

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VITOR HUGO RESENDE SOUSA CUNHA

**Marxismo e psicanálise freudiana: Fundamentos da crítica ecológica da sociedade por
Herbert Marcuse**

Uberlândia

2026

VITOR HUGO RESENDE SOUSA CUNHA

**MARXISMO E PSICANÁLISE FREUDIANA: FUNDAMENTOS DA CRÍTICA
ECOLÓGICA DA SOCIEDADE POR HERBERT MARCUSE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia da UFU como requisito parcial para a conclusão do curso de Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva

Uberlândia

2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

C972
2026
Cunha, Vitor Hugo Resende Sousa, 1992-
Marxismo e psicanálise freudiana [recurso eletrônico] :
Fundamentos da crítica ecológica da sociedade por Herbert
Marcuse / Vitor Hugo Resende Sousa Cunha. - 2026.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade
Federal de Uberlândia, Graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silva, Rafael Cordeiro, 1963-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Graduação em Filosofia. III.
Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

VITOR HUGO RESENDE SOUSA CUNHA

MARXISMO E PSICANÁLISE FREUDIANA: FUNDAMENTOS DA CRÍTICA ECOLÓGICA
DA SOCIEDADE POR HERBERT MARCUSE

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel e Licenciatura em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, sob orientação do Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva

Uberlândia, 22 de julho de 2026.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva (Orientador – UFU)

Virgínia Alves (Doutoranda em Filosofia – UFU)

Fernanda Regina de Souza Barros (Mestranda em Filosofia – UFU)

Versão corrigida para publicação

Dedico este trabalho à Anelza e Evando, pelo amor e acolhimento desde o primeiro segundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos professores e professoras que tive ao longo da graduação que deram sua contribuição para minha formação acadêmica. Agradeço em especial ao professor Dr. Rafael Cordeiro Silva pela paciência e dedicação durante não só a orientação deste trabalho monográfico, mas também durante toda a graduação e por não desistir de mim mesmo nos meus momentos mais sombrios.

Agradeço aos servidores da Universidade Federal de Uberlândia pelo trabalho sempre dedicado e sério que me ajudaram em variados momentos e situações, sobretudo do Instituto de Filosofia e da DIPAE na figura do Dr. Antônio Neto.

Agradeço por toda vivência enriquecedora de Movimento Estudantil, nas fileiras da União da Juventude Socialista, em que pude aprender lições de luta democrática que só essa experiência poderia me proporcionar.

Agradeço a toda minha família pelo suporte material e emocional que proporcionou que eu chegasse até aqui. Anelza, Evando, Reinalda e Marilane, o amor de vocês nunca me deixou desistir.

Agradeço a minha companheira Camila que foi essencial para a conclusão do curso.

Agradeço as grandes amigas que fiz na UFU e que compartilharam comigo as dores e delícias da graduação. Rodolfo, Uca, Luiz Paulo, Alecilda, Jesse, Waldison, Rafaela (Fafá), Milaine, Ana Beatriz e Lorena, levarei para sempre no coração tudo que vivemos.

RESUMO

O filósofo alemão Herbert Marcuse erige uma crítica ecológica da sociedade do capitalismo avançado a partir da apropriação de conceitos de Marx e da psicanálise freudiana. O objetivo deste trabalho é compreender as bases teóricas que compõem esta crítica. Para atingi-lo, é esmiuçado o percurso argumentativo percorrido pelo filósofo, expondo as raízes desta crítica. Ele trata dos efeitos das modificações pulsionais repressivas operadas pelo sistema produtivo com a finalidade de manutenção da ordem estabelecida. Além de mostrar como essas modificações criaram um cenário de destrutibilidade geral, também muito útil para a manutenção da ordem vigente. Em um primeiro momento é investigado como Marcuse aproveita os conceitos freudianos em sua teoria. Ele explora a teoria das pulsões para introduzir uma preocupação com o indivíduo, que não existe no pensamento marxista. Em seguida, é discutido como o marxismo é o pano de fundo de toda a cadeia argumentativa desenvolvida pelo filósofo por se tratar de um pensador marxista não ortodoxo. A relação entre estas duas influências define a crítica ecológica marcuseana da sociedade. Por isso, para entender a crítica é fundamental entender como se dá a dinâmica que Marcuse estabelece entre ambas. Ele explora os mecanismos de dominação desta sociedade para expor suas contradições, entre o que se anuncia que o indivíduo pode ser e o que efetivamente é possível que ele seja. Bem como as possibilidades históricas de superação das altas cargas repressiva e de trabalho alienado ao relacionar a libertação dos indivíduos à libertação da natureza. Marcuse entende que, apesar de que um certo grau de repressão pulsional seja necessário para o processo civilizatório, essa estrutura repressiva não se justifica mais diante do avanço do progresso técnico, e uma maior liberdade é possível, ao se perseguir as realizações permitidas pelo progresso humanitário. Marcuse enxerga na natureza a resistência aos intentos de exploração e expansão capitalista, tanto de maneira objetiva como subjetiva. Através da apropriação humana da natureza, o meio ambiente se transforma em fonte da recuperação das qualidades estéticas de ordem sensual. As qualidades estéticas são essencialmente não-violentas, não-dominantes, e são capazes de anular a agressividade, a destrutibilidade institucionalizada e, por fim, a infelicidade e frustração que caracterizam a sociedade repressiva. Elas proporcionam a pacificação da existência humana. Com isso, a natureza torna-se o meio conveniente para gratificação humana e é estabelecida uma nova relação entre ela e a humanidade. Neste momento final são apresentados os conceitos mobilizados por Marcuse que são necessários para promover essa mudança na sociedade, como a mudança radical e de estrutura de caráter radical. As possibilidades de reversão de uma sociedade orientada pela produtividade para uma sociedade que beneficie a realização e felicidade humanas passa pela construção de uma nova sensibilidade que guie esta modificação. Uma nova sensibilidade que atue como nova razão, diferente da razão tecnológica atual que aprofunda a dominação dos indivíduos.

Palavras-chave: Teoria Crítica, Herbert Marcuse, Marxismo, Psicanálise Freudiana, Ecologia

ABSTRACT

The German philosopher Herbert Marcuse develops an ecological critique of advanced capitalist society through the appropriation of concepts from Marx and Freudian psychoanalysis. The objective of this work is to understand the theoretical foundations that compose this critique. To achieve this objective, the argumentative path followed by the philosopher is examined in detail, exposing the roots of this critique. He addresses the effects of the repressive instinctual modifications carried out by the productive system for the purpose of maintaining the established order. He also shows how these modifications have created a scenario of general destructiveness, which is likewise very useful for maintaining the prevailing order. Initially, an investigation is conducted into how Marcuse makes use of Freudian concepts in his theory. He explores drive theory in order to introduce a concern with the individual, which does not exist in Marxist thought. Subsequently, it is discussed how Marxism constitutes the background of the entire argumentative chain developed by the philosopher, insofar as he is a non-orthodox Marxist thinker. The relationship between these two influences defines Marcuse's ecological critique of society. Therefore, in order to understand this critique, it is essential to understand the dynamics that Marcuse establishes between them. He explores the mechanisms of domination of this society in order to expose its contradictions, between what is proclaimed that the individual can be and what it is effectively possible for him to be. Likewise, he examines the historical possibilities for overcoming the high levels of repression and alienated labor by relating the liberation of individuals to the liberation of nature. Marcuse understands that, although a certain degree of instinctual repression is necessary for the civilizing process, this repressive structure is no longer justified in view of the advance of technical progress, and greater freedom is possible through the pursuit of the achievements permitted by humanitarian progress. Marcuse sees in nature a resistance to the intentions of capitalist exploitation and expansion, both objectively and subjectively. Through the human appropriation of nature, the environment becomes a source for the recovery of aesthetic qualities of a sensual order. Aesthetic qualities are essentially non-violent and non-dominating, and are capable of eliminating aggressiveness, institutionalized destructiveness and, ultimately, the unhappiness and frustration that characterize repressive society. They provide the pacification of human existence. Thus, nature becomes the appropriate means for human gratification and a new relationship between nature and humanity is established. In this final stage, the concepts mobilized by Marcuse that are necessary to bring about this change in society are presented, such as radical change and the radical character structure. The possibilities for reversing a society oriented toward productivity into a society that benefits human fulfillment and happiness depend on the construction of a new sensibility that guides this transformation. A new sensibility that acts as a new reason, different from the current technological reason that deepens the domination of individuals.

Keywords: Critical Theory; Herbert Marcuse; Marxism; Freudian Psychoanalysis; Ecology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
TEORIA DAS PULSÕES E PRINCÍPIO DE REALIDADE.....	11
TRABALHO, DOMINAÇÃO E PROGRESSO.....	19
A CRÍTICA ECOLÓGICA.....	42
CONCLUSÃO.....	72
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	84

INTRODUÇÃO

Em 1932, Herbert Marcuse foi aceito como filósofo no Instituto de Pesquisa Social, inicialmente associado à Universidade de Frankfurt. O Instituto era um centro de estudos marxista e neste novo trabalho, ele começou a se afastar filosoficamente de Heidegger e se aproximar da mesma forma de Horkheimer. Com a ascensão do nazismo na Alemanha e a simpatia de Heidegger pelo regime, Marcuse rompe com ele profissional e filosoficamente. Ao mesmo tempo, seu interesse pela obra de Lukács o aproxima dos trabalhos do Instituto.

O Instituto de Pesquisa Social é conhecido por analisar as contradições da sociedade ocidental capitalista desenvolvendo, com isso, a Teoria Crítica da sociedade, que aspirava compreender os mecanismos de dominação, assim como contribuir para a sua transformação. A Teoria Crítica desvela as relações econômicas, culturais, políticas e psicológicas que oprimem os indivíduos e a natureza e levam ao conformismo social com a ordem dessa sociedade repressiva. A Escola de Frankfurt recebe forte influência do marxismo, contudo não aceita dogmáticamente sua teoria. Isso ocorre até pelo contexto de elaboração de seus conceitos críticos, de crise do marxismo refletida pelo fracasso das revoluções operárias europeias e ascensão do nazifascismo. Marcuse desenvolve sua teoria social consonante aos propósitos do Instituto de Pesquisa Social, ele critica a sociedade industrial avançada com suas formas de dominação e repressão dos indivíduos. Ele desenvolveu o conceito de homem unidimensional como o resultado das alterações decisivas da razão tecnológica que reduziu homens e mulheres a meros produtores e consumidores de mercadoria, excluindo outras nuances dos indivíduos, sobretudo sua capacidade crítica, aquela responsável por perceber as coisas para além das formas que lhes são apresentadas na sociedade vigente. Sua filosofia sofreu influências da fenomenologia, do existencialismo, do idealismo alemão e dos clássicos da tradição filosófica ocidental, dentre os que se podem destacar Edmund Husserl, Hegel, Karl Marx, Martin Heidegger e Georg Lukács.

Para tecer sua crítica, Marcuse combina a teoria das pulsões de Sigmund Freud com a filosofia de Marx. Com o primeiro, ele tem por objetivo expor as raízes da sociedade repressiva e da repressão dos indivíduos, assim como as possibilidades de emancipação individual e social. Com o segundo, ele demonstra as condições penosas e repressivas do trabalho alienado e suas consequências para a satisfação dos indivíduos e sua felicidade. Esta dupla apropriação é uma marca distintiva do filósofo. Ele também discute como as faculdades estéticas dos indivíduos podem atuar de maneira libertadora de todo jugo repressivo que seres humanos e o ambiente ao seu redor sofrem, atuando na formação de uma sociedade

qualitativamente melhor. O presente trabalho tem por objetivo reconstruir o pensamento de Marcuse desde a descrição da repressão nos indivíduos, que fundamenta a sociedade repressiva, mostrando os pormenores do seu pensamento que relaciona a dominação da natureza como dominação dos indivíduos. Para isso, é evidenciado o uso da racionalidade tecnológica como agente da repressão e também as possibilidades de transformação desta sociedade a partir da libertação da natureza. A crítica ecológica, desta forma, assume papel revolucionário na filosofia marcuseana. Porque é na recuperação das forças estimulantes da natureza enquanto meio conveniente para gratificação humana que se libertará os indivíduos da agressão, da destrutibilidade geral e, por fim, da infelicidade.

Para esmiuçar os conceitos e relações que Marcuse utilizou para pensar a libertação humana pela libertação da natureza, apresentarei, em primeiro lugar, como a psicanálise freudiana explica as bases repressivas em que acontecem a dominação das pulsões. Serão explicados os conceitos de Freud que Marcuse utiliza para construir a base psicológica de dominação, no que resulta num alto grau de sofrimento às pessoas. No segundo capítulo, estes argumentos serão aprofundados e relacionados à realidade do trabalho alienado como fundamento da existência humana da sociedade industrial avançada. Para isso serão apresentados também os conceitos de produtividade, progresso, dominação pela cultura e outros para explicar como o indivíduo chegou a esta situação. Será revelado a dimensão da dominação humana no processo de dominação da natureza pela racionalidade técnica. Neste capítulo será apresentado também a intrincada relação de Marx e Freud na crítica marcuseana, em que uma é usada para conter os excessos da outra, e como esta relação é central para entender a crítica ecológica. No terceiro capítulo, desenvolver-se-á a crítica ecológica da sociedade moderna propriamente dita, com a exposição dos conceitos que mostram que a libertação dos indivíduos de um sistema alienante deve se originar com a libertação da natureza, com a apropriação humana da natureza e o estabelecimento de uma nova relação entre o homem e a natureza. Aqui será apresentado o cenário de destrutibilidade geral e institucionalizada e as diferenças entre estrutura de caráter afirmativo e estrutura de caráter radical. Marcuse também defende a necessidade da construção de uma nova sensibilidade como nova racionalidade e como ela atuaria como base de transformação individual e da sociedade de maneira geral. O terceiro capítulo apresenta ademais a defesa da mudança radical proposta por Marcuse e também a possibilidade de superação histórica deste contexto social, ainda que essa possibilidade seja considerada remota por muitos. Ao final deste último capítulo, espera-se que se evidencie a hipótese que guia este trabalho, a saber, a crítica marcuseana da sociedade, quando remetida ao debate sobre ecologia, é inseparável tanto de sua

apropriação de Marx quanto do referencial da psicanálise freudiana. Isso torna seu pensamento sobre o tema de especial interesse.

TEORIA DAS PULSÕES E PRINCÍPIO DE REALIDADE

O primeiro passo para se compreender plenamente a crítica ecológica de Herbert Marcuse à sociedade do capitalismo avançado, na qual vivemos hoje em dia, é entender a teoria das pulsões de Freud e o impacto do princípio de realidade nelas. Marcuse se apropria dos conceitos freudianos, em associação a outros de Marx, para erigir sua crítica. O filósofo alemão se utiliza tanto dos conceitos metapsicológicos de Freud, como outros da tradição filosófica. Aqueles são argumentos altamente especulativos, oriundos da metapsicologia, que foram explorados para além da experiência clínica da psicanálise. Eles representam a parte mais filosófica da obra de Freud.

A teoria das pulsões de Freud se insere em sua teoria da personalidade. De forma bastante concisa, segundo Freud¹, esta teoria postula uma estrutura da personalidade dividida em três partes diferentes: Id, Ego e Superego. O Id corresponde à busca da gratificação imediata dos impulsos biológicos e dos desejos, é a parte mais primitiva dentre as três e, por isso, a mais instintiva. Ele opera segundo o princípio de prazer. O Ego é o mediador entre o Id, o Superego e as limitações do ambiente circundante. Por essa razão, ele é o componente da personalidade que lida com a realidade, com o mundo concreto que impõe restrições à satisfação dos desejos do Id. Ele opera principalmente sob o princípio de realidade, justamente encontrando formas concretas de satisfazer os supracitados desejos. O Superego, por sua vez, age como uma espécie de crítica interna da tripartição da personalidade. A partir de suas determinações, os impulsos do Id são controlados pelo Ego. Para atingir esse objetivo ele usa, sobretudo, o sentimento de culpa. Nele é refletido a internalização das normas da sociedade, assim como os valores e comportamentos esperados por ela. Ainda segundo Freud, além dos desejos inconscientes, as experiências da infância moldam a personalidade. O inconsciente é algo preponderante para o autor, pois alguns processos mentais operam longe da consciência e influenciam sobremaneira o comportamento. Ressalta-se também que os três componentes da personalidade estão em constante interação e, por vezes, em conflito. São estes componentes estruturais e sua dinâmica que determinam o comportamento humano.

Marcuse² discute a teoria freudiana das pulsões. Segundo essa teoria, o desenvolvimento dos indivíduos se dá sob a influência de duas pulsões originais e fundamentais: a pulsão de vida e a pulsão de morte. A primeira é representada por *Eros* e é

¹Freud, *O eu e o Id* (1923). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

²Marcuse, *Teoria das pulsões e liberdade* (1956). Trad. Fernando Midões e Luis H. Santos, Lisboa, Editorial Presença, 1969.

responsável pela sexualidade. Ela é a busca incessante pela satisfação dos desejos e sua prazerosa recompensa, ou seja, é o desenvolvimento ilimitado do princípio de prazer. Este é definido como o princípio fundamental da pulsão de vida, sendo o princípio de prazer o correspondente de Eros na estrutura que determina o funcionamento do aparelho psíquico. A pulsão de vida “tende a reunir a substância viva em unidade sempre maiores e estáveis” (Marcuse, 1969, p. 112-113). A pulsão de morte é representada por Thanatos e remete à destruição. Ela é a expressão do desejo de cessar a vida dolorosa, de regredir a um estágio em que a dor não esteja presente. Sendo assim, um estado não-doloroso corresponde ao período pré-natal, em que o sujeito ainda não possuía nenhuma necessidade a ser satisfeita. A pulsão de morte tende ao aniquilamento da vida, porque enquanto sujeito nascido, ou seja, fora do útero da mãe, o meio ao seu redor o limita a tal ponto que sua existência é majoritariamente desprazerosa; se as necessidades não são satisfeitas, isso provoca uma tensão. O princípio fundamental da pulsão de morte, que vai determinar seu funcionamento na *psique*, é o princípio de Nirvana, que representa a regressão ao estado pré-natal.

O princípio de realidade atua na estrutura psíquica humana como o agente do mundo externo nos indivíduos. Ele é a expressão da razão enquanto realidade, da razão concreta da realidade circundante que limitará as condições objetivas dos indivíduos de satisfazer seus impulsos e desejos, que será a fonte da contradição entre querer e poder e, daí, de todo desprazer do sujeito. Se de um lado Eros quer suas necessidades satisfeitas imediatamente, o princípio de realidade se opõe, sempre colocando empecilhos a isso. Portanto, o princípio de realidade também é a expressão do somatório das modificações das pulsões que foram forçadas pelo meio externo. Sendo assim, este é o princípio fundamental que representa o mundo externo na dinâmica psíquica, seu poder basilar. A luta incessante entre os princípios de prazer, de morte e de realidade definem a personalidade. Prosseguindo com Marcuse (1969), o princípio de realidade é preponderante sobre os processos psíquicos desde a primeira infância, porque desde pequeno o indivíduo tem de lidar com o meio externo, com as condições que lhe são impostas. Por fim, outra característica importante do princípio de realidade é sua frequente atuação nas relações entre o Id, o Ego e o Superego, ainda no interior da teoria freudiana das pulsões. Nessa estrutura, a parte consciente do Ego, a que reconhece o que está enfrentando, está em constante conflito com o Id e o mundo exterior, ao que reconhece neles uma resistência aos seus auspícios. Para enfrentar essa situação, a parte consciente do Ego realiza alianças e arranjos fluidos, conforme a complexidade e especificidade de determinado cenário. Sendo o Ego o responsável pela tomada de decisão, num indivíduo maduro, no conflito entre as outras partes da personalidade, ele opera a mediação entre elas, respeitando os limites da liberdade pulsional, assim como as alterações

feitas nas pulsões, seja pela sublimação ou pelo recalçamento. O Ego consciente, portanto, tem uma função decisiva nessa relação, ao filtrar, sob os limites estabelecidos interna e externamente ao sujeito, o que se pode fazer e como fazer. Por isso, a evidência do fator modelador do princípio de realidade e o peso da responsabilidade da parte consciente do Ego nos processos psíquicos.

O caráter polimorfo perverso da sexualidade é citado por Marcuse (1964), para lembrar que Freud não considerava a obtenção de prazer apenas a partir de zonas erógenas do corpo humano como a sexualidade que emana do princípio de prazer. Enquanto função original do indivíduo, sim, sexualidade é esse estímulo corporal em busca de prazer, mas na reprodução não se está saciando a necessidade pulsional, ao contrário, está se buscando a continuação da espécie, a autopreservação. Por isso, Marcuse enxerga aí a indicação da multiplicidade sensual das pulsões no que diz respeito ao seu objeto, seja seu próprio corpo ou de outrem. Assim como não está limitado às zonas erógenas, tampouco a funções específicas, como a reprodução ou o ato sexual em si. Por estrutura pulsional original se entende aquela que era dominante na pré-história da humanidade e que persiste na estrutura psíquica dos indivíduos e da sociedade, mas modificada e reorientada através da história. Quanto a isso, Marcuse (1969, p. 116) reflete sobre a importância dos estudos acerca das pulsões originais, pois “a humanidade, nos indivíduos que a compõem e no seu conjunto, é ainda dominada por poderes arcaicos”, e, por conseguinte, da teoria freudiana das pulsões, porque ela “é um dos pontos de vista mais profundos de Freud”. Importância conferida justamente por esse grau de subordinação em que os seres humanos estão submetidos às pulsões originais. Também por esse aspecto original das pulsões, que ainda permanece nos indivíduos da atualidade, que o organismo é – na sua totalidade e abrangendo inclusive todas as suas atividades e relações – orientado pelo princípio de prazer.

