionalidade da dominação, e a gradual conquista da escassez ficou inextricavelmente vinculada e modelada pelo interesse de dominação. (EC 28)

Marcuse identifica duas tendências que emergem do processo de conquista da escassez: por um lado o avanço da técnica e da ciência produziram um aumento de produtividade que teria o potencial de reduzir substancialmente a necessidade do tempo de trabalho; por outro, como esse processo foi conduzido pelos interesses de dominação, a distribuição desigual da escassez está atrelada ao seu funcionamento. O aspecto fundamental é que há para Marcuse uma mudança na *base* da sociedade (mesmo que seu *princípio* tenha se conservado o mesmo) que torna o nível de repressão existente irracional. Com isso, a identificação de Freud entre civilização e repressão tem de ser reavaliada.

O ponto de partida de Marcuse é que Freud, ao expor o fundamento repressivo da civilização, defende as aspirações que assumiram o lugar de tabu na humanidade: “a reivindicação de um estado em que liberdade e necessidade coincidam” (EC 14). Assim, o problema desenvolvido em *Para Crítica do Hedonismo* (1938) retorna na interpretação marcuseana da teoria de Freud: na ordem existente a liberdade “não passa de uma liberdade derivativa, comprometida, ganha à custa da plena satisfação de necessidades” (EC 14). A possibilidade de superar essa condição, para Marcuse, está atrelada à concepção de uma *civilização não-repressiva*. O desenvolvimento dessa hipótese implica na crítica à teoria freudiana, dado que esta última não vislumbrou a possibilidade de um novo princípio de realidade.

Segundo Marcuse, Freud já havia destacado a natureza histórica das pulsões. Em *Além do Princípio de Prazer* (1920), ele expõe como o caráter regressivo da pulsão se relaciona com o fato das pulsões serem historicamente condicionadas. Freud então cita exemplos da vida animal para confirmar tal hipótese, como o caso dos peixes que viajam para muito longe no período da desova pois estes seriam os locais originários da sua espécie. Marcuse, no entanto, identifica que nessa formulação os fatores históricos e biológicos se confundem, pois o que foi um dia adquirido se tornou inato. Para Marcuse, é preciso considerar que “o desenvolvimento do homem animal não permanece encerrado na história geológica; o homem torna-se, na base da história natural, o sujeito e o objeto de sua própria história” (EC 104).

Neste sentido, Marcuse propõe que se faça uma distinção dentro da própria estrutura histórica entre: “a) o nível filogenético-biológico, o desenvolvimento do homem animal na luta com a natureza; b) o nível sociológico, o desenvolvimento dos indivíduos e grupos civilizados na luta entre eles e com o respectivo meio” (EC 102). Cada um desses níveis tem validade

diferente, de modo que o desenvolvimento do gênero é afetado de maneira exógena pelos fatores sociológicos. Assim, a perspectiva de pensar uma tendência oculta na psicanálise envolveria justamente explorar os efeitos teóricos dessa distinção sobre a estrutura pulsional freudiana. Para Marcuse, não se trataria de fundar uma nova estrutura, pois essa é fruto do desenvolvimento filogenético que não pode ser revertido, mas de vislumbrar a possibilidade dos “derivativos das pulsões” – isto é, suas manifestações na cultura e nas relações interpessoais – poderem assumir novos desenvolvimentos. Com isso, a historicização dos conceitos freudianos tem o objetivo de incorporar à teoria os efeitos das mudanças no nível sociológico. Tais efeitos compreendem justamente o que Marcuse se refere como “realizações da civilização repressiva”.

Segundo Katz (1984), a posição geral de Marcuse é que Freud teria revelado os conflitos inerentes às pulsões (tanto entre si quanto em relação ao mundo externo), mas, ao não distinguir propriamente o biológico do histórico – ou mais precisamente o filogenético do sociológico -- ele neutralizou o potencial explosivo da sua própria descoberta. Essas duas dimensões estão interligadas, como demonstra Marcuse, no exemplo da depreciação do olfato. Segundo Freud, ao adquirir a posição ereta o homem primitivo teria abandonado o estímulo olfativo pela preponderância dos estímulos visuais:

Essa mudança está ligada antes de tudo à retração dos estímulos olfativos, através dos quais o processo de menstruação atuava sobre a psique masculina. O seu papel foi assumido por excitações visuais, que, contrastando com os estímulos olfativos intermitentes, podiam ter um efeito permanente. O tabu da menstruação deriva dessa "repressão orgânica", como defesa contra uma fase de desenvolvimento superada [...] (Freud, 1930, nota 14)

Para Marcuse, no entanto, a submissão desses sentidos seria produto também dos “tabus rigidamente impostos em relação ao prazer físico ou corporal excessivamente intenso”. O olfato (e ele inclui também o paladar) produz um tipo de prazer não sublimado que irreprimido ameaçaria a dessexualização do corpo exigida para a utilização social como instrumento de trabalho: “É como se o olfato e o paladar dessem um prazer não-sublimado *per se* (e uma repulsa irreprimida). Relacionam (e separam) os indivíduos imediatamente, sem as formas generalizadas e convencionadas de consciência, moralidade, estética” (EC 30). Assim, enquanto a análise de Freud percorre a constituição filogenética que, com o desenvolvimento da espécie, se torna biológica, a análise de Marcuse introduz um novo elemento, correspondente ao nível sociológico: o interesse de dominação. Na realidade concreta tais dimensões se misturam, no entanto, para Marcuse, separá-las implica em reconhecer a importância da organização repressiva na modulação das relações sociais.

Marcuse identifica no conceito de princípio de realidade uma abertura para a historicização: “O princípio de realidade ampara o organismo no mundo externo. No caso do organismo humano, é um mundo *histórico*” (EC 26). Para Marcuse, se na teoria de Freud esse aspecto está contido no biológico é porque há também um fundamento verdadeiro para essa generalização: “a civilização progrediu como dominação organizada” (EC 27). Isto é, porque o desenvolvimento da civilização se deu como dominação organizada, o desenvolvimento histórico adquiriu a dignidade e a necessidade de um desenvolvimento biológico, como uma “segunda natureza”.

Marcuse então propõe desfazer o nó entre necessidades biológicas e necessidades históricas. A substância histórica da teoria freudiana deve ser retomada, sem que seja necessário somar fatores sociológicos externos aos conceitos, mas explorando seu próprio conteúdo. Marcuse descreve esse movimento como uma “extrapolação” dos conceitos freudianos. Tal extrapolação está amparada na crítica ao pressuposto da teoria freudiana de que a escassez exige a repressão pulsional. Para Marcuse, há uma mudança na *base* da sociedade: uma vez que se alcançou a capacidade técnica e produtiva de eliminar a escassez, esta passou a ser deliberadamente perpetuada. Isso significa que a organização repressiva das pulsões tornou-se produto de fatores exógenos: “exógenos no sentido de que não são inerentes à ‘natureza’ das pulsões e emergem, outrossim, das condições históricas específicas que as pulsões se desenvolvem” (EC 101). Neste sentido, a escassez ou a necessidade (*Ananke*) estariam para Marcuse no nível sociológico da história e não no nível filogenético.

Para atualizar a teoria freudiana de acordo com esse diagnóstico, Marcuse “extrapola” o conceito de princípio de realidade e nomeia a sua forma histórica como *princípio de desempenho*. “Designamo-lo por princípio de desempenho a fim de darmos destaque ao fato de que, sob seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros” (EC 34). Neste sentido, haveria no princípio de realidade tanto um componente filogenético como um sociológico. A forma de organização da sociedade a partir do desempenho individual é um componente sociológico que se mistura à estrutura filogenética do princípio de realidade. Essa distinção está também na base do conceito marcuseano de mais-repressão:

[...] embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre as pulsões, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos de dominação introduzem controles *adicionais* acima e além dos indispensáveis à associação humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de

dominação, receberam de nós o nome de *mais-repressão* (EC 29, grifos do autor)

Se para Freud a repressão era um elemento constitutivo da civilização, para Marcuse ela é também produto de uma forma específica de dominação que tem de impedir a satisfação irreprimida para conservar seus interesses. Assim, haveria uma “repressão básica” e uma “mais-repressão”.

Ao longo de toda a história documentada da civilização, a coação pulsional imposta pela escassez foi intensificada por coações impostas pela distribuição hierárquica da escassez e do trabalho; o interesse de dominação adicionou mais repressão à organização das pulsões, sob o princípio de realidade. O princípio de prazer foi destronado não só porque militava contra o progresso da civilização, mas também porque militava contra a civilização cujo progresso perpetua a dominação e o trabalho esforçado e penoso. (EC 31)

Robinson (1969) destaca que a análise de Marcuse tinha como objetivo prover uma medida tanto quantitativa como qualitativa da repressão existente. A mais-repressão abarca a “maior parcela de repressão sexual”, que estaria a serviço da dominação. Já o princípio de desempenho diz respeito à forma específica dessa repressão: a dessexualização do corpo, com o reforço da “genitalização total da sexualidade” (ROBINSON, 1969, p. 160)³⁸. O domínio do princípio de desempenho se efetiva plenamente a partir da divisão social do trabalho: “sob o domínio do princípio de desempenho, o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado” (EC 37). Ao mesmo tempo, a sociedade adquire a forma de um sistema duradouro de expansão, no qual faz parte o confronto entre os desempenhos socialmente úteis dos indivíduos. Por isso, “a hierarquia de funções e relações adquire a forma de razão objetiva” (EC 68).

O efeito desse processo sobre a dialética da civilização é que a própria repressão assume um caráter cada vez mais despersonalizado: a renúncia ao prazer deixa de ser efeito da ordem pessoal e se torna uma função (e resultado “natural”) da divisão social do trabalho. Com isso, a repressão é mais uma vez racionalizada: “a dominação já não está apenas, ou primordialmente, defendendo privilégios específicos, mas sustentando também a sociedade como um todo, numa escala em contínua expansão” (EC 69). A dominação centrada na

³⁸ “A organização da sexualidade reflete as características básicas do princípio de desempenho e sua organização social. Freud destaca o aspecto de centralização. É especialmente eficaz na ‘unificação’ dos vários objetos das pulsões parciais num único objeto libidinal dos sexos opostos e no estabelecimento da supremacia genital. Em ambos os casos, o processo unificador é repressivo -- quer dizer, as pulsões parciais não evoluem livremente para um estágio ‘superior’ de gratificação que preserve seus objetivos, mas são isolados e reduzidos a funções subalternas. Esse processo realiza a dessexualização socialmente necessária do corpo, deixando o resto livre para ser usado como instrumento de trabalho. A redução temporal da libido é suplantada, pois, pela sua redução espacial” (EC 37).

autoridade tradicional (o pai e os seus representantes) é substituída por uma ordem administrada na qual todos parecem poder tirar algum proveito.

Neste ponto, Marcuse faz uma distinção importante quanto à função do pai em relação aos dois níveis de análise que ele desenvolve. Por um lado, o pai ainda cumpre sua função filogenética da forma identificada por Freud: “[...] o pai, como *paterfamilias*, ainda desempenha a arregimentação básica das pulsões que prepara o filho para a mais-repressão por parte da sociedade” (EC 68). Por outro, sua função passa a ser também preenchida pelos fatores sociológicos correspondentes ao princípio de desempenho: “o pai desempenha essa função como o representante da posição da família na divisão social do trabalho e não como “possuidor da mãe”” (EC 68). Mais uma vez, repressão básica e a mais-repressão se misturam. “O pai limitado na família e na autoridade biológica individual, ressurge, muito mais poderoso, na administração que preserva a vida da sociedade e nas leis que salvaguardam a administração” (EC 69). A repressão assume uma forma coletiva, a administração é objetiva e está dada para todos.

A partir desse diagnóstico, abre-se toda uma nova perspectiva para Marcuse, pois, se a sociedade não é a mesma que observou Freud e nem mesmo o processo de subjetivação permanece igual, seus conceitos devem ser atualizados para dar conta do momento presente. Marcuse retoma neste processo as duas tendências conflitantes que a conquista da escassez deu origem: a libertação do homem do trabalho, através da redução substancial do *quantum* de energia deslocada para o trabalho; e o aprofundamento da distribuição hierárquica da escassez pelos altos níveis de produtividade atingidos. No entanto, agora a tensão entre as duas tendências está colocada no nível subjetivo: por um lado, a repressão despersonalizada enfraquece o potencial de oposição à autoridade tradicional que ficou conservado como marca no processo de subjetivação; por outro, emerge o horizonte de uma civilização emancipada da ordem paterna. Para investigar a possibilidade de tendência emancipatória se realizar, Marcuse retoma os termos do problema na forma colocada Freud, ou ao menos na qual ele mais pode se aproximar.

Marcuse sugere que a mais-repressão teria sido, em alguma medida, reconhecida por Freud no momento em que ele se referiu à correlação existente entre a estrutura econômica da sociedade e a liberdade sexual, afirma Freud (1930): a cultura “segue a coação da necessidade econômica, pois tem de subtrair à sexualidade um elevado montante da energia psíquica que despense” (p. 49). Nisso, Freud compara a relação entre civilização e sexualidade com a submissão de camada da população por outra: “O medo de uma revolta dos oprimidos leva a rigorosas medidas de precaução” (Freud, 1930, p. 49). No entanto, essa percepção,

evidentemente, não conduziu à uma perspectiva emancipatória como no caso de Marcuse. Para Freud, a extensão da ontogênese à filogênese exigiria muita prudência e mesmo que a analogia entre a evolução cultural e a evolução individual se provasse exitosa, ao que levaria um diagnóstico das neuroses das comunidades? Questiona Freud: “[...] de que adiantaria a mais pertinente análise da neurose social, se ninguém possui a autoridade para impor ao grupo a terapia?” (Freud, 1930, p. 92).

Para Marcuse, diferentemente, o horizonte emancipatório não dependeria de uma terapêutica coletiva, mas da possibilidade da estrutura pulsional se desenvolver de maneira não repressiva na civilização. O que para ele seria equivalente a uma progressiva eliminação da mais-repressão. Segundo Gérard Raulet (2002) a posição de Freud quando à passagem de uma análise do indivíduo para a sociedade revela o conteúdo latente de seu texto: “Se é necessário ser tão ‘cauteloso’ (como diz Freud), ou seja, reticente (para traduzir claramente), é porque a extensão da ontogênese à filogênese pôs em evidência que a pulsão de morte é irreduzível e até mesmo fundamental” (p. 88). Essa é uma passagem importante do argumento de Marcuse, pois, se, contrariamente aos revisionistas, Marcuse reivindica a necessidade de conservar a pulsão de morte na apropriação da teoria freudiana, de que modo é possível conciliar esse conceito com a perspectiva de uma civilização não-repressiva? O próprio Marcuse reconhece: “[...] a pulsão de morte que parece desafiar qualquer hipótese de uma civilização não-repressiva” (EC 103). A sua resposta a esse problema parte da questão deixada em aberto por Freud ao final de *O Mal-estar na Civilização*:

A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelas pulsões de agressão e autodestruição. [...] Cabe agora esperar que a outra das duas “potências celestiais”, o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na *luta* contra o adversário igualmente imortal. (FREUD, 1930, p. 93, grifos nossos)

Neste ponto, destacamos uma modificação nos termos do problema colocado por Freud que permite interpretar o modelo marcuseano como um modelo do conflito. Se para Freud é a *luta* entre Eros e Tanatos que define o destino da civilização, no modelo marcuseano é o *conflito*³⁹. O que há de novo nessa abordagem é que a perspectiva emancipatória não depende de uma vitória absoluta de Eros contra Tânatos, mas da atualização deste conflito num sentido vivificante, isto é, no sentido do fortalecimento dos laços sociais. A repressão, na civilização que Freud teorizou, tinha como núcleo fundamental a relação com o pai primitivo. A luta entre

³⁹ A interpretação do modelo marcuseano como um modelo do conflito será confrontada com a análise dos comentadores na última seção deste capítulo e o lugar da pulsão de morte no terceiro capítulo.

Eros e Tanatos numa sociedade baseada na ordem do pai é uma luta ambivalente entre amor e ódio. No entanto, quando Marcuse apresenta o diagnóstico da sociedade administrada a luta entre Eros e Tânatos assume um novo sentido, o de conflito entre uma tendência de dominação e outra de libertação da ordem paterna pelo fortalecimento de Eros. Assim, o horizonte emancipatório passa a depender não de um triunfo absoluto de Eros sobre Tânatos, mas da submissão do destino da pulsão de morte ao desenvolvimento de Eros: “uma mudança qualitativa no desenvolvimento da sexualidade deve alterar, necessariamente, as manifestações da pulsão de morte” (EC 107). O desenvolvimento da sexualidade por parâmetros não-repressivos é o objeto de investigação da segunda parte do livro, que tem início justamente com o capítulo “Fantasia e Utopia”.

Assim, a hipótese de uma civilização não repressiva tem de ser teoricamente validada, primeiro, demonstrando-se a possibilidade de um desenvolvimento não repressivo da libido, nas condições de civilização amadurecida. A direção de tal desenvolvimento é indicada por aquelas forças mentais que, de acordo com Freud, conservam-se essencialmente livres do princípio de realidade e transmitem essa liberdade ao mundo de consciência madura. O reexame dessas forças deve ser o nosso próximo passo (EC 107).

As "forças mentais" a que Marcuse se refere são as fantasias. Assim, o que ele propõe é que, para que as tendências emancipatórias existentes na sociedade ganhem força, deve haver, no nível das relações pessoais, um fortalecimento de Eros. Através das fantasias, apresenta-se uma abertura para o princípio de prazer capaz de mobilizar as energias libidinais para confrontar as diversas formas de repressão do princípio de desempenho.

2.2. O modelo emancipatório e saída pela fantasia: para além do princípio de desempenho

Considerando a distinção proposta por Marcuse entre um nível biológico-filogenético e um nível sociológico, podemos supor que as fantasias também sofram os efeitos das mudanças históricas. Para Freud, as fantasias estão ligadas ao *passado sub-histórico* do gênero e do indivíduo, anterior a toda civilização, seus anseios estão fadados a permanecer no inconsciente, podendo se manifestar na realidade apenas numa forma muito sublimada. Ao mesmo tempo, a hipótese de uma civilização não-repressiva, para Freud, não passaria de mera especulação:

Na teoria de Freud, a liberdade contra a repressão é uma questão do inconsciente, do passado sub-histórico e até sub-humano, dos processos biológicos e mentais primordiais; por consequência, a ideia de um princípio de realidade não repressivo é uma questão de retrocesso. Que tal princípio pudesse converter-se numa realidade histórica, uma questão de desenvolvimento consciente, que as imagens da fantasia pudessem referir-se a um futuro

inconquistado da humanidade, em vez do seu (pessimamente) conquistado passado -- tudo isso parece a Freud, na melhor das hipóteses, uma bela utopia. (EC 113)

No entanto, a historicização da teoria freudiana restabelece o problema em outros termos. Se boa parte da repressão a que os indivíduos são submetidos é, na verdade, mais-repressão e o princípio de realidade é preenchido pelo imperativo do desempenho, a fantasia é a atividade mental que, por conservar o vínculo com o princípio de prazer, é capaz de subverter e negar a ordem estabelecida. A demanda por satisfação que a fantasia manifesta, para Freud, dá origem aos sintomas por sua incompatibilidade com o princípio de realidade. Para Marcuse, isso é o que garante que a fantasia detenha um “elevado grau de liberdade” em relação ao princípio de desempenho. Com isso, o ponto de partida de Marcuse, muito diferente do de Freud, permite que o conceito de fantasia seja articulado ao modelo emancipatório: sua oposição à realidade deixa de ser meramente regressiva e passa a projetar uma nova realidade possível.

Para Freud, a fantasia é a atividade mental, por meio da qual, a relação do indivíduo com o mundo externo é em parte substituída pelos anseios do princípio de prazer. Através desse mecanismo o indivíduo é capaz de manter seu vínculo com a realidade externa, que de outra forma seria intolerável. Em *A Perda da Realidade na Neurose e Psicose* (1924), afirma Freud: “[...] a neurose retira desse mundo da fantasia o material que necessita para suas novas configurações de desejo, bem como lá encontra -- geralmente pela via da regressão -- o acesso a uma época anterior e mais satisfatória da vida” (p. 130). Nessa perspectiva, as fantasias funcionam como reservatório das diferentes configurações de desejo que o indivíduo pode ter. No entanto, a satisfação a elas ligada terá sempre um sentido regressivo. Para Marcuse, por outro lado, tal regressão para momentos mais satisfatórios guarda um anseio por liberdade que o pensamento orientado pelo princípio de realidade tenta negar. Na perspectiva marcuseana, as fantasias não constituem apenas um retorno a um passado melhor, mas uma recusa frente à repressão presente e a reivindicação por um futuro melhor, mais satisfatório.

O valor de verdade da imaginação⁴⁰ relaciona-se não só com o passado, mas também com o futuro; as formas de liberdade e felicidade que invoca pretendem emancipar a realidade histórica. Na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que pode ser, reside a função crítica da fantasia (EC 114).

⁴⁰ O termo imaginação neste caso faz referência ao conceito de fantasia.

Diante de uma organização social que impede a redução do patamar de repressão e a conquista de novas formas de satisfação – uma vez que estes seriam incompatíveis com a preservação da forma de dominação existente, a oposição ao princípio de realidade que a fantasia promove, por um lado, denuncia a irracionalidade dessa organização, por outro, anseia por uma nova forma de satisfação, não mais individualista, mas relacional (FROSH, 1999). Essa análise retoma a distinção feita por Robinson (1969) entre o ponto de vista *quantitativo* e o *qualitativo* da sexualidade em Marcuse. Quantitativamente, a fantasia se opõe ao nível de repressão muito superior ao necessário para conservar a ordem civilizada. Qualitativamente, ela busca estabelecer uma nova forma de relação entre os indivíduos que não reprima, mas aflore, seus laços libidinais, no sentido de fortalecimento de Eros.

Esses dois níveis de análise retomam a passagem que traçamos na seção anterior de uma tensão no nível material da conquista da escassez – entre liberação dos indivíduos da necessidade do trabalho e reforço da distribuição hierárquica da escassez -- para a tensão no nível subjetivo -- que envolve o conflito entre uma ordem de liberdade emancipada da ordem paterna e uma civilização administrada. Com isso, para Marcuse, considerar a perspectiva de uma civilização “além do princípio de desempenho” envolve investigar os efeitos da conquista de escassez, não só porque o trabalho alienado pode ser substancialmente eliminado, mas porque “o ator, neste evento, já não seria o homem animal histórico, mas o sujeito consciente, racional, que dominou e se apropriou do mundo objetivo como arena para as suas realizações” (EC 116). Esse sujeito é o que está submetido à repressão na forma de administração. Essa nova forma de repressão é sobretudo coletiva, isto é, não se trata de uma repetição em cada núcleo familiar da ordem repressiva, mas de uma forma massificada de repressão.