As modificações impostas às pulsões pelo princípio de realidade significam uma sujeição das pulsões de vida às pulsões de morte. Segundo Marcuse (1969, p. 115), “é a mistura eficaz das duas pulsões fundamentais que define a vida; a pulsão de morte, ainda que forçada a entrar ao serviço de Eros, conserva a sua própria energia”. Portanto, há vantagens a serem extraídas da pulsão de morte, escapando de sua tendência autodestrutiva, quando sua força é orientada sob uma outra forma e com um outro fim. A energia destrutiva mantida no sistema pulsional, quando Thanatos é posto a serviço de Eros, é “desviada do organismo e orientada, enquanto agressividade socialmente útil, contra o mundo exterior” (Marcuse, 1969, p. 115), no caso tanto a natureza, visando sua dominação, como qualquer um que seja intitulado como inimigo. Ou então ainda é utilizada pelo Superego como reforço da moralidade advinda da sociedade, assumindo a forma de consciência moral do indivíduo, a

fim de atingir um domínio socialmente útil das pulsões. Contudo, Marcuse (1969) observa que esse desvio pulsional de Thanatos a serviço de Eros só é possível com uma mudança profunda da própria pulsão de vida. Estas mudanças são possíveis pela plasticidade das pulsões, isto é, sua capacidade de mudança, de se moldar perante determinada situação, e de prevalecer diante das condições a que for exposta. Esta plasticidade por si só já refuta a ideia de imutabilidade das pulsões, cravada sob pressupostos biológicos. Para Marcuse (1969, p. 113), “só a energia das pulsões e – em parte – a sua localização permanecem, no fundo, imutáveis”. A propriedade plástica das pulsões, por sua vez, é possibilitada pela “unidade primordial das duas pulsões opostas” (Marcuse, 1969, p. 114). Na medida em que pulsão de morte significa aniquilamento, fuga da dor através do regresso ao período pré-natal, isto é, anterior à dor que é frequente na vida, então o princípio de Nirvana é também uma forma de princípio de prazer, uma vez que a ausência da dor é um modo de buscar a satisfação, o sossego e se aproximar do prazer. De outra maneira, a pulsão de vida tende à eternização do prazer e, com isso, mostra sua resistência (de natureza pulsional, pois está intimamente ligada ao princípio de prazer, à busca do prazer e fim da dor) ao surgimento contínuo de demandas novas para o suporte à vida, à existência, ou mesmo à subsistência mínima do indivíduo. Tal qual Thanatos, Eros resiste ao desprazer, ao sofrimento da vida. Desse modo, parece também que a pulsão de vida participa da natureza da pulsão de morte. Ambas possuem uma natureza conservadora, sendo lhes comuns, como cita Marcuse (1969, p. 115), a “fadiga interna”, “a inércia de toda a vida”.

Ainda segundo Marcuse (1969, p. 115), a totalidade das atividades e relações humanas são “o campo potencial da sexualidade” e, por isso, “é dominado pelo princípio de prazer”. Então, segundo a estrutura pulsional freudiana, os indivíduos tendem naturalmente, seguindo suas pulsões mais primárias, a buscar o prazer, isto é, são guiados essencialmente pelo princípio de prazer. De modo que “as pulsões aspiram à resolução agradável das tensões, à satisfação não-dolorosa das necessidades” (Marcuse, 1969, p. 111). Contudo, resistem “à limitação e à sublimação do prazer, ao trabalho não-libidinal” (1969, p. 111), devido à resistência primária, ou seja, de origem pulsional, que o adiamento da satisfação, do prazer, representa. As transformações operadas nas pulsões originais impostas pelo meio externo visam a melhoria e incremento das condições materiais de existência dos indivíduos. Para isso, a humanidade renuncia a certos comportamentos tendo em vista o benefício que essa sublimação lhe pode gerar a médio e longo prazo. Esta é uma parte importante do processo de aculturação dos indivíduos à sociedade.

A repressão pulsional é necessária para o processo civilizatório, uma vez que o princípio de prazer é contrário ao princípio de realidade. Isto é, a satisfação imediata dos

desejos e impulsos é o avesso das condições materiais objetivas que o sujeito encontra no meio externo, seja na natureza ou numa sociedade urbana, por exemplo. O princípio de prazer não é compatível com a ideia de sociedade. De formas e em situações variadas o meio externo oferecerá resistência à satisfação instantânea dos desejos. Para Marcuse (1969), a cultura é a expressão dessa sublimação, desse adiamento das fruições pulsionais em prol de desenvolver um nível mínimo, básico, das condições materiais de existência de modo a proporcionar mais segurança e ordem à vida em comum dos indivíduos. A sublimação a que Marcuse se refere é a transferência metódica e subjugada da satisfação em favor da cooperação da vida em sociedade, em que se ameniza a luta incessante pela existência, que é a necessidade vital da humanidade. Sob Eros e Thanatos são impostas a repressão e a frustração para que se crie as condições da vida em sociedade. Para isso, todos os indivíduos têm de operar sob as mesmas bases repressivas pulsionais, de outro modo não haveria avanço civilizatório – ou seja, o progresso cultural. Pois a satisfação imediata das pulsões tem ação limitada no tempo e no espaço, uma vez que ela tende ao prazer ininterrupto, a duração de seus atos visa apenas ao agora e não permite que se construa algo além disso. Assim “o progresso cultural reside na produção incessantemente maior e mais consciente das condições técnicas, materiais e intelectuais do progresso” (Marcuse, 1969, p. 111). Constitui-se, então, a justificativa do processo civilizatório: a modificação pulsional decisiva que permite que os indivíduos existam e vivam em sociedade para poderem se ajudar mutuamente, visando uma colaboração assegurada num ambiente hostil e de miséria. Essa é uma transformação traumática, que gera cicatrizes refletidas em outros processos psíquicos, uma vez que isso significa uma alienação do homem em sua própria natureza, subvertendo a natureza pulsional original em pulsão reprimida e dominada, mas igualmente capaz de sentir prazer. Trata-se, entretanto, de outro tipo de prazer, de um nível superior, elevado pela reflexão. Dessa maneira, a felicidade é regulada pela racionalidade, da elevação da “simples satisfação natural da necessidade ao prazer experimentado e compreendido” (1969, p. 112). Portanto, as transformações provocadas pelo meio externo que as pulsões originais passam, sujeita a pulsão de vida à pulsão de morte, condição que perdura por toda a vida do indivíduo, para que ele seja capaz de suprimir seus desejos e consiga viver em sociedade. O produto dessa sujeição é “uma satisfação inibida, transferida, substituída, mas igualmente segura, útil e relativamente durável” (1969, p. 113). Isto é, uma modificação quanto à direção da energia pulsional, um redirecionamento total ou parcial dos seus objetivos primários.

Enquanto o meio externo e, por conseguinte, o princípio de realidade, são constituídos da realidade que cerca os indivíduos, dos limites e obstáculos à fruição eterna de Eros, eles estão sujeitos ao processo histórico. Portanto, são determinados historicamente. O conjunto da

realidade circundante e as relações dos indivíduos com ela são produtos históricos da tensão entre princípio de prazer e princípio de realidade. Dessa forma, segundo Marcuse (1969), também é produto histórico da sociedade a supremacia da sexualidade genital e a reprodução, que depois se transformou, conforme o processo histórico, na reprodução no interior do casamento monogâmico. Este é um exemplo cujo resultado é diretamente relacionado à ação do princípio de realidade no indivíduo, que, por sua vez, é fruto da construção histórica da sociedade humana, o produto histórico da “luta necessária contra o princípio de prazer insocial” (1969, p. 116). Por insocial entende-se associal, aquilo que afasta o indivíduo da construção da sociedade, na medida em que a sujeição total ao princípio de prazer afasta o sujeito da repressão pulsional exigida no processo civilizatório. Nesse ponto é importante lembrar a dupla justificação de Marcuse (1969) a respeito da interseção de teoria das pulsões de Freud, ciência política e filosofia. Pois a determinação histórica a que Marcuse submete a relação de Eros e Thanatos é própria da originalidade de seu pensamento. Marcuse afirma, logo no início de seu texto, que a teoria freudiana das pulsões na sua “aparência puramente biológica, é no fundo uma concepção sócio-histórica” (1969, p. 103). Isto é, por mais que a sociedade e o indivíduo estejam fundados em princípios arcaicos e originais, como as pulsões de vida e morte, eles não estão imunes às interações com o meio externo e do que delas resultam, como salientado anteriormente. O outro aspecto da justificação, Marcuse afirma que por meio da teoria freudiana das pulsões se pode compreender as tendências da política, porque a psicologia, ou seja, as bases psicológicas dos indivíduos, são parte fundamental da ciência política. Tal ponderação se ancora na visão de que o conjunto de processos psicológicos está cada vez mais relacionado à totalidade social. Assim, a psique é parte integrante da Sociedade. Mas a totalidade social paulatinamente está mais identificada com a política do que com a Sociedade. Ou seja, a psique mais identificada com “a sociedade caída sob influência da autoridade e identificada com ela” (Marcuse, 1969, p. 104).

Marcuse considera a autoridade como ponto central da teoria das pulsões de Freud e a define como presente em toda ação em que os objetivos e os fins, bem como o modo de cogitar sobre eles e de os atingir, são dados e realizados de antemão pelos indivíduos. Estas são realidades socialmente dadas, existindo já de antemão ao desejo ou objetivos do sujeito. A autoridade pode ter como seu agente os homens, a natureza ou as coisas. Inclusive, ela pode ser interiorizada e executada pelo indivíduo nele mesmo na forma de autonomia. Esta última forma adquire caráter importante na teoria das pulsões na medida em que o Superego absorve os modelos autoritários, representados no contexto do complexo de Édipo pelo pai e seus representantes, e repete seu modo de operar, replicando suas ordens e proibições. A partir disso, estas coincidem com a própria consciência moral do indivíduo. Ele mimetiza o pai,

copiar seu comportamento e valores a fim de se identificar cada vez mais com ele. A autonomia se torna, então, neste processo, produto autêntico do indivíduo, quando ela assume a forma de fiscalização das pulsões.

Marcuse acentua a força inescapável da História, influência nítida da Filosofia de Marx e que depois se aprofundaria no uso das categorias críticas marxianas, ao comentar que a liberdade também é determinada pelo processo histórico. Desta maneira, portanto, a liberdade é definida dentro do conceito de autoridade descrito anteriormente, de reforço do Superego como consciência moral do indivíduo, da interiorização das normas morais (valores e comportamentos) da sociedade pelo sujeito. Como não há como fugir da História e seus produtos, então não há como esquivar-se de sua influência. Assim, Marcuse repete Freud, ao afirmar que “a liberdade só é possível na base da não-liberdade, isto é, da repressão pulsional” (1969, p. 111), inserida num contexto específico, a realidade histórica atual, produto de tudo que aconteceu até este ponto da humanidade. Nesse sentido, não há como esquivar-se da repressão pulsional, necessária ao processo civilizatório, e de sua consequente sublimação.

Por outro lado, Marcuse também pondera que a liberdade pode ser uma forma de autoridade quando da diminuição da frustração e desprazer infligidos aos indivíduos em níveis mínimos. Isso seria possível no interior de uma sociedade com determinado grau de desenvolvimento social e cultural e provida de condições objetivas que permitam que os meios preexistentes satisfaçam as necessidades mínimas do indivíduo sem causar neles tanto sofrimento. Logo, mais uma vez, a liberdade também é condicionada à realidade histórica, ao passo que ela é subordinada a condições objetivas do meio externo, que são historicamente construídas. Assim, o grau de liberdade é dado segundo a relação histórica do desenvolvimento cultural de determinada sociedade, os meios necessários à satisfação das necessidades e a carga de trabalho que permite acessar os últimos. Estas condições citadas são todas dadas de antemão, como define Marcuse. Ou seja, são realidades socialmente dadas e construídas historicamente, “existindo nas forças produtivas materiais e espirituais e nas possibilidades de sua utilização” (1969, p. 106). A liberdade e a autoridade se aproximam e se afastam a partir da divisão racional do trabalho social. Uma sociedade orientada para a liberdade tem como objetivo libertar o indivíduo do trabalho desprazeroso e que ocupa grande parte de seu tempo, para, ao contrário, permitir o acesso aos meios de satisfação individual das necessidades por meio de um dispêndio menor de energia. Para isso, é necessário que a sociedade atinja níveis culturais suficientes para esta libertação. Marcuse enxerga com pessimismo o quadro da liberdade individual na sociedade industrial do capitalismo avançado. Para ele (1969, p. 106), neste caso, “a satisfação individual subordina-se a uma necessidade social que restringe e oculta” as possibilidades de libertação, processo que resulta na

separação das necessidades individual e social. Dessa forma, na sociedade do capitalismo avançado, a cultura funda-se na autoridade. Porque a necessidade social é a expressão das vontades e interesses dos grupos dominantes, os donos do poder. E são esses interesses, de um grupo reduzido, que definem as necessidades da maior parte dos indivíduos, bem como as formas e os limites de sua satisfação. Marcuse ainda afirma que, mesmo numa sociedade cuja riqueza social é abundante o suficiente para reduzir ao mínimo o grau de frustração dos indivíduos, a irracionalidade do estado de não-liberdade expressa-se pela grande subordinação do sujeito aos meios de produção de riqueza, necessários para satisfação das necessidades de existência. Este estado sujeita os indivíduos à irracionalidade da produção desmedida e sem equidade social e arrasta consigo a razão social para o seu campo, universalizando a irracionalidade como razão social. Portanto, ao se realizar essa universalização, a estrutura pulsional também é afetada e reflete essa lógica de poder e dominação cultural. Marcuse descreve esse processo como a reprodução dos “cálculos e os modos de comportamento que servem para manter a autoridade, enquanto a autoridade se torna cada vez menos autônoma, cada vez menos pessoal, cada vez mais objetiva e geral” (1969, p. 107). Contudo, e por fim, Marcuse (1969, p. 107) pondera a longevidade da reprodução da autoridade pela humanidade, mas como agente da autoconservação e autodesenvolvimentos racionais, enquanto “a autoridade mantinha e desenvolvia o Universal³”. E este sempre foi “imposto pelo sacrifício da felicidade e da liberdade de uma grande parte dos homens” (1969, p. 108).

³ A edição portuguesa que estamos utilizando traduz como “universal”, enquanto o correto é “totalidade”.

TRABALHO, DOMINAÇÃO E PROGRESSO

Marcuse continua a usar as categorias críticas de Marx, compartilhando com ele a análise das condições de trabalho no capitalismo avançado. O trabalho para Marx é visto como a forma do ser humano modificar o mundo e Marcuse vai usar essa conceituação em toda sua crítica ecológica da sociedade atual. Contudo, Marcuse vai além das categorias marxistas e utiliza uma base teórica psicológica na análise do indivíduo. Ele usa a teoria freudiana das pulsões para compor essa explicação, em que o trabalho adquire papel central. Marcuse vê, valendo-se da teoria freudiana, o reflexo das condições de vida no capitalismo industrial avançado, as consequências decisivas das modificações feitas pelo meio externo na psique dos indivíduos a fim de moldar suas mentes para conformá-las a uma determinada situação que atenda aos interesses do aparelho produtivo.

É fundamental compreender a influência de Marx e Freud e a relação entre estas duas filosofias na obra de Marcuse para apreender plenamente os conceitos desenvolvidos por ele. Também a partir disso assimilar a particularidade de sua interpretação da psicanálise freudiana. De antemão, é importante destacar dois aspectos essenciais na relação entre marxismo e psicanálise freudiana na filosofia de Marcuse: o comportamento dialético que se estabelece entre eles e seus conceitos; e as diferentes perspectivas de análise e crítica da sociedade que ambos fornecem, com suas aproximações e distanciamentos. A singularidade do pensamento de Marcuse é marcada pela mediação e dialética presentes no relacionamento que ele faz entre conceitos da psicanálise freudiana e o marxismo. Não se trata de uma síntese, correlação ou oposição de duas correntes de pensamentos transformadas em uma terceira coisa. Trata-se de um encadeamento argumentativo complexo e fundamentado, cuja dinâmica é dialética. Marcuse também não pretendeu realizar uma teoria totalizadora, pois a mediação feita por ele não tendeu para isso, já que ela emergiu da própria mediação social. Isto é, das exigências da própria realidade dada, não idealizada. O outro aspecto importante é identificar as perspectivas fornecidas pelo marxismo e a psicanálise freudiana à teoria crítica de Marcuse. Enquanto o marxismo fornece a perspectiva do universal (da sociedade), a psicanálise freudiana fornece a perspectiva do particular (indivíduo), estabelecida pela relação dialética entre elas.

Para Marcuse (2001)⁴, na sociedade ocidental contemporânea, existem dois conceitos fundamentais de progresso: o quantitativo, também chamado de técnico; e o qualitativo,

⁴ Marcuse, Noção de progresso à luz da psicanálise (1968). Trad. Isabel Loureiro, São Paulo, Paz e Terra, 2001.

também chamado de humanitário. O progresso quantitativo significa aumento do conhecimento e capacidade humana que, ao mesmo tempo, serviu como uma forma de dominação universal dos indivíduos. O produto histórico do progresso quantitativo é a riqueza social. O desenvolvimento técnico é crescente e quando ele é associado ao desenvolvimento social “aumentam as necessidades humanas e também os meios para satisfazê-las” (Marcuse, 2001, p. 99). Ou seja, no progresso quantitativo aumenta-se o nível de conforto material da população, aumentando também as formas para satisfazer as necessidades humanas criadas por este progresso. O conceito qualitativo de progresso destaca-se na consumação da liberdade dos indivíduos, na realização da liberdade no seu aspecto moral, expurgando dos seres humanos suas limitações arbitrárias e opressoras e ampliando paulatinamente o próprio conceito de liberdade e, da mesma forma, humanizando os homens. A própria consciência da liberdade, segundo Marcuse (2001, p. 100), “incita a uma ampliação do âmbito da liberdade”. O produto do progresso qualitativo é justamente a gradual humanização dos indivíduos, que é exemplificada pela eliminação da escravidão, do arbítrio, da opressão e do sofrimento. Este último conceito de progresso tem uma forte influência de Hegel e do idealismo alemão.

Há uma conexão íntima entre os dois tipos de progresso, segundo Marcuse (2001). O quantitativo é pré-condição para a existência do outro, o qualitativo. Pois a partir do maior domínio da natureza permite-se satisfazer as necessidades humanas de maneira mais fácil e mais rápida, libertando o indivíduo da própria natureza, ou seja, do meio externo. Isso é possível por causa do aperfeiçoamento dos meios de produção. Com o menor trabalho alienado, resta ao indivíduo mais tempo livre para desenvolver as suas capacidades individuais. Portanto, o progresso técnico está ligado a uma maior liberdade, segundo Marcuse (2001), uma vez que ele liberta o ser humano da carga excessiva de trabalho, deixando-o livre para outras atividades mais satisfatórias. Enquanto o progresso quantitativo desobriga uma luta penosa pela existência ao expandir as riquezas sociais, o progresso qualitativo atua para realizar concretamente na sociedade as conquistas civilizatórias do primeiro e direcionar essas conquistas para o bem dos indivíduos de maneira geral.

Marcuse (2001, p. 100) observa que a divisão da riqueza social e ao que ela serve são os elementos que permitem que se pense em formas de se atingir uma liberdade maior. As formas de se combinar esses dois elementos podem culminar com a realização da liberdade. Mesmo que o progresso técnico seja uma condição da liberdade, ele também não dá acesso automático a uma liberdade maior, visto também que os indivíduos podem ser objetos de administração pelo sistema produtivo. Historicamente, na construção do conceito de progresso, notou-se a separação de seus elementos técnico e qualitativo a partir do século XIX. Por exemplo, Comte e Mill dissociam os aperfeiçoamentos técnico e da humanidade.

Um pouco antes, Condorcet ainda preservava a unidade entre avanço tecnológico e humanitário, em que o primeiro servia ao segundo – período que durou do início do século XVIII à Revolução Francesa. A separação dos elementos técnico e humanitário promoveu uma neutralização política do conceito de progresso. Consequentemente, o elemento qualitativo é posto em segundo plano, sendo considerado altamente utópico. Pois do progresso técnico não se resultaria a perfeição humana.

A ascensão do elemento técnico sobre o humanitário, deixa o conceito de progresso supostamente isento de qualquer valor, segundo a doutrina hegemônica em vigor no ocidente desde o século XIX. Entretanto, segundo Marcuse, o desenvolvimento civilizatório da sociedade ocidental industrial moderna colocou como seu valor mais alto a produtividade, que em última instância representa a dominação universal da natureza. O conceito de progresso está assentado, portanto, na produtividade. Visto que os elementos técnico e humanitário do progresso foram dissociados, então esta produtividade não está direcionada aos indivíduos. Pois, como observado, o aperfeiçoamento humanitário já não triunfa sobre o aperfeiçoamento técnico, já não é o segundo que serve ao primeiro. Quando os dois conceitos de progresso foram propostos, a produtividade teria como fim satisfazer as necessidades humanas, de maneira “melhor e numa escala mais ampla, já que o fim último da produtividade consiste na produção de valores de uso que devem reverter em favor dos seres humanos” (2001, p. 102). No cenário atual, em que produtividade e o princípio de progresso são inseparáveis e em que a vida se resume ao trabalho, este torna-se o conteúdo da vida. E este trabalho não está focado em satisfazer as necessidades humanas – moradia, alimentação, vestuário, transporte etc. – mas a produção de itens altamente supérfluos às suas necessidades – bombas, quinquilharias, jogos de azar etc. Assim, Marcuse (2001, p. 102) constata que “cada vez mais a produtividade é um fim em si mesma”, que sua finalidade não é favorecer a humanidade, mas tão somente para fazer girar a roda da economia. Em último nível, esta produtividade está voltada para obtenção de lucros crescentes e incessantes. Toda a sociedade é moldada para alcançar os objetivos e interesses que atendem à lógica da produtividade. Toda essa produção demanda trabalho alienado, trabalho como necessidade social e não realização individual. Por isso, Silva (2012, p. 252)⁵ conclui que “a simples satisfação das necessidades deu lugar à produtividade incessante das sociedades industriais avançadas. Tornou-se um fim em si mesmo e tem no trabalho alienado seu pilar mais forte”. Os indivíduos se veem, assim, presos ao trabalho. O indivíduo se torna dependente deste trabalho social, que é sempre alienado.

⁵Silva, Rafael Cordeiro. Dominação e restauração da natureza em Herbert Marcuse. In: PUCCI, Bruno; DA COSTA, Belarmino Cesar G.; DURÃO, Fabio A. (orgs.). *Teoria crítica e crises: reflexões sobre cultura, estética e educação*. Campinas, SP: Autores Associados, 2012. p. 247-259. Coleção Educação Contemporânea.