Uma das mudanças decisivas que a repressão administrada produz é uma nova forma de superego, o herdeiro do complexo de Édipo. Sob a administração, o conflito instaurado pelo complexo de Édipo deixa de encontrar eco na realidade externa: “Os chefes sádicos, os exploradores capitalistas, foram transformados em membros assalariados de uma burocracia [...]” (EC 74). Com isso, a contínua repetição do “retorno histórico do reprimido”, que para Marcuse compôs até então a história da civilização, abre-se para a possibilidade de ruptura. Rouanet (1983) descreve esse processo como o “fim do ciclo filogenético”. O que foi iniciado com a revolta dos parricidas, desenvolveu-se com a criação de substitutos para o pai, ampliando-se até o ponto em que a soberania do pai foi identificada integralmente com a sociedade, a partir disso “[...] a substituição se torna impossível, e na verdade desnecessária,

porque o Pai unidimensional⁴¹ deixa de ser despótico, e exerce seu domínio precisamente a partir da liberdade que concede aos súditos” (Rouanet, 1983, p. 230). Se opor à organização objetiva e eficiente da sociedade seria cometer novamente o crime contra o pai, mas dessa vez não contra um déspota que impede a satisfação, mas contra “a ordem sábia que garante os bens e serviços a progressiva satisfação das necessidades” (EC 69). Com isso, a ambivalência na relação com o pai que o superego ficaria encarregado de sustentar é enfraquecida: “Este [o pai], o primeiro objeto de agressão na situação edípica, mais tarde mostra-se um alvo de agressão um tanto inapropriado. A sua autoridade como transmissor de riqueza, aptidões e experiências está grandemente reduzida; tem menos a oferecer e, portanto, menos a proibir” (EC 73).

Na estrutura psíquica ocorre o que Marcuse descreve como “automatização do superego”. O superego se afasta de sua origem na experiência traumática com pai, para se apoiar nos imperativos sociais concedidos pelas imagens da cultura, externas à família. A transformação do capitalismo “livre” para “organizado” modifica o processo de socialização, que agora não conta mais com a família como núcleo fundamental da mediação entre indivíduo e sociedade. “A organização repressiva das pulsões parece ser coletiva, e o ego parece ser prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências familiares” (EC 73). A repressão, antes exercida pelo pai e seus substitutos (o senhor, o chefe, o diretor, o patrão), passa a ser exercida pelas instituições: “Como a dominação se congela num sistema de administração objetiva, as imagens que orientam o desenvolvimento do superego tornam-se despersonalizadas” (EC 74). A transmissão de normas e valores, antes exercida pela família, se tornam tarefa dos meios de comunicação, estes oferecem o treino perfeito para eficiência, o sucesso e os desejos compatíveis com a ordem estabelecida.

Mesmo diante de um pai enfraquecido, que parece não mais operar como agente repressor determinante na estrutura pulsional, a culpa persiste. “Culpa de que?” (EC 74). Marcuse identifica no mito da horda primitiva criado por Freud que o sentimento de culpa responderia, na verdade, a uma dupla estrutura. O sentimento de culpa posterior ao assassinato do pai atenderia, num primeiro momento, à identificação ao pai, levando a um restabelecimento da ordem paterna, que dessa vez está internalizada em cada filho. No entanto, para Marcuse, esse sentimento de culpa, num segundo momento, responde também à traição da própria promessa no ato do assassinato: a de uma “sociedade sem pai”, isto é, de uma organização da sociedade que não se dê pela repressão paterna. Com isso, na interpretação de Marcuse, o

⁴¹ Rouanet, neste trecho, para explicar um argumento de *Eros e Civilização* mobiliza o termo “unidimensional” que só viria a aparecer em 1964, com o livro *O Homem Unidimensional*. O autor desenha uma continuidade entre as obras no que diz respeito a esse diagnóstico.

sentimento de culpa é ambivalente, tem origem tanto no remorso do ataque à repressão quanto na traição do anseio emancipador.

A revolta destes quebrara, por um breve lapso de tempo, as algemas da dominação; depois, a nova liberdade também é suprimida -- desta vez, pela própria autoridade e ação dos filhos. Não deverá o seu sentimento de culpa incluir o remorso pela traição e renegação de seu próprio ato emancipador? Não são eles culpados de reentronizarem o pai repressivo, culpados de uma perpetuação auto imposta da dominação? (EC 50-51)

Se, sob o domínio do princípio de desempenho, a realidade externa fez dissipar boa parte da autoridade do pai nas instituições, e mesmo assim a culpa permanece, é porque a promessa de liberdade continua sendo traída. A culpa, no entanto, se desloca da esfera individual: parece mais uma “qualidade do todo que dos indivíduos – uma culpa coletiva, a aflição de um sistema institucional que desperdiça e detém os recursos materiais e humanos à sua disposição” (EC 75). Esse ponto reforça o que parece ser um diagnóstico mais geral de Marcuse: na forma administrada do princípio de desempenho, o que antes se reproduzia nuclearmente pelas famílias vai se transformando em um processo coletivo, em massa. Por isso a repressão, a culpa, a formação do superego, se tornam mecanismos gerais em que a singularidade é apenas um aspecto marginal. Se, por um lado, o efeito disso pode ser, como Marcuse mais tarde teorizou, uma *unidimensionalização* da sociedade, isto é, uma sociedade na qual não há espaço para oposição à racionalidade administrativa e na qual a dinâmica psíquica se torna estática⁴², por outro, tem-se uma abertura para uma oposição *coletiva* à dominação, *para além* da repetição da ordem paterna. Esse é o conflito a partir do qual as pulsões primárias serão mobilizadas.

O “para além” da ordem paterna possui um correspondente filogenético: o período do matriarcado. Diante do princípio de realidade paterno, o “conceito maternal” de realidade aparece como algo terrível e ameaçador. No entanto, diante do princípio de realidade que não depende mais da autoridade paterna para conservar sua dominação, o pai não cumpre mais a função de salvador em relação à ameaça materna. Assim, o período do matriarcado da história humana, que se conservou como herança na fase narcísica do desenvolvimento, pode projetar os traços de uma realidade diferente e perdida, não mais como isolamento do mundo externo e sim como uma outra forma de relação com o todo: “uma realidade a que o ego responde com uma atitude não de defesa e submissão, mas de integral identificação com o meio” (EC 176). O efeito desse processo sobre a fantasia edípica é que agora, se não há mais o pai ou o seu

⁴² Cf. Rouanet, S. Paulo. Teoria Crítica e Psicanálise, 1983.

representante para conservar a ambivalência em relação ao filho, a relação libidinal com a mãe pode também assumir um novo caráter.

Para sustentar essa hipótese Marcuse faz referência ao texto de Hans Loewald “Ego and reality” (1951) no qual o psicanalista aborda a experiência narcísica do bebê na sua relação libidinal com a mãe. A introdução do princípio de realidade representa a divisão dessa unidade original e a partir dele “desenvolve-se um ímpeto para o restabelecimento da unidade original” (EC 176). A crítica de Marcuse se dirige à tese de Loewald de que esse estágio não seria apenas prazeroso, mas também ameaçador, pela tendência de integração total que a mãe apresenta em relação ao bebê. Por isso, a ruptura dessa união libidinal, que o pai exerce, seria para Loewald uma função vital e positiva da autoridade paterna, de proteger o ego de seu aniquilamento pela mãe. Marcuse então contrapõe essa tese e afirma: “Não se levanta a questão se a atitude Narcisista-maternal com a realidade não poderia ‘retornar’ em formas menos primordiais e devastadoras, sob o poder do ego maduro e numa civilização madura” (EC 176).

Se até então a revolta estava articulada à ambivalência em relação ao pai, agora, diante do enfraquecimento dessa ambivalência, surge a possibilidade de uma revolta baseada nos impulsos narcísicos, nas relações libidinais maternas: “Somente para além desse princípio de realidade [o patriarcal] que as imagens “maternais” do superego transmitem promessas, em vez de vestígios de memória – imagens de um futuro livre, em lugar de um passado obscuro” (EC 176). A possibilidade de enfrentar o processo de automatização do superego, que surge na sociedade administrada, é dada pelas imagens “maternais”, que estão fora da dinâmica repressiva do princípio de realidade patriarcal. Como veremos no terceiro capítulo, a ênfase de Marcuse no narcisismo e na relação libidinal com a mãe é objeto de crítica dos comentaristas, no entanto, o que desejamos destacar aqui é que fora da ordem do pai a dualidade pulsional pode assumir uma nova organização, que não a da dialética destrutiva da civilização. Neste processo as fantasias têm um papel único: ao mesmo tempo em que preservam os laços libidinais do narcisismo eles estabelecem uma conexão com a espécie. Assim, livres de uma organização pela lei paterna elas podem fundamentar novas formas de laço social.

Surge a questão de como a mobilização do narcisismo das fantasias, das relações maternas, que até então eram marcadas pela proibição do incesto, do anseio por novas formas de satisfação que não passem pela proibição paterna, podem contribuir para construção de uma ordem civilizada não repressiva. Para Marcuse, esse processo envolve uma “transformação da sexualidade em Eros”. Uma sociedade emancipada envolveria não uma “simples descarga, mas uma *transformação* da libido” (EC 154, grifos do autor). Tal transformação constituiria uma “propagação e não uma explosão de libido” (EC 154), na qual as relações civilizadas

produziriam satisfação libidinal dentro dos domínios das instituições. Isto é, a organização social e a satisfação pulsional, não só não seriam incompatíveis, como promoveriam o progresso para formas superiores de liberdade.

Neste ponto Marcuse retoma a distinção entre liberdades falsas e verdadeiras. O livre desenvolvimento da libido sob o princípio de desempenho é falso, porque, o efeito de uma explosão da sexualidade repressiva não é de expansão das liberdades, mas de manutenção da repressão: “a libido continua acusando a marca da supressão e manifesta-se nas abomináveis formas tão bem conhecidas na história da civilização” (EC 155). Estas não só não ameaçam a ordem estabelecida como a robustecem. Como um “instrumento apropriado para os regimes supressivos” garantem uma descarga pulsional que de outra forma a frustração pulsional tornaria insuportável. Diferentemente, uma transformação da sexualidade “para além das instituições do princípio de desempenho” produziria uma verdadeira liberação de libido:

[...] o livre desenvolvimento da libido transformada, embora erotizando zonas, tempo e relações previamente tabus, reduziria ao mínimo as manifestações de mera sexualidade mediante a sua integração numa ordem muito mais ampla, incluindo a ordem do trabalho. Neste contexto, a sexualidade tende para a própria sublimação: a libido não reativaria, simplesmente, os estágios pré-civilizado e infantil, mas transformaria também o conteúdo perverso desses estágios. (EC 155)

Numa ordem livre a “perversão polimorfa” não teria apenas um carácter regressivo, sua liberação produziria um espalhamento da libido por todo o corpo, que se converteria em objeto de catexese, “um instrumento de prazer”. As tendências destrutivas seriam submetidas aos interesses das pulsões de vida – no triunfo de Eros sobre Tanatos -- por meio do investimento libidinal em relações construtivas e vivificantes. Essa tendência de sublimação que a sexualidade seguiria é o que Marcuse descreve como “autossublimação da sexualidade”⁴³. Com ela, a sexualidade polimórfica permearia para além dos limites estabelecidos, sem ameaçar a ordem civilizada. Quanto a esse processo, Frosh (1999) argumenta que as obstruções e limitações impostas espontaneamente a Eros teriam como efeito elevar o seu potencial construtivo e de satisfação. Os conflitos nas relações pessoais seriam orientados pela confrontação de posições distintas que, por sua vez, não obedeceriam a um interesse exterior de dominação, mas seriam construídas “em termos de suas próprias necessidades internas e desejos”

⁴³ A discussão quanto à distinção que Marcuse estabelece entre sublimação repressiva e sublimação não repressiva é abordada no terceiro capítulo (p. 93-95)

O aspecto fundamental para nós desse processo é que para que a libido seja geradora de cultura ela não pode se manifestar como fenômeno isolado: “A libido só pode tomar a estrada da autossублиmação como um fenômeno social” (EC 160). Apenas na formação do laço social a satisfação assume uma tendência vivificante. Assim, a forma emancipada da civilização seria produzida por “indivíduos associados na cultivação do meio para o desenvolvimento de suas necessidades e faculdades” (EC 160). Nesse ponto podemos situar a fantasia como uma saída para a construção de laços libidinais. As relações baseadas no princípio de realidade estão necessariamente submetidas a uma interdição, como vimos tal interdição tem efeitos sobre o conflito pulsional. As fantasias, por estarem na base dos vínculos libidinais narcísicos, podem representar uma saída para o enfraquecimento dos laços causado pela repressão administrada. Assim, se por um lado está colocada uma tendência de automatização do superego, de reificação das relações, por outro, as fantasias garantem a possibilidade de fazer frente a esse processo, porque o vínculo estabelecido por elas não responde a um imperativo externo, da organização social, mas aos interesses do princípio de prazer de satisfazer suas pulsões libidinais. Ou seja, para Marcuse, o fortalecimento de Eros, como o impulso que busca a ligação em unidades cada vez maiores, é o que sustentaria uma trajetória emancipatória na civilização. Frosh (1999) destaca neste ponto a crítica de Marcuse para a redução da liberação sexual à emancipação⁴⁴: “a ressexualização da vida social envolveria uma transformação da libido de modo que ela não fosse mais individualista, mas *relacional*” (FROSH, 1999, p. 172, grifos nossos).

A satisfação libidinal relacional envolve o que Marcuse descreve como a “subversão do *principium individuationis*”. A divisão que dá origem à formação do aparelho psíquico, submetendo boa parte do funcionamento à organização pela realidade, também conserva as estruturas e tendências anteriores à essa divisão, na qual “a vida do indivíduo era a vida do gênero”, isto é, quando o processo de individuação ainda não tinha se realizado. O desenvolvimento do indivíduo, no entanto, envolve o afastamento dessas tendências por meio dos diversos conflitos, dos indivíduos entre si e dos indivíduos contra o seu meio. Nesse mesmo sentido, o progresso na civilização seria fruto do afastamento dessa origem de união com o meio e com a espécie. As pulsões resistem a esse desenvolvimento a partir da oposição que as fantasias sustentam pela reivindicação de uma união com a espécie e com o passado “arcaico”:

⁴⁴ A contraposição é em relação às teses de Wilhelm Reich: “a noção de Reich de repressão sexual mantém-se indiferenciada; ele negligencia a dinâmica histórica dos instintos sexuais e sua fusão com os impulsos destrutivos. (Reich rejeita a hipótese de Freud do instinto de morte e toda a dimensão de profundidade revelada na ulterior metapsicologia freudiana.) Por consequência, a libertação sexual per se converte-se, para Reich, numa panaceia para as enfermidades individuais e sociais. O problema da sublimação é minimizado, não se efetua qualquer distinção essencial entre sublimação repressiva e não repressiva, e o progresso em liberdade parece constituir uma simples liberação de sexualidade” (EC 183).

Em sua mais extrema reivindicação de gratificação, para além do princípio de realidade, a fantasia anula o próprio *principium individuationis* estabelecido. Aqui se encontram, talvez as raízes da vinculação da fantasia ao Eros primário: a sexualidade “é a única função de um organismo vivo que se estende para além do indivíduo e garante sua conexão com a espécie”⁴⁵ (EC 112).

A força de oposição da fantasia ao princípio de desempenho, à cada vez mais eficiente repressão na forma de administração, está na mediação que ela pode realizar entre as imagens de libertação que se conservam na herança arcaica e a ligação libidinal que ela busca com o mundo externo. Com isso, a fantasia estabelece uma relação de tensão na estrutura da história. O desenvolvimento sociológico não é unívoco na preservação da dominação, nele surgem aberturas para uma ruptura que podem ser combinadas com potenciais contidos na estrutura pulsional, dando vazão aos anseios por libertação. Para Marcuse, o avanço da civilização do princípio de desempenho pode ameaçar a sua própria estrutura. Para impedir seu fracasso, isto é, que a luta emancipatória se realize, a civilização tem de desenvolver novas formas de controle, atualizando permanentemente a forma de dominação. O que para nós é fundamental nessa interpretação é que o conceito de fantasia se destaca por demonstrar que as tendências de libertação não podem ser completamente eliminadas. Se Freud interpretou a fantasia como um dos mecanismos de subjetivação que permite o desenvolvimento da civilização, Marcuse a promoveu ao lugar de uma abertura para emancipação, impedindo uma interpretação estática da dominação.

Até aqui buscamos apresentar o caminho que Marcuse percorre “para além de Freud”. Na seção seguinte, a partir de um balanço de alguns dos comentadores da obra de Marcuse, abordaremos a interpretação do modelo marcuseano em si. Isto é, confrontaremos duas perspectivas distintas, uma que interpreta a bidimensionalidade marcuseana como ambivalente e outra que a interpreta como um conflito entre tendências opostas. Essa análise estabelece um paralelo com uma distinção que anunciamos no início do capítulo entre a compreensão da oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte como: uma *luta* pulsional ou como um *conflito* pulsional.

2.3. A bidimensionalidade em Marcuse: ambivalência ou conflito?

A interpretação do modelo marcuseano como um modelo do conflito foi até aqui apresentada como uma saída para compreender o que Freud descreveu como uma luta entre Eros e as pulsões de morte. No entanto, no âmbito da obra de Marcuse em si, essa interpretação

⁴⁵ Freud, A General Introduction to Psychoanalysis, p. 358 apud Marcuse, 1955.

busca assimilar a articulação entre a primeira e a segunda parte de EC. A primeira parte de EC, na qual Marcuse apresenta seu diagnóstico de uma dialética destrutiva da civilização, guarda profunda ligação com o livro publicado quase uma década depois, *O Homem Unidimensional* (1964). Na obra de 1964, Marcuse expande seu diagnóstico de EC quanto às forças de oposição à emancipação, introduzindo a noção de racionalidade tecnológica. Mesmo assim, a publicação de HU foi tomada como uma inflexão na obra de Marcuse. O próprio prefácio político de EC, de 1966, parece corroborar com essa tese. Nele, Marcuse reavalia e comenta as proposições mais “otimistas” da obra. Quanto à tese do fim do fundamento lógico da aceitação da dominação, isto é, do fim da escassez de recursos para a satisfação das necessidades, afirma: “negligenciei ou minimizei o fato de esse fundamento lógico ‘obsoleto’ ter sido amplamente reforçado (se não substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social” (EC xi). Nessa perspectiva, os quase dez anos que separam as duas obras parecem ter produzido uma virada “pessimista” na obra de Marcuse. Tal virada é que o leva Sérgio Paulo Rouanet (1983) a estabelecer um paralelo entre HU e a obra de Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento* (1947):

Em geral, a crítica da cultura de Marcuse e a destes últimos [Horkheimer e Adorno] é tão semelhante que temos dificuldade, frequentemente, em descobrir a especificidade de uma e outra: a unidimensionalização marcuseana parece corresponder, ponto por ponto, à dinâmica do Iluminismo [...] (p. 198).

Diferentemente de HU, em relação a EC, Rouanet destaca que “seria errôneo exagerar tais convergências” (p. 198). Enquanto Horkheimer e Adorno estariam atrelados ao postulado da não-identidade, que implica na exclusão da utopia do campo de reflexão, Marcuse propõe-se a refletir quanto às condições para o advento da utopia e a contribuir para a construção de uma práxis revolucionária “que efetue a junção entre sujeito e objeto e instaure o reino da existência pacificada” (Rouanet, 1983, p. 199). Para Rouanet, o que permite a Marcuse perseguir tais possibilidades utópicas, em oposição ao diagnóstico da DE, é a sua apropriação da teoria de Freud. A partir de Freud, Marcuse teria postulado que a falsa consciência pode ser sucedida por uma consciência emancipada, dado o surgimento de uma ordem não-repressiva. O fator chave desse processo seria a liberação pulsional, que envolve a emancipação da libido e a metamorfose da pulsão de morte, “que deixaria de ser hostil à vida, e convergiria, sobre o fundamento de uma existência pacificada, para o princípio de Nirvana” (Rouanet, 1983, p. 242).

A questão que surge dessa análise é que, se compreendemos HU em continuidade com a primeira parte de EC e, assim, consideramos que a bidimensionalidade do diagnóstico marcuseano já está dada desde de EC, a separação entre as duas obras não seria tomada como

uma saída para explicar essa bidimensionalidade. A análise de Rouanet destaca essa bidimensionalidade, mas não considera que para Marcuse não se trata de dois diagnósticos diferentes, mas de um mesmo diagnóstico, com abertura para duas tendências distintas. Essa análise leva a uma compreensão diferente quando ao modelo emancipatório de Marcuse. Para Rouanet, o problema apareceria na transformação da sociedade repressiva para uma ordem emancipada, porque conforme sua interpretação tal transformação depende da mobilização das vítimas da opressão:

A consequência inevitável da crítica da cultura marcuseana, que constata a presença da mistificação do mais íntimo da consciência dos indivíduos, é postular a existência de grupos e indivíduos isolados, politicamente conscientes, em contraste com a grande maioria, cuja consciência é sistematicamente truncada pelos aparelhos ideológicos. A minoria que sabe se contrapõe à maioria que não sabe. A resposta ao dilema é autoritária (Rouanet, 1983, p. 255).

Rouanet recupera o texto de 1965, *Tolerância Repressiva*, para expor a saída de Marcuse pela “ditadura educacional”. Essa, no entanto, é uma resposta posterior e que não abarca o que para nós é essencial: como seria possível compreender a bidimensionalidade do modelo de Marcuse, que o permite ao mesmo tempo compartilhar do diagnóstico de Horkheimer e Adorno e construir um modelo utópico de uma civilização não-repressiva? Nossa perspectiva é que Rouanet não oferece uma resposta satisfatória essa questão porque, ao considerar HU uma obra com um diagnóstico equivalente ao da DE, ele oblitera a tensão presente no modelo mais amplo de Marcuse – apresentado em EC e em HU – que impediria que o sentido de HU fosse tomado de maneira totalizante. Da mesma forma, ao concluir como uma “consequência inevitável” do modelo marcuseano a saída autoritária, Rouanet perde de vista a especificidade da bidimensionalidade do modelo marcuseano, que não é de uma bidimensionalidade ambivalente, no sentido de uma contradição entre duas hipóteses excludentes, mas uma bidimensionalidade do conflito, no qual duas tendências são constantemente confrontadas. Por isso, de fato é importante “não exagerar nas convergências” entre Marcuse e a obra de Horkheimer e Adorno, mesmo no caso de HU.

Um exemplo da bidimensionalidade de Marcuse aparece em um relato biográfico comentado por Katz (1982). Katz, ao comentar essa aparente virada pessimista em 1964, retoma uma fala de Marcuse em que ele rejeitou a pergunta de um entrevistador dizendo “com sua impaciência bem-humorada característica: ‘Tudo bem, então eu sou um alegre pessimista’ (*Alright, so I'm a cheerful pessimist*)” (Katz, 1982, p. 165). Para Katz as categorias de “otimismo” e “pessimismo” são irrelevantes para compreensão de HU. Para justificar isso ele

relembra que o curso oferecido na Universidade de Brandeis no mesmo período de produção do livro, “*The Welfare State and the Warfare State*”, e que tratou das raízes históricas e das tendências dominantes da nova sociedade industrial, foi concluído com uma “projeção admitidamente utópica e romântica da nova sociedade que surgiria com a superação do *welfare/warfare state*” (Katz, 1982, p. 165). O contraste entre o tom do livro publicado em 1964 e o das aulas é destacado por Katz.

Na introdução ao livro de 1964, Marcuse concede, de maneira especialmente didática, uma explicação quanto ao seu projeto mais amplo no campo da teoria crítica. Ele estabelece como seu objetivo principal investigar as raízes do desenvolvimento repressivo e tecnológico da sociedade, assim como, examinar suas alternativas. Com isso, define uma teoria crítica da sociedade como uma teoria “que analisa a sociedade à luz das suas capacidades – usadas e não usadas ou abusadas – de melhorar a condição humana” (HU 32). Neste percurso surge um impasse. Por um lado, diante do cenário no qual os indivíduos não sentem mais na sua vida cotidiana a necessidade de transformação, de uma recusa do estado de coisas, a teoria crítica perde seu fundamento racional para a mudança: “confrontada com o caráter total das realizações da sociedade industrial avançada, a teoria crítica é deixada sem a base racional para transcender a sociedade” (HU 35). Por outro, mesmo diante disso, ela não pode ceder na sua intenção crítica:

Uma tentativa de recuperar a intenção crítica dessas categorias⁴⁶ e de compreender como essa intenção foi cancelada pela realidade social parece, desde o início, uma regressão da teoria, ligada à prática histórica, ao pensamento abstrato e especulativo: da crítica da economia política à filosofia. Esse caráter ideológico da crítica resulta do fato de que a análise é forçada a proceder de uma posição “externa” ao positivo e ao negativo, às tendências produtivas a às destrutivas na sociedade. A sociedade industrial moderna é a identidade penetrante desses opostos – é o todo que está em questão. Ao mesmo tempo, a posição da teoria não pode ser de mera especulação. Deve ser uma posição histórica no sentido de que ela deve ser fundamentada nas capacidades da sociedade dada (HU 35).

Nesse trecho Marcuse apresenta uma justificativa para o caráter utópico de suas próprias proposições. Podemos concluir que a forma abstrata, que suas teses tiveram de assumir para projetar uma tendência alternativa à colocada pela sociedade unidimensional, na verdade, revela a força da sociedade unidimensional. Até este ponto a análise de Rouanet é precisa: por um lado, Marcuse compartilha do diagnóstico quanto ao fechamento do universo crítico, por outro, ele recorre à dimensão utópica para preservar o horizonte de libertação, o que não teriam feito

⁴⁶ Neste ponto o autor faz referência às categorias citadas anteriormente que teriam perdido seu caráter negativo e de oposição, são elas: “sociedade”, “indivíduo”, “classe”, “privado”, “família”. Afirma: “Com a crescente integração da sociedade industrial, essas categorias estão perdendo sua conotação crítica e tendem a se tornar termos descritivos, ilusórios ou operacionais” (HU 35)

Horkheimer e Adorno. No entanto, essa interpretação não abarca a tensão fundamental do modelo marcuseano, pois, esta não está nas formulações utópicas contra o fechamento do discurso, mas na busca de Marcuse por encontrar na organização social existente e na constituição psíquica dos indivíduos um fundamento concreto para a tendência de libertação.

Na conclusão de HU, em relação à recusa à sociedade existente, afirma Marcuse: “se o caráter abstrato da recusa é o resultado da reificação total, então o fundamento concreto para a recusa ainda deve existir, pois a reificação é uma ilusão” (HU 240). A reificação é ilusória e o anseio por libertação ainda contém um fundamento concreto, que se manifesta na sociedade em conflito com as forças de dominação. Por isso, a oposição, mesmo assumindo uma forma abstrata, não seria “mera especulação”. O conflito entre dominação e emancipação não desaparece, mas é reprimido e, como a teoria de Freud bem demonstrou quanto a isso, não deixa de produzir seus efeitos. Para Marcuse, essa tensão pode tanto tornar-se flagrante, a ponto de explodir a contenção pela repressão, quanto pode continuar sendo administrada em prol da organização existente:

A realidade humana é a sua história e, nela, as contradições não explodem por si mesmas. O conflito entre dominação eficiente e recompensadora de um lado, e suas conquistas que levam à autodeterminação e à pacificação de outro lado, pode se tornar ostensivo além de qualquer negação possível, mas pode muito bem continuar a ser um conflito administrável e até produtivo, pois com o crescimento da conquista tecnológica da natureza cresce a conquista do homem pelo homem (HU 238)

Kellner (1991) na introdução à segunda edição de HU destaca a especificidade desse modelo. Ele afirma que uma leitura isolada da obra HU pode levar a interpretação do modelo de Marcuse como uma “teoria global, totalizante, de um tipo de sociedade que transcende a contradições da sociedade capitalista numa nova ordem que elimina individualidade, discordância e oposição” (HU 20). No entanto, para Kellner seria errôneo interpretá-lo assim, o próprio Marcuse teria rejeitado uma leitura monolítica do texto como um épico da total dominação. Assim, “apesar do foco da sua análise ser sobre a contenção da mudança social”, o fundamento do seu argumento é que a sociedade unidimensional resulta de uma “unidade forçada”, ou uma “unificação ilusória”, e não do fim das contradições e conflitos. Com isso, conclui Kellner que, para interpretar adequadamente tanto HU como o projeto de Marcuse como um todo, a obra deve ser analisada em paralelo a EC.

Neste sentido, nossa perspectiva é que a “teoria globalizante” que Marcuse apresenta em HU é um correlato da dimensão utópica de EC, isto é, ambas são formulações abstratas que tentam dar forma às duas principais tendências que Marcuse observa na sociedade: a de

dominação e a de libertação. Assim, nem a completa unidimensionalização da sociedade, nem a reconciliação harmônica entre princípio de prazer e princípio de realidade seriam retratos da realidade existente, mas antes *tendências* em confronto. E é justamente o fato de estarem sempre em confronto que impede qualquer uma dessas imagens de se realizar, pois, neste confronto, suas tendências se atualizam, assumem novos sentidos e produzem novos movimentos na sociedade. A realização completa de qualquer uma dessas hipóteses seria como a submissão completa de uma pulsão sobre a outra. No caso da unidimensionalização, as pulsões de vida estariam totalmente submetidas às pulsões de morte, já na utopia de EC, as pulsões de morte estariam completamente sujeitas aos domínios de Eros. No entanto, nenhuma dessas hipóteses se apresenta na realidade, porque ambas estão em conflito e impedem que qualquer uma delas se realize integralmente. O movimento de Marcuse é de expandir a análise da estrutura pulsional para seus efeitos sociais, assim como as duas pulsões estariam, para Freud, sempre amalgamadas, seus efeitos sociais também estão para Marcuse. Nessa perspectiva, o fundamental do modelo marcuseano não está em nenhum desses pólos em sua forma “pura”, mas nas diferentes formas históricas que o confronto entre ambos pode assumir. Na introdução de HU Marcuse manifesta que esse conflito, apresentado em EC, ainda está presente no texto de 1964:

O Homem Unidimensional oscilará entre duas hipóteses contraditórias: 1) a de a sociedade industrial avançada é capaz de conter a mudança qualitativa devido a um futuro previsível; 2) a de que existem forças e tendências que podem romper essa contenção e implodir a sociedade. Eu não penso que uma resposta clara possa ser dada. Ambas as tendências existem lado a lado – *e mesmo uma na outra*. A primeira tendência é dominante e quais quer condições para uma reversão que possam existir estão sendo usadas para preveni-la (HU 35, grifos nossos).

A especificidade de HU em relação a EC é que há uma mudança no diagnóstico que leva Marcuse a concluir que a primeira das duas tendências seria dominante. No entanto, esse é um diagnóstico aberto a novas modificações, justamente porque as tendências de dominação e libertação, para Marcuse, se confrontam de tal forma que um movimento no sentido da dominação pode gerar outros efeitos e criar potenciais emancipatórios antes não vislumbrados. O inverso também é possível. As forças de dominação e libertação manifestam-se amalgamadas na estrutura histórica e atualizam-se constantemente. De acordo com o diagnóstico de tempo uma tendência pode prevalecer sobre a outra. Para que se possa determinar esse predomínio é necessário identificar as forças que foram capazes de conter as tendências contrárias.

Em uma nota ao trecho citado de Marcuse, Katz propõe uma distinção a qual supomos poder fazer uso no nosso argumento. Afirma Katz quanto às duas tendências: “Essa

característica ‘bivalência’ (que não é ambivalência) é para Marcuse um componente essencial do pensamento dialético, bidimensional”. O sentido que atribuímos a essa passagem é de que o modelo de Marcuse não conteria duas hipóteses para a civilização em que ou uma ou outra se realiza (ambivalência), e sim no qual as duas estariam sempre em conflito, inclusive *uma na outra* (bivalência). Nessa perspectiva, a primeira e segunda parte de EC não seriam movimentos distintos que Marcuse observa na sociedade, mas movimentos conjuntos que derivam um do outro.

Essa interpretação aproxima-se do que Gérard Raulet (2004) afirma ser o grande objetivo do projeto de Marcuse: “o objetivo de Marcuse era a negação da dominação na própria dominação” (Raulet, 2004, p. 114). A questão que se abre consecutivamente é: então, qual seria o meio para essa “negação”? Nossa perspectiva é que não é por acaso que o capítulo que aborda a fantasia, “Fantasia e Utopia”, é o capítulo de abertura da segunda parte do livro, logo após o capítulo “Os limites históricos do princípio de realidade estabelecido”, no qual Marcuse recupera o desenvolvimento dos capítulos anteriores para então construir os fundamentos da hipótese de uma sociedade não repressiva. A hipótese que propomos é que seriam as fantasias que mediam as duas tendências, de dominação e libertação, e impedem que qualquer uma delas prevaleça completamente sobre a outra. Consideramos que, para compreender o modelo marcuseano, o conceito de fantasia permite interpretar as teses utópica de Marcuse para além de um mero exercício de imaginação. Na verdade, tais teses têm um fundamento concreto na organização tanto individual quanto da civilização. Essa perspectiva tem distinções importantes com análise de Raulet. Vejamos de onde partem as diferenças.

Para o Raulet, a saída de Marcuse da dominação pela negação da própria dominação segue uma linha ao longo de boa parte da sua obra e se identifica cada vez mais com o que o próprio Marcuse descreveu como “dimensão estética”:

A saída, no entanto – isto é, os meios para realizar e manter essa negação – estava ligada mesmo em seus primeiros escritos filosóficos a uma terceira dimensão da racionalidade, uma dimensão que Marcuse, no período que vai de *Eros e Civilização* a *A Dimensão Estética*, cada vez mais passou a se identificar com a estética.” (Raulet, 2004, p. 114)

Segundo Raulet, a questão que unifica a obra de Marcuse é se essa “terceira dimensão” seria capaz de mediar a transformação emancipatória. Na perspectiva do autor, é em HU que Marcuse mais se aproxima de uma resposta satisfatória ao problema, justamente porque nessa obra o argumento culminaria numa “dialética negativa da imaginação”, a partir da conjunção entre ficcionalidade e “realidade”:

Aqui esta teoria atinge sua força explosiva total, pois é na sociedade unidimensional, onde a busca pela totalidade se realiza como falsa totalidade – na verdade, como a totalidade do falso e como falsidade totalitária – que qualquer distinção entre verdadeiro e falso, a realidade e a ficção tornam-se impossíveis, trazendo assim o reino do imaginário e do ficcional para o primeiro plano (Raulet, 2004, p. 117)

Tal posição deriva, segundo Raulet, da constatação, que Marcuse apresenta no terceiro capítulo livro – “A conquista da ciência infeliz: dessublimação repressiva” – de que os meios e modos pelos quais os indivíduos administrados poderiam romper sua servidão e se apoderar de sua própria libertação tornam-se cada vez mais inconcebíveis. O resultado desse processo é que a imaginação não permanece “imune ao processo de reificação”, com isso, ficção e realidade passam a compor a mesma dimensão. Para Raulet, essa análise leva à constatação, segundo o autor, inédita de Marcuse, de que a possibilidade de um novo mundo, que se manifesta na esfera ficcional, teria de enfrentar a sua dependência ao “sistema”, que consistentemente domina suas imagens, para se realizar. Sua conclusão é que a teoria histórica da mediação que o modelo de Marcuse apresenta pode ser desenvolvida “através de uma hermenêutica das figuras aparentemente inescrutáveis em que a ficção da “razão” se manifesta”.

A despeito do projeto que Raulet deriva da obra de Marcuse – o de uma filosofia das formas simbólicas que aborde tais “ficções” como criações da imaginação produtiva – nos interessa a forma com que autor aborda o problema e especialmente a distinção que ele faz entre as saídas presentes em EC e HU. Para Raulet, em EC, Marcuse teria caído num dualismo teórico que o impediu de encontrar uma saída, como encontraria em HU, pelo “acoplamento inextricável de realidade e fantasia na racionalidade existente”. Justamente por adotar a teoria freudiana quanto à divisão das capacidades humanas provocada pela civilização, Marcuse teria ficado preso num dilema entre metafísica e arte:

Ou a “Fantasia (imaginação) retém a estrutura e as tendências do psiquismo antes de sua organização pela realidade (princípio)”⁴⁷ – em outras palavras, preserva a memória de um tempo em que indivíduo e espécie ainda eram um, de uma vida pré-histórica antes da divisão, caso em que o imaginário se torna a expressão de uma metafísica inspirada na *Lebensphilosophie* – ou se limita ao reino da arte como realização subjetiva. A função constitutiva da imaginação para a cognição e a prática históricas é abandonada em favor de um dualismo entre arte e sensualidade, que Marcuse só consegue transcender na medida em que uma arte autônoma separada de referências históricas concretas salvaguarda as memórias arquetípicas de uma natureza humana originária antes da deformação ontogenética e filogenética (Raulet, 2004, p. 121-122)

⁴⁷ EC 110, nota do autor.

O aspecto do argumento de Raulet que gostaríamos de dar ênfase é a constatação de que haveria um dilema entre o conceito “metafísico” de fantasia e o potencial crítico da arte. A ideia é que apenas lançando mão do conceito de arte autônoma Marcuse poderia encontrar na arte um potencial crítico conectado à autonomia da fantasia em relação à realidade externa. Neste ponto a interpretação de Raulet quanto ao conceito de fantasia diverge substancialmente da que apresentamos nos capítulos anteriores. No entanto, o problema de fundo que orienta a interpretação de Raulet é o da dialética da imaginação entre o conceito de “imaginação transcendental” e o de “imaginação estética”. Quando o autor afirma que a “função constitutiva da imaginação para a cognição e a prática históricas é abandonada em favor de um dualismo entre arte e sensualidade”, ele faz referência à noção de “imaginação transcendental”⁴⁸, que segundo ele teria sido apresentada em obras anteriores, abandonada em EC e retomada em HU. Essa função teria sido abandonada porque, ao incorporar a teoria freudiana da divisão do aparelho psíquico, Marcuse teria perdido de vista a conexão entre a fantasia e a realidade histórica:

Precisamente porque o imaginário recebe, no desenvolvimento que leva à diferenciação entre ego-prazer e princípio de realidade, o status de um “processo mental separado”, parece gozar de relativa autonomia vis-à-vis à transformação da psique por meio a realidade e, assim, pelo princípio de desempenho (Raulet, 2004, p. 121)

O ponto da crítica de Raulet está justamente nessa divisão, que para ele é equivocada, porque impede o desenvolvimento de uma teoria histórica, a emancipação estaria a cargo dos potenciais de libertação anteriores à história. Seria, então, em HU que Marcuse teria reconhecido o limite do potencial crítico da imaginação pelo “véu tecnológico”, isto é, colocado em xeque justamente o que antes ele havia interpretado como uma “autonomia” frente à realidade, e com isso ele teria retomado o projeto anterior de uma imaginação que não se desenvolve à parte da história, mas mediada pela história. Para Raulet, esse é o passo fundamental que permite a Marcuse construir um modelo no qual a emancipação não recai em mera “ilusão”:

O que é realmente necessário aqui, no entanto, não é apenas o reconhecimento da essência ficcional e fictícia da arte, mas também e acima de tudo uma conjunção dessa ficcionalidade com a “realidade” de uma história que é amplamente representada como ficção. Reconhecer essa história “ficcional” foi uma das conquistas d’O Homem Unidimensional, embora sem ser capaz de superar as antinomias da “dialética negativa da imaginação” (Raulet, 2004, 124)

⁴⁸ Ver Raulet, 2004, p. 115-116.

Escapa da interpretação de Raulet que Marcuse, ainda em EC, reconhece um “maior grau de autonomia” nas fantasias e não uma autonomia absoluta. Se em Freud o limite dessa autonomia é dado pela possibilidade de as fantasias serem submetidas à repressão, caso representem alguma ameaça para a organização psíquica do princípio de realidade. Em Marcuse, esse limite é dado pelas próprias imagens de dominação e morte que organização repressiva da sociedade impõe aos indivíduos desde a origem da civilização. As fantasias carregam a herança arcaica dos tempos anteriores, com isso, preservam as forças de dominação que garantiram o lugar do pai na estrutura patriarcal da sociedade. No entanto, essas mesmas heranças conservam o seu contrário, a promessa de libertação. Se de fato não houvesse mediação entre princípio de prazer e princípio de realidade não haveria saída da dominação, como postula Raulet, a emancipação redundaria em mera ilusão. No entanto, o que Marcuse destaca da teoria freudiana da civilização é justamente como esses dois princípios, assim como as duas pulsões, se manifestam em conflito, nunca de maneira isolada. E isso porque o domínio do princípio de realidade não é total, tem sempre de ser reinstaurado e atualizado contra os anseios por satisfação e libertação.

Na interpretação de Raulet, a fantasia está apartada da realidade e portanto não desempenha qualquer função de mediação, apenas de oposição inócua. A estética, por outro lado, poderia fazer essa mediação, no entanto, em EC, ela está contida no dilema entre sensualidade e arte. Consideramos que esse dilema surge porque Raulet identifica desde o início de seu argumento a “terceira via” com a dimensão estética e, com isso, perde de vista o papel da fantasia nessa função. Nossa perspectiva é que antes da passagem da fantasia para a arte há um potencial crítico na própria fantasia e que esse potencial, e os efeitos que ele produz socialmente, podem ser investigados sem que se tenha que considerar a interconexão com a arte. Com isso, destacamos que nossa investigação caminha pelo conceito de fantasia, como uma apropriação de um conceito freudiano, sem ingressar na “dimensão estética”. Na abordagem que propomos as críticas quanto à ideia de arte autônoma são distintas das críticas ao conceito de fantasia.

A interpretação de Raulet quanto à saída pela “terceira via” faz eco ao problema que abordamos inicialmente de como conciliar as teses de EC e HU, que foram muitas vezes interpretadas como opostas. A interpretação da fantasia que buscamos apresentar ao longo dos capítulos anteriores destaca justamente sua ambivalência entre dominação e libertação. Em EC, o foco de Marcuse está em ressaltar o potencial da fantasia, no entanto, como analisamos, no texto também podemos observar que as fantasias contribuem com a conservação da civilização (repressiva) ao garantirem a preservação de formas antigas de dominação nas novas gerações.

Com isso, nossa análise aponta para a conclusão de que o “acoplamento inextricável de realidade e fantasia na racionalidade existente”, a que Raulet se refere em HU, também estaria presente em EC.

As imagens de dominação e morte representam o grande desafio para a questão, abordada tanto em HU quanto em EC, de “como podem os indivíduos administrados libertarem-se de si mesmos tanto quanto de seus senhores?”. Nos termos de nosso problema: se as fantasias ao mesmo tempo em que negam a dominação também a afirmam, como elas poderiam servir de meio para a emancipação? O ponto que nos parece central na interpretação do modelo marcuseano é que, se não pudéssemos presumir uma instância “relativamente autônoma” em relação à realidade, na qual a realidade fosse em parte transformada pela atender aos anseios do princípio de prazer, o espaço psíquico para transformação estaria comprometido. O resultado disso seria que a luta política pela construção de uma nova realidade não encontraria eco na constituição psíquica dos indivíduos. Assim, mesmo contendo as imagens de dominação, as fantasias, por terem como condição fundamental o vínculo ao princípio de prazer, subvertem a racionalidade imposta de fora para atender aos seus próprios desejos de satisfação. A consequência desse processo é que as fantasias impedem que as relações sociais sejam reduzidas a relações reificadas.

No entanto, para que a fantasia manifeste concretamente seu potencial emancipatório a luta política tem de ser exercida. O conflito da civilização entre princípio de prazer e princípio da realidade foi sempre contido pelos mecanismos de repressão que garantiram a conservação da dominação. A luta política é necessária para a inversão da direção desse conflito no sentido da libertação:

Liberar a imaginação de modo que lhe possam ser dados todos os meios de expressão pressupõe a repressão de muito do que é livre agora e que perpetua uma sociedade repressiva. E tal inversão não é um assunto de psicologia ou ética mas de política, no sentido em que esse termo foi usado aqui até agora: a prática na qual as instituições sociais básicas são desenvolvidas, definidas, sustentadas e mudadas. É a prática dos indivíduos, não importa quão organizados possam ser (HU 236)

Há, de fato, uma distinção clara entre a abordagem de EC e HU, como apontamos inicialmente, no entanto, a tese que adotamos, que vale tanto para o modelo marcuseano como para o conceito de fantasia, é que há uma mudança de ênfase no diagnóstico marcuseano, que sai dos potenciais emancipatórios na civilização para as forças contrárias à oposição. Em EC, Marcuse está interessado em destacar o potencial crítico da fantasia, em HU, ele reconhece que esta também não estaria livre da reificação. No entanto, se partíssemos da análise do modelo

crítico de EC como um modelo do conflito entre as tendências de dominação e libertação essa constatação não seria uma novidade, que teria aparecido apenas em 1964. A divisão de EC em duas partes não deve impedir o leitor de observar que são duas partes entrelaçadas de um mesmo modelo, *um modelo do conflito*. Com isso, parte da nossa tarefa foi apresentar como as fantasias estão presentes nas duas partes do livro e justamente por isso, são capazes de transpor o abismo entre as duas tendências e impedir que uma se sobreponha completamente sobre a outra.