Toda a riqueza social produzida até aqui não serve aos propósitos do progresso humanitário, mas aos interesses da própria lógica de dominação dos indivíduos pelo funcionamento do aparelho de produção, na expressão do trabalho alienado. A satisfação parcial das necessidades humanas e vidas focadas no produtivismo faz com que os indivíduos sejam objetos de administração do berço ao túmulo, como destaca Marcuse (2001, p. 101).

A propaganda tem um papel primordial para que os trabalhadores fiquem presos a este esquema. Pois ela incute nos indivíduos a associação diretamente proporcional entre capacidade individual de consumo e nível de realização da individualidade, segundo Silva (2012). Quanto mais liberdade de consumo o indivíduo possui, mais ele e a sociedade do capitalismo industrial veem nisso um forte medidor da sua respectiva realização individual. Assim, “a propaganda solapa uma possível resistência anticonsumista” Silva (2012, p. 253). A cultura, neste caso, reforça seu papel de dominação, conformando os indivíduos ao consumismo e relacionando isto a seu grau de satisfação individual.

Portanto, cria-se um impasse entre o que é necessidade social e o que é necessidade individual, dado que o trabalho é tido como socialmente necessário, mas não é individualmente satisfatório. Com isso, o trabalho penoso a que os indivíduos são submetidos é um obstáculo à realização das capacidades e necessidades humanas, configurando-se em trabalho alienado, ou seja, insatisfatório (Marcuse, 2001, p. 103). Esta é a definição de trabalho alienado, termo usado para designar o trabalho que é predominantemente desagradável, desprazeroso. Silva (2012, p. 251) complementa que “o trabalho é alienado, porquanto não pertence a quem o produziu e sim a quem detém os meios de produção e o capital”. Os dois tipos de necessidade não convergem na sociedade atual, pois sob o modelo social idealizado por esta última eles representam interesses antagônicos. Mais uma vez, a satisfação individual é vista em segundo plano, como um acessório, não como um fim. A ordem de valores do moderno princípio de progresso, que é essencial ao desenvolvimento da sociedade industrial, coloca em primeiro plano a produtividade, que é o que interessa para a geração de mais receitas. Marcuse afirma que a produtividade é intrínseca ao atual conceito de progresso e, por isso, “a vida é sentida e vivida como trabalho” (Marcuse, 2001, p. 102). Por conseguinte, o sentido da vida se torna o próprio trabalho, constituindo a meta da existência de cada indivíduo. Não interessa a satisfação ou tampouco a felicidade, paz ou realização dos seres humanos. O organismo, como dito, tem originalmente a tendência ao princípio de prazer e, portanto, suas relações e atividades são potencialmente meios de realizar seus desejos e impulsos. Com isso, advém a necessidade de se dessexualizar o indivíduo para que este seja objeto do trabalho desagradável, “para poder viver nele”, como diz Marcuse (1969, p. 117).

Por fim, é possível notar uma “hierarquia das faculdades humanas” (Marcuse, 2001, p. 103) entre os valores que fundam o moderno conceito de progresso. Elas são divididas em faculdades superiores, que correspondem ao conteúdo espiritual; e em faculdades inferiores que correspondem ao conteúdo sensível. Marcuse (2001) pontua que elas são interrelacionadas e que se definem por oposição uma à outra. As faculdades superiores e a razão são antagônicas aos auspícios dos sentidos e das pulsões. Desta maneira, Marcuse destaca que a razão age principalmente como princípio de renúncia com a finalidade de refrear os sentidos, as faculdades inferiores. Com isso, ela age mais fundo, não só dirigindo os sentidos, mas coagindo-os à renúncia. Com base nisso, a ideia de progresso está atrelada a um tipo de liberdade que é limitada à repressão das pulsões e dos sentidos. Esta liberdade limitada opera tanto como um elemento de transcendência da relação da renúncia com a satisfação individual, como a autonomia dessa transcendência, parte que garante que o indivíduo não está preso às suas faculdades inferiores. Portanto, satisfação e liberdade são incompatíveis. Porque a satisfação é posta de lado para que a liberdade, de maneira autônoma, a transcenda rumo a algo “superior”, que são as faculdades superiores. Sendo assim, essa transcendência que é essencial à liberdade também é um fim em si mesmo, tal qual a produtividade, de que ela é parte. Neste raciocínio, a transcendência citada define a liberdade. Assim como, dentro dele, o crescimento da produtividade é considerado o valor supremo e o princípio motor da sociedade e dos indivíduos. Tem-se destacado, dessa maneira, a dissociação fundamental do progresso técnico e do aperfeiçoamento humano – que a rigor define a separação definitiva da satisfação e da liberdade, no que produz uma liberdade infeliz.

O aspecto da negatividade da ideia moderna de progresso é frequentemente destacado por Marcuse (2001). Ele afirma que a negatividade está intrinsecamente ligada à ideia de progresso, pois ela seria seu motor primordial. Através dela os indivíduos se emancipam da animalidade e ascendem à fruição de suas faculdades superiores. Marcuse (2001, p. 106) se apoia em Freud para argumentar que esta ideia de progresso pressupõe a “opressão, restrição, recalque das pulsões sensuais” para se atingir o desenvolvimento civilizatório dos indivíduos. A “transformação repressiva das pulsões” é o aspecto que possibilita esse desenvolvimento. Daí que o princípio de prazer precise ser substituído, neste processo de repressão, pelo princípio de realidade. Porque ele é um grande entrave ao desenvolvimento civilizatório calcado na opressão. Ele é um impulso original dos seres humanos que, lembrando, evita a dor e busca o prazer ininterruptamente, a todo custo. Marcuse resgata Freud ao reafirmar a razão primeira da necessidade de repressão das pulsões: a exigência total e exclusiva que o princípio de prazer tem sobre os indivíduos. A estrutura pulsional tende à eternização do prazer, ao sossego, à paz, ao repouso na gratificação – do modo que a sua própria constituição

assim determina. Essa tendência torna as pulsões improdutivas, pois a reivindicação total do princípio de prazer é a evidência maior do seu caráter conservador. A mobilização integral do princípio de prazer chega ao ponto de desconsiderar até mesmo a autoconservação como finalidade pulsional original, pois nela há o predomínio de desprazer. Neste sentido, é “a produtividade alienada que impulsiona o progresso cultural” (1969, p. 121). Logo, do princípio de prazer não se obtém nenhuma vantagem que possa ser usada na luta pela existência. Enfim, a coexistência cultural entre os indivíduos só se desenvolve ultrapassando os obstáculos da não-produtividade e do conservantismo. Sendo assim, o desenvolvimento civilizatório precisa barrar essa inclinação, reprimindo-a. A satisfação e o princípio de prazer são inúteis para o progresso. Sem reprimi-los não há civilização possível. Como as condições materiais de vida são árduas e os indivíduos excessivamente fracos (circunstâncias que representam o princípio de realidade), a condição necessária da repressão sistemática dos impulsos configura-se indispensável para se superar estes obstáculos à sobrevivência. Pois, é com a repressão e renúncia às pulsões que é dado o contexto necessário ao trabalho penoso, que se utiliza dessa energia pulsional transformada, que torna possível o progresso em geral. Logo, o conceito de progresso está carregado de negatividade e forma um cenário em que a felicidade e a paz são hostis a ele. Já que o progresso está fundado na infelicidade, é sob frustração e sofrimento que os indivíduos agem para transformar esta realidade. Ainda que a alegria, a satisfação e a paz tragam felicidade para a humanidade, elas não contribuem para modificar a realidade. Ainda segundo a teoria freudiana, a felicidade e a liberdade não são produtos da civilização, exatamente por conta da característica negativa do progresso, da repressão das pulsões. Aqui fica escancarado a influência de Freud na teoria marcuseana, uma vez que a teoria das pulsões forma todo o fundamento psicológico da crítica que o autor faz da sociedade do capitalismo industrial avançado. Neste ponto de sua argumentação, Marcuse (2001, p. 107) defende Freud das acusações irracionalistas. Afirma ele que o esforço freudiano se concentra em evidenciar que “o melhoramento das condições humanas em geral necessita que as forças irracionais ainda atuantes no homem se subordinem à razão”. Finalmente, fica claro como o princípio de realidade se consolida como o princípio do progresso, porque é a partir da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade que se formam as condições objetivas de transformação repressiva das pulsões, em que o indivíduo transcende a sua animalidade, que deixa a busca constante pelo prazer e a fuga da dor, para controlar suas faculdades inferiores e usufruir de uma satisfação posterior, refletida. Silva (2012, p. 248) ainda arremata: “seus prazeres tornam-se mediatos e refletidos, pois a prevalência do princípio de prazer seria incompatível com os padrões civilizatórios”. Isto é, os padrões racionais.

Como fora mencionado anteriormente, os indivíduos têm duas pulsões fundamentais, originais na constituição do ser. São elas Eros e Thanatos, pulsão de vida e de morte, respectivamente. Segundo o padrão de desenvolvimento civilizatório das sociedades do capitalismo industrial avançado, caracterizado pela frustração e pela renúncia, estas pulsões devem ser reprimidas e ter sua energia transformada e desviada de sua função e objetivos iniciais. Originalmente ilimitadas, elas aspiravam prazer constante e fuga da dor e sofrimento ou então o retorno ao estado pré-natal, igualmente ausente de dores. Estas pulsões são, portanto, hostis à civilização e ao seu desenvolvimento. Para se moldar conforme a exigência da sociedade, os indivíduos devem controlar e coagir as funções originais das pulsões de vida e morte, Eros e Thanatos. Enquanto forças ilimitadas, elas impedem a formação de uma sociedade humana que garanta minimamente a satisfação das necessidades mais básicas. O princípio de prazer não pode ser substituído pelo princípio de Nirvana, pois ele tende para a aniquilação da vida. Por isso, para que os indivíduos possam formar uma sociedade com cultura e civilização, eles devem necessariamente renunciar a suas pulsões originais e ser regidos pelo princípio de realidade, que é “o princípio da renúncia produtiva” (Marcuse, 2001, p. 108). Sob esta égide repressiva se desenvolverá todo um sistema de renúncias, substituições e sublimações que modificará as pulsões originais com a finalidade de transformar os indivíduos de sujeitos objetos de prazer – regidos pelo princípio de prazer – em sujeitos objeto de trabalho, que são socialmente utilizáveis – regidos pelo princípio de realidade. Para que se forme uma sociedade que garanta que as necessidades humanas sejam relativamente satisfeitas para todos, seus componentes precisam renunciar a sua satisfação individual irrestrita para redirecionar essa energia para o trabalho alienado. Contudo, todo o redirecionamento de energia está voltado para o crescimento da produtividade e não para a satisfação mais abrangente das necessidades humanas. Todo o esforço empenhado no sistema não está orientado para a satisfação ou felicidade dos indivíduos. Então, Marcuse (2001) situa a conjuntura segundo a versão tardia da teoria das pulsões e a adoção consciente do princípio de realidade repressivo: somente por meio do trabalho alienado – caracterizado por ser desprazeroso, pois ele age contra os desejos das pulsões – que se configura um indivíduo para o trabalho socialmente útil.

A conformação social à qual o indivíduo é submetido pela autorrenúncia presente no princípio do progresso se reflete na sua estrutura psíquica. Desde a mais tenra idade, os indivíduos são educados para a superação do complexo de Édipo, etapa fundamental para a interiorização da autoridade paterna, assim como a transformação repressiva de Eros que conduz à proibição do incesto (Marcuse, 2001, p. 108). Assim, desde o primeiro momento, as pessoas são induzidas para que sua educação se dê conforme o padrão exigido pela sociedade.

Eros sob o princípio de realidade torna-se restrito à sexualidade dos indivíduos. A consequente dessexualização do indivíduo também o conduz à sua transformação em instrumento de trabalho. A dessexualização imprescindível ao ajuste dos indivíduos ao trabalho alienado é conseguida por dois processos descritos por Freud e explicados por Marcuse (1969). O primeiro diz respeito à sexualidade pré e extragenital, as chamadas pulsões parciais que provêm das zonas erógenas do corpo como força de conjunto. Elas perdem sua autonomia e se prestam ao serviço único da genitalidade e, por meio dela, da reprodução. “O erótico é limitado ao mínimo socialmente admitido” (Marcuse, 1969, p. 117). Eros já não é o princípio que governa e transforma os indivíduos e o meio externo. Atualmente ele é “assunto privado para o qual já não há tempo nem espaço nas relações sociais necessárias entre os homens, nas relações de trabalho, só alcança o seu caráter ‘geral’ enquanto função reprodutora” (1969, p. 118). As pulsões parciais também podem ser sublimadas ou enquadradas como tabus, para serem reprimidas e aniquiladas. O segundo processo diz respeito à transposição do objeto sexual no amor e da dessensualização da sexualidade, cuja consequência é o domínio e a canalização ética de Eros. A energia pulsional que regia integralmente o indivíduo objeto de prazer é desviada de sua função original, hostil à civilização, e dirigida para o trabalho desprazeroso, já que agora sua busca fundamental não é pelo prazer incessante. O indivíduo fica entregue a suportar o sofrimento e frustração de um trabalho alienado, por isso penoso, para que seja garantida minimamente a satisfação de suas necessidades. Com o redirecionamento da energia pulsional alteram-se também os valores deste sistema. Se antes se tinha a felicidade, a satisfação, o repouso na gratificação, na paz como fins do ser humano, sob este outro regime estes valores são subordinados à produtividade social que permite o progresso cultural. Esta mudança produz ao mesmo tempo o progresso, a cultura, “a transformação do animal humano em ser humano” (2001, p. 108), como também a desvalorização da felicidade e da satisfação pulsional. Desta maneira, a produtividade toma este lugar de fim em si mesmo. Contudo, essa transformação decisiva age de forma tão profunda que molda caracteres que definem a humanidade como tal. “O progresso da necessidade da simples satisfação das pulsões, que não é propriamente fruição, para o comportamento refletido e a fruição mediatizada, que são o que propriamente caracteriza o homem” (2001, p. 109).

A transformação repressiva da pulsão de morte envolve o redirecionamento da energia gerada por ela enquanto destrutividade, dada sua natureza original de aniquilação da vida, de regressão ao estágio pré-natal indolor; e sua necessária subordinação à pulsão de vida. Esta se dá em favor da manutenção da vida do indivíduo, porque o desejo de regressão é incompatível com ela, uma vez que a pulsão de morte tende a um estado anterior à própria vida. Por isso, a

interdição da mãe, que representa a regressão, pela proibição do incesto é necessária para a derrota de Thanatos e o seu subjugamento a Eros. Mesmo reprimida, a energia advinda da pulsão de morte permanece ativa no indivíduo. Para tanto, ela precisa ser canalizada de outra forma. Segundo Marcuse (2001, p. 110), ela se torna socialmente útil quando dirigida para fora, aproveitada de acordo com sua própria natureza, ou quando ela é dirigida para o interior dos indivíduos, enquanto moral social, aproveitada como consciência moral. Portanto, o produto mais notável da transformação social da pulsão de morte é a destrutividade, segundo Marcuse. Ela assume o papel de enfrentamento do meio externo, de ultrapassar os obstáculos que a vida impõe ao indivíduo. Outrora esta força era utilizada à destruição da própria vida, ela então passa a lidar com a destruição de outra vida, “a destruição da natureza sob a forma da dominação da natureza e a destruição dos inimigos socialmente reconhecidos dentro e fora da nação” (2001, p. 110). Esta representa a canalização da força destrutiva voltada para o exterior do indivíduo. O uso da força de destruição voltada para o interior do indivíduo se dá sob a forma de consciência moral, que se “localiza no Superego e impõe ao Ego as pretensões e exigências do princípio de realidade” (2001, p. 110). Portanto, segundo Marcuse (2001), a destrutividade assume a forma de agressão útil e instrumento de dominação da natureza. Por este aspecto de agressão moral, que é objetivada como consciência moral, a destrutividade atua para atender as condições da moralidade contra o Id. Com isso, o reaproveitamento da destrutividade é um elemento fundamental para a civilização e a cultura. Em síntese, Marcuse (2001) afirma que a base psicológica individual do trabalho e do progresso da civilização é a transformação repressiva da estrutura psíquica. Ele se vale da metapsicologia freudiana desenvolvida na teoria das pulsões para empreender uma leitura crítica das bases psicológicas que alicerçam a sociedade do capitalismo industrial avançado. Ele ao mesmo tempo que segue os passos de Freud, também vai além do que disse o pioneiro da psicanálise.

A influência freudiana na construção argumentativa de Marcuse segue latente ao se analisar o aspecto repressivo do princípio de progresso. Marcuse (2001) observa que o progresso cultural é automático, visto que os indivíduos passam a interiorizar a consciência moral e a repeti-la como ordem natural das coisas. O único meio de atingir o progresso cultural é através da repressão pulsional. Então, ao ter suas pulsões transformadas, o modelo é repetido pelos indivíduos, ao notar que este fator repressivo é uma vantagem na luta pela sobrevivência, na satisfação mínima e constante de suas necessidades. Daí o elemento automático do progresso, já que ele se estabelece em uma relação necessária e proporcional com a repressão pulsional. “O aumento da quantidade de energia acumulada na renúncia é acompanhado de um aumento da produtividade” (2001, p. 111). O uso de toda a energia pulsional represada é direcionada para a produtividade, que, a seu passo, é possível por meio

do trabalho alienado e a repressão das pulsões originais. A utilização dessa energia se dá pela sublimação, processo que transforma a energia pulsional em energia socialmente útil, voltada para o trabalho alienado. O aproveitamento deste desvio pulsional é que forma a produtividade social, que tem como produto a cultura e a civilização. A sublimação é o que permite a vida em sociedade e representa a restrição pulsional que é imposta pelo mundo exterior, isto é, a realização do princípio de realidade sob o indivíduo. Desta forma, as transformações contribuem para “a melhoria dos recursos materiais e intelectuais visando a satisfação das necessidades humanas” (2001, p. 111).

Um outro ponto que Marcuse levanta sobre a repressão pulsional é que ela permite a ética, que é um componente fundamental do desenvolvimento civilizatório da cultura no ocidente. O aspecto que possibilita isso é que o indivíduo passa a reproduzir “instintivamente a negação cultural do princípio de prazer, a renúncia e o *pathos* do trabalho” (1969, p. 119). Isto significa que, no mais profundo de sua estrutura pulsional, o organismo passa a imitar o que lhe exigem a cultura e o trabalho social, respectivamente. Por isso, Marcuse (1969, p. 119) conclui que “a legislação social torna-se, graças as pulsões repressivamente modificadas, a própria legislação do indivíduo”. Dessa maneira também, a não-liberdade é vista pelo indivíduo como necessária, pois garante a realização da meta de sua existência, o trabalho; e expressão de sua autonomia e conseqüentemente da sua própria liberdade, porque enquanto o indivíduo enxerga sua autonomia sendo preservada, ele se acha livre para tomar decisões. Mas na crítica marcuseana da sociedade industrial avançada, esta suposta liberdade para tomar decisões está seriamente comprometida pelo tempo tomado pelo trabalho alienado e suas conseqüências. A prevalência do trabalho alienado na dinâmica do trabalho social atual faz com que a ferramenta que foi fundamental para dominar o meio externo sufoque os indivíduos de uma maneira que não se justifica mais. Tanto pela quantidade de riqueza material (para dominar a natureza) quanto social (para o bem-estar das pessoas em geral) que foi produzida até aqui na história da humanidade.

Marcuse (1969, p. 119) reforça a ideia da repressão pulsional também como dominação da cultura sobre os indivíduos e “fundamento psicológico do conceito idealista de liberdade”. Este é caracterizado pela oposição entre liberdade e prazer, de forma que “o domínio dos fins pulsionais, sensuais, e a sua repressão, surgem como condição necessária da liberdade” (1969, p. 119). A estrutura pulsional entende o “logos de gratificação”, como define Silva (2012, p. 251), como o limite ético do ser humano. O indivíduo instintivamente repete a repressão de Eros e Thanatos como sua moral reguladora interna que tem por finalidade reprimir as pulsões para obter um benefício (satisfação dos desejos e/ou necessidades vitais) posterior, que é alcançado pelo trabalho social. Assim, ele perpetua

formas repressivas de vida, que impedem a realização da liberdade (2012, p. 251). O *logos*, desde Aristóteles, significa “razão como órgão de classificação, ordenação e dominação” (2012, p. 249). O mecanismo do *logos* de gratificação é um procedimento racional, centrado no sujeito pensante e agente, em que o indivíduo deixa de satisfazer seus desejos de forma imediata para fazê-lo de modo refletido em outro momento. Ele domina suas faculdades inferiores, associadas aos apetites e ao princípio de prazer para que predominem as faculdades superiores, mais racionais e produtivas, que permitem a maior intervenção dos indivíduos no mundo externo. A ética deu o limite ao indivíduo para que ele dominasse a si e a natureza por meio de atos refletidos, pensando nas suas consequências e benefícios. Thanatos torna-se também especialmente útil na moralidade quando está relacionado ao trabalho, reforçando o Superego, proibindo o incesto e, assim, neutralizando os egos. Marcuse (1969, p. 119) ainda lembra Kant⁶, para o qual “a liberdade é essencialmente moral, interna, inteligível e como tal constrangida”. Para Kant, a liberdade está associada à menor coação física, ou seja, o ser humano menos exposto às misérias da vida. Com isso, o indivíduo estaria menos sujeito à luta pelas necessidades vitais, marcadamente as biológicas, para estar mais moralmente sujeito, uma vez que estaria livre para decidir, sem pensar nas suas questões de sobrevivência. Isto é, para Kant, a eliminação da coação física permite a coação moral. Para Marcuse é o contrário: a coação moral continua sendo física. Pois, “o objeto de constrangimento é o mesmo: o homem como membro do ‘mundo sensível’” (1969, p. 120). Ele ainda diz que o constrangimento moral também é físico, porque as instituições sociais, que representam, no mundo sensível, a autoridade repressiva, cercam os indivíduos com sedes físicas, tangíveis no meio externo, como igrejas e fábricas, por exemplo. São como “encarnações eficientes do princípio de realidade” (1969, p. 120). A liberdade política se desenvolveu sob a dupla base de constrangimento moral dos indivíduos. Portanto, os constrangimentos moral e físico estão enraizados na dominação. A dominação alcançada pelo constrangimento físico e moral é “a razão genérica do desenvolvimento cultural” (Marcuse, 1969, p. 120).

Apesar de todo caráter alienante do trabalho, ele também foi a ferramenta que permitiu ao indivíduo dominar o meio externo e, então, se perpetuar em termos biológicos, ou seja, enquanto espécie. Silva (2012, p. 250) observa também que a dominação do meio externo se deu devido ao trabalho, que representou “a conquista da escassez, a maneira pela qual o homem vence a resistência da natureza, aumentando seu controle e poder sobre ela”. Então, apesar da conotação atual que opõe trabalho e produto do trabalho, inicialmente ambos os elementos estavam em consonância. Afinal, o trabalho é originalmente libidinal, porquanto é

⁶ Kant, E. Fundamentação da metafísica dos costumes, segunda parte.

através dele que o indivíduo sacia suas necessidades vitais e, por isso, é regido por Eros. “O homem começa a trabalhar, porque ele encontra prazer no trabalho e não apenas depois do trabalho: prazer em desempenhar suas faculdades e a satisfação de suas necessidades vitais. Não como simples meio de vida, mas como vida em si” (Marcuse, 1969, p. 136). Apesar disso, Silva (2012, p. 249) observa que “o desenvolvimento da civilização assistiu à imposição de formas de trabalho e modos de produção caracterizados pela preponderância de Thanatos”. Com isso, Marcuse (1969, p. 118) afirma que “a felicidade é recompensa, recuperação, acaso, instante, mas em caso algum a finalidade da existência”. Assim, até mesmo a felicidade torna-se administrada. Quando ela ainda é concebida, somente é possível atingi-la de forma reduzida, limitada, conformada. Isto é, o trabalho substituiu a felicidade como meta da existência. Em raros casos, em condições muito específicas, Marcuse (1969, p. 118) pontua que o trabalho do indivíduo é prazeroso, quando ao exercer sua profissão, ele “trabalha ‘para si’, satisfaz as suas necessidades sublimadas e não sublimadas”.

Sublinha-se aqui a importância da divisão do tempo na experiência humana. Ela reforça a repressão pulsional desde o necessário ao processo civilizatório até o processo de condicionamento ao trabalho social, em que o tempo do não-trabalho é residual. Marcuse assim explicita:

A repartição social do tempo segue estruturalmente a manipulação pulsional operada na infância: só a limitação de Eros permite a limitação do tempo livre, ou seja, do tempo de prazer, que o trabalho quotidiano reduz a um mínimo. E a divisão do tempo é a repartição da própria existência num conteúdo principal – o trabalho alienado – e num acessório – o não-trabalho (1969, p. 118-119).

Entretanto, está contido neste esquema repressivo descrito por Marcuse uma armadilha, expressa na figura do círculo vicioso do progresso e tem na dialética da dominação a sua razão de existir. Visto que o esquema de repressão dos desejos pulsionais e reaproveitamento de energia pulsional passa a operar automaticamente, os níveis de renúncia já estão tão arraigados no indivíduo e em sua estrutura psíquica que até mesmo os frutos de todo esse desenvolvimento cultural não são usufruídos pelas pessoas, especialmente por quem é responsável por os produzir. Marcuse (2001, p. 110) afirma que o processo de automatização do progresso faz com que ele supere a si mesmo e se negue, com a interdição da fruição destas conquistas culturais em nome do crescimento da própria produtividade e, por conseguinte, do progresso. De acordo com Marcuse (2001, p. 111), mesmo com todos os avanços materiais e intelectuais que permitem a satisfação das necessidades humanas, o indivíduo modificou a tal ponto sua energia pulsional de maneira repressiva, que ele de antemão, por seu caráter formativo repressivo, recusa a fruição plena dos recursos que ele mesmo arduamente produziu. O mais alto valor da sociedade industrial avançada, a

produtividade social, impele o indivíduo a mais e mais renúncia, reforçando sua característica repressiva. Assim, o indivíduo “não consegue conceber a própria vida senão mediante uma ordem de valores que recusa a fruição, o repouso, a satisfação enquanto fins” (2001, p. 111). No máximo, o indivíduo concebe sua satisfação subordinada à produtividade. Com isso, a armadilha da produtividade está pronta: “o indivíduo, ao privar-se da fruição da produtividade, acumula o potencial de nova produtividade, levando o processo a um nível sempre mais alto, em que ao mesmo tempo aumenta a produção e a renúncia em relação ao que é produzido” (2001, p. 111). Produtividade e repressão pulsional permanecem intimamente ligadas e interdependentes neste esquema que tende à repetição infinita, sem nunca direcionar o gozo dessa produtividade à satisfação individual, à felicidade. A dominação do esquema repressivo que sustenta o progresso, que é possível pela crescente produtividade, é orientada pela dialética da dominação. Marcuse segue o pensamento freudiano mais uma vez ao indicar a base psicológica que está assentada na dialética da dominação. Esta se baseia na admissão voluntária, portanto consciente, de uma autoridade externa que dá ordem às coisas, mesmo que isso inflija restrições aos indivíduos. Isto implica a interiorização da dominação, que dá origem à moralidade e à consciência moral. Sendo assim, a autoridade externa é expandida a todos sob a forma de moralidade, assim todos estariam sujeitos às mesmas regras e aos mesmos valores, tornando possíveis a cultura e a civilização. Ao impor de forma livre e esclarecida as renúncias e restrições às próprias pulsões, o processo de interiorização da dominação está completo no indivíduo. Esta interiorização reflete a adoção dessa autoridade externa como moralidade e consciência moral e estabelece uma relação mais racional quanto à universalidade das regras adotadas, das quais uma das principais é a necessária renúncia pulsional exigida pela sociedade. Forma-se assim uma razão social que está presente na organização da sociedade. Para Marcuse (2001), esta dinâmica psicológica é repetida na história mundial, nas revoluções, e demonstra um desenvolvimento quase esquemático.

Os indivíduos, acrescenta Marcuse, estão mais suscetíveis à integração em uma unidade cada vez maior também por conta do deslocamento da autoridade da família para outras instituições sociais. A redução da função individualizante da família, no processo de desenvolvimento social, ocorreu por causa da entrada de outros agentes sociais que incutem de maneira mais eficiente a representação da autoridade. Sobretudo em uma sociedade norteadá pelo contínuo e ininterrupto aumento da produtividade. Atualmente, o princípio de realidade é imposto cada vez mais por “agências exteriores à família” (Marcuse, 1969, p. 127). Outrora, a família representara uma esfera protegida, um refúgio ou abrigo. Protegida, porque é esfera privada da vida, espaço íntimo dos indivíduos reservado, em parte, à

satisfação, a Eros. A privacidade é o espaço em que a sociedade aceita minimamente as atividades prazerosas ou libidinais. Porém, estas atividades só são para a reprodução. Outra característica desse processo, é a perda da identidade do pai moderno como representante do princípio de realidade por conta do processo de deslocamento da autoridade para outras instituições sociais, como vimos. O relaxamento da moral sexual também o enfraquece, uma vez que facilita a superação do complexo de Édipo. Tudo isso acarreta o esvaziamento da figura do pai e, conseqüentemente, favorece o fortalecimento do novo polo de autoridade: as instituições sociais extrafamiliares. O reforço da autoridade extrafamiliar acontece, segundo Marcuse, pelo domínio da família pela esfera social. Esta é quem hoje mais orienta a vida dos mais jovens. Fornecendo tipologias ideais, “mais a ‘socialização’ das novas gerações se torna uniforme e contínua no interesse do poder público⁷, como parte do poder político” (1969, p. 127).

Marcuse (1969) menciona a unidade que se tornou a massa de indivíduos, como condição de neutralização das reações contrárias ao estado de coisas. Desaparece a tensão predominante entre a forma dada de vida e a sua oposição, que possibilitaria aumentar a liberdade historicamente possível. “A sociedade ligou-se, como jamais acontecera, numa unidade” (Marcuse, 1969, p. 108). Nos termos da cultura atual, sobretudo nos centros técnicos mais avançados, os “poderes que ergueram esta unidade” (1969, p. 108) definem o que é possível ser realizado. O meio externo, que é a representação destes poderes, é a preponderância do “aparelho econômico, político e cultural, que se tornou uma unidade indivisível, e foi edificado pelo trabalho social” (Marcuse, 1969, p.107).

Esta dominação se reflete politicamente na formação da democracia de massas. Nela repercute a evidência histórica das modificações psíquicas feitas pelas repressões pulsionais, de acordo com Marcuse (1969). Se para a social-democracia os indivíduos e os partidos que os representam são as partes mais importantes, para a democracia de massas não é possível a identificação de grupos ou indivíduos. Todos estão inseridos em “totalidades unificadas e uniformizadas” (Marcuse, 1969, p. 128). Estes são os elementos da política na democracia de massas e são compostos por duas unidades dominantes: “o enorme aparelho de produção e distribuição da indústria moderna” e “a massa que serve esse aparelho” (1969, p. 128). Logo, estas totalidades dispõem dos meios de produção e da massa trabalhadora. Da relação das duas unidades dominantes surge a divisão do trabalho, que é tida por Marcuse como a resultante técnica da “racionalidade do funcionamento do aparelho que engloba e mantém o conjunto da sociedade” (1969, p. 128).

⁷A tradução portuguesa que estamos utilizando traduz como “poder público”, enquanto o mais adequado é “esfera social”.

A dominação, portanto, é classificada por Marcuse como técnico-administrativa. Porque ela é a característica técnica da racionalidade do aparelho produtivo. Então, “os grupos que servem o aparelho produtivo são unificados em uma massa, o povo” (1969, p. 129), que, por serem dependentes do aparelho, são “objeto de administração”, também porque estão sob o domínio do aparelho econômico e, por isso, estão propensos a essa administração. A coletivização técnico-administrativa é a expressão da razão objetiva da sociedade, segundo Marcuse (1969). Isto é, a maneira como a racionalidade do aparelho produtivo define o funcionamento da sociedade. Aqui se vê mais uma influência marxiana: o papel central que os meios de produção têm na sociedade industrial avançada.

Apesar de existir uma posição claramente hierarquizada entre quem dispõe dos meios de produção e quem dele depende, devido à coletivização técnico-administrativa, todos os indivíduos estão submetidos às mesmas regras sociais que orientam a sociedade para a produtividade. Isto é, todos os indivíduos são criados sob a égide da produtividade, esta é a normalidade imposta pela cultura atualmente, a cultura do capitalismo avançado. Por isso, Marcuse (1969, p. 129) afirma que todas as liberdades são moldadas e definidas dentro dos limites da razão objetiva. Ele afirma também que estas liberdades “estão subordinadas não propriamente ao poder, mas às exigências racionais do aparelho”. Ou seja, estas exigências definem a vida dos indivíduos: o que, quando, como e por quanto tempo ele pode satisfazer suas necessidades pulsionais. Assim fica destacado a relação entre trabalho e produção de necessidades, visto que as necessidades são criadas no interior do processo de reprodução social do modo de produção. Como também está diretamente relacionada com a forma que o trabalho assume historicamente e as necessidades humanas decorrentes dele são históricas, do mesmo modo que Marx formulou. Mais uma vez é um tipo de dominação pela repressão contínua, em que a razão objetiva do aparelho produtivo modifica a estrutura pulsional. E faz isso a tal ponto e de maneira atualmente tão sofisticada e eficiente que anula as oposições à ordem social vigente. Politicamente, as massas se tornam coesas: não se contradizem entre si. Isto é possível pela introjeção da razão objetiva do aparelho em si, ou seja, na estrutura pulsional, assumindo a forma de razão técnica, pretensamente tecnológica, que supostamente agiria de forma neutra para controlar e redirecionar a força das pulsões, beneficiando o indivíduo com sua organização lógica e útil, proveitosa, em tese. Contudo, ao operar essa transformação o indivíduo passa de sujeito político, para sujeito objeto, “e os interesses dantes antagônicos e inconciliáveis parecem ter-se convertido num verdadeiro interesse coletivo” (1969, p. 130). O indivíduo perde sua autonomia. Assim está feita a dominação pela homogeneização. Marcuse chama esse processo de neutralização, pois a dominação assume um caráter neutro. Dessa maneira, “a dominação já não é determinada senão pela capacidade

e interesse em manter e alargar o aparelho como totalidade” (1969, p. 130). A face mais visível da homogeneização é a crescente padronização de costumes, de valores, de linguagem, de símbolos políticos, da generalização de movimentos estéticos indiferentes às particularidades das culturas. Este processo de uniformização mundial da cultura não respeita diferenças de regimes políticos, limites geográficos ou de idiomas. Neste cenário de homogeneização, de acordo com Marcuse (1969, p. 126), “o psiquismo individual com suas próprias reivindicações e decisões deixa de poder desenvolver-se; o espaço é ocupado por poderes públicos, sociais”. A passividade e diminuição do Ego são consequências do espaço vazio deixado pela automatização do próprio Ego, cujas reações estão se resumindo a respostas corporais imediatas, em vez de ações mediadas racionalmente. Este é o fundamento psíquico da anulação das oposições, da unidimensionalização do indivíduo. Deste modo, Marcuse considera que a coletivização política leva à unificação de Ego e Superego, abdicando da autoridade em favor da razão social, objetiva e geral.

Ao transformar a sociedade nesta unidade que deseja a produtividade irracional, diminui-se a quase nada a resistência a este modo de vida dado. Não se necessita para isso do uso de coação, pois não há oposição real. Neste sentido, a racionalidade é posta ao serviço da repressão, pois ela opera contra a liberdade, a “sua própria efetivação e a realidade contra a possibilidade que está ínsita nela” (1969, p. 109). Ela atua de maneiras mais sutis, mais cômodas e menos dolorosas, dada a sofisticação que a racionalidade confere. A tendência histórica apresentada na realidade atualmente é a de manutenção da sociedade ao nível já atingido, apesar do galopante avanço tecnológico, e que age contra novas formas de liberdade, de outras formas possíveis dela. No nível de cultura atual, é possível que se evite “muitos sofrimentos, frustrações, controles, impostos aos homens, [visto que] já não se justificam pela miséria da vida, pela luta pela existência, pela pobreza ou fraqueza” (Marcuse, 1969, p. 109). Portanto, conclui Marcuse (1969), um alto grau de liberdade pulsional poderia ser permitida, sem perder as conquistas civilizatórias ou atrapalhar o progresso. Assim também Silva (2012, p. 251) corrobora ao dizer que “há décadas o fim da escassez é algo possível dentro da estrutura atual da sociedade industrial”. Porque o desenvolvimento da ciência e da técnica elevaram a “produção de riquezas para além das necessidades imediatas de homens e mulheres” (2012, p. 251). Afinal, com todo esse avanço, seria possível diminuir o trabalho alienado. Contudo, ainda assim, algum nível de trabalho não-satisfatório sempre será necessário para que não se entrave o progresso cultural.

Para compreender a crítica à sociedade industrial avançada feita por Marcuse, é necessário entender a relação dialética que existe em seus trabalhos entre o marxismo e a psicanálise freudiana. Marcuse realiza uma interpretação da psicanálise freudiana num

contexto da crítica marxista da sociedade de massas da contemporaneidade. Mas não se trata de um marxismo ortodoxo, pois “com o desenvolvimento histórico, Marcuse repensa e questiona os conceitos e concepções do marxismo e, neste processo, a teoria freudiana adquire um papel essencial” (Pisani, 2004, p. 26)⁸. Pisani argumenta que, para Marcuse, o marxismo e a psicanálise não possuem o mesmo peso em sua teoria. Trata-se de um pensador marxista não ortodoxo que encontrou na psicanálise freudiana “a possibilidade de repensar o próprio marxismo (ortodoxo), introduzindo neste uma preocupação com o indivíduo: aqui a teoria freudiana lhe fornece o suporte teórico” (Pisani, 2004, p. 61). A possibilidade de aproximar marxismo e psicanálise freudiana que Marcuse vislumbrou se assenta no argumento da conversão das categorias psicológicas em categorias políticas. Marcuse entende que as categorias psicológicas da teoria freudiana são categorias políticas e históricas em si mesmas. Isto se deve ao avanço de homogeneização dos indivíduos, parte da unidimensionalização do ser, em que os processos psíquicos estão cada vez mais identificados com a existência pública do que a autonomia individual. Assim, são determinadas historicamente, porque dependem das condições que o mundo externo apresenta naquela conjuntura histórica específica. O trabalho, que é o centro da vida na contemporaneidade, também é outra categoria que assume diferentes formas ao longo da história. Neste aspecto, tanto Marcuse quanto Freud desenvolvem suas teorias no mesmo ponto de partida: a realidade concreta. Contudo, eles se valem de perspectivas diferentes. Freud do ponto de vista do indivíduo, do particular, enquanto Marcuse, assim como Marx, falam do ponto de vista do universal, da sociedade. Portanto, como analisa Pisani (2004, p. 45), “os referenciais normativos referentes ao objeto analisado emergem da própria realidade, a partir de suas mediações, tendo em vista a produção social em sua forma alienada”. Nem Marcuse, nem Freud idealizam o momento histórico, eles analisam, cada qual com seu objeto específico, a realidade tal qual ela é e se apresenta em seus diversos elementos. Ou seja, uma realidade contraditória, alienada, repressiva, que apresenta o indivíduo cindido. A base de ambos é a análise da realidade contraditória por meio da forma em que se dá o processo de reprodução da realidade material vigente. Isto é, suas análises partem da forma de sobrevivência dos indivíduos na realidade dada. Tanto Marcuse quanto Freud denunciam a contradição entre a possibilidade de maior satisfação individual, dada as melhorias das condições de vida com o desenvolvimento cultural, e a satisfação efetivamente realizada, que é imposta pela realidade e a ordem vigente (repressiva). Por isso, ambos negam os elementos estruturais da sociedade que perpetuam esse sistema alienante e suas premissas. Ambos são críticos da ordem vigente, de uma sociedade

⁸PISANI, Marília Mello. Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse: uma polêmica. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, v. IV, n. 1, p. 23-64, mar. 2004.

que adoece os indivíduos pela repressão excessiva e pela alienação. Contudo, há em Freud um limite histórico, que esbarra na sua visão pessimista. Pisani elucida a posição de Freud:

Em Freud, o destino trágico da civilização, seu “pessimismo”, reflete a sociedade tal como ele a vê, em sua negatividade, e não uma realidade idealizada. Seu realismo representa um modo de “crítica imanente”, ao apresentar esta sociedade como realidade “danificada” (alienada), contraditória aos interesses do indivíduo: essas contradições reais da sociedade aparecem em sua análise do indivíduo. Freud não parte de uma realidade pressuposta idealmente; ele parte da realidade tal como ela se apresenta. A análise do indivíduo em Freud não pressupõe referenciais normativos, mas surge da própria mediação social (2004, p. 47).

Marcuse não compartilha desta posição conformista de Freud. Ele critica o elemento estático da psicanálise freudiana: “àqueles elementos presentes nela que refletem a aceitação da realidade como única possível” (Pisani, 2004, p. 49). Marcuse capta uma ambiguidade na teoria freudiana: ao mesmo tempo que ela fornece uma forte crítica da sociedade, da civilização como um todo, ao apontar as imposições repressivas necessárias ao progresso e à cultura, não aponta uma alternativa a este estado de coisas. Esta posição coloca necessariamente em oposição a satisfação individual e necessidade social. Por outro lado, a teoria freudiana também apresenta como inevitável este mesmo sofrimento, como um custo necessário, uma condição inerente à vida social. A infelicidade, portanto, como produto da cultura. Isto significa que até a própria psicanálise freudiana se curvou ao princípio de realidade. Ao mesmo tempo que denuncia a infelicidade que é produzida pela cultura, Freud toma a infelicidade como a única opção possível, conformando-se ao princípio de realidade e à ordem vigente. Marcuse, então, propõe um outro caminho dentro da própria psicanálise freudiana. Pisani (2004, p. 46) afirma que Marcuse defende um rompimento total com a ordem vigente. Isto é, a sociedade tal como ela se apresenta na realidade concreta, em sua forma alienada. Para isso, Marcuse utiliza elementos da teoria freudiana para fazer a crítica desta sociedade alienada. Ele adota esta base teórica, pois ela expõe as contradições deste sistema alienante. Neste sentido, para Pisani (2004, p. 46), o instituto do antagonismo indissolúvel entre indivíduo e sociedade mostra-se fundamental para entender a crítica marcuseana. Porque, ao cair o véu da harmonia desta relação, é desvelado o cenário que baseia a sociedade repressiva em que vivemos, a contradição entre as necessidades de gratificação pulsional e as necessidades da sociedade. Há, enfim, um conflito de interesses intransponível. Por isso, Marcuse não enxerga como possível uma conciliação, mesmo que negativa, entre indivíduo e sociedade. Sua filosofia direciona, assim, para o rompimento desta lógica conformista à qual Freud ao fim se dobrou. Este é o limite histórico que torna limitada a teoria freudiana como instrumento de análise e crítica da sociedade – a ambiguidade entre

denúncia e aceitação da ordem vigente. Para contornar esse limite, Marcuse buscou a formulação de outros conceitos que sirvam de saída para este impasse.

Nesse sentido, Marcuse faz uma extrapolação da teoria freudiana, mas sem apelar para conceitos externos a ela. No interior da própria teoria freudiana, ele encontrou um elemento para criticá-la: sua característica estática. Para Marcuse, o mundo exterior, ou seja, o princípio de realidade, é uma organização sócio-histórica da realidade que atua sob a estrutura psíquica dos indivíduos. As modificações pulsionais decisivas foram feitas pelo meio externo, para manter o indivíduo trabalhando e conformado em sua cultura produtivista. Marcuse argumenta que o aparelho do princípio de realidade é diferente em cada sociedade, em que os sistemas de instituições e de relações sociais, valores e leis que moldam e modificam as pulsões são próprias àquela realidade. Mais uma vez aqui se reafirma a particularidade de que o princípio de realidade em Marcuse é dialético e histórico. Bem diferente da abordagem freudiana, em que a realidade é estática. E Freud não vê possibilidade de mudança da realidade. Ele interpreta a modificação repressiva das pulsões sob o império do princípio de realidade como uma única forma de existir de uma civilização. Mas Marcuse pondera que a realidade, que Freud analisou como imutável era a sua própria realidade histórica. Assim, Freud generalizou contingências históricas, que eram particulares ao seu contexto histórico, como a experiência universal de ser de uma civilização. De acordo com Marcuse, Freud ignora o fato de que o mundo exterior é um mundo histórico. Assim, sujeito às especificidades e necessidades de seu tempo e das diversas etapas da civilização. Segundo Pisani (2004, p. 50), Marcuse apontou que o aspecto estático da teoria freudiana é a representação da sociedade reificada, “a realidade da opressão e da dominação; e uma vez que o mundo sempre esteve organizado como dominação, este fato histórico toma a especificidade de um ‘fato biológico universal’”. Para Marcuse, Freud se equivoca ao congelar no tempo a realidade, que é histórica e dialética para o primeiro, e tomar como universal sua experiência histórica particular. Freud, assim, eleva à eternidade o conflito entre indivíduo e sociedade e à imutabilidade da realidade histórica. Portanto, “a infelicidade torna-se um mal necessário, uma vez que não haveria possibilidade de uma transformação da sociedade” (Pisani, 2004, p. 50). O centro da crítica de Marcuse a Freud está contida no seu conceito de princípio de realidade, que é radicalmente diferente do de Freud, como demonstrado. O rompimento total que Marcuse propõe se baseia na possibilidade de abordagem histórica que a teoria freudiana oferece. Dessa forma, a extrapolação que Marcuse realiza da teoria freudiana não contradiz os conceitos e premissas desta, já que estes conceitos permitem uma abordagem histórica. Marcuse opera uma crítica imanente à própria teoria freudiana. Ele desvela os caracteres tidos

como naturais (biológicos) em Freud como processos históricos, revelando sua forma reificada.