A interpretação do modelo marcuseano como um modelo do conflito encontra amparo na análise de outros comentadores. Abordaremos os comentários de Habermas (1988) e Martin Jay (2018). Habermas, no seu comentário à obra de Marcuse, também marca como ponto central a distinção entre o modelo crítico marcuseano e o modelo crítico da DE. Para ele, a especificidade de Marcuse estaria no fato dele, por mais que não fosse um pensador afirmativo, ser ao menos “o mais afirmativo dentre aqueles que preconizam a negatividade” e complementa: “Com ele, o pensamento negativo reteve a confiança dialética na negação determinada, na revelação de alternativas positivas” (Habermas, 1988, p. 3). Habermas então descreve essa imagem afirmativa, ou ainda, utópica, como um romantismo auto-confessado que estaria ausente em Adorno e Horkheimer. Desse modo, sua questão é se essa imagem deveria ser interpretada como um traço de personalidade de Marcuse ou se seria fruto de uma posição teórica que de fato diferencia Marcuse de seus colegas. A questão proposta por Habermas é interessante porque se o “romantismo” de Marcuse fosse um traço de personalidade, isto é, se não fosse possível encontrar uma fundamentação teórica para a dualidade do modelo marcuseano, suas proposições utópicas poderiam ser lidas como separadas de seu diagnóstico de tempo. Para Habermas essa seria a posição mais comum entre comentadores, afirma:

Visto que existe uma boa dose de concordância manifesta entre os membros do círculo interno, tendemos a pensar que a característica afirmativa do pensamento negativo de Marcuse indica uma diferença mais em estilo e caráter do que em teoria. De outra forma, poderíamos explicar o fato de que o autor do profundamente pessimista de *O Homem Unidimensional* – um livro que termina com a citação de Benjamin, que é apenas para o bem daqueles sem esperança que a esperança nos é dada – que este homem, menos de um ano depois, inspirou o movimento estudantil com sua esperança? (Habermas, 1988, p. 6)

Neste ponto, Habermas invoca a questão que levantamos anteriormente e que Rouanet deixou de considerar, afinal, como seria possível conciliar as teses expostas na primeira parte de EC (e depois em HU) com o utopismo de Marcuse? Para Habermas há uma outra explicação, que não tem como base o estilo ou a personalidade de Marcuse, e sim sua posição teórica: “Na versão de Marcuse da teoria crítica, encontramos um giro no argumento que pode explicar bem

por que Marcuse era diferente” (Habermas, 1988, p. 6). Esse giro foi justamente o que permitiu a Marcuse traçar um caminho alternativo ao dilema posto pela “totalização da razão instrumental” na DE, e foi em EC onde ele encontrou esse caminho: “As razões pelas quais Herbert Marcuse pôde aceitar a análise de Horkheimer e Adorno do eclipse da razão e ainda permanecer fiel à intenção política da Teoria Crítica inicial, são expostas em *Eros e Civilização* que, entre os livros de Marcuse, é o mais marcuseano” (Habermas, 1988, p. 9)

Habermas argumenta que Marcuse concorda com a suposição de Horkheimer e Adorno de que, com a expansão do capitalismo, o projeto da razão instrumental moldaria todo o universo do discurso e da ação, no entanto, ao mesmo tempo, ele mantém que esse projeto ameaça as bases sobre as quais assenta-se a dominação. Pois, como abordamos anteriormente, esse processo também cria a possibilidade de liberação do homem do trabalho alienado. Essa possibilidade objetiva tem também de ser confrontada com as possibilidades subjetivas de libertação. A questão, então, é reformulada:

Como Marcuse poderia acreditar no renascimento da subjetividade rebelde, se ele aceitou o primeiro dos dois argumentos, na verdade o argumento central da Dialética do Iluminismo, que com cada conquista sobre a natureza externa, a natureza interna daqueles que ganham sempre novos triunfos é mais profundamente escravizado? (Habermas, 1988, p. 9).

Para Habermas a resposta para essa questão aparece num trecho no qual Marcuse, a princípio, parece estar apenas traduzindo a dialética da razão instrumental para a linguagem freudiana. O trecho é do texto de 1956, *Progress and Freud's Theory of Instincts*, e retoma a teoria freudiana do parricídio, a partir da qual Marcuse revela a dinâmica da dominação, a instituição do despotismo, a tentativa de revolução e o restabelecimento da dominação a partir da internalização do pai. Marcuse então questiona quanto a uma possível distinção entre os dois níveis deste processo:

Podemos levantar a questão se ao lado do Termidor sócio-histórico ... aqui não está também um Termidor psíquico. As revoluções talvez não sejam apenas vencidas, revertidas e desfeitas de fora; talvez já haja nos próprios indivíduos uma dinâmica em ação que nega internamente a liberação e a gratificação possíveis e que apóia as forças externas de negação? (Marcuse, 1956, p. 38)

Esse seria o ponto de distinção em relação à dialética da razão instrumental: “a diferença está no movimento de separar as forças internas, ou pulsionais, das externas, ou sociais, de dominação” (Habermas, 1988, p.10). Se o termidor psíquico tem uma dinâmica própria, que não está identificada imediatamente ao termidor sócio-histórico, a teoria pulsional ganha relevância em relação à teoria social. A análise de Habermas destaca justamente o giro do

argumento de Marcuse que o diferencia de Horkheimer e Adorno, pois ao perceber a análise em dois níveis que Marcuse propõe ele revela o núcleo da tensão no modelo marcuseano, entre o diagnóstico da teoria social e o potencial crítico da psicanálise. Habermas, no entanto, ao desenvolver essa tese chega à conclusão de que Marcuse instaura uma *separação* entre os dois níveis e interpreta a questão do termidor psíquico como uma questão “quase essencialista”: “A questão de saber se o termidor psíquico deve ser repetido de novo e de novo ganha uma dignidade quase existencialista, pois a resposta a essa questão não depende mais de se o capitalismo tardio, como sistema econômico e político, pode conter seus conflitos internos” (Habermas, 1988, p. 10).

Na interpretação de Habermas o argumento de Marcuse caminha no seguinte sentido, uma vez que a repressão se torna desnecessária para preservar a civilização, isto é, a libertação se torna uma possibilidade objetiva, os dois poderes conservadores ocultos da civilização (Eros e Tânatos) formam uma aliança demandando as energias dispensadas no trabalho alienado. Com isso, promovem a emergência da subjetividade rebelde. A sua crítica a esse argumento é que não se pode contar com a sua própria viabilidade: “Se a subjetividade rebelde deve seu renascimento a algo que está além da – profundamente corrompida – razão, é difícil explicar por que alguns de nós devíamos estar em posição de reconhecer esse fato e apresentar razões em sua defesa” (Habermas, 1988, p. 10). Para Habermas se a própria razão foi apartada dos potenciais de emancipação é difícil preservá-la como um horizonte possível. Neste sentido, seu argumento se aproxima à crítica de Raulot, de que Marcuse ao separar o histórico do psíquico se, por um lado, consegue se livrar da aporia da DE, por outro, fica restrito a um potencial de libertação apartado da história. Nossa perspectiva é que ao interpretarem a divisão de Marcuse como uma separação, e não como uma tensão presente na sociedade, os autores perdem de vista um dos aspectos do modelo marcuseano que para nós é central.

Trata-se de uma análise na qual a psicanálise subverte a análise teoria social sem sobrepor-se a ela. Assim, ao misturar os dois níveis de análise, Marcuse revela que há entre eles uma tensão, o psíquico que se preserva na história como filogenético, contém potenciais de emancipação que se manifestam na história em união com o nível sociológico. Assim, o anseio por libertação que Marcuse encontra no mito de Freud não é apenas preservado na história, mas se conserva através dela pelas diversas atualizações e deformações que o nível sociológico produz. Seu potencial não está apartado do conteúdo sociológico, para além da razão, mas só pode encontrar saída pelas realizações deste.

A possibilidade de libertação do homem do trabalho foi acompanhada pela possibilidade de libertação da dominação do pai, uma vez que a repressão assumiu a forma de

administração. Essa mudança, mais que um obstáculo para a emancipação, representa também um novo horizonte até então ausente, o fim da repetição: dominação, rebelião, restabelecimento da dominação ainda mais eficaz. Essa análise mistura os níveis sociais e psíquicos, a libertação da ordem do pai pode agora reaparecer de outra forma, sem produzir novamente a autoderrota pela internalização do pai. O conflito entre Eros e Tanatos pode assumir novos caminhos que não o da dominação descrita por Freud, é justamente essa possibilidade que Marcuse não nega, pelo contrário, demonstra os fundamentos teóricos para a sua afirmação.

Habermas, na sequência de sua crítica ao modelo marcuseano, destaca a importância do argumento de Marcuse em preservar aquilo que seria uma das características “mais admiráveis” do autor: não ceder ao derrotismo. Com isso, afirma: “Marcuse não queria cair no existencialismo, não queria apenas apelar para as necessidades vitais da liberdade ou apenas evocar o pathos da emancipação. Ele sentiu a obrigação de dar explicações teóricas e, assim, fundamentar a ação na razão”. De fato, não é apenas um apelo às necessidades vitais que Marcuse apresenta, na perspectiva aqui apresentada é a partir do conceito de fantasia que o modelo emancipatório marcuseano ganha força. E é justamente no conceito de fantasia que o comentário de Martin Jay (2018) ao modelo de Marcuse chega ao final. Vejamos como ele articula seu argumento.

O argumento de Jay tem início com o destaque para uma “peça” que a história teria pregado em Marcuse uma vez que o livro publicado em 1964, HU, que expressava um profundo pessimismo quanto às possibilidades de transformação, de surgimento de um sujeito revolucionário, teria sido sucedido por uma série de revoltas sociais que marcaram o século XX. O interesse de Jay nessa “peça” não está em avaliar se Marcuse teria acertado ou errado em seu diagnóstico, mas antes em propor uma reflexão quanto à relação entre a ironia presente em HU e a bidimensionalidade da teoria de Marcuse. A ironia neste caso não se refere apenas ao revés histórico ao diagnóstico apresentado em HU, mas, mais fundamentalmente, à função subversiva da ironia na obra de Marcuse. O potencial crítico da ironia, segundo Jay, guarda relação com a noção, comum à tradição crítica, de “crítica imanente”. Afirma o autor quanto à ironia:

A base crítica da ironia e da crítica imanente é, portanto, a indignação com a traição real de ideais louváveis, ideais compartilhados por todos em uma sociedade, que são lamentavelmente irrealizados. Pois a ironia, como a crítica imanente, deve levar a sério as ideologias que são falsamente reivindicadas para descrever uma realidade que não consegue corresponder a elas, ideologias que, no entanto, contêm valores e objetivos que vale a pena lutar para realizar (Jay, 2018, p. 70).

Segundo Jay, para Adorno esse potencial crítico não existiria mais, nem na ironia nem na sátira, justamente pelo desaparecimento de qualquer diferenciação entre ideologia e realidade. Sua questão é se o mesmo estaria dado para o Marcuse de HU, ou se neste caso a ironia ainda desempenharia um papel subversivo. A resposta mais imediata é que sim, a ironia estaria presente nas contradições da sociedade que Marcuse busca destacar: entre produtividade e desperdício, crescimento e repressão, paz e guerra, potenciais e dominação. Mas seria esse apenas um recurso retórico ou Marcuse de fato teria validado a função crítica da ironia?

Jay, então, recupera o comentário de Mitchell Franklin⁴⁹ quanto à obra de Marcuse. Para o filósofo a teoria de Marcuse teria sido contaminada pela ironia da “bela alma”, própria ao idealismo impotente dos ironistas românticos. Apesar de sua discordância quanto a essa análise, Jay destaca o *insight* de Franklin quanto ao papel central da ironia na obra de Marcuse. Para avançar nessa análise ele apresenta 3 formas diferentes de ironia e uma quarta que ele mesmo propõe como alternativa às anteriores e que melhor descreveria o uso de Marcuse. As três formas seriam: 1) cínica, 2) paradoxal ou instável e 3) dramática ou histórico-universal. A ironia cínica é compatível com a posição de que não haveria mais a separação entre ideal e realidade. Segundo Jay, ela estaria presente na obra de Bertolt Brecht, na qual o apelo ao público se dá por meio, não dos “antigos bons valores”, mas da “nova má realidade”. A ironia cínica não resiste à realidade com fantasia imaginárias, mas com uma acomodação resignada ao existente. O principal exemplo é *Tempos Modernos* em que Charles Chaplin se acomoda aos movimentos do relógio, ao mesmo tempo que observa o que encontra. Essa forma de ironia pode se sentir “em casa” no mundo descrito por Adorno, mas não pode se reconciliar com o impulso francamente utópico de Marcuse: “Apesar de todo o seu respeito por Brecht, cujo “efeito de estranhamento” ele elogia naquele livro e em outros lugares, Marcuse não abraçou esse tipo de tática, que arriscava a perda de qualquer distância crítica daquela engrenagem na qual estava enredado” (Jay, 2018, p. 70).

A segunda forma, a ironia paradoxal, opera essencialmente num nível filosófico. Sob a perspectiva de que existiriam dois obstáculos para atingir a verdade plena, a ironia instável expressa a condição transcendental de que a linguagem está sempre submetida a um hiato entre significante e significado, isto é, a linguagem tem como pressuposto uma inadequação para comunicar a intenção do falante. Da mesma forma, está dada a impossibilidade paradoxal de conhecer o Absoluto, ao mesmo tempo em que não se pode privar-se da necessidade de tentá-

⁴⁹ Ver: Franklin, Mitchell (1970) “The irony of the beautiful soul of Herbert Marcuse” *Telos* (6): 3-35.

lo. Essa versão da ironia seria dispensável para abordar a ironia em Marcuse não fosse a sua relação com a terceira forma de ironia, a ironia dramática ou histórico-universal.

Essa terceira versão da ironia pode ser lida como a tentativa de historicizar o que no caso da ironia instável está transcendentalizado. Segundo Jay, Hegel teria visto a ironia paradoxal como um momento necessário, mas superável no movimento dialético que, assim, se revelaria não como uma má infinitude, mas uma boa totalidade. Isto é, os diversos pontos de vista parciais foram substituídos por um único ponto de partida meta-subjetivo: “Para Hegel, em suma, os momentos individuais do processo dialético, embora negativos, contraditórios ou parciais, devem ser entendidos como uma etapa necessária em uma teodicéia histórica.” O exemplo desse tipo de ironia está nas peças nas quais é dado à audiência um conhecimento prévio quanto ao destino dos personagens – que eles mesmos não dispõem, como no caso de Édipo Rei, que nos permite uma distância crítica dos acontecimentos.

Para situar a obra de Marcuse nessas diferentes direções da ironia, Jay começa traçando uma distinção em relação à posição de Adorno que seria próxima à primeira versão de ironia descrita, a ironia cínica. Pois, se por um lado poderíamos supor que não haveria espaço para ironia no mundo unidimensional, por outro, como defendemos até aqui, o modelo marcuseano não dispensa a perspectiva bidimensional. Como afirma Jay:

[...] a mobilização marcuseana, tanto da retórica da ironia quanto da disputa que era evidente nos trabalhos objetivos do mundo no qual ele viveu, era baseada em uma crença hegeliana – agora mais como uma esperança desesperada do que uma certeza autoconfiante – de que, a despeito de tudo, uma segunda dimensão ainda era pelo menos uma potencialidade no mundo unidimensional.

Para Jay, a ironia de Marcuse não seria nem aquela da bela alma, que se recusa a sujar suas mãos, tampouco a do cínico imerso na realidade existente. A ironia de Marcuse seria “a do materialista histórico castigado, mas ainda esperançoso, que acredita que o futuro ainda pode redimir as promessas do passado que, agora, encontram-se frustradas”. Essa ironia seria a de um hegeliano “teimosamente à espera de uma perspectiva histórico-universal acreditando que nós podemos, em última instância, movermo-nos, para além do palco de uma – ‘infinita negatividade absoluta’, para uma reconciliação – ‘cômica’ mais positiva para além da ironia de qualquer tipo” (Jay, 2018, p. 78)

Um outro modo de caracterizar o momento irônico em Marcuse é identificá-lo com o que segundo Jay é chamado de “ironia estável”. A ideia é que o efeito de ironia se produziria na medida em que o autor e os leitores estabelecessem uma comunidade de “desenganados”, isto é, uma comunidade cujos membros compartilhassem da posição de narrador histórico-universal, detentores da verdade quanto à realidade e às aparências. Segundo Jay HU teria sido

escrito com a crença de que essa comunidade se formaria, e o fato de até hoje lermos o livro sugere que algo neste sentido de fato se deu. No entanto, essa ainda seria apenas uma das formas de interpretar a ironia em Marcuse, haveria uma outra, “mais promissora”. Até aqui, essa leitura em muito se aproxima da de Rouanet, que apresentamos inicialmente. Essa comunidade de “desenganados” nada mais seria que aquele grupo de conhecedores que, conforme a leitura de Rouanet, seriam responsáveis pela educação emancipatória dos demais. No entanto, segundo Jay, a obra de Marcuse dispõe de uma outra forma de ironia, que dispensa “a duvidosa segurança em uma narrativa histórico-universal, que é cada vez mais difícil de endossar” (Jay, 2018, p. 78). Essa interpretação contém importantes semelhanças com a hipótese que desenvolvemos neste capítulo e, por isso, contribui com a tentativa de desenvolver uma leitura alternativa a de Rouanet.

Voltando para *Édipo Rei*, Jay resgata o argumento do teórico crítico Christoph Menke⁵⁰ de que na peça duas formas de ironia estariam integradas: a ironia da ação e a ironia do poeta. A ironia da ação se refere a ideia de que o herói trágico não seria apenas uma vítima passiva de um destino imposto externamente, mas que ele mesmo o atrairia para si, mesmo que sem intenção. A ironia do poeta é o que anteriormente ele descreveu como ironia dramática, que permite à audiência saber de fora o que se desenrola no palco. Neste caso, as duas posições subjetivas, de autor involuntário da reversão irônica e de espectador consciente do destino, estão de fato integradas. O que interessa desse argumento para os propósitos de Jay “é que ela impede a – ‘conduta fria’ tanto do ironista cínico, quanto da bela – mas desligada – alma, pairando sobre o mundo” (Jay, 2018, p. 79), pelo contrário, ela implica num tipo de engajamento que não precisa ser sem consequências práticas, mesmo que estas não sejam da forma pretendida. Ao transpor esse debate para a obra de Marcuse, Jay argumenta que, se por um lado seria possível interpretar a atitude irônica como uma narrativa histórico universal da unidimensionalização, que conserva a reconciliação como uma promessa do passado ainda a ser realizada, por outro, sua insistência na bidimensionalidade aponta uma forma de ironia que abarca o conflito permanente na civilização:

Como a ironia que Menke discerne na tragédia grega, ela tanto reconhece a força das circunstâncias externas e os caprichos da fortuna, quanto nos ajuda a ver que somos responsáveis, pelo menos em parte, por este destino. Ela pode não oferecer o reconforto da ironia socrática ou dramática como seu maior saber, mas em um mundo que não nos oferece tal conhecimento, ela

⁵⁰ Ver: MENKE, C. *Tragic Play: Irony and Theater from Sophocles to Beckett* [trans. James Phillips]. New York: Columbia University Press, 2009.

mantém vivo o poder negativo da bidimensionalidade que Marcuse tão eloquentemente defendeu (Jay, 2018, p. 80).

Essa tese fica mais clara quando Jay deriva os argumentos de Menke para os do psicanalista Jonathan Lear⁵¹. Lear identifica na ironia uma função de “desligamento, ela é desligamento de uma pretensão social, alienação das regras sociais dadas, mas é também acompanhada por uma espécie de estranho desejo pelo que foi perdido” (Jay, 2018, p. 79). O conceito psicanalítico mobilizado nessa afirmação são as fantasias inconscientes, estas aparecem justamente no momento em que percebemos a inadequação da pretensão social, o momento do “inquietante” retorno do reprimido, do que se buscou suprimir das relações mas que retorna e revela a inconsistência da organização social. Para Jay, a relação estabelecida por Lear entre a ironia e as fantasias inconscientes situa a tensão existente entre a “ironia do agente” e a “ironia dramática” no sentido do descompasso entre o destino estabelecido e a responsabilidade do agente no seu próprio destino, isto é, que existiria algo da ordem do desejo desconhecido, do inconsciente, que interfere e pode irromper sobre o próprio destino.

Neste ponto podemos destacar a especificidade da bidimensionalidade que Jay destaca, pois não é aquela da reconciliação como uma promessa da ironia dramática. A possibilidade de manter vivo o poder negativo da bidimensionalidade neste caso é dado pelas fantasias inconscientes: “Como uma atitude irônica que não é nem cínica, nem desinteressada, mas resiste a se acomodar às pretensões sociais, extraíndo das fantasias irrealizadas de nosso inconsciente o combustível de nossa luta para além do *status quo*” (Jay, 2018, p. 80). Neste ponto de vista, o potencial emancipatório não é um horizonte utópico a se realizar, mas está presente tanto na vida cotidiana de cada indivíduo, como no desenvolvimento da estrutura histórica, como o conflito entre o existente e o que pode vir a ser.

O recorte pelo conceito de ironia leva o argumento de Jay por um percurso muito distinto do desenvolvido neste trabalho, no entanto, assim como na interpretação que propomos aqui, o conceito de fantasia aparece justamente como uma via para diferenciar uma leitura dualista, ou ambivalente, de uma leitura pela tensão e pelo conflito. As fantasias impedem uma acomodação estável às pretensões sociais, o reprimido não pode ser impedido de retornar e, para Marcuse, isso significa que o anseio por libertação se conserva, seja no nível individual ou no da espécie. O argumento de Jay aponta para a importância da psicanálise no modelo marcuseano, pois, é justamente a partir da teoria freudiana que Marcuse pôde introduzir a tensão em seu modelo, que o afasta de uma posição simplesmente pessimista – como a da mobilização

⁵¹ Ver: LEAR, J. A Case for Irony [with commentary by Cora Diamond, Christine M. Korsgaard, Richard Moran and Robert A. Paul]. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

total da sociedade unidimensional, ou de um utopismo romântico no qual a reconciliação é destino a ser conquistado. De fato, a obra de Marcuse dá espaço para ambas leituras, no entanto, a leitura que propomos, baseada no conflito, concebe uma saída pela fantasia como um conceito bivalente, que media justamente as tendências de dominação e emancipação

Extrapolando o argumento de Jay para a hipótese aqui defendida, as fantasias inconscientes conservam a tensão entre a preservação da dominação numa repetição incessante e a possibilidade de ruptura com essa repetição, no encontro entre os anseios por libertação que se preservaram no inconsciente e os potenciais que surgem na sociedade do capitalismo tardio. Assim, a tendência de unidimensionalização não opera absoluta como a ironia dramática apostaria, mas é contraposta pela ironia do agente que, movido por fantasias inconscientes, coletivamente interfere no destino da civilização. Da mesma forma que para Menke a ironia do agente e a ironia dramática estão em tensão, para Marcuse as tendências de dominação e libertação também estão. No caso de Marcuse, a possibilidade de sustentar essa postulação é dada pela psicanálise. Como destaca Jay, a atitude irônica, ao mobilizar fantasias inconscientes, desejos reprimidos, introduz um tipo de responsabilidade pelo próprio destino que não é aquela do controle do ego consciente, mas das forças inconscientes que anseiam por satisfação. O resultado segundo Jay é que “diferentemente do trágico final de um Édipo rei, no qual as duas inversões irônicas conspiram para transformar nossa prosperidade em adversidade, ela [a ironia] tem o potencial oposto: mover-nos em direção a vidas mais significativas, bem empregadas, perseguindo ideais que valem esta busca” (Jay, 2018, p. 80).