Mesmo com todas as críticas e diferenças, ao utilizar a teoria freudiana, Marcuse reafirma a importância da relação estabelecida por Freud entre infelicidade e civilização. Assim como também reafirma a validade desta proposição ainda hoje, apesar da sofisticação do atual grau de dominação atingida que obscurece essa relação. Marcuse desenvolveu “os conceitos críticos da própria teoria freudiana para além do limite histórico do período em que foram formulados” (Pisani, 2004, p. 46). O filósofo percebeu que era necessário fazer modificações na teoria freudiana, porque seus conceitos já não eram suficientes para interpretar adequadamente a realidade concreta, não-idealizada. Apesar de as relações de dominação, repressão e o conflito entre o particular e o universal ainda valerem, isto é, de elas ainda terem forte apoio na realidade histórica, “Marcuse ‘atualiza’ as concepções freudianas de ‘repressão’ e ‘princípio de realidade’, tendo em vista as transformações que estas sofreram neste novo contexto que é o capitalismo organizado (monopolista)” (Pisani, 2004, p. 47). Ou seja, as condições históricas das quais decorrem a teoria de Marcuse diferem muito das condições em que Freud escreveu as suas teorias. Portanto, a análise do indivíduo feita por Marcuse necessariamente será distinta da de Freud, por conta das condições históricas diferentes. Isto seguindo a lógica do materialismo histórico-dialético que Marcuse adotava, herança da tradição filosófica do marxismo não ortodoxo. Com isso, “a interpretação da teoria freudiana realizada por Marcuse não pretende ‘corrigi-la’ (pois isto só seria possível em uma realidade ‘corrigida’, transformada) e sim mostrar a atualidade da crítica freudiana” (Pisani, 2004, p. 47 e 48). O indivíduo, que é o objeto de estudo da psicanálise, mudou, porque a conjuntura histórica (o princípio de realidade) impôs transformações nesses indivíduos (modificações repressivas das pulsões). Entretanto, Marcuse acredita que a teoria freudiana permanece importante na compreensão da realidade, porque os processos e conflitos psíquicos que ela descreve não desapareceram. Apesar das transformações históricas pelas quais o indivíduo passou, a estrutura de repressão e dominação, o antagonismo entre felicidade e civilização, segue existindo. Esta estrutura de sociedade não foi ultrapassada por um novo estágio de organização social, ela continua valendo até hoje. Mas deve ser analisada à luz das transformações históricas a que ela foi submetida. As consequências desta aludida transformação é o que Marcuse almeja alcançar com a formulação de novos conceitos (Pisani, 2004, p. 48).

A teoria freudiana, que desvendou a dominação inerente ao desenvolvimento e ao progresso da civilização, continua valendo apesar das transformações históricas

ocorridas: este desenvolvimento não eliminou as relações de dominação e as imposições e renúncias por parte da sociedade (Pisani, 2004, p. 55).

Conforme a interpretação de Marcuse, existe a necessidade premente de modificações na teoria freudiana por conta do desenvolvimento histórico. Paralelamente a isso, Marcuse também questiona e repensa o marxismo, que sustenta desde a juventude. Nesta dinâmica, a psicanálise freudiana assume um papel importante. Daí vem sua não ortodoxia. Mas também ajuda a explicar a relação dialética e mediada da qual a filosofia de Marcuse torna-se tão peculiar, ao realizar a relação entre marxismo e psicanálise freudiana. Por isso, compreender essa relação é indispensável. Pisani (2004) oferece uma análise interessante quanto a esse ponto. Ela afirma que este movimento de conceitos se dá em dois momentos, que se completam e se refutam. Seu aspecto de complementariedade ocorre quando o marxismo apontar o caráter universal, a que todos estão sujeitos, “o processo objetivo de exploração e subjugação do indivíduo, no modo de produção capitalista” (Pisani, 2004, p. 26). Portanto, o marxismo é a “linguagem do todo”. A teoria de Marx também desmistifica o processo social e econômico – exploração e subjugação do indivíduo – ao fazer a crítica da economia política, que é a crítica da razão capitalista. A psicanálise freudiana contribui para essa complementariedade com o aspecto do indivíduo neste processo social. A teoria freudiana oferece o seu “efeito subjetivo, que surge da interação com outros indivíduos e com o meio” (Pisani, 2004, p. 26). Enquanto representação do particular, a psicanálise freudiana opera “a dimensão subjetiva do longo processo de dominação e exploração (dinâmica objetiva) denunciada por Marx” (Pisani, 2004, p. 26). Portanto, Marcuse realiza uma simbiose de conceitos filosóficos entre marxismo e psicanálise freudiana. Trata-se de duas versões para uma mesma situação. A realidade de ambos é a mesma, a realidade do indivíduo cindido, explorado e alienado, sob duas perspectivas diferentes. O marxismo revela a base social deste processo, a estrutura econômica que suporta este tipo de sociedade. A psicanálise freudiana revela “a base psíquica correspondente a este processo, que é por ele produzida, ao mesmo tempo em que o mantém e reproduz” (Pisani, 2004, p. 26). Já os aspectos em que marxismo e psicanálise freudiana se refutam se dão na impossibilidade de união de ambas as correntes de pensamento em uma só coisa, isto é, numa disciplina totalizante. Pisani (2004, p. 26) argumenta que ambas são “o ‘limite negativo’ uma da outra”. Ou seja, “são dois modos de explicar a realidade da sociedade alienada, dois instrumentos de análise cujo uso ‘é determinado pelas exigências do objeto’” (Rouanet, 1989, p.76 *apud* Pisani, 2004, p. 26). A fusão entre essas duas correntes filosóficas representaria uma verdadeira traição às intenções críticas de seus autores (Rouanet, 1989, p. 74 *apud* Pisani, 2004, p. 27). Pois a dinâmica dialética adquirida entre elas na teoria marcuseana não permite a simples união delas. Elas

atuam, no interior da crítica ecológica da sociedade capitalista avançada, relativizando-se e relativizando qualquer pretensão totalizante. Elas se confirmam, se refutam e se cancelam, de maneira dialógica, nunca sistemática (Rouanet, 1989, p. 76 *apud* Pisani, 2004, p. 27).

Para Marcuse, a principal contribuição da psicanálise freudiana à teoria social contemporânea é a sua função crítica, ele tenta resgatar essa função da teoria freudiana em sua filosofia. A crítica imanente que Marcuse realiza parte da realidade concreta, dada. Isto é, a realidade objetiva e suas contradições inerentes. Por isso, a crítica imanente consiste na denúncia das contradições desta sociedade. Ela parte “da confrontação entre a possibilidade de realização das premissas enunciadas e a não realização dessas premissas” (Pisani, 2004, p. 58). Quando Marcuse propõe o rompimento com a ordem social vigente, ele propõe o rompimento com essas premissas que sustentam essa sociedade, como trabalho, felicidade, produtividade, liberdade entre outras. Marcuse faz sua crítica “mostrando a posição dessas premissas na manutenção e perpetuação da dominação” (Pisani, 2004, p. 58). Ele aponta a relação direta entre o modo de produzir e a realização dessas premissas. Um modo de produzir “que impõe aos indivíduos a forma e o conteúdo de seus desejos e necessidades” (Pisani, 2004, p. 58). De um lado, os conceitos críticos permitem a apresentação das possibilidades que são negadas aos indivíduos e, de outro lado, também permitem que se oblitere a aceitação tácita e passiva da realidade repressiva. Para Pisani (2004, p. 58), a força da teoria freudiana é demonstrada através do fornecimento “dos elementos para romper com a aceitação desta forma alienada de sociedade, ao colocar em questão os fundamentos da mesma”. E o que possibilita isso, por sua vez, é o enfoque que a teoria freudiana dá a um conceito de indivíduo e de civilização que os viabiliza como “instrumentos de crítica e análise da sociedade” (2004, p. 58). O pessimismo freudiano está intimamente vinculado à crítica do progresso civilizatório. Freud parte da experiência individual – sofrimento, angústia, infelicidades e doenças psíquicas – para analisar a sociedade como um todo, tal como ela é – repressiva, alienada, penosa – para concluir que isto é reflexo da própria estrutura e organização da civilização que nega a satisfação e felicidade dos indivíduos. A não idealização da sociedade é muito importante na teoria freudiana. Assim como a materialidade é importante para Marx. É pela análise da sociedade tal como ela é que se torna possível perceber suas contradições. Freud “descobriu, na análise da ‘doença individual’, a ‘doença geral’ da civilização” (Pisani, 2004, p. 59). A psicanálise freudiana é a ferramenta que Marcuse utiliza para elucidar a experiência universal que é conservada na experiência individual. A estática criticada por Marcuse em Freud implica na crítica da teoria freudiana, em seu próprio bojo. Além de possibilitar a crítica que Marcuse tece a respeito das “contradições dessa nova forma assumida pela sociedade capitalista”, apontando “para as

possibilidades de libertação que lhe são intrínsecas e que são reais”, de acordo com Pisani (2004, p. 59). Estas são possibilidades intrínsecas ao modo de produção capitalista, e por partir da realidade objetiva, aponta chances reais de mudança. Marcuse retoma a teoria freudiana, porque nela a oposição entre indivíduo e sociedade é mantida. Pois a pretensão do filósofo é criticar a sociedade unidimensional, em que sua característica fundamental é absorver antagonismos e contradições. Este modelo de sociedade é típico dos tempos atuais, do capitalismo industrial avançado. Portanto, numa conjuntura histórica muito diferente do momento em que Freud teorizou, o que apresenta a característica obsoleta da teoria freudiana, para Marcuse. Afinal, o que permite a função crítica da psicanálise é a utilização da dialética histórica e seus conceitos, que decifra a realidade histórica concreta. Sendo que o produto principal dessa crítica é a denúncia da ligação existente entre infelicidade e civilização (Pisani, 2004, p. 61).

A CRÍTICA ECOLÓGICA

Antes de mais nada, é necessário definir de qual o conceito de natureza Marcuse está falando ao desenvolver sua crítica da sociedade do capitalismo avançado. Ele situa o conceito de natureza na história da Filosofia, segundo a tradição filosófica ocidental, e o compara ao mesmo termo, mas na discussão da metapsicologia freudiana. Em ambas, o debate da dominação da natureza divide a natureza em duas: a interna e a externa, de acordo com Silva (2012, p. 247). A natureza interna se refere “à natureza humana – os impulsos e sentidos fundamentais do homem como alicerces da sua racionalidade e experiência” (Marcuse, 1973, p. 63)⁹. A natureza externa se refere “ao meio existencial do homem, a ‘luta com a natureza’ em que ele forma a sua sociedade” (1973, p. 63). Silva explica que “a primeira diz respeito às pulsões que governam a ação dos indivíduos ou às suas apetências e afecções” (2012, p. 247). A última “significa o meio circundante e exterior” (2012, p. 247). A dominação de ambas “é necessária à existência e sobrevivência do ser humano” (2012, p. 247). A dominação da natureza interior é necessária para que se controle as pulsões e oriente-as conforme o princípio de realidade, favorecendo a vida em sociedade. De posse do uso racional de sua energia pulsional, o indivíduo está apto “à plena capacidade de intervir na natureza externa” (2012, p. 248). Portanto, a dominação da natureza interna precede a intervenção no meio externo. Pois, para Marcuse, esta intervenção se dará pelo trabalho, conforme o processo histórico de dominação. Assim, a apropriação da natureza externa é complementar à conquista da natureza interna (2012, p. 249). O trabalho humano modificará o ambiente circundante para favorecer sua existência no mundo. Marcuse constatou a “lógica de dominação” presente neste sistema, em que o princípio de realidade impele o indivíduo à transformação de suas condições naturais – internas e externas – com o fim de seu estabelecimento como civilização no ambiente circundante. Esta noção de dominação da natureza externa é corroborada em vários momentos pela tradição filosófica ocidental, em que o meio circundante existe para ser dominado e explorado, seja orientado pela razão ou pela vontade. Silva ainda compara a noção de natureza entre nós e outros animais. Enquanto as outras espécies animais se relacionam com o meio pela adaptação, os seres humanos são os únicos a o fazer seguindo seus propósitos e visando fins específicos (2012, p. 250). Por fim, Silva ratifica que “a dominação da natureza externa perpetuou a espécie humana em termos biológicos. Ela é,

⁹MARCUSE, Herbert. Natureza e revolução. In: _____. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, p. 63-80.

portanto, necessária” (2012, p. 250). Mas, em termos atuais, o cenário de escassez foi superado com folga, o que permitiria maior liberdade, expressa pelo progresso qualitativo.

A natureza, tanto interna quanto externa, é uma entidade histórica, para Marcuse (1973, p. 63). Ou seja, o filósofo trabalha a realidade como ela é, em sua concretude material e suas contradições inerentes. “O homem encontra a natureza tal como ela é transformada pela sociedade” (1973, p. 63). Marcuse se esforça para escapar das idealizações. Também significa que, sendo parte da história, a natureza torna-se um objeto da própria história (1973, p. 64). A história determina a relação do indivíduo com a natureza. Por conseguinte, segundo o contexto histórico atual, a natureza “é tratada de um modo agressivamente científico; existe para ser dominada; é uma matéria livre de valor, um material” (1973, p. 65). Esta é a limitação histórica a que a natureza externa está submetida. Ela é tratada como objeto. Marcuse deixa claro que esta noção de natureza externa “é um *a priori* histórico” e que ele pertence “a uma forma específica de sociedade” (1973, p. 65). Um outro tipo de sociedade, guiada por valores diversos, poderia ter um outro *a priori* histórico. Silva observa que o *a priori* de natureza deste tipo de sociedade é de dominação (2012, p. 250). Marcuse acrescenta que o marxismo também trata a natureza externa como objeto. A natureza é “o adversário”, “o campo para o desenvolvimento cada vez mais racional das forças produtivas” (1973, p. 65). Mais uma tradição filosófica que corrobora a relação de exploração e dominação da natureza externa pelos indivíduos. Como a natureza está tombada sob a influência decisiva da história, ela reflete atualmente os valores do capitalismo avançado. Desta forma, ela é resultado do que este modo de produção fez dela. Isto é, “matéria-prima para a administração expansiva e exploradora de homens e coisas” (1973, p. 65). A natureza se tornou apenas uma força produtiva. Para o modo de produção capitalista, “a natureza é, antes de tudo, o objeto da exploração lucrativa” (Marcuse, 1983, p. 58)¹⁰. A característica expansionista do capitalismo monopolista é expressa na produtividade incessante e racional, que impele a economia ao aumento da produção sem necessidade que as justifique. Por isso, Marcuse (1983, p. 56) afirma que este modo de produção “está empenhado numa guerra contra a natureza, tanto a humana como a exterior, porque as pretensões de uma exploração cada vez mais intensa se chocam com a própria natureza”. Pois a natureza constitui fonte de recursos limitados e as exigências da exploração fazem reduzir cada vez mais rápido estes recursos. Mas também “por ela ser fonte e sede dos instintos de vida que lutam contra os instintos de agressão e destruição”, a natureza é fonte de resistência à ordem produtivista, pelos seus próprios valores (manifestação de beleza, da tranquilidade, de uma ordem não-repressiva), que a constituem na

¹⁰ MARCUSE, Herbert. A ecologia é revolucionária. Oitenta, v. 8, 1983. p. 55-58.

“própria negação da sociedade de intercâmbio, com seus valores de lucro e utilidade” (1983, p. 56). Marcuse argumenta que “a produtividade do capitalismo é expansionista em sua própria estrutura” (1983, p. 56), seu espaço vital é “a ampliação da área de lucro, do exagero, do exagero da produção” (1983, p. 57). E, por isso, a produtividade “reduz progressivamente o espaço natural situado fora do trabalho e as recreações organizadas e dirigidas” (1983, p. 56), porque depende do trabalho alienado para auferir estes lucros. Segundo o filósofo, “a produtividade capitalista, quanto mais aumenta, mais destruidora se torna” (1983, p. 56), agindo para destruir ambos os tipos de natureza. Por fim, Marcuse destaca que a violência e exploração que o modo de produção capitalista comete contra a natureza é “um processo econômico (modalidade de produção), mas também um processo político” (1983, p. 56). A influência do capital é notada em todas as dimensões, no que se exprime “a tendência totalitária do capitalismo monopolista” (1983, p. 57).

A destruição da natureza é discutida por Marcuse no “contexto da destrutibilidade geral que caracteriza nossa sociedade” (Marcuse, 1999, p. 143)¹¹. Ele deixa claro desde o início que a fonte da destrutibilidade está nos próprios indivíduos, ela é a “destrutibilidade psicológica no interior dos indivíduos” (1999, p. 143). Para isso, ele se apoia mais uma vez na teoria freudiana das pulsões. Enquanto entidade sujeita historicamente, as pulsões originais dos indivíduos estão sob a influência de contexto histórico, de sua época. No capitalismo avançado, isso implica numa modificação pulsional repressiva e destruidora. Em que os indivíduos tendem “a transferir para a natureza parte de sua energia destrutiva”, ao passo que estão sob o jugo do trabalho alienado (Silva, 2012, p. 249). Marcuse esmiúça esse argumento:

Esta pulsão de morte e destruição empenha-se em alcançar uma negação da vida através da exteriorização. Isto significa que este impulso é dirigido para longe do indivíduo, para longe dele mesmo ou dela mesma. É dirigido para a vida fora do indivíduo. Este impulso é exteriorizado; se não fosse, nós simplesmente teríamos uma situação suicida. Este impulso é exteriorizado. É direcionado para a destruição de outras coisas vivas, de outros seres vivos, e da natureza. Freud denominou este impulso de um “um longo desvio para a morte”. (Marcuse, 1999, p. 152).

Portanto, o contexto histórico atual de imposição de formas de trabalho e modos de produção está marcado pela preponderância de Thanatos. Por isso, Marcuse afirma que “o impulso primário para a destrutibilidade reside nos indivíduos, tal qual o outro impulso primário, Eros” (1999, p. 146). A prevalência da pulsão de morte revela o contexto do trabalho alienado que expõe, por sua vez, a estrutura de caráter destrutivo da sociedade atual.

¹¹MARCUSE, Herbert. Ecologia e crítica da sociedade moderna. In: _____. *A grande recusa hoje*. Trad. de Robespierre de Oliveira. Petrópolis, Vozes, 1999. p.143-154.

Esta pode ser identificada em eventos, questões ou ações simbólicas que mostram e ilustram a dimensão profunda da sociedade (1999, p. 146). De acordo com Marcuse, “esta dimensão profunda é um dos fundamentos da manutenção da ordem política e econômica estabelecida da sociedade” (1999, p. 146). O filósofo indica que a estrutura de caráter destrutiva deve ser compreendida no cenário da destrutibilidade institucionalizada que caracteriza a relação das questões de natureza interna e externa. As marcas das contingências históricas podem ser vistas em todas as esferas, a influência dela condiciona toda a existência material. A institucionalização referida por Marcuse é reflexo da condição de vida, e trabalho, no capitalismo avançado. Para ele, “a destruição institucionalizada é tanto aberta quanto legítima” e “fornece o contexto em que ocorre a reprodução individual da destrutibilidade” (1999, p. 145).

A transferência de energia destrutiva acompanha o desenvolvimento da civilização e se perpetua ainda hoje, mesmo com melhores condições de trabalho. Isso acontece porque variados processos de dominação social por meio do trabalho desprazeroso ou alienado moldam uma estrutura de caráter destrutivo. O impulso primário para destruição é reforçado pelas diversas instituições sociais e modos de produção (Silva, 2012, p. 249). Marcuse diz que as necessidades que são efetivamente ofertadas aos indivíduos pelas instituições, ora impostas, ora voluntárias, “acabam tornando-se as próprias necessidades e carências dos indivíduos” (1999, p. 146 e 147). A aceitação tácita das necessidades impostas favorece a formação de uma estrutura de caráter afirmativo e que constitui um dos processos mais importantes da sociedade contemporânea. Isto “contribui para a afirmação e conformidade com o sistema estabelecido de necessidades” (1999, p. 147). Silva acrescenta que “o indivíduo de caráter afirmativo encontra-se conformado com o ordenamento social, principalmente se tal situação lhe proporciona algum tipo de satisfação compensatória – efêmera ou real” (2012, p. 254). Ele pondera também que a aceitação das relações sociais estabelecidas orienta o todo social “mais à aniquilação do que à promoção do indivíduo” quando este todo está se guiando pelo uso irracional dos potenciais da natureza. Desta forma, o predomínio da estrutura destrutiva de caráter nos indivíduos se faz refletida no todo social, que também terá um caráter destrutivo pujante.