Se a fantasia, como conceito apropriado da psicanálise, é um aspecto central da interpretação que propomos para o modelo marcuseano, é necessário ainda investigar as críticas que a apropriação marcuseana da psicanálise recebeu. O capítulo seguinte aborda as críticas de autores mais próximos às discussões psicanalíticas à interpretação de Marcuse da teoria de Freud. Como veremos, o pouco destaque dado ao conceito de fantasia pelos comentadores será o ponto comum de nossa análise, ao mesmo tempo, apontaremos um sentido para a atualização do modelo marcuseano para que o potencial crítico de seu modelo não seja ignorado.

3. Marcuse e os comentadores de Freud

Neste capítulo nosso objetivo é confrontar a hipótese que desenvolvemos no segundo capítulo – de que o modelo marcuseano deve ser interpretado, a partir do conceito de fantasia, como um modelo do conflito entre tendências de dominação e tendências de libertação – com as críticas de comentadores do campo da psicanálise. A partir delas, pretendemos explorar a convergência entre a nossa interpretação e a ideia de “progresso *forward-looking*”, desenvolvida pela teórica crítica Amy Allen (2016, 2020). Essa convergência segue dois sentidos, o primeiro de destacar as contribuições que o modelo marcuseano oferece para o projeto de Allen e, o segundo, de indicar um caminho para sua atualização a partir das críticas, especialmente de Allen e Laplanche. O utopismo de Marcuse é o aspecto comum às diferentes críticas que abordaremos ao longo do capítulo. A importância de abrir uma interpretação pelo conflito está em defender a atualidade do modelo marcuseano, para além de seu utopismo. A ideia contida nessa análise é que Allen ao descartar o modelo marcuseano pelo seu utopismo, perde de vista suas contribuições específicas. Como desenvolvemos até aqui, este modelo oferece um caminho para a mediação entre os níveis social e individual, o que, num projeto de teoria crítica que busca apropriar a psicanálise, é fundamental.

Assim, nosso percurso é de primeiro apontar uma visão alternativa do modelo marcuseano das apresentadas pelos críticos Whitebook (1996), Fred Alford (1987) e Allen (2020), para depois abrir um caminho para atualização deste modelo nos pontos em que ele não resiste às críticas apresentadas. Para isso, a psicanálise de Jean Laplanche (1969) e as críticas dele a Marcuse serão mobilizadas como ponto de partida. Consideramos que o esforço em preservar o potencial crítico do modelo marcuseano e apontar seus limites deve ser analisado tendo em vista as discussões mais recentes no campo da teoria crítica, propostas por Allen, que tenta recolocar a psicanálise como disciplina fundamental para a tradição crítica.

3.1. Perversão, Narcisismo e Fantasia

Na introdução ao livro, Whitebook apresenta seu objetivo como sendo o de recuperar a dimensão psicanalítica da Teoria Crítica. Ele destaca que se os teóricos críticos se voltaram inicialmente para a psicanálise com a intenção de suprir o déficit psicológico e o seu, quase completo, desprezo pela dimensão subjetiva. Ao longo da década de 1930, a disciplina se tornou fundamental no diagnóstico quanto ao fracasso do proletariado em realizar sua missão histórica. A partir de então, a psicanálise e o pessimismo quanto às potencialidades de transformação caminharam lado a lado. No entanto, Whitebook também acrescenta que, junto ao pessimismo, um outro elemento, próprio à tradição crítica, surgiu com a virada psicanalítica: a dimensão da utopia. Segundo Whitebook, EC representou a saída utópica de Marcuse ao dilema colocado por Horkheimer e Adorno em DE. Para construir essa saída Marcuse teria buscado o “*good Other*” psicanalítico da razão instrumental. As perversões (e também as fantasias) constituem a preservação de uma “natureza interior não contaminada que poderia ser investigada para decifrar uma forma de vida utópica para além do princípio de realidade (repressivo)” (Whitebook, 1996, p. 4).

A crítica de Whitebook a essa saída de Marcuse tem como pano de fundo sua posição mais geral quanto ao retorno à psicanálise: se, para os teóricos predecessores, a preocupação central era a incorporação da pulsão de morte na teoria social, para Whitebook, o problema da onipotência deveria assumir a centralidade das discussões. Com isso, devemos considerar que há um deslocamento para a questão da onipotência que não estava presente no debate no qual Marcuse estava inserido. A consequência disso é que há um certo descompasso em relação às preocupações de Marcuse e Whitebook. No entanto, consideramos que essas diferenças têm a contribuir com o objetivo de explorar a própria atualidade do modelo marcuseano.

A primeira consideração de Whitebook (1996) quanto ao modelo marcuseano diz respeito justamente à onipotência: “Enquanto Freud buscava conceber um esquema para dominar a onipotência e chegar a um acordo com nossa finitude, Marcuse ainda queria escapar dela. Este é o ponto profundo de discordância entre eles” (p. 4). Segundo Whitebook, os primeiros freudianos de esquerda tiveram de enfrentar o pessimismo de Freud, no período mais recente, justamente pelo avanço do conhecimento do desenvolvimento narcísico e pré-edípico, os teóricos têm de se voltar para o problema da onipotência: “Qualquer esquema de transformação social radical que não inclua um mecanismo de descentralização da onipotência infantil está condenado ao utopismo, no sentido pejorativo do termo” (p. 41). Na sua apropriação de teoria do narcisismo, Marcuse teria deixado de fora que, para além de uma forma

alternativa e menos repressiva de relação com o mundo, o narcisismo também representa “a negação onipotente da realidade”. A importância do complexo de Édipo, que teria sido minimizada por Marcuse, está justamente na operação de descentramento que ela opera sobre a onipotência narcísica do sujeito.

No modelo crítico de Marcuse, a recusa a esse descentramento apareceria na interpretação do conceito de Ananke. Segundo Whitebook, Marcuse, ao aproximar as teses de Freud e Marx, teria reduzido o conceito de Ananke à noção de escassez material. Todo o problema da civilização que Freud buscou abarcar com o conceito de Ananke teria sido tratado por Marcuse como uma questão de alocação energética para o trabalho: “Vinculando a economia social com a economia libidinal, ele explica a noção de desenvolvimento humano livre em termos da alocação de energia pulsional” (Whitebook, 1996, p. 33). Como já vimos, a redução das horas de trabalho ao mínimo necessário liberaria energia psíquica para outras atividades que não o trabalho alienado. Assim, se Freud tivesse considerado a escassez como um problema contingente e com isso eliminável, teria podido concluir que a organização repressiva das pulsões é também em si eliminável e que a oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade é um fenômeno histórico e não ontológico. Como afirma Marcuse: “O fator histórico contido na teoria freudiana das pulsões vem à tona na história quando a base de *Ananke (Lebensnot)* – que, para Freud, forneceu a justificção racional ao princípio de realidade repressivo – é abalada pelo progresso da civilização” (EC 116, tradução modificada). O argumento básico é que o avanço técnico permite a liberação do indivíduo do trabalho.

Para Whitebook, esse argumento ignora que o conceito de Ananke abrangeria muito mais que o problema econômico da escassez, na verdade, esse não seria nem mesmo o aspecto principal: “Ananke se apresenta a nós na figura da perda, o resultado inelutável da existência fugaz de todas as coisas, ou seja, o fluxo unidirecional inexorável do tempo e a perda que dele inevitavelmente resulta” (1996, p. 29). Essa ideia fica mais clara quando Whitebook aborda as duas teorias da perversão em Freud. Marcuse teria mobilizado apenas a primeira delas e com isso teria perdido de vista a dimensão da perda e do trauma que essa teoria envolve. Ainda veremos como isso aparece no conceito de fantasia.

A primeira e a segunda teoria da perversão teriam sido apresentadas respectivamente em “Os Três Ensaio sobre a Sexualidade” (1905) e em “Fetichismo” (1927). A tese de Whitebook é que Marcuse pôde mobilizar as perversões num sentido utópico porque “ele exclui as questões de trauma, rejeição e agressão da sua análise”. Na primeira teoria das perversões, estas são articuladas por Freud em paralelo aos sintomas: ambos são fruto dos mesmos mecanismos psíquicos, dos desejos inconscientes. As perversões seriam apenas uma forma

mais direta de manifestação desses desejos, enquanto os sintomas seriam resultado de um desvio. Essa tese é a que leva Freud a afirmar que a neurose seria o negativo da perversão⁵². No entanto, com a introdução da teoria estrutural, Freud passa a localizar o mecanismo de *rejeição* (*disavowal/Verleugnung*) no centro da teoria das perversões. Trata-se da tese apresentada em 1927 de que, da mesma forma em que o menino teria de negar (ou recalcar) a ausência do pênis em sua mãe para suportar sua angústia de castração, o perverso tem que produzir um fetiche em seu lugar. O fetiche seria o mecanismo que permite o indivíduo negar a castração da mãe e, por consequência, a sua. Com isso, retornamos ao ponto inicial da crítica de Whitebook a Marcuse: a negação da castração, ou melhor, a afirmação da onipotência.

Para Whitebook, o potencial crítico que Marcuse postula nas perversões, a importância do narcisismo e a minimização do complexo de Édipo como um mecanismo fundamental na constituição psíquica, têm todos uma mesma origem: a leitura de Ananke como escassez. É justamente por não dispor de um conceito mais amplo de Ananke que Marcuse não considera a renúncia à onipotência, a aceitação da castração, como um evento fundamental da constituição psíquica. Para Whitebook, essas questões reverberam no campo da teoria social porque a ideia de sujeitos descentrados seria fundamental na preservação de uma sociedade democrática:

Se há uma coisa que a teoria política psicanalítica tanto da esquerda quanto da direita nos ensinou na esteira das utopias fracassadas da modernidade, é o perigo da onipotência. Agora está perfeitamente claro que uma sociedade democrática requer a renúncia à onipotência (arrogância) e a aceitação da autolimitação. Dadas essas considerações, a sugestão de Marcuse de que o narcisismo primário “contém implicações ontológicas”, que apontam “para outro modo de ser”⁵³, e que Narciso e Orfeu deveriam se tornar novos heróis culturais é preocupante (Whitebook, 2004, p. 89).

Para relacionar essa crítica à leitura do modelo marcuseano proposta neste trabalho temos de nos voltar ao conceito de fantasia. No quadro apresentado por Whitebook a crítica ao conceito de fantasia aparece apenas como uma extensão à crítica da perversão: “Como a fantasia, com a qual estão intimamente relacionadas, as perversões permanecem leais a uma era de desenvolvimento anterior ao estabelecimento do princípio de realidade. Como tal, eles também contêm uma *promesse de bonheur* [...]” (Whitebook, 2004, p. 87).

Há, no entanto, uma outra articulação com a fantasia que a exposição de Whitebook contém, mas que não é desenvolvida propriamente. Quando o autor se dedica a explicar a segunda teoria das perversões de Freud, o caso do Homem dos Lobos aparece como um ponto de virada da teoria freudiana. Retomando a observação da psicanalista Joyce McDougall,

⁵² Ver: Freud, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, 1905.

⁵³ EC 107, 109, nota do autor.

Whitebook afirma que, a partir do tratamento do Homem dos Lobos, Freud teria passado a reconhecer mais integralmente a significância da cena primária e sua natureza traumática⁵⁴. Com isso, teria identificado a perversão como uma reação contra fóbica à cena. No entanto, o caso do Homem dos Lobos é também um ponto fundamental para a teoria das fantasias de Freud. A cena primária, a qual esse caso gira em torno, constitui uma das “fantasias fundamentais”, que Freud teorizou. Esse caso consolidou a tese de que estas conteriam uma estrutura que antecede o indivíduo e a qual o indivíduo preenche com os fatos de sua vida individual. Esse conteúdo, anterior à história individual, é a herança arcaica. Whitebook não se detém nesse ponto, no entanto, se tentarmos expandir sua crítica à apropriação da teoria das perversões para a fantasia, poderíamos supor que para Whitebook a interpretação de Marcuse das fantasias também ignora a sua natureza traumática. Porém, propomos que, pela leitura do conceito de fantasia que buscamos apresentar ao longo deste trabalho, o mesmo não pode ser afirmado. A dimensão do trauma está colocada na fantasia marcuseana. Para chegarmos nesse argumento, retomemos o ponto de partida de Whitebook.

Por um lado, a crítica de Whitebook à apropriação de Marcuse da teoria das perversões é precisa, sua articulação é de fato compatível apenas com a tese freudiana apresentada no texto de 1905. A perversão, como estrutura, não aparece no modelo marcuseano, de modo que o potencial crítico que Marcuse identifica nas perversões teria de ser ao menos relativizado se fôssemos considerar a estrutura perversa. Uma primeira consideração a essa afirmação poderia ser que o estudo da estrutura perversa estaria no campo da psicanálise que Marcuse identifica como clínico. Assim – independentemente do quão problemática possa ser essa distinção proposta por ele entre teoria e terapia – ela não entraria no recorte que Marcuse estabelece de investigar a “filosofia da psicanálise”. Essa resposta, entretanto, pouco nos ajudaria a situar a crítica de Whitebook. O ponto que parece ser fundamental é que Whitebook simplifica o argumento de Marcuse.

Ao afirmar que Marcuse teria reduzido o conceito de Ananke à noção de escassez, Whitebook deixa de lado todo o diagnóstico de tempo que Marcuse constrói, para carimbá-lo como marxista ortodoxo. A identificação entre Ananke e escassez material – que Marcuse retira de *O Mal-estar na Civilização* (1929) – surge para explicar a origem da civilização. Freud (1929) apresenta o argumento de que, para que a cultura humana fosse formada, foi necessário a atuação de dois grandes poderes, Eros e Ananke, o primeiro dizia respeito ao desejo de união

⁵⁴ Ver: Freud, S. História de uma neurose infantil: O homem dos lobos (1918) In: História de uma neurose infantil: O homem dos lobos; Além do princípio do prazer e outros textos: 1917 [1920]. Obras completas, v. 14, Companhia das Letras, 2010.

entre os indivíduos e o segundo à compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa. Assim, Ananke representa a necessidade de repressão pulsional como um problema objetivo, isto é, se não houvesse escassez e todos os indivíduos pudessem satisfazer suas necessidades sem maiores dificuldades é difícil imaginar o surgimento da civilização, ao menos não nos termos em que postulou Freud. No entanto, o caminho que Marcuse percorre é para questionar o contrário: afinal, então, isso quer dizer que a civilização teria de ser sempre repressiva para satisfazer as necessidades vitais de seus membros?

A resposta a essa questão se dá em etapas. O primeiro aspecto é o destacado por Whitebook, no diagnóstico de Marcuse a civilização já teria alcançado tal nível de produtividade e automação que, graças ao avanço tecnológico, a necessidade de trabalho poderia ser reduzida a um mínimo. Isto é, a justificativa econômica que na origem da civilização representou a necessidade primordial para a repressão pulsional não está mais colocada, ao menos não da mesma forma. Os imperativos para o contínuo aprofundamento da repressão são antes de dominação do que de sobrevivência da espécie. Disso não se conclui, no entanto, que a civilização pode ser mantida sem a necessidade de repressão (ou mais-repressão, supondo um nível básico de repressão que Marcuse destaca como sendo necessário para a constituição humana). Na verdade, Marcuse destaca que para Freud a conquista da escassez em nada alteraria a necessidade de repressão para a preservação da civilização:

Por maior que seja a sua riqueza, a civilização depende de um trabalho constante e metódico, e, assim, de um desagradável retardamento da satisfação. Como as pulsões primárias se revoltam “por natureza” contra tal retardamento, sua modificação repressiva continua sendo, portanto, uma necessidade para toda a civilização (EC 118)

Marcuse deseja contrapor essa ideia e argumentar que relações libidinais não repressivas podem contribuir para a construção cultural. Para isso, ele tem de enfrentar uma questão diretamente: “Não existirão, nas próprias pulsões, forças associadas que necessitam de uma coação repressiva, independentemente da escassez ou abundância no mundo externo?” (EC 118). A questão, portanto, se desloca do problema econômico e encontra a organização pulsional da civilização. No entanto, como ao longo de toda a obra, os problemas se misturam, a mudança na “base” da civilização, como descreve Marcuse, tem efeitos na estrutura pulsional, isso porque o avanço tecnológico modifica a forma de repressão – que se transformou em *administração*. Essa é uma passagem fundamental do diagnóstico marcuseano que, se considerarmos os desenvolvimentos posteriores em HU, podemos concluir que o ponto de Marcuse é que a dominação de ordem paterna tem suas bases fundamentalmente ameaçadas pelo avanço tecnológico. Isto é, as novas formas de repressão que o capitalismo tardio produziu

tornaram a forma de repressão teorizada por Freud, que tinha a *imago* paterna como figura central, um pilar muito menos necessário para sustentação da dominação. Esse processo é o que Marcuse descreve como “abolição tecnológica do indivíduo” (EC 72) e que tem como efeito a automatização do superego. Inclusive, a minimização do complexo de Édipo que Whitebook crítica em Marcuse é resultado desse diagnóstico. Para Marcuse, o complexo de Édipo já não seria o mecanismo fundamental na operação de repressão (ou castração, nos termos adotados por Whitebook) dos indivíduos no capitalismo tardio.

Se retomarmos o ponto da crítica de Whitebook no qual paramos, a dimensão do trauma, da perda, e fundamentalmente de Ananke, na fantasia e nas perversões, podemos agora observar o alcance do argumento de Marcuse. A dimensão do trauma não foi eliminada da análise de Marcuse, ela aparece na conservação da dominação paterna por meio das fantasias, que leva à repetição incessante da ambivalência em relação à autoridade. No entanto, o que o diagnóstico da queda da autoridade paterna expressa é que o avanço tecnológico representou uma ruptura com o esquema de organização da sexualidade apresentado por Freud. Assim, quando Whitebook, em referência a Marcuse afirma que:

O arranjo patriarcal da sociedade forneceu, senão outra coisa, um meio eficiente, mas extremamente caro, de descentrar a onipotência humana. Qualquer proposta para um arranjo alternativo de relações sexuais e familiares que eliminaria o complexo de Édipo deve, portanto, fornecer um meio alternativo para domar a onipotência infantil. (Whitebook, 1996, p. 40)

Whitebook ignora que o diagnóstico de Marcuse é que a alternativa ao complexo de Édipo tem sido produzida pela própria cultura. Como vimos no capítulo anterior, neste ponto o diagnóstico de Marcuse é aberto: a mudança pode provocar uma liberação da ordem paterna num sentido emancipatório, ou então acentuar a repressão administrada para uma forma ainda mais eficiente – na qual a autoridade, contra a qual as rebeliões sempre se voltaram, nem mesmo existe mais ou apenas numa forma muito enfraquecida. O ponto é que a crítica de Whitebook quanto à castração da onipotência infantil se enfraquece ao não considerar, e contrapor se fosse o caso, o diagnóstico marcuseano⁵⁵.

Quanto à teoria das perversões, Whitebook retoma a teoria de duas psicanalistas, Janine Chasseguet-Smirgel e Joyce McDougall, para contrapor a leitura de Marcuse. Um ponto que diferencia essas autoras de Marcuse é que segundo Whitebook “elas têm à sua disposição todos

⁵⁵ Uma questão que poderia surgir desse debate é se o diagnóstico de Marcuse, da queda da autoridade paterna, não poderia ajudar a explicar justamente porque no final do século XX, adotando a posição de Whitebook, a onipotência assumiu a centralidade do problema, que antes estava colocada na pulsão de morte e a agressividade que dela deriva.

os conhecimentos sobre narcisismo e desenvolvimento pré-edipiano que foram adquiridos desde a Segunda Guerra Mundial” (Whitebook, 1996, p. 47). O argumento em comum entre as duas autoras, que Whitebook deseja destacar, é que para ambas a perversão resulta de uma elaboração precária do processo de separação da relação simbiótica entre mãe e bebê:

[...] a maneira pela qual as crianças atravessam o processo de separação-individação “a primeira separação da mãe-peito”⁵⁶ determinará sua resposta às ansiedades do estágio fálico-edipiano e influenciará seu resultado. Em outras palavras, como as crianças negociam a dissolução de simbiose; renunciar à onipotência e à magia; aprender a tolerar privação, tensão, ansiedade e a existência de alteridade; e estabelecer uma identidade separada relativamente firme por meio da internalização de um objeto bom o suficiente irá, em grande parte, determinar como eles enfrentam os desafios da crise edipiana. (Whitebook, 1996, p. 53)

A ênfase que Whitebook confere à perversão na obra de Marcuse (que poderíamos questionar dadas as breves menções que Marcuse faz a esse conceito) se justifica pela relação entre esse conceito e o problema da onipotência, que para o autor é central. Na perspectiva de Whitebook, o modelo de Marcuse é utópico num sentido regressivo porque não enfrenta a onipotência, pelo contrário, atrela esse sentimento à possibilidade de emancipação. As implicações dessa articulação para Whitebook não são inofensivas, para ele, movimentos recentes, como o ressurgimento de militantes nacionalistas, o crescimento da religião, indicam o fracasso da sociedade moderna, cada vez mais atomizada, em atender (e domar) a necessidade de fusão, simbiose, do sentimento de onipotência. Por isso, para Whitebook, o modelo crítico de Marcuse não seria mais capaz de oferecer uma perspectiva de fato emancipatória.

No entanto, se nosso objetivo neste capítulo é investigar a atualidade do modelo crítico marcuseano, é necessário considerar os pontos de crítica que contribuem para a atualização desse modelo. Na crítica de Whitebook um aspecto resiste às nossas considerações e não deve ser ignorado, trata-se da crítica à perspectiva de reconciliação entre princípio de prazer e princípio de realidade, em outros termos, o autor questiona se o anseio por “satisfação integral” que Marcuse postula seria em si desejável: “[...] a busca da “satisfação integral” (EC 11) que nega a natureza incompleta e conflituosa da existência humana nos leva ao registro da onipotência e com isso faz surgir o espectro do totalitarismo.” (2004, p. 89). Como veremos mais à frente, o anseio pela ausência de conflito, que passagens de EC sugerem, é em si problemático e deve ser objeto de crítica. Nossa perspectiva, entretanto, é que o percurso dessa crítica deve ser distinto do proposto por Whitebook, pela lógica da castração/negação da

⁵⁶ McDougall, *Plea for a Measure of Abnormality*, p. 188, nota do autor.

onipotência. Diferentemente, como veremos especialmente com Laplanche, sugerimos que é o conflito originário da sexualidade que está em questão.