Mas como a destrutibilidade calcada no indivíduo, sob sua base pulsional, pode ser transposta para toda sociedade ou civilização? Marcuse responde que a oposição entre psicologia individual e social é equivocada. Pois “em graus variados, todos os indivíduos são seres humanos socializados” (1999, p. 146). Marcuse justifica que “os indivíduos introjetam valores e objetivos, os quais estão incorporados nas instituições sociais, na divisão social do trabalho, na estrutura de poder estabelecida, e assim por diante”. Porque, continua ele, “o

princípio de realidade predominante na sociedade governa a manifestação inclusive dos impulsos primários do indivíduo, tanto quanto aqueles do Ego e do subconsciente” (1999, p. 146). Como o princípio de realidade é construído social e historicamente, ele carrega consigo forte influência do mundo externo. Assim como também, segundo Marcuse, “as instituições sociais e políticas refletem (tanto na afirmação como na negação) as necessidades socializadas dos indivíduos, as quais se tornam deste modo suas necessidades” (1999, p. 146). Ou seja, tanto a natureza externa influencia a natureza interna, como vice-versa. Tanto as instituições moldam o caráter destrutivo do indivíduo, como o indivíduo molda a destrutibilidade predominante na sociedade.

Uma parte da introjeção da destrutibilidade nos indivíduos é notada por Marcuse através da “racionalidade instrumentalista do capitalismo” (1973, p. 68). A exploração capitalista é apoiada na “utilização predatória de recursos naturais, de um lado, e a devoção ao trabalho alienado como condição do homem moderno, por outro” (Silva, p. 253). Estes são os dois maiores indícios da destruição presentes na estrutura da sociedade capitalista contemporânea e que se refletem na estrutura pulsional e social dos indivíduos. Por isso, a relação destes fatores produz as características da destrutibilidade na sociedade. No contexto histórico do modo de produção capitalista, a razão enquanto racionalidade tecnológica e instrumental é uma das responsáveis por moldar os indivíduos. Dessa forma, o trabalho é entendido como meio de dominação da natureza. O trabalho e a racionalidade instrumentalista do capitalismo estão intimamente ligados. Portanto, formas repressivas de vida são perpetuadas por padrões irracionais de produção e consumo nas sociedades industriais avançadas (Silva, p. 251). Marcuse (1973, p. 69) critica o postulado de objetividade da atitude científica no contexto capitalista, segundo a qual não existe plano ou intenção na natureza. Ele afirma que o tabu da ciência sem teleologia erigiu “o domínio cada vez mais eficaz e lucrativo da natureza” e refletiu o “tratamento capitalista da matéria”. Em resumo, tratar a natureza como coisa, não sujeito. Trata-la como algo em função dos indivíduos, não enquanto coisa em si.

No capitalismo avançado a distância entre ciência pura e a ciência aplicada foi drasticamente diminuído. Por intermédio deste processo, a racionalidade se tornou racionalidade tecnológica. A ligação entre sociedade e ciência se estreitou ao ponto da universalização da objetividade como um meio em si. O status que a ciência alcançou pelo seu papel libertador do homem quando o fez superar as dificuldades e limitações do meio circundante, proporcionou a força para que ela se estabelecesse como um meio puro. Isabel Loureiro explica bem este processo:

Para Marcuse, a razão moderna, bem como a ciência moderna, tiveram desde o início um papel emancipatório, na medida em que combateram o dogmatismo, as superstições, a autoridade irracional e a justificação teológica da desigualdade e da exploração. Com a transição do capitalismo competitivo para o capitalismo monopolista e a invasão de todos os poros da sociedade pela mercadoria, a razão e a ciência legitimam a dominação do capital. (Loureiro, 2003, p. 156)¹².

A última etapa do projeto histórico da civilização ocidental é a sociedade tecnológica, que se caracteriza pela transformação da natureza e do homem em uma entidade quantificável, matéria calculável. O desenvolvimento da quantificação/formalização da natureza e da quantificação do indivíduo é simultâneo e resulta na redução a matéria mensurável do primeiro e transforma o segundo em força de trabalho. Ambos são destituídos de todas suas qualidades sensíveis, de “causas finais” e valores. Esta transformação do indivíduo torna-o um instrumento universal, separado de sua natureza sensível ele é um “homem sem qualidades”, um mero instrumento de trabalho. Desta forma, está consolidada a transformação da natureza e do homem em mercadoria – “quando esse processo ocorre, a racionalidade torna-se puramente científica, neutra, e é justamente esse caráter formal que é preenchido pela dominação política” (Loureiro, 2003, p. 156). Loureiro discorre sobre as origens filosóficas em que Marcuse se baseou para formatar a ideia de racionalidade tecnológica. A filósofa encontrou congruências entre este e a ideia de racionalidade formal desenvolvida por Weber e da forma como ela foi aproveitada por Lukács em *História e Consciência de Classe*. Neste livro, Lukács une a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx e a teoria da racionalização de Weber. Neste sentido, são fundidas as categorias marxistas de trabalho abstrato e valor de troca com a categoria weberiana de racionalidade formal, marcada pela abstração e quantificação. Com isso, o conceito de reificação expõe a maior característica da civilização ocidental: “uma civilização que transforma o mundo qualitativo, com toda a sua diversidade (biodiversidade e também diversidade cultural) em quantidade/abstração, isto é, como mercadoria a serviço do capital e de sua lógica expansionista” (2003, p. 157). Em outro artigo¹³, Loureiro complementa que o tempo histórico atual, do mundo capitalista, é abstrato e em vias de se tornar virtual, “em que tanto faz produzir armas, automóveis ou alimentos, pois tudo está subordinado ao valor supremo – a reprodução do capital” (2003, p. 29).

O conceito de reificação é retomado por Marcuse ao explicitar a ligação entre essa racionalidade tecnológica e a lógica de dominação. Para ele, a sociologia de Max Weber

¹²LOUREIRO, Isabel. Le marxisme écologique de Herbert Marcuse: il faut changer le sens du progrès. In : HARRIBEY, Jean-Marie ; LÖWY, Michael. *Capital contre nature*. Paris : PUF, 2003, p. 155-164.

¹³LOUREIRO, Isabel. Breves notas sobre a crítica de Herbert Marcuse à tecnologia. In: PUCCI, Bruno; LASTÓRIA, Luiz Antônio Calmon Nabuco; COSTA, Belarmino Cesar Guimarães da. (Org.). *Tecnologia, Cultura e Formação... ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez Editora, 2003. p. 19-34.

explica que a racionalidade ocidental se converte na racionalidade econômica do capitalismo, em que há a supremacia da abstração, da redução da qualidade na quantidade, em que se reduz tudo a uma função. Este procedimento na economia significa a redução de tudo a um valor de troca. Ao fazê-lo, a produtividade torna-se possível de ser calculada previamente, para que o rendimento esperado seja universal é possível que sejam calculadas as quantidades e valores de troca (matéria-prima e força de trabalho). Ou ainda em termos que Horkheimer escreveu em *Eclipse da razão* ao se referir à racionalidade tecnológica, em que a classifica como a razão instrumental que serve de base para “o funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento” (Horkheimer *apud* Loureiro, 2003, p. 29 e 30). Portanto, o conceito de reificação, para Loureiro, permite “compreender, sob uma forma unificada, todos os fenômenos objetivos e subjetivos do capitalismo”, este último fundado na racionalidade tecnológica (2003, p. 29). Para Marcuse, a reificação é o grande veículo da racionalidade tecnológica, que alcançou níveis cada vez mais sofisticados e eficazes. Assim, a dominação da natureza e dos homens é feita pela racionalidade tecnológica. Desse modo, Marcuse tenta mostrar que a ciência nunca é neutra, assim como a racionalidade tecnológica. Pois o caráter supostamente formal e neutro da ciência “pode ser preenchido por qualquer conteúdo prático — no caso da sociedade capitalista é preenchido pela dominação de classe baseada na propriedade privada dos meios de produção, por um lado, e na venda da força de trabalho, por outro” (2003, p. 158).

Para romper com a lógica de dominação intrínseca à estrutura capitalista contemporânea, a qual implica um cenário de destrutibilidade geral, Marcuse propõe uma “mudança radical”. Segundo ele, esta deve ser feita “não só nas instituições e nas relações fundamentais de uma sociedade estabelecida, como também na consciência individual em tal sociedade” (1999, p. 144). A mudança deve ser profunda ao ponto de atingir o consciente individual. Pois ela almeja “uma mudança na estrutura de caráter predominante entre os indivíduos desta sociedade” (1999, p. 144). A mudança é radical tanto pela sua abrangência, como pela mudança drástica na direção da sociedade, fundada em bases repressivas e na produtividade irracional. Para Marcuse, a mudança deve atingir desde as instituições da sociedade, que refletem o contexto de destrutibilidade institucionalizada – em que ele cita como exemplos o “constante aumento no orçamento militar às custas do bem-estar social, a proliferação de instalações nucleares, o envenenamento e a poluição gerais do meio ambiente, a gritante subordinação dos direitos humanos às exigências da estratégia global”, além da contínua ameaça de guerra a quem contestar essa estratégia (1999, p. 145) – até a estrutura de caráter destrutivo que mantém a sociedade como está e os indivíduos conformados a ela. Silva cita que esta mudança “se daria no nível consciente e depois no inconsciente individual”

(2012, p. 254). A definição de mudança radical na sociedade atual dada pelo filósofo alemão permite, segundo ele, “distinguir a mudança radical de um sistema social como um todo de mudanças no interior daquele sistema” (1999, p. 144). A lógica de dominação capitalista se choca com a luta ecológica, pois “as leis que regem o sistema capitalista: leis de capitalização crescente, de criação de mais-valia adequada, do lucro, da necessidade de perpetuar o trabalho alienado, a exploração” são incompatíveis com seus objetivos (1983, p. 57). Marcuse evoca Michel Bosquet para corroborar sua argumentação: “a lógica da luta ecológica é a negação pura e simples da lógica capitalista” (1983, p. 57). Isto é, pelos princípios do capitalismo não se pode salvar a terra. Por isso Marcuse é enfático ao defender a mudança de modalidade, produção e estilo de consumo: “não é o caso de embelezar o abominável, de ocultar a miséria, de desodorizar o mau cheiro, de plantar flores nos cárceres, nos bancos, nas fábricas: não se trata de purificar a sociedade atual, e sim de substituí-la” (1983, p. 58). Com isso, Marcuse rechaça a ideia de natureza enquanto “reserva”, deixada a si mesma e protegida sob este epíteto.

Enquanto o conceito de mudança radical está relacionado a mudanças externas aos indivíduos, o conceito de estrutura de caráter radical forjado por Marcuse está associado à mudança do indivíduo. O filósofo define esta estrutura, em termos psicanalíticos, como “a preponderância, na vida individual, da pulsão de vida sobre a pulsão de morte, a preponderância da energia erótica sobre o impulso destrutivo” (1999, p. 147). Silva explica que nos “indivíduos em que opera essa estrutura não estariam propensos às tendências destrutivas que grassam nas sociedades industriais avançadas” (2012, p. 255). Esta dimensão particular, explica Marcuse, é “a da subjetividade e da consciência dos indivíduos” e “que são os indivíduos, em última análise, que (em massa ou como indivíduos) permanecem os agentes da transformação histórica” (1999, p. 151). Para o filósofo, a estrutura de caráter radical passa também por recapturar a dimensão individual da transformação social.

Segundo Marcuse, houve um refinamento dos mecanismos de introjeção que ampliou a estrutura de caráter afirmativo socialmente exigido, no desenvolvimento da civilização ocidental. Na sociedade de consumo, a satisfação “aparece como vicária e repressiva” (1999, p. 148). Isso é um grande entrave para a formação de uma estrutura de caráter radical em que há a prevalência de Eros nos indivíduos. Por isso, a satisfação mais abrangente é incompatível “em sistemas sociais reproduzidos através do trabalho alienado em tempo integral e dos desempenhos auto impulsionados, tanto produtivos quanto improdutivos” (1999, p. 151). Toda a força da frustração gerada pelo sistema social capitalista é suportada pela satisfação compensatória. Os indivíduos se conformam ao sistema, mesmo sob as bases repressivas, pois “a introjeção afirmativa e uma consciência conformista são facilitadas pelo fato de ocorrerem

em bases racionais e terem fundamento material” (1999, p. 147). O alto padrão de vida, numa sociedade do capitalismo industrial avançado, a que uma maioria da população privilegiada tem acesso, somado a uma moralidade social sexual razoavelmente frouxa formam o que o autor chama de forças de contenção. Assim, “estes fatos, numa medida considerável, compensam a alienação intensificada no trabalho e no lazer, que caracteriza essa sociedade” (1999, p. 147). Portanto, para Marcuse, a consciência conformista provém de uma compensação imaginária e uma compensação real para suportar a repressão pulsional. Silva fornece exemplos das forças de contenção e suas consequências: “o Estado de bem-estar social, a abundância de mercadorias, o pesado investimento em propaganda de incentivo ao consumo, dos quais resultam o aumento da destrutividade e a produção de lixo e poluentes em escala crescente” (2012, p. 253). Por isso, Marcuse afirma que sob as condições desta sociedade, “a satisfação está sempre ligada à destruição” (1999, p. 148). Porque a satisfação pulsional mínima (limitada) implica a produção e consumo exagerados, a produtividade irracional. Esta aparece vinculada à repressão e à frustração intensificadas pela sociedade estabelecida, constituindo uma produtividade destrutiva. Marcuse ainda completa que “o conceito de destruição é obscurecido e anestesiado pelo fato de aquela destruição mesma estar unida internamente à produção e produtividade” (1999, p. 149). A destruição é eclipsada pela satisfação compensatória de consumir cada vez mais. Por isso, cada vez mais “a dominação da natureza está ligada à violação da natureza” (1999, p. 148). Por consequência, completa Marcuse, “o progresso técnico está ligado ao controle e à manipulação progressivos dos seres humanos” (1999, p. 148).

Sendo assim, para Marcuse, a técnica está intimamente ligada ao “processo de constituição cultural da civilização industrial” (Negt *apud* Loureiro, 2003, p. 31). Ela está conformada com o modo de produção da era da máquina que transforma seres humanos e a natureza em mercadoria. Portanto, como analisa Silva, “a tecnologia, ou melhor, o seu uso, acabou servindo para consolidar a estrutura de dominação” (2012, p. 252). A tecnologia reafirma o poder de dominação da sociedade estabelecida. Marcuse então conclui que “não há liberdade possível para o homem se ele não se libertar da dominação que a mercadoria exerce sobre ele” (Marcuse *apud* Loureiro, 2003, p. 30). Eliminar este tipo de técnica significa abolir a lógica do capital. Mas, ainda assim, para Marcuse, somente isto não basta. Para ele, é necessário que a própria ideia de técnica seja modificada. Porque

na medida em que ela [a técnica] tem uma função psíquica e sociopsicológica, ou seja, a função de fornecer cada vez mais mercadorias (necessárias e supérfluas) que tornam o homem escravo do sistema que erige a produtividade incessante em valor supremo, ela acaba por legitimar e interiorizar a dominação (Loureiro, 2003, p. 30-31).

A mudança radical carece da substituição do sistema técnico/tecnológico capitalista por outro menos alienante. Loureiro ainda alerta “que não se trata de eliminar a técnica em geral, assim como não se trata de eliminar o trabalho concreto, e sim o trabalho abstrato” (2003, p. 26). Loureiro ainda vai além ao destrinchar o argumento de que as técnicas pertencem a um sistema específico, seja nos seus aspectos econômicos, sociais ou políticos. Consequentemente, elas “não podem ser isoladas e transferidas separadamente de um contexto para outro” (2003, p. 32). Por isso, não se pode simplesmente “importar o empreendimento científico e tecnológico da sociedade industrial”, o qual é profundamente associado ao modo de produção capitalista, ou seja, é ligado “à destruição do meio ambiente e um modo de trabalho estúpido e desumano”, para assim “socializá-lo, dar-lhe um novo conteúdo, como se forma e conteúdo estivessem separados” (2003, p. 32). Entretanto, Marcuse não propõe uma regressão a uma fase anterior ao capitalismo. O filósofo não quer “eliminar a técnica e voltar à ‘selvageria original’”, até porque “mesmo nos estágios mais primitivos da civilização já existem técnicas”, lembra Loureiro (2003, p. 26). Ou ainda, não se trata de um retorno “à vida simples, no meio da floresta, com o uso de técnicas primitivas completamente controladas por qualquer ser humano com o mínimo de habilidade” (2003, p. 27). Pois uma técnica isolada é apenas uma técnica. Isto é, “um elemento de um sistema e, nesse sentido, tanto pode ser libertadora quanto opressora, dependendo do todo em que se encontra inserida” (2003, p. 27). Por fim, a eliminação do tipo de técnica ligado ao capitalismo é necessária numa sociedade com maior liberdade, porque “as técnicas não se separam do objetivo do capital – obter lucros crescentes – e, por isso, aprisionam os seres humanos numa rede de dominação (confortável para a minoria, é bem verdade)” (2003, p. 32). Aqui fica evidenciado o duplo aspecto em que a técnica/tecnologia assume na teoria crítica de Marcuse, ora se apresentando como instrumento de libertação, ora como instrumento de opressão (Silva, 2012, p. 250).

Com isso, o desenvolvimento massivo da ciência e da técnica resultou em “formas mais refinadas de dominação da natureza”, as quais foram responsáveis por emancipar os indivíduos das necessidades imediatas da vida. A produção cresceu sensivelmente devido ao desenvolvimento dos meios de produção, da existência de mão de obra qualificada abundante e a exploração agressiva de matérias-primas (Silva, 2012, p. 251). O fim de uma vida de escassez é algo possível há bastante tempo, segundo Marcuse, por conta das conquistas técnicas e a possibilidade no aspecto libertador e emancipador que possui uma parte do uso da tecnologia. Assim, para o filósofo, seria possível também a diminuição ou eliminação do trabalho alienado. Essa proposta faz parte da utopia marcuseana formulada na década de 1950

e “preconizava a diminuição drástica do trabalho alienado” (2012, p. 251). Contudo, o que se viu na história foi a dominação da natureza ceder lugar à mais refinada dominação dos homens pelos homens. Ou seja, “todo o desenvolvimento conseguido parece não ter servido à causa dos indivíduos” (2012, p. 252). A tecnologia, da forma como é utilizada hoje, não representou a efetiva libertação dos seres humanos. A dominação da natureza tornou-se um fim em si mesma e reforçou a lógica de dominação do modo de produção capitalista. Mais ainda, segundo Marcuse, “a própria natureza, cada vez mais eficazmente controlada, tornou-se, por seu turno, uma outra dimensão para controle do homem: o braço ampliado da sociedade e seu poder” (1973, p. 64). Isto é, a dominação da natureza se transformou em mais um modo de dominação dos indivíduos. Esta situação é expressa pela natureza comercializada, poluída, militarizada, em que se reduz “o meio vital do homem não só num sentido ecológico mas também existencial” (1973, p. 64). Além de bloquear a concentração de energia mental ou emocional erótica, e a transformação dela, do seu meio ambiente e, assim, “privar o homem de encontrar-se a si próprio na natureza, aquém e além da alienação” (1973, p. 64). Isto impede o indivíduo de reconhecer a natureza como sujeito legítimo e com isso facilita sua exploração sem culpa. Cria-se um forte obstáculo para a natureza ser identificada como “um sujeito de convivência num universo humano comum” (1973, p. 64). Marcuse afirma que mesmo a natureza encarada enquanto diversão não anula esta privação, que esta abertura significa somente uma soltura de frustração e que ela amplia a violação da natureza.

Marcuse relaciona a libertação da natureza à libertação do ser humano. Ele discute caminhos para a reversão da tendência destrutiva predominante na sociedade com o que se pode caracterizar como “restauração da natureza” (Silva, 2012, p. 253). A restauração da natureza a que Marcuse se refere serve tanto para a libertação e emancipação da natureza externa, quanto da natureza interna. O autor trabalha, portanto, com os desdobramentos do conceito para apontar as possibilidades de reversibilidade. A restauração da natureza passa pelo equilíbrio arquetípico das pulsões que residem nos indivíduos: o impulso primário para a destrutibilidade (Tânatos, pulsão de morte) e o outro impulso primário (Eros, pulsão de vida). Marcuse afirma que assim como as pulsões, o equilíbrio entre as duas “se encontra também no indivíduo” (1999, p. 146). Ele também sustenta, assim como Freud, que estes impulsos “são constantemente fundidos dentro dos indivíduos” e “se um impulso aumenta, isto ocorre às custas do outro” (1999, p. 146). Por isso que “qualquer aumento na energia destrutiva no organismo leva, mecânica e necessariamente, a um enfraquecimento de Eros, a um enfraquecimento das pulsões de vida” (1999, p. 146). A relação entre ambas as pulsões fundamenta o caminho para a dominação da natureza. Por conseguinte, essa relação é muito importante no processo histórico da possibilidade de restauração.

A possibilidade de reversão da atual função das pulsões primárias está presente no contraste entre a satisfação repressiva dominante e “a real possibilidade de libertação aqui e agora” (1999, p. 148). Este argumento fica mais evidente quando Marcuse compara este cenário ao conceito de utopia concreta, formulado por Ernst Bloch. Nele, é desenvolvida a noção de uma sociedade em que os indivíduos “não têm mais que viver suas vidas como meio para se manter em desempenhos alienados”, ou seja, “‘utopia’ porque tal sociedade ainda não existe em lugar algum; ‘concreta’ porque tal sociedade é uma possibilidade histórica real” (1999, p. 148). Através da introjeção afirmativa, sustentada pelos efeitos da satisfação compensatória, foram fundadas nos indivíduos as raízes de uma “liberdade considerável de co-determinação” (1999, p. 148). Apesar da alta eficácia e a extensão da introjeção afirmativa serem a base de sua ampla aceitação ao se medir o apoio à sociedade existente, seja expresso “pelos resultados eleitorais, na ausência de oposição radical organizada, nas pesquisas de opinião, na aceitação da agressão e da corrupção como procedimentos normais nos negócios e na administração” (1999, p. 148), ainda assim, as forças de contenção não foram capazes de suprimir “as forças potenciais de transformação social” (1999, p. 148). Estas forças são a expressão do potencial de surgimento de uma estrutura antagônica à da atual existente, em que os impulsos emancipatórios se sobressaem sobre os impulsos compensatórios. Para Marcuse, essa tendência demonstra a possibilidade de “rebelião primária do corpo e do espírito, da consciência e do inconsciente” (1999, p. 148 e 149). Elas são a representação de “uma rebelião contra a produtividade destrutiva da sociedade estabelecida e contra a repressão e a frustração intensificadas, vinculadas a essa produtividade” (1999, p. 149). Segundo o filósofo, estes fenômenos podem vislumbrar “uma subversão das bases pulsionais da civilização moderna” (1999, p. 149). Marcuse enxerga as primeiras sementes da resistência à sociedade estabelecida na intensa integração própria desta sociedade. Na sociedade ocidental contemporânea, a rebelião assume “um caráter mais pessoal conscientemente enfatizado, metodicamente praticado” (1999, p. 149). O foco ao próprio mundo privado do homem é uma característica marcante da época atual, em que existe a preocupação constante com a própria psique, os próprios impulsos, com a autoanálise, com a exaltação dos próprios problemas. A famosa viagem ao centro do próprio umbigo. Com isso, temos a personalização da política, uma vez que estes problemas estão “relacionados e explicados em termos de condições sociais e vice-versa” (1999, p. 150). Marcuse identifica neste retorno ao eu, a recaptura de uma nova dimensão da transformação social. Para além disso, a reação particular, personalizada, do eu em relação ao todo, à sociedade eficazmente integrada, indica um ponto de cisão que pode ser um caminho para enfrentar esta integração. Os germes da destruição da sociedade integrada estão na reação pessoal dos indivíduos. Portanto, “a mudança pressupõe uma desintegração

desta universalidade” (1999, p. 150). A política em primeira pessoa é uma das formas de confrontar a sociedade da integração eficaz, da homogeneização. Contudo, Marcuse alerta para o alto grau de ambivalência da função social e política “desta radicalização primária, pessoal, da consciência”, em que aponta “despolitização, retirada, e fuga” (1999, p. 150). Por isso, Marcuse entende que reverter a lógica de dominação da natureza envolve diretamente a libertação da natureza interior do indivíduo. Nisto, o processo de mudança radical está inserido na restauração da natureza interna e externa. Assim, os atuais grupos de rebelião se caracterizam “por uma frequente tentativa desesperada de reagir à negligência em relação ao indivíduo que se encontra na prática radical tradicional” (1999, p. 150). Também se destaca neste ponto, o uso da teoria freudiana a que Marcuse faz uso: a transformação das categorias psicológicas em categorias políticas, em um mundo organizado pelas condições econômico-sociais. Marcuse entende que as categorias psicológicas da teoria freudiana são categorias políticas e históricas em si mesmas, portanto possíveis de serem modificadas, transformadas. As dificuldades encontradas no estabelecimento da rebelião numa sociedade com essas características fazem com que a oposição organizada a ela seja difícil de se manter. Os obstáculos para se desenvolver uma consciência não-conformista, uma estrutura de caráter radical, esbarram no bloqueio pelo desespero, pela ilusão, pela fuga e assim por diante. Por isso que, atualmente, a rebelião só é notada em pequenos grupos que perpassam as classes sociais. Marcuse cita o movimento estudantil, o movimento de libertação das mulheres, os movimentos populares, o movimento ecológico, os coletivos, as comunas e assim por diante, como os representantes destes grupos (1999, p. 149 e 150). Ao mesmo tempo, ele demonstra de maneira clara a heterodoxia do seu marxismo, com uma ênfase no indivíduo que a ortodoxia não dá.

A mudança aludida por Marcuse depende de “uma subversão gradual das necessidades existentes, de modo que, nos próprios indivíduos, o interesse deles na satisfação compensatória venha a ser suplantada pelas necessidades emancipatórias” (1999, p. 150). Silva (2012, p. 253) esmiúça mais este argumento ao citar *Um ensaio sobre a libertação* (1969), de Marcuse. Silva reafirma as ideias do filósofo alemão ao explicar que “a mudança qualitativa deve modificar as necessidades do homem” e que “ao aumento do bem-estar deve corresponder uma nova qualidade de vida: não o incremento da capacidade de consumo” (2012, p. 253 e 254). Com isso, Marcuse rompe com a ideia que reforça a alienação ao aparato produtivo e, ao invés disso, propõe uma nova vida que seja “advinda de uma mudança interior do aparelho psíquico humano que modifica as necessidades” (2012, p. 254). Fica exposta aqui uma outra vez a capacidade de mudança das pulsões, isto é, sua plasticidade, “no sentido que de que são moldadas historicamente em vez de serem determinadas de antemão e

universais” (2012, p. 254). Silva refere-se a uma mudança biológica e não fisiológica. Pois, para Marcuse, biológico é o “processo e a dimensão pelos quais as inclinações, os padrões de comportamento e as aspirações se transformam em necessidades vitais, que, se não forem satisfeitas, dariam origem a um mau funcionamento do organismo” (Marcuse, 1969, p. 18 *apud* Silva, 2012, p. 254). Marcuse também salienta que “certas necessidades culturais podem ‘submergir’ adentrando-se na biologia do homem” (1969, p. 18 *apud* Silva, 2012, p. 254). Por isso, Silva considera que “o processo de restauração da natureza interna envolve a formação de novas necessidades” que, por sua vez, seriam “interiorizadas e sedimentadas no mais profundo estrato psíquico” e “dariam origem a um comportamento diferenciado do homem para com seu semelhante e com o meio externo” (2012, p. 254). Ou seja, resultaria um comportamento radicalmente diferente daquele do moldado pelo capitalismo avançado. Ao mudar as condições de formação das forças que influenciam as pulsões, mudam também as necessidades humanas e as formas de satisfazê-las. Por fim, fica claro como Marcuse combina fatores biológicos e culturais na sua reflexão, o que afasta “um possível biologicismo de seu argumento” (2012, p. 254). Já a restauração da natureza externa envolve a mudança de regime da sociedade estabelecida, porque a violação da natureza externa é inseparável da economia capitalista, com suas características expansionista e exploratória. Então, só com essa mudança a violação cessaria. Mas também com a mudança no interior dos indivíduos, pois a agressão que está em cada pessoa, o contexto da destrutibilidade geral, impele os indivíduos à agressão aos objetos à sua volta e a si mesmo, ou seja, impele à destruição da natureza. Dessa forma, a restauração da natureza interna é complementar à restauração da natureza externa.

As necessidades emancipatórias, enfatiza Marcuse, são encontradas no aqui e agora, no momento histórico presente. Elas não são uma necessidade nova, uma predição ou uma questão de especulação. Estas necessidades “permeiam a vida dos indivíduos”, “acompanham o comportamento do indivíduo e o questionam” (1999, p. 150). Contudo, as necessidades emancipatórias estão presentes somente numa forma em que são moderadamente reprimidas e distorcidas pelo sistema vigente. Marcuse descreve quais devem ser minimamente estas necessidades e sua ordem de satisfação:

Primeiro, a necessidade de reduzir drasticamente o trabalho socialmente necessário e substituí-lo pelo trabalho criativo. Segundo, a necessidade de tempo livre e autônomo ao invés de lazer dirigido. Terceiro, a necessidade de pôr fim à representação de papéis. Quarto, a necessidade de receptividade e muita alegria, ao invés do barulho constante da produção (1999, p. 150-151).

Fica claro, portanto, a completa incompatibilidade entre a satisfação das necessidades emancipatórias e o sistema produtivo do capitalismo avançado e também as sociedades

socialistas de Estado existentes até então. Marcuse acredita na obsolescência da alienação em tempo integral e que a consciência disso estava se expandindo, em maior ou menor grau, nos indivíduos. Ele deu exemplos desta manifestação de obsolescência na consciência popular da sociedade expressando-se “no enfraquecimento dos valores operacionais que hoje governam o comportamento requerido pela sociedade”, também na atenuação da ética puritana do trabalho e da moralidade patriarcal (1999, p. 151). Outro indício da obsolescência e que vemos ganhar força na sociedade atual é o deslocamento das tradicionais reivindicações sindicalistas de aumento de salário para a redução da jornada de trabalho (1999, p. 151). Uma nova demanda originada das necessidades emancipatórias reprimidas.

Com isso, que “uma qualidade de vida alternativa seja possível foi demonstrado” afirma Marcuse (1999, p. 151). Para ele, “a utopia concreta de Ernst Bloch *pode* ser alcançada” (1999, p. 151). Mas se é tão premente, por que este novo projeto de sociedade radicalmente transformada ainda não foi levado a cabo? Por que uma grande parcela da população rejeita a própria ideia de mudança radical? Marcuse sintetiza sua justificativa em três pontos principais que elucidam o porquê da rejeição. São eles “o poder opressivo e a força compensatória da sociedade estabelecida”; “a introjeção de vantagens óbvias nesta sociedade”; e “a estrutura pulsional básica dos próprios indivíduos” (1999, p. 151). Para o filósofo, as raízes, nos próprios indivíduos, da repulsa à mudança historicamente possível estão relacionadas às modificações operadas pelo princípio de realidade na estrutura pulsional, em que a pulsão de vida é subordinada à pulsão de morte. Sobre isto, Marcuse contraria Freud ao especular contra o “longo desvio para morte” citado por este como necessidade da exteriorização do impulso de morte e destruição como força motriz do estado de libertação da dor. Marcuse argumenta que o esforço por um estado de libertação da dor pertence a Eros, às pulsões de vida (1999, p. 152). Com isso, o desejo de satisfação realizaria seu objetivo como um desejo de progredir. Ao conjecturar esta mudança entre impulsos originais, Marcuse dá um novo valor ao estado de libertação. Ele afasta as possibilidades de restauração da natureza da morte, que atua por meio da regressão, e o aproxima da vida, que atuaria através da progressão. Assim, “o desejo de satisfação alcançaria sua meta não no começo da vida, mas sim na flor da idade e na maturidade da vida” (1999, p. 152). Como explica Silva, “ao contrário da pulsão de morte que se traduz pelo desejo de regredir ao útero materno como forma de liberação da dor, Marcuse o denomina como um desejo de progredir, que se concretiza em diferentes aspectos” (2012, p. 258). Assim, “o impulso para condição de ausência de dor, para pacificação da existência, procuraria então a satisfação no cuidado em proteger as coisas vivas” (1999, p. 152). Como consequência, a realização seria encontrada

também “na retomada e na restauração do meio ambiente, e na restauração da natureza, tanto interna quanto externa aos seres humanos” (1999, p. 152).

Apesar da esperança de avanços rumo a uma nova sociedade, atualmente “a intensidade desta força transcendente de Eros dirigida à satisfação é perigosamente reduzida pela organização social da energia destrutiva” (1999, p. 152). Por isso, para Marcuse, as pulsões de vida sozinhas não são suficientes para “fomentar uma revolta contra o princípio de realidade dominante” (1999, p. 152 e 153). Estas forças têm um limite interno delimitado por este princípio de realidade. Contudo, ele vislumbra na força de Eros a fagulha para iniciar um movimento de transformação que deseja a construção de um novo princípio de realidade, em que o princípio de prazer tenha um espaço mais central, que beneficie o bem-estar do indivíduo. Neste sentido, Marcuse afirma que Eros é capaz de “impulsionar um grupo não-conformista, juntamente com outros grupos de cidadãos não-silenciosos, para um protesto muito diferente das formas tradicionais de protesto” (1999, p. 153). Para fundar essa sociedade radicalmente outra, segundo o filósofo, é necessário um outro tipo de movimento ecológico, que se constrói sob novas bases de linguagem, comportamento e metas, que são as raízes psicossomáticas e distintivas do novo tipo de protesto dos movimentos radicais. Assim, Marcuse propõe “a politização da energia erótica” (1999, p. 153). Sob a centelha acendida por esta energia, apropriada na transformação política da sociedade, se almeja não embelezar o horror, mas modificar profundamente a estrutura social. Isto é, “não constituem uma luta para substituir uma estrutura de poder por outra” (1999, p. 153). Não se trata, para os movimentos radicais, da luta de classes no sentido tradicional. Estes movimentos representam “revoltas existenciais contra um princípio de realidade obsoleto” e “são uma revolta conduzida pela mente e pelo corpo dos próprios indivíduos” (1999, p. 153). Ou seja, é um resultado ao mesmo tempo intelectual e também pulsional. Uma mobilização total do indivíduo realizada para a transformação da realidade objetiva, em que “a própria alma do ser humano se torna política” (1999, p. 153). Em outras palavras, “uma revolta das pulsões de vida contra a destruição organizada e socializada” (1999, p. 153). Esta revolta abrirá espaço, por consequência, para uma subjetividade rebelde que fomentará a própria luta de um movimento ecológico radical.

Todo esse esforço de mudança, liderado pelos movimentos radicais, objetiva ajudar na redefinição da meta humana da mudança radical através do “retorno para dentro do domínio psicossomático das pulsões de vida” e o retorno dos movimentos políticos à imagem da utopia concreta (1999, p. 154). Esta meta se resume na “emergência de seres humanos física e mentalmente incapazes de inventar outro Auschwitz” (1999, p. 154). O propósito dessa meta é romper com “o *continuum* histórico de repressão e agressão como uma lei da natureza” (1999,

p. 154). Pois, para Marcuse, a natureza humana não é imutável, as pulsões têm uma plasticidade que permite mudanças conforme o esforço empenhado. Em outros termos, “além do nível animal seres humanos são maleáveis, corpo e mente, até mesmo em sua própria estrutura pulsional” (1999, p. 154).

Neste ponto se destaca mais uma vez como as categorias políticas e psicológicas estão intrinsecamente ligadas na filosofia de Marcuse. Pois “o próprio movimento ecológico revela-se em última análise como um movimento político e psicológico de libertação” (1999, p. 152). A justificativa apresentada pelo filósofo expõe claramente essa ligação ao explicar que “é político porque confronta o poder combinado do grande capital, cujos interesses vitais são ameaçados por esse movimento” (1999, p. 152). Isto é, o movimento ecológico é um grande entrave para a manutenção do sistema produtivo atual, uma vez que ele o questiona e resiste aos seus ditames. Como explica Silva, “as lutas ecológicas que aspirem algo além de maquiagem a destruição causada pela produtividade irracional do sistema vigente” têm “a necessidade de transcendência da ordem capitalista” (2012, p. 257). Enquanto o movimento “é psicológico porque a pacificação da natureza exterior, a proteção do meio ambiente, também pacificará a natureza interior dos homens e das mulheres” (1999, p. 152). É o equilíbrio arquetípico entre as pulsões originais aludida anteriormente que proporciona a satisfação dos indivíduos, a fruição, o repouso na gratificação e, por consequência, a paz. Diante disso, para Marcuse, a expressão de um ambientalismo bem-sucedido é a subordinação, dentro dos indivíduos, da energia destrutiva à energia erótica (1999, p. 152).

Então como subordinar uma força à outra? Como realizar a reversão da atual situação de subordinação da energia erótica à destrutiva? Marcuse delimita a construção de uma nova sensibilidade como a chave para a mudança radical. Para isso, é necessário o estabelecimento de “uma nova relação entre o homem e a natureza – a sua própria e a natureza externa” (1973, p. 63). A manifestação dessa nova relação, explica Silva, “aparece denominada em seus textos pelas expressões ‘restauração da natureza’, ‘reconciliação com a natureza’ e ‘libertação da natureza’” (1999, p. 256). Além disso, Silva salienta algo fundamental nestas expressões: nelas “repousa a ideia de que essa nova relação só seria alcançada com a supressão da ordem capitalista” (1999, p. 256). Por isso, Silva classifica a restauração da natureza como pós-capitalista. Pois ela é incompatível com a destruição capitalista. Assim como a libertação não se trata de um retorno a um estágio anterior da sociedade, ela tem que significar “um avanço no uso das realizações da civilização tecnológica para libertar o homem e a natureza do abuso destrutivo da ciência e tecnologia ao serviço da exploração” (1973, p. 64).

Então, Marcuse projeta a transformação radical da natureza como uma parte integrante da transformação radical da sociedade. Isso significa a transcendência de um fenômeno “psicológico” isolado, seja em grupos ou indivíduos, para “o meio em que mudança social se converte numa necessidade individual, a mediação da prática política de ‘transformar o mundo’ e o impulso de libertação pessoal” (1973, p. 63). Para isso, um novo padrão histórico é necessário para a revolução vindoura. Em razão disso, uma nova sensibilidade da mudança radical desempenha um papel de mudança de “estilo” da oposição ao atual modelo de sociedade. Ou seja, o estabelecimento de bases para uma nova sensibilidade representa a mudança radical do estilo dos movimentos ecológicos de então, que ignoravam este aspecto da luta. Neste sentido, Marcuse afirma que os movimentos ecológicos que aspirem algo além de maquiar a destruição devem redescobrir “a natureza como aliada na luta contra as sociedades exploradoras em que a violação da natureza agrava a violação do homem” (1973, p. 63). Este ponto é fundamental para o sucesso dos movimentos ecológicos, pois “a descoberta das forças libertadoras da natureza e de seu papel vital na construção de uma sociedade livre converte-se em nova força de mudança social” (1973, p. 63). Silva lembra que “Marcuse, ao se pronunciar diante dos movimentos ecológicos das décadas de 60 e 70 e ao mostrar sua simpatia pela causa, seguiu a lógica de seu pensamento, cuja busca pela libertação humana e conciliação com a natureza já havia se cristalizado algumas décadas antes” (1999, p. 257). Com isso Marcuse demonstra coerência, ao afirmar a necessidade da supressão do regime capitalista também para as lutas ecológicas.

O veículo da libertação do homem é a libertação da natureza. Pois, para Marcuse (1973, p.64) “a libertação da natureza é a recuperação das forças estimulantes da vida na natureza, as qualidades estéticas de ordem sensual que são estranhas a uma vida desperdiçada em intermináveis comportamentos competitivos”. Ou seja, mais uma vez, fica evidente a incompatibilidade entre libertação da natureza e modo de produção capitalista. Marcuse enxerga nestas forças estimulantes as novas qualidades da liberdade. Deste modo, as próprias técnicas, os conceitos científicos cujo desenvolvimento fosse calcado na experiência da natureza como totalidade a ser protegida e “cultivada”, serviriam de base para o desenvolvimento de uma nova sociedade, com um novo *a priori* histórico. Assim, “a tecnologia aplicaria essa ciência à reconstrução do meio ambiente vital” (1973, p. 65). A tecnologia não serviria mais como um instrumento de violação da natureza.

Uma vez desvelada a ligação entre dominação da natureza como dominação do próprio homem, Marcuse procura definir melhor a relação entre natureza e liberdade dentro da teoria social. Ele resgata o papel da natureza humana na mudança social que está

presente nos primeiros escritos de Marx. Segundo Silva, “as preocupações ecológicas de Marcuse estão associadas à sua interpretação do jovem Marx (2004) dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844)” (1999, p. 257). Silva salienta “que desde então, eles influenciaram seu pensamento” (1999, p. 257). O próprio Marcuse comenta que nesta obra “a ‘natureza’ encontra o seu lugar na teoria da revolução” (1973, p. 67). Silva ainda completa que “de Marx, Marcuse herdou o naturalismo e o humanismo filosófico” (1999, p. 257). A origem desta herança está diretamente relacionada com a influência que esta obra de Marx teve em toda filosofia de Marcuse. Ao mesmo tempo, Marcuse critica a forma como o marxismo trata a natureza humana a despeito do que está formulado pelo jovem Marx. Para Marcuse, o marxismo heterodoxo aborda o tema natureza humana do mesmo jeito que o capitalismo o faz, minimizando o papel da base natural na mudança social. Segundo ele, “a ênfase marxista sobre o desenvolvimento da consciência política mostra escasso interesse pelas raízes das relações sociais” (1973, p. 66). Justamente estas que Marcuse destaca como sendo o foco da mudança, instância em que “os indivíduos mais direta e profundamente experimentam seu mundo e a si próprios: em sua sensibilidade, em suas necessidades instintivas” (1973, p. 66). Marcuse explora a dimensão sensível do indivíduo para desenvolver um conceito fundamental para a mudança social, a sensibilidade radical. Através dela ele pretende operar uma transformação no modo de construir a racionalidade, incluindo nela a sensibilidade, levando em conta as “sínteses” próprias desta dimensão. A sensibilidade radical “realça o papel ativo e constitutivo dos sentidos na conformação da razão, isto é, na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado e transformado” (1973, p. 66). Com isso, Marcuse inverte o tratamento dado aos sentidos atualmente, que os coloca como passivos, receptivos. Ao contrário, ele valoriza as “sínteses” próprias dos sentidos, ou seja, “às quais submetem os dados primários da experiência” (1973, p. 66). Uma vez feita essa valorização, Marcuse afirma que há outras “sínteses” inerentes aos sentidos além daquelas descritas por Kant, em que são reconhecidas as formas puras de intuição (espaço e tempo) e a sua ordenação apriorística dos dados dos sentidos. Para Marcuse, as outras sínteses são “muito mais concretas, muito mais ‘materiais’, que podem constituir um *a priori* empírico (isto é, histórico) da experiência” (1973, p. 66-67). Este é um ponto essencial, pois através deste novo *a priori* histórico se promove uma nova sociedade, ou seja, se começa a construir a mudança qualitativa da sociedade. Marcuse explica que o mundo objetivo emerge para os indivíduos pelas puras formas de tempo e espaço e por uma totalidade de qualidades sensórias que existem simultaneamente. Ambas são objetos da visão, que realiza a sinopse, e de todos os sentidos humanos (audição, olfato e paladar). A mudança social que se pretende radical e qualitativa, para Marcuse, inicia-se

com a modificação profunda dessa experiência primária, em que os sentidos operam a “constituição qualitativa, elementar, inconsciente ou antes, pré-consciente do mundo de experiência” (1973, p. 67).

A construção de uma nova sensibilidade é necessária, para Marcuse, pois a situação da sociedade atual é de uma sensibilidade mutilada, em que ela está “condicionada e ‘contida’ pela racionalidade do sistema estabelecido” (1973, p. 66). Por isso, “a experiência dos sentidos tende a ‘imunizar’ o homem contra a experiência insólita das possibilidades de liberdade humana” (1973, p. 66). Esta barreira criada pelos sentidos é explicada por Marcuse pela “extensão sem precedentes do controle social, aperfeiçoado pelo capitalismo avançado – um controle que alcança os profundos níveis instintivos e fisiológicos da existência” (1973, p. 66). Contudo, por este mesmo nível de enraizamento nos indivíduos, que inversamente, “a resistência e a rebelião também são propensas à atividade e operação neste nível” (1973, p. 66). Na sociedade atual, que tem como esteio o trabalho alienado, “a sensibilidade humana está embotada” (1973, p. 74). Neste contexto, “os homens só percebem as coisas nas formas e funções em que lhes são dadas, feitas, usadas pela sociedade existente” e, por esta razão, estão profundamente conformados com o sistema vigente a ponto de apenas cogitar as possibilidades de transformação que são definidas e limitadas no interior da sociedade repressiva (1973, p. 74). Por isso, “a sociedade existente é reproduzida não só na mente, na consciência do homem, mas também nos seus sentidos” (1973, p. 74). A produtividade destrutiva está fundada no desperdício e na obsolescência planejada, ela mutila a existência pacífica dos homens consigo mesmos e com a natureza (Silva, 2012, p. 255). Assim, a brecha para a superação desta situação é a “dissolução” da “sensibilidade fixa, petrificada, dos indivíduos” e sua abertura a uma nova dimensão da história, a busca por um novo *a priori* histórico, “até que a familiaridade opressiva com o mundo objetual dada seja quebrada – numa segunda alienação, esta, a que nos afaste da sociedade alienada” (1973, p. 74).