Antes de alcançarmos essa questão, vejamos a crítica de Fred Alford (1987) a Marcuse, que em alguns pontos é complementar à crítica de Whitebook e que nos permitirá chegar na fantasia, por onde nossa leitura caminha. O foco da crítica de Alford é a apropriação de Marcuse do conceito de narcisismo. Diferentemente de Whitebook, ele enxerga na reconquista da onipotência do narcisismo primário uma via para a emancipação, no entanto, a questão é que essa reconquista pode ocorrer tanto num sentido *regressivo* como num sentido *progressivo*. Marcuse, por não dispor dessa distinção, ficaria preso numa utopia erótica de caráter regressivo, que não alcança o potencial progressivo, e até mesmo revolucionário, que a sua própria análise identifica no narcisismo.

Para se contrapor à leitura de Marcuse do narcisismo, Alford também mobiliza a teoria de Chasseguet-Smirgel. Sua teoria postula que a saída do narcisismo primário é produzida pela incapacidade do bebê de satisfazer suas próprias necessidades. O resultado seria um humilhante sentimento de impotência, chamado ferida narcísica, que, para Chasseguet-Smirgel, só poderia ser reparado pelo “domínio do objeto”: “uma capacidade de controlar o próprio ambiente e a si mesmo” (Alford, 1987, p. 875). Tal domínio se realizaria por meio da conquista do ideal de ego. Nessa abordagem, o ideal de ego é tomado como um ideal projetado, no curso do desenvolvimento, como uma promessa de que o indivíduo seria capaz de reaver algo da perfeição do período fusional do narcisismo primário, agora perdida. Essa conquista envolveria: “a aquisição de capacidades reais de influenciar o mundo, a integração das necessidades libidinais com as demandas do superego e, acima de tudo, a sensação de que, ao fazer isso, o ego está se aproximando de se tornar seu ideal” (Alford, 1987, p. 875). O anseio pela reconciliação entre o ego e o seu ideal é o impulso narcísico para satisfações cada vez mais “elevadas”. Para Alford, o “domínio do objeto” (*object mastery*) é o meio para as formas mais elevadas de satisfação.

Segundo Alford, o equívoco fundamental de Marcuse, que o distancia da interpretação de Chasseguet-Smirgel, é a separação entre o domínio de objeto (que Marcuse identificaria como trabalho alienado) e a satisfação pulsional. A separação entre prazer e trabalho ocorreria porque na utopia erótica de Marcuse nenhum tipo de repressão ou controle pode ser admitido, uma vez que, para ele, “Eros perderia sua capacidade de se auto-sublimar, caso não estivesse totalmente livre de controle social” (Alford, 1987, p. 879). Assim, se para um Eros livre todo tipo de controle social é ruim, o mesmo se dá para o narcisismo. O resultado é uma concepção muito estreita de narcisismo, na qual a satisfação estaria atrelada unicamente a anseios sexuais

pré-genitais que dominariam o corpo como um todo. Nessa perspectiva, o modelo de Marcuse não considera que a conquista do mundo externo, ao invés de enfraquecer, na verdade, pode atuar a favor da busca pela satisfação narcísica. Sua concepção falha em capturar a complexidade do conceito de narcisismo que, para Alford, seria “capaz de perseguir os objetivos mais regressivos por meio das estratégias mais progressivas e autônomas” (p. 882). A sociedade emancipada que Alford projeta é uma na qual a humilhação narcísica fosse reduzida a um mínimo e o “domínio do objeto” fosse favorecido a todos cidadãos:

Uma sociedade assim organizada encorajaria todos os indivíduos a projetar seus ideais do ego para a frente, para a possibilidade de seu próprio desenvolvimento, em vez de para trás, em modos mais regressivos de satisfação. Essas são, como será lembrado, as únicas opções. O caminho do narcisismo maduro não deve, entretanto, ser confundido com o caminho da mera repressão e negação. (Alford, 1987, p. 884)

A questão que fica latente nessa análise, que Alford chega a mencionar, é que para Marcuse os referenciais do que seria repressivo e progressivo não poderiam ser os do princípio de realidade estabelecido. Como reconhece Alford, a regressão tem, para Marcuse, muitas vezes, uma função progressiva e é justamente esse ponto que ele considera fundamental. No entanto, sua divergência é quanto ao que torna essa regressão *progressiva*, isto é, emancipatória, ou simplesmente regressiva. Para Alford, o narcisismo no modelo marcuseano é regressivo porque Eros seria igualado ao conceito de narcisismo por Marcuse e ambos seriam reduzidos a uma ideia de satisfação pulsional “por si só”: “o objetivo parece ser a satisfação pulsional por si mesma. ‘Valores mais elevados’ não são apenas, mas meramente, um desvio da satisfação genuína” (Alford, 1987, p. 870). Para Alford, por sua vez, o caráter progressivo do narcisismo tem lugar por meio do ideal do ego na busca pelos mais maduros valores, incluindo aqueles que reconhecem a autonomia e a necessidade dos demais.

Neste ponto podemos traçar um aspecto comum entre a crítica de Whitebook e Alford, com a qual nossa leitura diverge. Ambos os autores rejeitam a distinção proposta por Marcuse entre sublimação repressiva e sublimação não-repressiva. Alford argumenta que a interpretação de Marcuse quanto à regressão ao narcisismo assenta-se na “possibilidade de um modo inteiramente diferente de sublimação: aquele que resulta de uma extensão e não de um ‘desvio restritivo da libido’” (Alford, 1987, p. 872). Para Alford, a distinção não se sustenta frente à obra freudiana. Freud teria teorizado que a sublimação pode aumentar a satisfação pulsional encontrando formas mais realistas para a sua realização. Marcuse, por identificar sublimação e repressão, teve de se apoiar num conceito de sublimação não-repressiva que não faz jus à teoria de Freud. Whitebook, por sua vez, não chega a citar o conceito de Marcuse, por mais que seu

último capítulo seja dedicado ao conceito de sublimação. O ponto em comum é que ambos desconsideram o diagnóstico de tempo que levou Marcuse a postular um conceito de sublimação repressiva.

O que está em jogo para Marcuse é que o desvio da meta sexual, que Freud identificou no processo de sublimação, é preenchido pelos imperativos do princípio de desempenho, por isso, para que sublimação realize de fato a meta de satisfação ela deve estar livre da organização repressiva da sexualidade. Marcuse descreve a sublimação não repressiva nos seguintes termos: “A pulsão não é “desviada” de sua finalidade; é satisfeita em atividades e relações que não são sexuais no sentido da sexualidade genital “organizada”, mas que, não obstante, são libidinais e eróticas” (EC 159). Mesmo que Whitebook e Alford discordem do diagnóstico de Marcuse, ambos dispõem de noções como “sublimação genuína”, no caso de Whitebook, e “narcisismo progressivo”, no caso de Alford. O que fundamenta uma sublimação genuína? Ou então, que tipo de sublimação permitiria uma regressão progressiva ao narcisismo primário? Nos dois casos é a recuperação da unidade narcísica que está colocada, no primeiro como unidade diferenciada (em oposição à unidade original indiferenciada) e no segundo mediada pelo ideal de ego. Essas distinções, no entanto, não perpassam pelo aspecto que torna o modelo marcuseano potente: a vinculação que ele estabelece entre o potencial emancipatório e o fortalecimento de Eros, no sentido da construção do laço social, da ligação libidinal entre os indivíduos. Para Marcuse o que fundamenta a noção de uma sublimação não-repressiva é a possibilidade de ela fortalecer o laço social. Como vimos no capítulo anterior, “como fenômeno isolado e individual, a reativação da libido narcísica não é geradora de cultura, mas neurótica” (EC 160).

Neste ponto o conceito de fantasia é central, pois, são as fantasias que oferecem um caminho de satisfação fora do princípio de realidade e fundado no laço libidinal. Neste sentido, é de se notar que os dois autores não chegam a abordar o conceito de fantasia como um conceito básico para o modelo emancipatório de Marcuse. Whitebook cita a fantasia como atividade mental livre do princípio de realidade e, por isso, destaca a “íntima conexão” entre os conceitos de perversão e fantasia, no entanto, foca sua crítica apenas no primeiro. Alford não chega a fazer menção às fantasias como um conceito específico, apenas como efeito do narcisismo, como por exemplo “fantasias narcísicas de controle total da natureza”. A questão é que cada um desses conceitos tem um lugar distinto no modelo marcuseano.

No caso das perversões, de fato, Marcuse descreve uma “profunda afinidade” entres estas e as fantasias, em virtude da revolta ao princípio de desempenho que ambas mobilizam. No entanto, em seguida a essa observação, Marcuse marca uma distinção: são as fantasias que

“vinculam as perversões às imagens de liberdade e satisfação integrais” (EC 38). Isto é, as perversões por si só contêm um potencial crítico ao princípio de desempenho, mas não representam uma saída para organização repressiva da sexualidade. Marcuse retoma esse ponto no capítulo dedicado à fantasia, afirma:

Na medida em que a sexualidade é organizada e controlada pelo princípio de realidade, a fantasia afirma-se, principalmente, contra a sexualidade normal. [...] Contudo, o elemento erótico na fantasia ultrapassa as meras expressões pervertidas. Visa a uma “realidade erótica” em que as pulsões vitais acabassem descansando na gratificação sem repressão. É esse o conteúdo básico do processo de fantasia, em sua oposição ao princípio de realidade; em virtude desse conteúdo, a fantasia desempenha um papel *único* na dinâmica mental (EC 1123-113, grifos nossos).

A afinidade entre as perversões e as fantasias não elimina a especificidade das primeiras, que inclusive leva Marcuse a situá-las como uma abertura para o “mais além do princípio de realidade”. Assim, é apenas em articulação ao conteúdo das fantasias que as perversões podem assumir um novo sentido na sociedade emancipada. Por isso, nossa perspectiva se afasta da crítica de Whitebook, orientada pela teoria do fetichismo, na qual a perversão é compreendida como um mecanismo de defesa que é incapaz de produzir fantasias enriquecidas, uma vez que o fetiche entra em seu lugar. O próprio Whitebook, citando os autores Laplanche e Pontalis numa argumentação quanto à ausência de objeto pré-estabelecido na pulsão humana, menciona que a sexualidade humana seria “intrinsecamente perversa”. Ora é justamente dessa dimensão perversa da sexualidade a que Marcuse se refere, esta perversão não está apartada das fantasias, mas penetra e é mobilizada na criação fantasística.

No caso da crítica de Alford, o narcisismo regressivo de Marcuse seria resultado de uma reativação da libido narcísica sem limites. Para ele, a hipótese de Marcuse de que a transformação da sexualidade em Eros criaria relações altamente civilizadas sem estar sujeita à organização repressiva não se sustenta. No entanto, assim como Whitebook, Alford não se dedica a examinar a função das fantasias nessa passagem. A reativação da libido narcísica dentro da organização repressiva não poderia deixar de se basear nas relações reificadas que o princípio de realidade produz. Porém, o modelo de Marcuse, da forma que interpretamos aqui, propõe que a própria estrutura psíquica oferece uma alternativa a essa organização. A ideia de sublimação marcuseana como “extensão da libido” tem por base a tese de Freud de que o objeto perdido – poderíamos entender como a saída do narcisismo primário – é reencontrado na fantasia. Assim, as fantasias representam um espaço psíquico para o reencontro com o objeto, a retomada da ligação libidinal, apartada da organização do princípio de desempenho, isto é, um espaço psíquico que sustenta a possibilidade do surgimento de relações não-reificadas.

Feita essa reconstrução da crítica ao caráter regressivo do modelo emancipatório de Marcuse, cabe questionar a ausência de um elemento que para ele é central: qual o lugar da pulsão de morte neste modelo? Esse foi o ponto básico da crítica de Allen ao modelo marcuseano. Segundo Allen, a grande dificuldade da teoria crítica em apropriar-se da psicanálise foi justamente conseguir integrar o conceito de pulsão de morte à concepção materialista da história. O pessimismo cultural de Freud, do qual os revisionistas tentaram se distanciar rejeitando o conceito de pulsão de morte, reafirma essa tese. No entanto, para ela, a obra de Marcuse EC representou a tentativa “mais sustentada e bem elaborada dentro da tradição da Escola de Frankfurt de evitar a conclusão pessimista sobre a possibilidade de progresso, mantendo o conceito de pulsão de morte”.

3.2. Pulsão de morte e progresso

Allen parte do modelo de Marcuse para construir sua tese quanto à reconciliação entre a pulsão de morte e um conceito de progresso “*forward-looking*”. Sua perspectiva é que, apesar de Marcuse ter aberto o caminho para essa investigação, seu tratamento da pulsão de morte seria excessivamente utópico. Seguindo um percurso próprio, sua crítica ao modelo marcuseano acaba por redundar em conclusões muito parecidas às apresentadas anteriormente, especialmente a de Whitebook. Nossa perspectiva é que a crítica de Allen, apesar das similaridades com as críticas analisadas, percorre um caminho mais profícuo, que melhor situa os limites e as potencialidades do modelo marcuseano. Ao mesmo tempo, consideramos que seu projeto teria a ganhar caso incorporasse mais elementos do modelo de Marcuse como um modelo do conflito. Com isso, vejamos como o conceito de pulsão de morte aparece nessa crítica ao utopismo de Marcuse e porque, para Allen, ele impediria uma noção de progresso “*forward-looking*”.

Em primeiro lugar, Allen retoma o ponto de partida de Marcuse que estabelece uma continuidade à tese de Freud em *O Mal-estar na Civilização* (1930): o progresso na civilização foi sempre acompanhado de um aumento crescente na repressão. Como vimos, o objetivo de Marcuse é desfazer a identidade estabelecida por Freud entre repressão e civilização. Como sintetiza Allen: “Marcuse é famoso por questionar não a *conexão* entre progresso e dominação na civilização, mas sim sua *inevitabilidade*” (Allen, 2016, p. 4, grifos da autora). Assim, a partir da historicização da teoria freudiana, Marcuse postula uma “tendência oculta na psicanálise” que permite conceber uma civilização não-repressiva. No entanto, o lugar que a pulsão de morte adquire na perspectiva utópica de Marcuse é o principal foco da crítica de Allen. O ponto é que

para Marcuse a pulsão de morte não seria destrutiva em si, mas encontraria na destrutividade a vazão para o alívio da tensão numa sociedade repressiva. A esse respeito afirma Marcuse:

[...] se a compulsão de regressão em toda a vida orgânica está lutando por alcançar a imobilidade integral, se o princípio do Nirvana é a base do princípio de prazer, então a necessidade de morte aparece sob uma luz inteiramente nova. A pulsão de morte é destrutividade não pelo mero interesse destrutivo, mas pelo alívio de tensão. A descida para a morte é uma fuga inconsciente à dor e às carências vitais. É uma expressão da eterna luta contra o sofrimento e a repressão. E a própria pulsão de morte parece ser afetado pelas mudanças históricas que influem nessa luta (EC 23)

Para Marcuse, é o malogro de Eros, reprimido em seu anseio de satisfazer as pulsões de vida como ligação entre os indivíduos, que aumenta o valor das pulsões de morte. Sua perspectiva é que o fortalecimento de Eros seria capaz de submeter as pulsões de morte aos objetivos de preservação da vida das pulsões vitais. Com isso, diante de uma ordem emancipada, as pulsões de morte perderiam boa parte de seu caráter destrutivo, o conflito entre vida e morte se reduziria e o princípio de prazer e o princípio de Nirvana convergiriam. A crítica de Allen a esse ponto permite compreender a continuidade em relação a Whitebook.

Ao longo de texto, Allen retoma o conceito de onipotência num trecho de *O Mal-estar na Civilização*, neste Freud destaca a dificuldade em reconhecer a manifestação da pulsão de morte, uma vez que ela aparece sempre como resíduo por trás de Eros: “Mas também ali onde surge sem propósito sexual, ainda na mais cega fúria destruidora, é impossível não reconhecer que sua satisfação está ligada a um prazer narcísico extraordinariamente elevado, pois mostra ao Eu a realização de seus antigos desejos de onipotência” (Freud, 1930, p. 67). Nesse trecho fica clara a ligação entre pulsão de morte e onipotência, que Whitebook, por sua vez, não chega a destacar. No entanto, assim como, para Whitebook, Marcuse não enfrenta o problema da onipotência, para Allen, o conteúdo destrutivo da pulsão de morte é por ele minimizado: “A meu ver, o ponto crucial tem a ver com a suposição de Marcuse de que as manifestações destrutivas da pulsão de morte poderiam ser totalmente desarmadas ou dissolvidas por meio da eliminação da carência ou escassez material” (Allen, 2016, p. 7).

Dessa forma, Allen retoma o argumento de Whitebook quanto à escassez, mas dessa vez para abordar a pulsão de morte. Esse deslocamento do problema, no entanto, é significativo especialmente pelas saídas que Allen propõe. A partir de *O Mal-estar na Civilização*, Allen constrói um argumento que caminha no seguinte sentido: como Freud postulou, o objetivo da vida seria estabelecido pelo princípio de prazer, no entanto, sendo este inexecutável os indivíduos tiveram de encontrar saídas para o seu mal-estar a partir da introdução do princípio de realidade. As fontes do mal-estar seriam essencialmente três: a fragilidade de nossos corpos,

os perigos da natureza externa e, por último, a interação entre os indivíduos. Enquanto os dois primeiros seriam inelimináveis, pela impossibilidade de dominar a natureza completamente, o terceiro é onde poderíamos atuar para mitigar o mal-estar. Este, no entanto, ao longo da história, parece ter sido a principal fonte de sofrimento para os seres humanos, do que Freud infere: “se lembrarmos como fracassamos justamente parte da prevenção ao sofrimento, nasce a suspeita de aí se esconderia um quê da natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica” (Freud, 1930, p. 30). Como destaca Allen, trata-se da pulsão de morte.

Allen recupera esse desenvolvimento de Freud porque é a partir dele que ela vai formular o que ela descreve como “uma concepção mais realista de pessoa” que permita uma ideia de progresso “*forwark-looking*”. Para Allen, a crítica da cultura de Freud diz respeito ao que ela compreende como o progresso como um “fato”: “com julgamentos retrospectivos sobre se a história pode ou não ser entendida como um progresso de esclarecimento, aprendizado ou desenvolvimento” (Allen, 2016, p. 14). Assim, a grande contribuição de Freud para a crítica da civilização seria romper com o que ela descreve como “tendências para concepções complacentes e autocongratulatórias de progresso” (Allen, 2016, p. 13). A formulação da noção de pulsão de morte desafia qualquer tentativa de atribuir ao desenvolvimento histórico um sentido progressivo positivo. Ao mesmo tempo, ela também destaca a recusa de Freud em simplesmente condenar o caminho histórico⁵⁷. Nesse sentido, o potencial crítico de Freud estaria na sua leitura irreconciliada da história, que impede o estabelecimento de qualquer direção normativa na história, seja ela progressiva ou regressiva. No entanto, o segundo passo de Allen é estabelecer a ideia de progresso como um “imperativo”, que ela descreve como progresso “*forwark-looking*”. Essa concepção, por sua vez, envolve a apropriação da teoria da psicanalista Melanie Klein:

Klein, por outro lado, expande a visão de Freud ao voltar sua atenção para o que chamei de progresso como um imperativo, isto é, o progresso entendido como uma meta ou aspiração voltada para o futuro ou orientada para o futuro que estamos nos esforçando para alcançar, como a de uma sociedade mais justa ou menos opressora (Allen, 2016, p. 14).

Segundo Allen, Klein oferece uma concepção “mais realista de pessoa” porque, ao invés de negar a pulsão de morte, atribuindo a possibilidade de progresso a algum tipo de pensamento positivo, ela desenvolver os conceitos de amor e reparação que seriam a base de uma concepção não utópica de progresso, na qual a pulsão de morte é tomada como ineliminável:

⁵⁷ Marcuse diz algo parecido em EC: “O conceito de homem que emerge da teoria freudiana é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental e, ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa dessa civilização” (EC 9).

Ao contrário da concepção de Eros de Marcuse, a versão kleiniana não depende de uma fantasia ilusória de reconciliação completa que se baseia na eliminação da pulsão de morte, mas, em vez disso, se baseia na aceitação madura da ubiquidade e da impossibilidade de eliminação da destrutividade e da perda (Allen, 2020)⁵⁸.

Para que seja possível identificar as principais diferenças entre Klein e Marcuse na perspectiva de Allen, vejamos como a teórica crítica mobiliza a teoria de Klein. Um elemento fundamental da teoria de Klein na leitura de Allen é a relação entre o bebê e o seu primeiro objeto de amor, no geral a mãe ou um cuidador. O modelo utilizado por Klein para descrever essa relação é o processo de amamentação. O ponto de partida de Klein é que quando a mãe oferece o peito ao bebê ela, ao mesmo tempo em que ela satisfaz a fome do bebê, também satisfaz seus primeiros desejos libidinais, se transformando no primeiro objeto de amor do bebê. Neste processo, inevitavelmente, a mãe também frustra parte desses desejos e, com isso, torna-se também odiada pelo bebê. Assim, para Klein, a relação mãe-bebê seria desde o início marcada por uma ambivalência.

Diante dessa ambivalência, duas posições são admitidas por Klein: uma que ela descreve como paranóide-esquizóide e outra chamada depressiva. Na posição paranóide-esquizóide o bebê divide o objeto primário entre o peito bom e o mau, todo seu amor é dedicado ao primeiro enquanto a agressividade é direcionada totalmente para o segundo. Nessa posição o bebê produz duas fantasias opostas: quando o peito satisfaz as necessidades, produz-se a fantasia de que o objeto é perfeitamente bom e capaz de satisfazer completamente seus desejos; por outro lado, quando a frustração se dá, produz-se fantasias destrutivas e agressivas de um peito mau terrível e perseguidor. Essa situação, no entanto, se transforma quando o bebê assume a posição depressiva. Nesta o bebê percebe que o peito bom e mau, na verdade, são um só e que, portanto, o objeto que ele destruiu na fantasia é mesmo que ele ama. O resultado dessa percepção é a culpa e a ansiedade depressiva. Tais sentimentos dolorosos dão lugar a um impulso de reparação do objeto amado.

A reparação, por sua vez, pode assumir dois sentidos, o maníaco ou o maduro/genuíno. No primeiro caso a reparação é tentada pela recuperação perfeita do objeto, como se nada tivesse acontecido, negando qualquer responsabilidade pela fratura do objeto. Segundo Klein, neste primeiro caso a tendência reparativa é empregada num sentido onipotente, numa tentativa de controle absoluto do objeto. A reparação genuína, ao contrário, envolve abrir mão da onipotência e reconhecer o dano provocado ao objeto, tenha sido em fantasia ou na realidade.

⁵⁸ No momento de escrita deste capítulo dispúnhamos apenas da versão e-book da obra, o que nos impediu de referenciar as páginas no texto. Na versão final constarão as páginas corretas.

Neste ponto, Allen estabelece uma clara correlação entre a reparação maníaca e a utopia de Marcuse. Para a autora, a ideia de reconciliação é em boa parte compatível com a posição maníaca de negar a impossibilidade de completude do objeto, de sustentar sua fratura como objeto ao mesmo tempo bom e ruim. No caso da reparação genuína, o sujeito aprende continuamente a mitigar os efeitos da agressividade e suportar as fraturas causadas pela pulsão de morte. Allen ainda recupera mais um elemento da reparação genuína que nos interessa especialmente:

Esse processo ajuda o ego a aproximar suas realidades interna (psíquica) e externa (social), o que, por sua vez, produz uma mudança na experiência do ego de sua própria frustração e agressão. À medida que o bebê é mais capaz de distinguir a realidade interna da externa, sua capacidade de distinguir entre a frustração externa e “perigos internos fantasiosos” é aumentada. Isso leva, por sua vez, a uma maior confiança em seus objetos e a um “método mais realista e objetivo de lidar com sua própria agressão, que desperta menos culpa e, em última análise, permite à criança vivenciar, bem como sublimar, sua agressão de maneira mais ego-sintônica”⁵⁹. (Allen, 2020)

Na perspectiva kleiniana de Allen, uma vez que amor e agressividade são sobretudo manifestações das fantasias do bebê, conforme o sujeito tenta reparar a relação com o objeto ele pode diminuir a força de suas fantasias, sejam elas de um objeto puramente bom ou um objeto de todo mau. Assim, conforme a realidade se apresenta e é processada pelo sujeito, mais facilmente ele consegue lidar com sua própria agressividade, sublimando-a e, com isso, rompendo com a retroalimentação do que Klein descreve como um “ciclo de ódio e medo”. Nesta análise a agressividade que interessa é a do sujeito contra o objeto, e a realidade é uma forte aliada contra o emaranhado de fantasias onipotentes em que o sujeito está inserido. A reparação genuína seria para Allen uma excelente alternativa à reconciliação em Marcuse:

A reparação, entendida como a destrutividade contínua, apoia um compromisso ético e político de mitigar e reparar continuamente o dano que inevitavelmente resulta da agressão primária inteiramente distinta da visão utópica de reconciliação completa, harmonia e integridade encontrada em Marcuse. Da perspectiva kleiniana, essas visões utópicas repousam em uma negação onipotente da realidade, ao contrário, é internamente fragmentada, ambivalente, incompleta, unilateral e, portanto, contínua. (Allen, 2020)

Não poderíamos deixar de observar que novamente um conceito é caracterizado como “genuíno” para distinguir um funcionamento progressivo e outro regressivo. Igualmente o modelo de Marcuse é identificado ao funcionamento regressivo. No entanto, neste caso podemos avançar um pouco mais nos pressupostos teóricos para compreender o que está no

⁵⁹ Klein, *Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant*, In *Envy and Gratitude*, p. 75, nota da autora.

fundamento das diferentes interpretações da teoria de Freud. Para reconstruir essas diferenças, vejamos como a pulsão de morte e a agressividade que dela deriva são abordadas pelos autores. Voltando para *O Mal-estar na Civilização* (1930), as duas teorias do sentimento de culpa apresentadas guardam uma contradição quanto à origem da severidade do superego.

A primeira hipótese de Freud quanto ao sentimento de culpa é que a agressividade do superego apenas daria continuidade à agressividade da autoridade externa. A segunda, que teria surgido na teoria psicanalítica da época⁶⁰, postula que a agressividade seria, na verdade, do indivíduo contra o objeto externo, que, na impossibilidade de satisfazer-se, se volta contra o próprio sujeito. A tese que sustenta essa segunda hipótese é que toda a satisfação pulsional frustrada produziria como consequência uma elevação do sentimento de culpa. Para encaixar essa tese a sua própria teoria, Freud afirma que tal formulação só valeria para as pulsões de agressividade. Em resumo: “[...] quando uma tendência pulsional sucumbe à repressão, seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpa” (Freud, 1930, p. 86).

Para Freud, ambas hipóteses podem ser conciliadas. No entanto, para isso, a segunda tem de ser atrelada a uma outra hipótese de Freud, a da herança filogenética. Isto é, antes da frustração gerada pela não satisfação dos impulsos libidinais em relação à mãe, o que para Freud parece ser determinante neste processo é a presença de fatores constitucionais herdados:

Pode-se também dizer que, quando a criança reage às primeiras grandes renúncias pulsionais com agressividade em demasia e correspondente rigor do Superego, segue-se um modelo filogenético e vai além da reação presentemente justificada, pois o pai da pré-histórias era certamente terrível e capaz de extrema agressividade. As diferenças entre as duas concepções sobre a origem da consciência diminuem ainda mais, portanto, se passamos do desenvolvimento individual para o filogenético (Freud, 1930, p. 77).

Para Freud, a tese de que a agressividade seria em primeiro lugar do próprio sujeito e que sua origem seria a frustração de impulsos libidinais dirigidos ao objeto só poderia ser aceita se articulada à tese anterior de que o indivíduo segue um modelo filogenético no qual o pai é ao mesmo tempo amado e odiado. Allen não prossegue no argumento de Freud até esse ponto. Podemos marcar nessa passagem uma abertura para duas interpretações distintas. A de Klein, retomada por Allen, é que a agressividade é, desde o início, *interna* e que o que transforma essa agressividade em severidade do superego é a impossibilidade de aplicá-la ao objeto. Já para Marcuse, seguindo a hipótese filogenética de Freud, a agressividade é, em última instância,

⁶⁰ Em nota Freud cita os seguintes autores como representantes dessa tese: Ernest Jones, Susan Isaacs, Melanie Klein, Reik e Alexander (Freud, 1930, nota 33)

externa, primeiro o pai primitivo e depois as instituições constituem as figuras centrais nesse processo.

Essa diferença é o que está na base do argumento de Allen de que a pulsão de morte seria ineliminável. No modelo marcuseano, como a agressividade é primeiro externa, pode-se conceber uma sociedade emancipada na qual a pulsão de morte tenha seu conteúdo agressivo e destrutivo dissipado. Já no caso da leitura de Klein de Allen, a pulsão de morte manifestará sempre o seu conteúdo destrutivo, independentemente da situação social que se construa. Para Allen, essa interpretação permite uma compreensão “mais realista de pessoa”. Nosso primeiro questionamento quanto a essa afirmação diz respeito à apropriação da teoria kleiniana para a construção de um modelo crítico. No modelo de Marcuse a interpretação da agressividade como sendo externa e efeito da repressão permite que se faça a passagem do nível individual para o social. Já no caso da teoria kleiniana, como se daria essa passagem?

Allen dá apenas alguns apontamentos neste sentido, o principal deles é que como o as pulsões em Klein são inerentemente objetais, o processo de reconstrução das relações pela reparação “fundamenta uma ética da intersubjetividade e uma política realista de não-dominação” (Allen, 2020). Assim, diferentemente de Marcuse, que concebe o conflito entre pulsões de vida e pulsões de morte como efeito de uma determinada organização da sociedade, o modelo de Allen concebe o conflito entre as pulsões como um fenômeno a ser manejado na esfera das relações intersubjetivas. A implicação política dessa interpretação, segundo Allen, seria apontar para a potencialidade de políticas democráticas baseadas na ideia de reparação, que não apelem para ideais de união social, harmonia e integração, mas antes para práticas democráticas que buscam continuamente mitigar as divisões sociais e aprofundar o seu alcance⁶¹. O entendimento que sustenta essa tese fica claro na passagem seguinte:

[...] a culpa e o impulso de reparação não precisam ser impostos de fora na forma de regras e leis morais estritas que devem ser ancoradas em um superego por meio de um processo de internalização e autocensura agressiva; eles emergem de dentro, como uma consequência interna da mudança para a posição depressiva (Allen, 2020).

No modelo marcuseano, a autocensura a que Allen se refere não poderia ser separada da organização repressiva da sociedade. Por isso, chama atenção o destaque que a autora concede à “concepção mais realista de pessoa” de Klein. Para Marcuse, tal concepção só se forma atrelada a um determinado diagnóstico de tempo. O diagnóstico da automatização do

⁶¹ Quanto a esse ponto Allen cita o autor David McIvor, *Pressing the Subject: Critical Theory and the Death Drive*, *Constellations* 22, nº3, 2015, p. 405-19.

superego, da repressão administrada, ao contrário do indica Allen, torna a perspectiva emancipatória muito mais difícil e é justamente neste contexto que a utopia ganha relevância. Poderíamos considerar, como abordamos no capítulo anterior, que a utopia tem para Marcuse a função de negar e fornecer uma referência distinta da colocada pelo diagnóstico da dialética destrutiva da civilização, na qual a pulsão de morte é fortalecida crescentemente pela repressão administrada. No entanto, se desejamos aproximar o modelo marcuseano de uma ideia de progresso *forward-looking*, como defende Allen, temos de considerar outros elementos.

Há ao menos duas formulações de Marcuse para o destino do conflito entre Eros e Tânatos na sociedade emancipada. Em EC elas são apresentadas de maneira complementar, no entanto, nossa perspectiva é que há uma diferença entre elas que permite nos aproximar ou afastar o modelo marcuseano de um modelo emancipatório *forward-looking*. A primeira formulação, muito criticada por Allen e que aparece em diferentes passagens de EC, postula que a sociedade emancipada produziria a reconciliação entre princípio de prazer e princípio de realidade, entre Eros e Tânatos. A segunda, por outro lado, toma como horizonte emancipatório a possibilidade de submeter as pulsões de morte aos objetivos de Eros. A primeira se manifesta especialmente nos capítulos 8, 9 e 11, respectivamente “As Imagens de Orfeu e Narciso”, “A dimensão estética” e “Eros e Tânatos”. Já a segunda fica melhor indicada nos capítulos 6, 7 e 10, respectivamente “Os Limites Históricos do Princípio de Realidade Estabelecido”, “Fantasia e Utopia” e “A Transformação da Sexualidade em Eros”. Tentaremos apontar as possíveis diferenças a partir dessa divisão.

No caso da primeira formulação é apenas no capítulo 11 que podemos compreender a articulação entre a ideia de reconciliação presente nos mitos de Orfeu e Narciso, e na estética idealista clássica⁶². Isso, porque, nos capítulos oito e nove não fica claro se Marcuse mobiliza essas noções mitológicas e estéticas numa perspectiva especulativa, como que para fornecer um horizonte emancipatório “do ponto de vista regulativo”, como propõe Bundschu, ou se se trata propriamente de um modelo, uma aposta na realização concreta dessas ideias. De fato, para Bundschuh, essa é uma contradição presente na obra de Marcuse. Segundo ele, a utopia como “ideia reguladora”, “construída como o próximo passo necessário além do status quo” teria a função de orientar a ação dos indivíduos no sentido da emancipação⁶³. No entanto, quando ela não é tomada apenas como um projeto teórico, mas como uma “verdadeira forma de

⁶² A principal referência aqui é Schiller, *Cartas sobre a Educação Estética*.

⁶³ Para Allen, nem mesmo essa função seria desejável, pois, como ela retoma de Klein, seria justamente uma concepção pouco realista de pessoa, que nega a agressividade de pulsão de morte, que impediria uma noção crítica de progresso.

existência”, seu modelo perde força. A interpretação da pulsão de morte na passagem seguinte parece condizer com essa crítica:

Se o objetivo básico da pulsão não é a terminação da vida, mas da dor a ausência de tensão então, paradoxalmente, em termos da pulsão, o conflito entre vida e morte é tanto mais reduzido quanto mais a vida se aproxima do estado de gratificação. O princípio de prazer e o princípio de Nirvana convergem então. Ao mesmo tempo, Eros, livre da mais-repressão, seria reforçado; e o Eros reforçado como que absorveria o objetivo da pulsão de morte. O valor da pulsão de morte alterar-se-ia: se as pulsões buscaram e atingiram sua realização numa ordem não repressiva, a compulsão repressiva perderá muito de sua racionalidade biológica. Quando o sofrimento e a carência retrocedem, o princípio de Nirvana pode reconciliar-se com o princípio de realidade. (EC 180)

A tese de Marcuse é que numa civilização emancipada a pulsão de morte deixa de ser um obstáculo para a construção de relações livres de repressão. Pois, num tal estágio a atração inconsciente à regressão, que almeja um retorno para o inanimado (princípio de Nirvana), na prática, para a morte, não opera mais. A satisfação integral pode ser encontrada em vida. Esse é modelo regressivo que Allen, mas também Whitebook, Alford e Bundschuh criticam. Também para Bundschuh a ausência de tensão não é emancipação:

[...] uma humanidade pacificada não pode desfazer os erros e sofrimentos do passado. Reivindicações absolutas de felicidade não podem ser realizadas porque a lembrança dos mortos não pode trazê-los de volta à vida. Portanto, a possibilidade da felicidade humana permanece prejudicada pelos obstáculos intransponíveis da dor e da morte (Bundschuh, 2004, p. 161).

Nosso movimento, entretanto, tem sido de contrapor essa leitura por meio de uma outra formulação de emancipação presente na obra de Marcuse. A chave desta segunda formulação de emancipação aparece no capítulo 6. Aqui a hipótese a ser verificada é quando a eliminação da mais-repressão – e não da pulsão de morte. Para Marcuse esse aspecto é essencial porque no desenvolvimento da civilização, repressão e mais-repressão se misturaram de tal forma que todo tipo de repressão acaba por conter a marca da mais-repressão. Da mesma forma, o princípio de realidade, que Freud teorizou como um mecanismo responsável por salvaguardar a princípio de prazer, é preenchido pelas leis da ordem patriarcal, que só foram ameaçadas pela ordem ainda mais poderosa da racionalidade tecnológica. A hipótese de Marcuse é que fora da ordem estabelecida, as pulsões podem assumir um sentido distinto do que está colocado:

Nas condições biológico-geológicas que Freud pressupôs para a substância viva como tal, nenhuma mudança pode ser considerada; o nascimento da vida continua a ser um trauma e, assim, o reino do princípio de Nirvana parece ser inabalável. Contudo, os derivativos da pulsão de morte só operam em fusão com as pulsões sexuais; enquanto a vida evolui, os primeiros

mantêm-se subordinados aos últimos; o destino do *destrudo* (a “energia” das pulsões de destruição) depende do destino da libido. Por consequência, uma mudança qualitativa no desenvolvimento da sexualidade deve alterar, necessariamente, as manifestações da pulsão de morte (EC 107)

A possibilidade de romper com essa estrutura só pode ser sustentada a partir da identificação de mecanismos na estrutura psíquica, no funcionamento das pulsões, que fundamentem um “desenvolvimento não repressivo da libido, nas condições da civilização amadurecida” (EC 107). Marcuse identifica nas fantasias essa abertura. Assim, o momento de maior potência do modelo marcuseano que, na leitura que propomos aqui, preserva a atualidade de seu modelo, não é tanto sua descrição de uma sociedade utópica, mas a identificação dos anseios por libertação presentes na própria constituição psíquica, que dão base para um horizonte emancipatório pautado na construção do laço social. Assim, no modelo de Marcuse as fantasias não representam uma manifestação onipotente da busca pelo controle do objeto, como na teoria de Klein, e sim um espaço de oposição para ordem estabelecida que impede o domínio absoluto da repressão sobre os indivíduos.

Por isso, chama atenção quando Allen retoma o argumento de Alford de que o “amor kleiniano é mais produtivo para teoria crítica que o Eros marcuseano, uma vez que, o segundo é inerentemente egoísta, imaturo e narcisista” (Allen, 2020). Não porque o modelo de Marcuse não possa receber tais críticas, mas porque a alternativa encontrada por Allen descarta o modelo e o diagnóstico de Marcuse sem considerar a fundo suas contribuições: “Em contraste com a utopia libidinal de Marcuse, Klein oferece uma visão de amor e reparação como forças capazes de enfrentar os efeitos negativos da agressividade primária” (Allen, 2020). Nossa perspectiva é que o modelo marcuseano se for interpretado como um modelo do conflito entre tendências de dominação e tendências de libertação, no qual as fantasias desempenham papel de preservação da tensão, pode oferecer um caminho para um modelo de emancipação não utópico no qual o conflito, e não a reconciliação, seria o motor crítico. Consideramos que essa interpretação é em grande parte compatível com a ideia desenvolvida por Allen de progresso *forward-looking*. O progresso como imperativo pode ser identificado no anseio das fantasias por satisfação, um anseio que não está livre de dominação, mas que ao mesmo tempo opõe-se a ela porque não obedece a leis externas, mas processa o conteúdo herdado e internalizado a favor de seu próprio interesse de satisfação⁶⁴. Esse é núcleo subversivo do indivíduo que Marcuse encontrou na psicanálise. Seu *insight* foi perceber que esse núcleo tem potencial explosivo se for articulado coletivamente.

⁶⁴ Ver capítulo 1.

A tentativa de destacar a compatibilidade entre a proposta de Allen e o modelo de Marcuse, por sua vez, não invalida a necessidade das críticas a este último. Allen destaca um ponto importante ao criticar a ideia marcuseana de reconciliação. No lastro dessa crítica consideramos que os comentários de Jean Laplanche (1969), mesmo que muito anteriores, podem indicar algumas saídas para a atualização do modelo marcuseano nos termos da psicanálise. Isso porque um dos pontos centrais da crítica de Laplanche é a ideia de conflito da sexualidade, como um conflito permanente que uma sociedade emancipada não poderia buscar aplacar com uma ideia de reconciliação. Consideramos que essa ideia aproxima o modelo marcuseano da perspectiva não utópica de Allen. Vejamos como Laplanche articula esse ponto e como ele pode orientar uma atualização do modelo marcuseano.

3.3. Laplanche: a sexualidade como conflito

As considerações de Laplanche (1969) quanto a apropriação de Marcuse da psicanálise são múltiplas e mereceriam uma análise pormenorizada das suas implicações, no entanto, para os propósitos deste trabalho e seguindo o eixo proposto para o capítulo, tomamos o aspecto que nos parece fundamental: o lugar da sexualidade no modelo marcuseano. O recorte neste tópico tem de ver com o que parece ser o argumento básico de Laplanche: Marcuse teria eliminado as nuances e tensões da psicanálise freudiana para conseguir encaixá-la em seu modelo sociológico marxista. Como veremos, a crítica de Laplanche à Marcuse no geral vem acompanhada de uma contextualização da obra de Freud, isto é, os argumentos de Freud que Marcuse apropria são também objeto de crítica de Laplanche, pois, segundo ele, tais argumentos só podem ser “verdadeiramente compreendidos e criticados em função do ‘solo’ da descoberta clínica e subjetiva em que se desenvolveram” (Laplanche, 1969, p. 227)⁶⁵.

Laplanche retoma *O Mal-estar na Civilização* (1930) para contrapor suas considerações em relação ao modelo marcuseano. Segundo Laplanche, não seria fortuita a predileção de Marcuse por esse texto e a importância que ele recebe em sua obra. Isso por duas razões. A primeira – num argumento próximo ao de Whitebook – Laplanche argumenta que o conceito de princípio de realidade, como apresentado em 1930, é tomado por Marcuse como uma abertura para o conteúdo sociológico da teoria de Freud, no entanto, sem mediações. Segundo o psicanalista, haveria uma questão anterior à atualização do princípio de realidade como

⁶⁵ De saída Laplanche afirma que a ausência do campo da clínica psicanalítica é “provavelmente a falha principal do pensamento de Marcuse” (Laplanche, 1969, p. 227). Esse argumento, por mais que não seja plenamente desenvolvido por Laplanche, parece estar na base de toda sua crítica a obra de Marcuse.

princípio de desempenho. Para Laplanche, o conceito de princípio de realidade é convocado por Freud toda vez em que ele tem de fornecer um “modelo concreto do conflito”. Diferente do que interpreta Marcuse, neste modelo a realidade externa hostil importa apenas secundariamente, o fator essencial é que na formação psíquica haveria, antes de uma adaptação pela realidade, a necessidade de comunicação para realizar a satisfação. Devido ao desamparo biológico que o bebê vem ao mundo, a satisfação de suas necessidades perpassa o apelo ao outro. No entanto, essa ajuda, ao mesmo tempo em que satisfaz as necessidades do bebê, introduz o conflito sexual. Nessa perspectiva, o conceito de princípio de realidade seria um conceito em grande medida genérico e abstrato, com o qual Freud se refere a muitas coisas. Para Laplanche, a principal delas seria a incapacidade de ajudar a si mesmo, dependendo do contato do outro para sobreviver.

A segunda razão pela qual a predileção de Marcuse pelo *O Mal-estar na Civilização* não seria por acaso é que neste texto Freud utiliza apenas o conceito de repressão, e não o de recalque. Para Laplanche é a dimensão do conflito psíquico que se perde: “O jogo ocorre de fato em dois extremos, de um lado a sociedade, a civilização e suas demandas, de outro, essas forças supostamente biológicas, mas na verdade abstratas, em todo caso elusivas como são na experiência psicanalítica: a pulsão da vida e da pulsão de morte” (Laplanche, 1969, p. 236). Neste ponto, Laplanche refere-se aos dois conflitos fundamentais segundo Marcuse: entre princípio de prazer e princípio de realidade e entre Eros e Tânatos. Para Laplanche essa abordagem deixa escapar o que ele descreve como a dimensão *estrutural do recalque*. Tal dimensão receberia apenas algumas alusões de Freud ao longo do texto, por exemplo quando ele afirma que haveria “algo da essência da própria função [a vida sexual do homem] nos recusa a plena satisfação e nos impele por outros caminhos” (Freud, 1930). Para Laplanche, Há nesse trecho uma referência implícita à dimensão estrutural do recalque, que Marcuse não abarca porque fica restrito à repressão da organização social:

[...] enquanto, classicamente, e também com Marcuse, é o fator social que reprime a vida instintual do indivíduo, no recalque é o recalcado que está mais intimamente impregnado de estruturas sociais e, obviamente, acima de tudo, com a estrutura das proibições e mitos familiares (Laplanche, 1969, p. 237).

Há uma inversão do argumento, se para Marcuse os controles sociais produzem a repressão pulsional, Laplanche deseja destacar que, ao mesmo tempo, é o recalcado que preserva no inconsciente as leis sociais. Com isso, parecemos estar, novamente, diante de uma oposição entre a exterioridade e a interioridade, neste caso da repressão. Essa distinção entre externo e interno aparece também em um artigo do teórico Christophe Dejours (2017) quanto ao lugar da

sexualidade na teoria crítica. Nesse texto, Dejours retoma as críticas de Laplanche a Marcuse e identifica nele e em outros autores uma “supervalorização do determinismo social”. Segundo Dejours, uma das formas dessa supervalorização dar-se-ia a partir:

[...] [d]as concepções que se apoiam na psicanálise e privilegiam a segunda tópica freudiana, ordenada em torno das três instâncias que são o Isso, o Eu e o Super-eu. Nos culturalistas como Mead, ou nos anti-culturalistas como Marcuse, as determinações sociais são mediadas pelo Super-eu, pelo recalque ou pela repressão, ou mesmo pela mais-repressão, que fazem ressoar os imperativos nos conflitos das instâncias (Isso, Eu, Super-eu) e na gênese dos problemas psiconeuróticos (Dejours, 2017, p. 254)

O problema dessa abordagem, segundo Dejours, é que elas perdem de vista a resistência extraordinária do aparelho psíquico às coerções e satisfações externas. Poderíamos contrapor essa leitura afirmando que a possibilidade de emancipação para Marcuse está baseada justamente na capacidade dos indivíduos de fazerem frente a tais coerções. No entanto, ao atrelarmos essa crítica de Dejours a de Laplanche podemos compreender melhor o que para eles está em jogo.

A argumentação de Laplanche em geral parece caminhar num mesmo sentido: Marcuse teria focado o conflito da psicanálise como um conflito entre a natureza e uma sociedade que a reprime. Para ele, por outro lado, o fundamento da teoria da sexualidade que a psicanálise apresenta é que esta seria, desde a origem, um conflito. Isso porque a pulsão seria resultado de um desvio de função:

Aquilo que Marcuse suprime no pensamento psicanalítico é importante: é nada menos do que o fundamento da teoria da sexualidade, tal como ela se afirma nesta obra central e constantemente revista, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. É a ideia absolutamente nova de que, no homem, a pulsão sexual surge por desqualificação, por desvio do instinto ou da “função”; de que, do mesmo movimento, a pulsão se encontra envolvida em uma rede de fantasmas advinda da fanstasmática familiar e organizada em torno do próprio corpo e de suas zonas “erógenas”; fantasmas que, de uma vez por todas, dão forma à vida pulsional de cada indivíduo (Laplanche, 1969, p. 235).

O desvio de função que Laplanche atribui à pulsão é descrito por ele a partir do fenômeno que Freud anteriormente denominou *apoio*⁶⁶. A ideia basicamente é que o bebê quando mama não satisfaz apenas sua fome mas é também introduzido num mundo sexual pela mãe, os cuidados maternos erotizam as zonas do corpo do bebê, “percebe-se como certos pontos eletivos do próprio corpo podem não apenas servir de *suporte* para um prazer local, mas também de lugar de encontro com o desejo, com a fantasia materna e, por conseguinte, com

⁶⁶ Cf. Laplanche e Pontalis, Vocabulário da Psicanálise, 1982, p. 30-32.

uma modalidade da fantasia originária” (Laplanche, 1985, p. 83, grifos nossos). As fantasias originárias são as fantasias fundamentais a que nos referimos anteriormente. Neste ponto Laplanche relaciona a condição de desamparo do bebê à introdução da sexualidade a partir da mãe. Neste processo algo do inconsciente de mãe é transmitido por meio das chamadas fantasias originárias. No entanto, o que há de original nessa abordagem é que as fantasias surgem como esquemas para os enigmas colocados pela sexualidade, isto é, a introdução da sexualidade pela mãe produz mensagens enigmáticas que tem de ser elaboradas pelo sujeito. Assim, na dificuldade em lidar com essas mensagens, no conflito que elas produzem, é que o recalque tem lugar. É a operação de recalque, preenchida pelas estruturas sociais e familiares que dá origem às fantasias fundamentais, capazes de organizar esse conflito.

Essa mediação está completamente ausente no modelo marcuseano. Marcuse adota a hipótese filogenética de Freud porque ela explica a preservação da dominação, no entanto, sua análise não avança para a perspectiva da constituição subjetiva. Afinal, por que o sujeito tem de se apegar tão firmemente a elas? Isso é o que a abordagem de Laplanche nos ajuda a compreender. São essas fantasias que organizam a sexualidade conflituosa que o sujeito tem de dar conta, e é a partir delas que ele vai poder orientar o seu desejo.

Neste sentido, nossa perspectiva é que a atualização do modelo marcuseano tem de passar pela dimensão da sexualidade como um conflito originário, que não teria fim nem mesmo com a emancipação da sociedade. O modelo de Marcuse apresenta um caminho para abordar a tensão entre teoria crítica e psicanálise, no entanto, quando ele postula a reconciliação como o horizonte emancipatório é essa tensão que se perde. A ideia de progresso “*forward-looking*” apresentada por Allen indica um sentido para um modelo emancipatório não utópico, no qual o horizonte seja não o da ausência de conflitos, mas o da possibilidade de sua renovação, fora do ciclo incessante de repetição que, como Marcuse demonstrou, leva à uma dialética destrutiva da civilização. O modelo de Marcuse contribui para compreender o que está em jogo nessa dialética, que não é apenas a ambivalência entre as pulsões, mas a dinâmica do conflito pulsional numa sociedade capitalista. Dessa modo, a possibilidade de romper com essa dialética deve estar fundamentada não apenas na capacidade de manejar a destrutividade da pulsão de morte, mas na possibilidade de desfazer o nó entre a pulsão de morte e a organização repressiva da civilização. Essa para nós é uma grande contribuição da obra de Marcuse e que Allen, pela recusa ao seu utopismo, acaba por não considerar.

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho buscamos apresentar o modelo marcuseano como um modelo crítico que abarca as tensões e os conflitos presentes na teoria freudiana e que, ao mesmo tempo, concebe um horizonte emancipatório “para além” do pessimismo de Freud quanto ao destino na civilização. Neste percurso, o conceito de fantasia foi mobilizado como um conceito chave. A bibliografia secundária da obra de Marcuse no geral apresenta o conceito de fantasia dentro da chamada “dimensão estética”. Nossa intenção, no entanto, foi investigar esse conceito como um conceito psicanalítico. Por isso, não chegamos a desenvolver a relação entre o conceito de fantasia e o conceito de imaginação, mais próximo à tradição filosófica e ao campo da estética. Como podemos observar a partir dos comentadores, os autores mais próximos à psicanálise não dedicam muitas páginas ao conceito de fantasia. Assim, tentamos demonstrar que o enfoque no conceito psicanalítico de fantasia oferece um ângulo novo para a interpretação de Eros e Civilização.

A hipótese central desenvolvida na dissertação é que a análise do modelo marcuseano a partir do conceito de fantasia leva a uma interpretação centrada no conflito entre tendências de dominação e libertação. A bidimensionalidade do modelo marcuseano foi destacada por diferentes comentadores, no entanto, o ponto que buscamos ressaltar é que essas tendências não estão separadas, mas amalgamadas. A forma que a dialética da civilização assume depende de como cada uma dessas tendências é capaz de mobilizar as forças pulsionais também em fusão. Porque o diagnóstico marcuseano aponta um entrelaçamento entre a forma de organização social do capitalismo tardio e as pulsões de morte, é que as pulsões de vida têm de ser mobilizadas. Nossa perspectiva é que a fantasia abre a possibilidade desse conflito se desenvolver no sentido das pulsões de vida.

Como buscamos demonstrar no capítulo 1, a relação das fantasias com as pulsões é ambivalente, elas tanto podem estar preenchidas pela força de destruição das pulsões de morte, por exemplo, quando reforçam a repetição da ordem do pai, atuando inconscientemente para

restituir a autoridade. Como podem atuar a favor de Eros, por exemplo, quando permitem a sustentação do laço social para além da organização do princípio de desempenho. No entanto, o que na teoria freudiana confere um potencial crítico às fantasias é o seu vínculo com o princípio de prazer. Este permite que elas fundamentem uma forma alternativa de relação com o mundo externo que não está baseado nas leis da organização social, mas nos anseios por satisfação de cada indivíduo. Além disso, as fantasias mobilizam os vínculos libidinais entre os indivíduos e, neste sentido, favorecem o fortalecimento de Eros.

No segundo capítulo, tentamos apresentar como esse potencial se manifesta junto ao diagnóstico de tempo de Marcuse e à historicização que ele realiza dos conceitos freudianos. Nossa hipótese é que, neste contexto, a fantasia adquire a função de mediação entre as tendências de dominação e libertação, impedindo que a tendência de dominação prevaleça absoluta. Neste sentido, o grande trunfo do modelo crítico marcuseano estaria em reconhecer a tensão presente na civilização, que impede qualquer diagnóstico unívoco, seja ele de dominação ou libertação. Se para Freud a satisfação buscada nas fantasias é regressiva, para Marcuse ela abre uma janela para a emancipação, frente ao diagnóstico da dialética destrutiva da civilização. Isso porque as conquistas da civilização repressiva também ensejam a possibilidade de libertação do trabalho alienado e da organização patriarcal da sociedade. Com isso, os vínculos libidinais, por exemplo com a mãe, que eram considerados por Freud como regressivos, podem adquirir um sentido emancipatório.

Nossa conclusão é que fantasias são, como se refere Jay (2018), o “combustível” para as transformações sociais. Sem isso, não haveria porque supor que os indivíduos pudessem lutar por uma vida melhor. Isto é, porque há na constituição do indivíduo, e da civilização, uma abertura para a libertação que, para Marcuse, a luta política pode ter lugar. Por isso, seu engajamento político não é ingênuo ou romântico. Angela Davis (2004) destaca essa característica específica de Marcuse:

As intervenções políticas de Marcuse sempre foram temperadas com alertas sobre os limites de sua própria eficácia, mas ele nunca escolheu o silêncio e a inação. Ele insistia na possibilidade e na esperança, no poder da negação, mesmo ali – ou precisamente ali – onde a possibilidade humana era obscurecida pela exploração e opressão, onde a esperança parecia não ser encontrada (Davis, 2004, p. 48)

A possibilidade de transpor a esperança para transformações concretas na sociedade está na luta política, e isso não só porque são as lutas políticas que promovem as mudanças sociais, mas também porque é na luta política, nas diversas formas que ela pode assumir, que se dá a construção do laço social, que como abordamos anteriormente é o que permite às fantasias

subverterem o princípio da individuação e promoverem o fortalecimento de um Eros vivificante.

Parte de nosso esforço foi tentar demonstrar que o diagnóstico do capitalismo tardio de Marcuse, apresentado na primeira parte de EC, não está separado da sua perspectiva emancipatória, apresentada na segunda parte. O estímulo didático de dividir o livro em duas partes, no entanto, traz consequências. Por exemplo, como na segunda parte Marcuse está voltado para o “mais além do princípio de realidade”, o conceito de fantasia é apresentado como um conceito emancipatório. Nosso movimento foi conectar essa formulação com os primeiros capítulos a partir do conceito freudiano de fantasia fundamental, as fantasias que segundo Freud transmitiriam a herança arcaica. Com isso, identificamos que as fantasias têm a função de mediação tanto entre dominação e emancipação, como entre o nível individual e o social. Afinal, tais fantasias fundamentais preservam a herança arcaica justamente porque contém um conteúdo *de alguma maneira* compartilhado.

Essa dimensão compartilhada do inconsciente é destacada pelos comentadores de Freud como uma hipótese que recebeu muitas críticas. Muitos psicanalistas posteriores a Freud tentaram se livrar dessa noção. Laplanche e Lacan por exemplo dispensam a hipótese filogenética a partir da introdução da linguagem na psicanálise. No entanto, como bem destacou Ferretti (2014), essa foi uma “ousadia inevitável” de Freud, uma formulação fundamental para o desenvolvimento da psicanálise, sem a qual sua teoria não se sustentaria. Em Marcuse, essas proposições assumem o lugar de uma antropologia. Buscamos destacar, como aponta Bundschuh, que se trata de uma antropologia dual e justamente por isso permite um diagnóstico aberto, sem apelar para um uma “natureza humana imutável”. No entanto, salientamos que esse debate ainda presente entre os leitores de Freud não foi encerrado por Marcuse e certamente contém desdobramentos muito mais amplos do que conseguimos mobilizar aqui.

A questão é que se Marcuse não dispensa essa formulação de Freud é porque também para o seu modelo ela é fundamental. A hipótese filogenética de Freud permite a teoria crítica de Marcuse transpor a separação da análise entre o nível individual e o nível social. Entre os teóricos críticos que desejam mobilizar a psicanálise na construção de um modelo, essa é uma questão fundamental, uma vez que a psicanálise foi construída como uma teoria do indivíduo e seus mecanismos psíquicos. Como abordamos, Freud também tinha a intenção de expandir as descobertas da psicanálise para o campo sociológico – obras como Totem e tabu (1913), Mal-estar na Civilização (1930) e Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921) são exemplos dessa iniciativa. Em Marcuse essa é uma questão central e, inclusive, um dos pontos de discordância em relação a Adorno. Segundo Marcuse, Adorno teria postulado um limite para a psicanálise

no âmbito da Teoria Crítica, uma vez que “a história progrediu ‘sem o conhecimento’ e à margem dos indivíduos” (EC 80). Para Marcuse, por outro lado, “a Psicologia de Freud atinge uma dimensão do aparelho mental em que o indivíduo ainda é o gênero, o presente ainda passado” (EC 80).

Neste sentido, nos chama atenção que as críticas mais recentes da obra de Marcuse, como as que apresentamos no terceiro capítulo, não abordem essa questão. Autores que buscam reintroduzir a psicanálise na Teoria Crítica, como Amy Allen e também Joel Whitebook, apropriam as teorias de psicanalistas posteriores a Freud, como Donald Winnicott e Melanie Klein, que são voltadas para a clínica do indivíduo, sem perpassar essa questão. Por isso, consideramos que o modelo de Marcuse ainda tem importantes contribuições para este campo. Pois, mesmo que seja para recusar a solução dada por Marcuse, é necessário ao menos considerar o problema colocado por ele.

Por fim, no último capítulo, buscamos comparar a interpretação do modelo marcuseano ora proposta com as críticas de comentadores que são também comentadores da obra de Freud. Nessa análise, procuramos destacar os potenciais e os limites da perspectiva emancipatória em Marcuse. Contrapondo o elemento comum às diferentes críticas, o utopismo regressivo de Marcuse, defendemos que haveria ao menos duas perspectivas emancipatórias em EC. A primeira mais próxima a leitura dos críticos Whitebook, Alford e Allen, postula um modelo emancipatório orientado pela possibilidade de reconciliação entre os princípios de prazer e realidade e entre as pulsões de vida e morte. Nesta os principais conceitos objeto de crítica são o narcisismo, a perversão e a pulsão de morte. A segunda perspectiva, que na nossa perspectiva se abre a partir do conceito de fantasia, postula a emancipação como a subjugação dos derivativos da pulsão de morte aos objetivos de Eros. Neste caso, o que orienta a emancipação é o fortalecimento dos laços libidinais entre os indivíduos, sem que para isso o conflito tenha que desaparecer. Pelo contrário, nessa perspectiva, a tensão dos conflitos na civilização liberaria energia a favor de um Eros vivificante.

Ao mesmo tempo, reconhecemos que a dimensão utópica de EC deva ser objeto de crítica para o debate atual da teoria crítica, como destacam Allen e Whitebook. Por isso, nas páginas finais buscamos indicar um sentido para a atualização do modelo marcuseano a partir das críticas de Laplanche. Essa indicação, no entanto, tem alcance restrito, pois também depende da própria interpretação de Laplanche da psicanálise freudiana, e desenvolvê-la demandaria investir a teoria de Laplanche em si, o que está muito além de nosso alcance neste trabalho. De todo modo, o ponto que buscamos destacar é que, como também reconhece Dejours, o modelo de Marcuse em boa parte se vale de uma perspectiva psicanalítica na qual

se opõem uma sexualidade libertadora e uma sociedade que a reprime. Não se apresenta na leitura de Marcuse que a sexualidade na psicanálise é em si um conflito, que ela surge de um desvio de função e não encontra nunca seu caminho de volta. A hipótese que deixamos em aberto para que, quem sabe, seja desenvolvida no futuro, é que se tomarmos a sexualidade como conflito podemos construir um modelo emancipatório não utópico, como propõe Allen. Essa tarefa, no entanto, teria de ser acompanhada de uma outra, certamente tão difícil quanto, de atualizar o diagnóstico marcuseano. Afinal, para Marcuse, o horizonte emancipatório não pode ser construído sem considerar o diagnóstico de tempo presente.

Referências Bibliográficas

ABROMEIT, J. & COBB, M. Herbert Marcuse. A Critical Reader. Routledge, New York and London, 2004.

ALFORD, C. F. Eros and Civilization after thirty years. *Theory and Society*, v. 16, n. 6, p. 869-890, 1987.

ALLEN, A. Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis. Columbia University Press, 2020.

_____. Progress and the Death Drive. *Parrhesia* 26, December 2016: 1-19. Reprinted in: *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations Psychoanalysis*, ed. Amy Allen and Brian O'Connor (New York: Columbia University Press, 2019).

BUNDSCHUH, S. The Theoretical Place of Utopia. Some Remarks on Herbert Marcuse's Anthropology. In: Herbert Marcuse. A Critical Reader. Routledge, London and New York, 2004, p.152.

DAVIS, A. Marcuse's legacies. In: ABROMEIT, J. & COBB, M. Herbert Marcuse. A Critical Reader. Routledge, New York and London, 2004.

DEJOURS, C. Teoria crítica e psicanálise: qual lugar para a sexualidade? *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 1, n. 1, 2017.

FERRETTI, M. G. Ontogênese e filogênese em Freud: uma visão de conjunto. 2014. 145 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

FREUD, S. A Perda da Realidade na Neurose e Psicose (1924) Obras de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915). Trad. Luiz Alberto Hanns (Org.). Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 3.

_____. Além do Princípio do Prazer (1920) Obras de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915). Trad. Luiz Alberto Hanns (Org.). Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 3, p.123-198

_____. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). Obras completas, v. 13, Companhia das Letras, 2014.

_____. Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico (1911). Obras de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915). Trad. Luiz Alberto Hanns (Org.). Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, p. 63-77.

_____. O Eu e o Id (1923) Obras de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915). Trad. Luiz Alberto Hanns (Org.). Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 3, p. 13-92

_____. O mal-estar na civilização (1930). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, 1905. Obras Completas: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (" O caso Dora") e outros textos:(1901-1905). Obras completas, v. 6, Companhia das Letras, 2016.

FROSH, Stephen. The politics of psychoanalysis: An introduction to Freudian and post-Freudian theory. Yale University Press, 1999.

HABERMAS, J. Psychic thermidor and the rebirth of rebellious subjectivity. In: PIPPIN, R.; FEENBERG, A.; WEBEL, C. Marcuse: critical theory & the promise of utopia, 1988.

JAY, M. Irony and dialectics: one-dimensional man and 1968. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, v. 63, n. 234, p. 67-83, 2018.

KATZ, Barry; Herbert Marcuse and the art of liberation: An intellectual biography. New Left Books, 1982.

KELLNER, D. Herbert Marcuse and the crisis of Marxism. Univ of California Press, 1984.

_____. Introduction: Marcuse, Art, and Liberation. Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse, 2007.

KELLNER, D.; PIERCE, C.; LEWIS, T. Introduction: Herbert Marcuse, philosophy, psychoanalysis, and emancipation. Philosophy, psychoanalysis, and emancipation, v. 5, p. 1-75, 2011.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia (A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1985), 1988.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. Vocabulário da Psicanálise, 1982. 4ª edição. São Paulo: Martins Editora Livraria Ltda, 2001.

LAPLANCHE, Jean. Notes sur Marcuse et la Psychanalyse. La Révolution Copernicienne Inachevée, 1969. In: BERNSTEIN, Jay M. (Ed.). Frankfurt School: Critical Assessments Vol. 4. Taylor & Francis, 1994.

LEAR, J. A Case for Irony [with commentary by Cora Diamond, Christine M. Korsgaard, Richard Moran and Robert A. Paul]. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LOEWALD, Hans, W. Ego and reality. International Journal of Psycho-Analysis, v. 32, p. 10-18, 1951.

MARCUSE, H. Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud. LTC Editora, 1999.

_____. Filosofia e Teoria Crítica, 1937. In: Cultura e sociedade. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia, trans. Jeremy Shapiro and Shierry Weber (Boston: Beacon, 1970), 1970.

_____. O Homem Unidimensional, 1964. Tradução de Robespierre de Oliveira, Debora Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015.

_____. Para a Crítica do Hedonismo, 1938. In: Cultura e sociedade. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. Progress and Freud's Theory of Instincts, 1956. In: *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trans. Jeremy Shapiro and Shierry Weber (Boston: Beacon, 1970), 1970.

_____. *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*, 1956. Routledge, 2006.

MARCUSE, H.; HABERMAS, J.; LUBASZ; SPENGLER. Teoria e política, 1978. In: *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2(1.2), 2018, p. 108-174.

MARIN, Inara Luisa. The Bi-Dimensionality of Marcuse's Critical Psychoanalytical Model of Emancipation: Between Negativity and Normativity. *Radical Philosophy Review*, v. 19, n. 1, p. 227-238, 2016.

MENKE, C. *Tragic Play: Irony and Theater from Sophocles to Beckett* [trans. James Phillips]. New York: Columbia University Press, 2009.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Zahar, 2004.

RANK, Otto. *O trauma do nascimento: e seu significado para a psicanálise*, 1924. São Paulo: Cienbook, v. 1, 2016.

RAULET, G. Marcuse's negative dialectics of imagination. In: ABROMEIT, J. & COBB, M. Herbert Marcuse. *A Critical Reader*. Routledge, New York and London, 2004.

_____. As duas faces da morte: sobre o estatuto da agressividade e da pulsão de morte em o mal-estar na civilização. In: RIDER, Jacques Le et al. *Em torno de o mal-estar na cultura, de Freud*. Tradução de Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira e Caterina Koltai. São Paulo: Escuta, 2002.

ROBINSON, Paul A. *A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Civilização brasileiro, 1969.

ROUANET, S. Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1983.

STOHS, M. The role of hedonism in Marcuse's early thought. *Man and World*, v. 9, n. 4, p. 325-341, 1976.

WHITEBOOK, J. *Perversion and utopia: A study in psychoanalysis and critical theory*, Cambridge: MIT Press, 1996.

_____. The marriage of Marx and Freud: Critical theory and psychoanalysis. In RUSH, F. L. (ed.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 74-102, 2004.