A reversão desta situação é possível historicamente, para Marcuse, com a formação de uma sensibilidade radical e não-conformista. Esta operação adquire uma importância política fundamental. Assim, a restauração da natureza da sensibilidade pressupõe a ruptura da experiência familiar do mundo, em que ela é mutilada. Ou seja, mais uma vez a superação do modelo capitalista, que administra os indivíduos em variados níveis do berço ao túmulo para sua exploração lucrativa, se mostra imprescindível para erigir uma nova sociedade, uma sociedade livre, em que o indivíduo seja liberto do trabalho alienado e de seus comportamentos autoimpulsionados. Então, sob a perspectiva marcuseana, a natureza humana adquiriria um novo valor num regime socialista, em que os indivíduos

“desenvolvessem e satisfizessem suas próprias necessidades e faculdades em associação recíproca” (1973, p. 66). Isto, para ele, seria uma consequência quase automática das novas instituições socialistas. Além disso, o novo papel da sensibilidade na construção da racionalidade remonta ao seu potencial subversivo e do papel da natureza como campo de libertação dela mesma e do homem, que estão presentes nos *Manuscritos*. Do jovem Marx, Marcuse se utilizou do conceito de “emancipação dos sentidos” como “completa emancipação dos sentidos e qualidades humanas” (Marx *apud* Marcuse, 1973, p. 67). Esta emancipação é indispensável para a “transcendência da propriedade privada” e seria uma característica do socialismo. Marcuse explica que “isso significa o surgimento de um novo tipo de homem, diferente do sujeito humano da sociedade de classes em sua própria natureza, fisiologia” (1973, p. 67). Marcuse faz essa afirmação emulando o jovem Marx, que afirma que “os sentidos do homem social são diferentes dos do homem não-social” (Marx *apud* Marcuse, 1973, p. 67). Dessa forma, fica evidente a congruência de pensamento dos dois filósofos alemães e de como Marcuse usa a concepção central dos *Manuscritos* como ponto de partida da sua crítica ecológica da sociedade do capitalismo avançado. A “emancipação dos sentidos” pretendida por Marcuse “implica que os sentidos tornam-se ‘práticos’ na reconstrução da sociedade” (1973, p. 67). Isto é, deles se originam novas relações (socialistas) entre os indivíduos, entres eles e as coisas e entre os indivíduos e a natureza. Um novo tipo de relação que seria o fundamento de uma nova sociedade, a base para o desenvolvimento de uma sociedade radicalmente diferente, livre, qualitativamente melhor. Desta forma também, a ruptura com este modelo de sociedade atual afasta, ou melhor, liberta os indivíduos da racionalidade exploradora, já que “os sentidos tornam-se também ‘fontes’ de uma nova racionalidade (socialista)” (1973, p. 68). Ou seja, haveria uma ruptura com a lógica de exploração capitalista que impera em todas as relações desta sociedade. Para Marcuse, “os sentidos emancipados repeliriam a racionalidade instrumentalista do capitalismo, ainda que preservando e desenvolvendo as suas realizações” (1973, p. 68). Para isso, Marcuse descreve duas maneiras pelas quais este objetivo seria atingido: positiva e negativamente. Negativamente, pela experimentação diferente do Ego, do outro e do mundo objetual, uma vez que o contexto de vivência destes e a relação entre eles não seria mais da aquisição agressiva, da competição e da posse defensiva. Positivamente pela “apropriação humana da natureza”, que se dá mediante “a transformação da natureza num meio (ambiente) para o ser humano como ‘ser da espécie’, livre para desenvolver faculdades especificamente humanas – as faculdades estéticas e criadoras” (1973, p. 68).

A apropriação humana da natureza é um conceito importante na crítica ecológica da sociedade capitalista avançada e também deriva diretamente dos *Manuscritos*. A conquista do fim da escassez conseguida pela “riqueza objetivamente desenvolvida do ser essencial do homem” é condição para a “riqueza da sensibilidade humana subjetiva cultivada ou criada” (Marx *apud* Marcuse, 1973, p. 68). Exemplos desta riqueza são citados por ele como “um ouvido musical, uma visão para beleza da forma – em resumo, sentidos capazes de gratificação humana, sentidos que se afirmam como poderes essenciais do homem” (Marx, *apud* Marcuse, 1973, p. 68). Marcuse anui com essa posição e acrescenta que elas são as condições e a direção para a apropriação humana da natureza. Os sentidos emancipados, acompanhado de uma ciência natural desenvolvida em suas bases, guiariam a apropriação. Então, a base para uma emancipação dos sentidos é a riqueza material e social conquistada pelo desenvolvimento das ciências, mas desta vez aplicada em benefício dos próprios indivíduos que produzem essa riqueza, num outro projeto de sociedade.

A apropriação humana da natureza promove um tratamento diferente à natureza externa, que será essencial para a nova relação entre homem e meio ambiente. Ela passa de simples objeto de exploração, considerada apenas como coisa (matéria orgânica ou inorgânica), para um sujeito-objeto, perdendo sua mera utilidade para assumir o status de “uma autêntica força vital” (1973, p. 68). Nesta nova relação, “a luta pela vida é a substância comum do homem e da natureza” (1973, p. 68). Assim, Marcuse une os interesses de homem e natureza, tornando-os entidades iguais entre si, dotados das mesmas qualidades. Silva explica que nesta concepção, “a natureza não aparece apenas como um objeto do qual se poderia dispor segundo interesses determinados. Ela é uma totalidade, e por isso a denominação de sujeito-objeto” (2012, p.256). Marcuse afirma que “o homem formaria um objeto vivo” (1973, p. 68). Este novo cenário coloca homem e natureza brigando pelo mesmo objetivo, mas agora admitindo a codependência que existe entre eles. Com a nova posição adquirida pela natureza, de sujeito-objeto, os sentidos se relacionariam com ela com a coisa pela coisa e, para isso, a coisa é uma “objetificada *Verhalten* humana”, que é a “objetificação das atitudes e relações humanas que está, assim, humanamente relacionada com o homem” (1973, p. 68). Está inserido no conceito de “coisa pela coisa” a ideia de uma “relação humana” com a matéria, em que esta é “parte do meio vital e assume características de um objeto vivo” (1973, p. 69). Portanto, como tal, lhe é reservado o mesmo respeito e dignidade de outros objetos vivos. Esta mudança de tratamento da natureza mostra a plasticidade das pulsões defendida por Marcuse em toda sua filosofia, a possibilidade de mudança. A partir de toda essa noção, Marcuse atesta a plasticidade também ao prenciar o que classifica de “madura teoria materialista”, “francamente

metafísica, não-científica”. Esta teoria “apreende o mundo de coisas como trabalho humano objetificado, moldado pelo trabalho humano” (1973, p. 69). Dessa forma, a plasticidade se manifesta na possibilidade de reversão da natureza desumanizada produzida por uma atividade humana formativa (trabalho alienado) que gera, por sua vez, um meio técnico e natural de uma sociedade aquisitiva e repressiva. A sociedade é moldada pelo trabalho e o contexto do trabalho na sociedade atual é o do trabalho alienado. Então isto se refletirá em como uma sociedade assim trata a natureza, de maneira desumanizada, da mesma forma como esta sociedade vem desumanizando os próprios homens. Por isso, que “a mudança social radical envolverá uma transformação radical da natureza” (1973, p. 69). Pois, em uma natureza desumanizada não se encontrarão as forças necessárias para a libertação do homem, uma vez que ela também se encontrará reprimida. A mudança de tratamento da natureza é necessária para desencarcerar suas forças de mudança, de também libertá-la do jugo do capitalismo.

Portanto, a concepção histórica de natureza como dimensão da mudança social concebe a natureza como sujeito-objeto “como um cosmo com suas próprias potencialidades, necessidades e probabilidades” (1973, p. 72). Desse modo, essas potencialidades podem ser “portadoras de valores objetivos”, não só “em sua função isenta de valor em teoria e prática” (1973, p. 72). Marcuse cita como exemplo desta preocupação com os valores objetivos na relação com a natureza como sujeito-objeto nas expressões “violação da natureza” e “supressão da natureza”. Logo, os termos violação e supressão significam que “a ação humana contra a natureza, a relação entre homem e natureza, transgride certas qualidades objetivas da natureza – qualidades que são essenciais à valorização e plena realização da vida” (1973, p. 72). Marcuse estabelece esta base objetiva como a ligação entre a libertação do homem, e de suas próprias faculdades humanas, e da natureza, em que a “‘verdade’ é atribuível à natureza não só numa acepção matemática mas também existencial” (1973, p. 72). Por isso, a emancipação do homem passa pelo reconhecimento de tal verdade nas coisas, na natureza, para completar o estabelecimento do tratamento de sujeito-objeto para a natureza. Para tanto, para a atribuição de verdade à natureza, Marcuse evoca a antiga teoria do conhecimento como recordação que, por seu turno, também é utilizada por Marx. Esta teoria dá conta da ciência como “redescoberta das verdadeiras Formas das coisas, distorcidas e negadas na realidade estabelecida” (1973, p. 72). Marcuse classifica essa posição como o “perpétuo núcleo materialista do idealismo”, no qual a ideia é meio para essas Formas, iluminando o que é “falso, distorcido na maneira como as coisas são ‘dadas’” (1973, p. 72). Também iluminando o que está faltando na percepção familiar de mundo do indivíduo, “na experiência mutilada que é obra da

sociedade” (1973, p. 72). A recordação como faculdade epistemológica se encaixa perfeitamente na argumentação, pois ela é primeiro uma “síntese, reunião dos pedaços e fragmentos que podem ser encontrados na humanidade destorcida e na natureza desvirtuada” (1973, p. 73). Sendo assim, numa sociedade repressiva, a possibilidade de mudança social encontra-se no horizonte de experiência, “aquém do qual as formas imediatamente dadas das coisas aparecem como ‘negativos’, como negação de suas possibilidades inerentes, de sua verdade” (1973, p. 73). Marcuse chama essas ideias de inatas, porque elas “não podem ser dadas na experiência imediata que prevalece nas sociedades repressivas” (1973, p. 73). Por isso, desenvolvem-se as habilidades da imaginação, da imaginação como conhecimento, pois ela “retém a insolúvel tensão entre ideia e realidade, o potencial e o real” (1973, p. 73). A imaginação torna-se uma importante ferramenta para superação das condições repressivas da sociedade estabelecida. Aqui se reafirma o núcleo idealista do materialismo dialético, que é a transcendência da liberdade, para além das formas dadas. Neste ponto percebe-se a presença de Kant na teoria marxista e, por conseguinte, em Marcuse, como ele próprio reconhece a herança histórica do idealismo alemão em Marx.

Com o aporte kantiano da transcendência da liberdade, Marcuse define a liberdade como conceito regulador da razão. Ela guia “a prática da realidade em transformação de acordo com sua ideia, isto é, as suas próprias potencialidades – tornando a realidade livre para a sua verdade” (1973, p. 73). A liberdade converte-se em força de transformação social pela força de transcendência histórica, empírica, que ela obtém no materialismo histórico. Até mesmo numa sociedade socialista, Marcuse salienta, a liberdade continuaria a transcender a sua forma imediata, avançando na direção de “uma luta cada vez mais pacífica e jubilosa com a inexorável resistência da sociedade e da natureza” (1973, p. 73), formando, assim, “o núcleo filosófico da teoria de revolução permanente” (1973, p. 73). Ao estabelecer essa força à liberdade, Marcuse funda suas bases nas pulsões e, como tal, tem a necessidade vital de enriquecer e estimular os instintos da vida. Para atingir essa meta, uma qualidade dos sentidos é essencial para isso, trata-se da “capacidade dos sentidos para a experiência não só das qualidades ‘dadas’ mas também das qualidades ‘ocultas’ das coisas que propiciariam o aperfeiçoamento da vida” (1973, p. 74). Algo que se encaixa perfeitamente com o conceito de recordação na antiga teoria do conhecimento. No esforço marcuseano para a redefinição radical da sensibilidade como prática para a transformação social ocorre a dessublimação da ideia de liberdade, porém sem afastar-se do seu conteúdo transcendente. Isto é, os sentidos são a base da constituição epistemológica da realidade e também sua transformação, sua subversão, no interesse da realidade (1973, p. 74). Com isso, a liberdade

está enraizada na sensibilidade humana. O papel dos sentidos nesta operação é resumido por Marcuse:

Os sentidos não só “recebem” o que lhes é dado, na forma em que se lhes apresenta, como não “delegam” a transformação do dado numa outra faculdade (o entendimento); pelo contrário, eles descobrem ou *podem* descobrir por si mesmos em sua “prática”, novas possibilidades e capacidades (mais gratificantes), novas formas e qualidades das coisas, e podem instigar e guiar a sua compreensão. A emancipação dos sentidos faria da liberdade o que ela ainda não é: uma necessidade sensória, um objetivo dos Instintos de Vida (Eros) (1973, p. 74).

Mas ao propor esse novo status, Marcuse esbarra no problema da natureza sem teleologia. De um lado está o postulado da objetividade, típico da ciência ocidental, que tem “a natureza como objeto *per se*”, sem admissão de plano ou intenção nela. Este modelo “ajustou-se demasiado bem ao universo do tratamento capitalista da matéria”, porque permite “o domínio cada vez mais eficaz e lucrativo da natureza” (1973, p. 69). Do outro lado está o reconhecimento da natureza como sujeito e da natureza como manifestação de subjetividade (resultado do tratamento como sujeito-objeto), ideias inseparáveis da teleologia. Assim, cria-se um impasse ao se chocarem as ideias aparentemente incompatíveis de reconhecimento da natureza como sujeito sendo teleologia metafísica com a objetividade da ciência. A solução dada por Marcuse para este problema mistura um pouco das duas posições, uma espécie de meio-termo justo, e passa por conceitos de outros dois filósofos, Adorno e Kant. Para Marcuse, “a ideia da libertação da natureza não estipula a existência de tal plano ou intenção no universo: a libertação é o plano possível e a intenção dos seres humanos, aplicados à natureza” (1973, p. 69). No entanto, para ele, a libertação reconhece que a natureza é suscetível de um plano ou intenção, porque “existem forças na natureza que foram destorcidas e suprimidas – forças que poderiam apoiar e incentivar a libertação do homem” (1973, p. 69). Marcuse chama essa capacidade da natureza de “acaso” ou “liberdade cega” e que estes termos podem conferir “uma boa significação ao esforço humano para redimir essa cegueira” (1973, p. 69). Ao que Marcuse evoca Adorno para corroborar seu argumento: “ajudar a natureza a abrir os olhos”, auxiliá-la “na pobre Terra a tornar-se aquilo que talvez gostasse de ser” (Adorno *apud* Marcuse, p. 69 e 70). Kant se insere na discussão com a correspondência da posição de natureza como sujeito sem teleologia, sem plano ou intenção com seu conceito de “intencionalidade sem propósito”. Marcuse identifica o potencial revolucionário nos conceitos mais avançados da Terceira Crítica. Ele explora o conceito kantiano no significado em que considera o verdadeiramente transformador: a atribuição do Belo na natureza. Marcuse explica que a forma estética em arte, na teoria de Kant, “tem a forma estética na natureza (*das Naturschöne*) como sua

correlata ou, melhor, seu desiderato” (1973, p. 70). Dessa forma, a ideia de beleza é uma atribuição tanto do meio natural como da arte, esta uma construção da humanidade. Ou seja, trata-se “de uma analogia ou de uma ideia humana imposta à natureza” (1973, p. 70). Mas também “é o discernimento íntimo de que a forma estética, como um sinal de liberdade, é um modo (ou momento?) de existência tanto do universo humano como do natural”, isto é, uma qualidade objetiva (1973, p. 70). Dessa forma, Kant atribui um novo peso ao Belo na natureza, uma qualidade verdadeiramente revolucionária para Marcuse, em que ele é a expressão da “capacidade da natureza para formar-se em sua liberdade, também de um modo esteticamente intencional, de acordo com leis químicas” (Kant *apud* Marcuse, 1973, p. 70).

Portanto, impulsionado pela força da função do Belo na natureza, Marcuse ecoa o jovem Marx ao definir “a natureza como um universo que se torna o meio conveniente para a gratificação humana à medida que as forças e qualidades gratificadoras da própria natureza são recuperadas e libertadas” (1973, p. 70). Com isso, Marcuse preenche de sentido a apropriação humana da natureza de forma que a apropriação é humana porquanto ela é não-violenta, não-destrutiva e “orientada para as qualidades estéticas, sensuais e vivificantes que são inerentes na natureza”, em profundo contraste à situação atual de exploração capitalista da natureza (1973, p. 70). O resultado da apropriação humana da natureza é que esta transformação humanizadora proporcionaria a resposta da natureza “à luta do homem pela sua plena realização”, visto que uma não seria possível sem a outra (1973, p. 70). Isto é, a natureza estaria mais suscetível às pretensões de realização humana, já que estaria integrada ao contexto de recuperação das forças gratificadoras, formando com os indivíduos um objeto vivo. Marcuse ainda se vale do conceito marxiano de medida inerente (*inhärentes Mass*) para afirmar a responsabilidade dos indivíduos em buscar ativamente a libertação das forças e qualidades gratificadoras da natureza. Este conceito dá conta de que “essa medida está *em* elas, é o potencial nelas encerrado” e desta maneira “somente o homem podem libertá-lo e, ao fazê-lo, libertar o seu próprio potencial humano” (1973, p. 70).

O poder transformador que o Belo tem na natureza é o que faz com que ele seja considerado por Marcuse, concordando com o jovem Marx, como “forma” de liberdade, articulando, com isso, a construção da estética de libertação. Com essa concepção, Marcuse aponta que o homem se torna um “ser natural”, corpóreo, vivo, real, sensual e objetivo” e que também tem ao seu redor outros “objetos reais, sensuais” (Marx *apud* Marcuse, 1973, p. 71). Com isso, os sentidos humanos agem de maneira ativa, prática na apropriação do mundo objetual, na medida que os sentidos “expressam a existência social do homem, a sua ‘objetificação’” (1973, p. 71). Ou como diria Marx, os sentidos agiriam “como aqueles

órgãos que são diretamente sociais em sua forma” (Marx *apud* Marcuse, 1973, p. 71). Isto é uma manifestação, para Marcuse, da “ampliação da base materialista”, uma “extensão do Materialismo Histórico a uma dimensão que irá desempenhar um papel vital na liberdade do homem” e, com isso, rechaça o naturalismo de Feuerbach (1973, p. 71). A característica prática da sensibilidade é ressaltada por Marcuse na revolta contra a sociedade de consumo, pois por ser “veículo da reconstrução radical, de novos modos de vida” ela se torna “uma força na luta política pela libertação” (1973, p. 75 e 76). Por isso, a sensibilidade “esforça-se por tonar-se ‘prática’”, porque depende dela a transformação objetiva da realidade, dentro do projeto marcuseano (1973, p. 74). A força política adquirida pela sensibilidade significa que a emancipação individual dos sentidos se converteu na fundação da libertação universal, em que “a sociedade livre mergulhará suas raízes em novas necessidades instintivas” (1973, p. 75). O universal concreto de uma sociedade livre deste modelo seria a solidariedade humana, que atuaria como força real, como práxis e teria sua origem na sensibilidade individual. A liberdade objetiva se desenvolveria a partir das mais subjetivas faculdades humanas.

A conciliação entre os aspectos particular e universal deste argumento, que envolve a geração de um princípio universalizante tendo como origem um princípio individualizante, depara-se com a relação da dialética do universal e do particular. Marcuse elucida essa questão, valendo-se do tratamento filosófico dado a este problema pelo idealismo alemão, em que ele acredita estar a matriz intelectual do conceito marxista. Marcuse explica que Kant estabelece um *sensorium* universal, que são as puras formas de intuição, e que elas constituem a estrutura unificada da experiência dos sentidos e validam as categorias universais do entendimento (1973, p. 75). Enquanto para Hegel, “a reflexão sobre o modo e o conteúdo do meu sentido imediato certamente revela o ‘Nós’ no ‘Eu’ da intuição e da percepção” (1973, p. 75). Isto significa que o mundo é experimentado como “trans-sensível”, como além da experiência sensória das coisas, posto que a consciência ainda irrefletida atinge “o ponto onde se torna cônica de si mesma e de sua relação com os seus objetos” (1973, p. 75). Neste momento, “ela descobre que nós estamos além da cortina da aparência” e ainda que “esse ‘nós’ desdobra-se como realidade social na luta entre o Amo e o Servo para ‘reconhecimento mútuo’” (1973, p. 75). Assim, Marcuse avalia que esta sobreposição de teorias se complementa e se corrige em seus excessos: o “esforço de Kant para reconciliar homem e natureza, liberdade e necessidade, universal e particular” leva “à solução materialista de Marx” (1973, p. 75). Da mesma forma que “a Fenomenologia de Hegel rompe com a concepção transcendente de Kant” no que resulta na introdução da história e da sociedade na teoria do conhecimento, livrando-as da “pureza” do *a priori*

(1973, p. 75). Assim, inicia-se a materialização da ideia de liberdade, embora Marcuse destaque que essa tendência já estava expressa na filosofia de Kant, no desenvolvimento da Primeira para a Terceira Crítica. Em resumo, neste contexto, na Primeira Crítica, “a liberdade do sujeito só está presente na síntese epistemológica dos dados dos sentidos” (1973, p. 76). Na Segunda, a sensibilidade está sujeita ao imperativo categórico da razão. E na Terceira, a mais importante para este contexto, desemboca na tendência citada por Marcuse, em que “homem e natureza juntam-se na dimensão estética, a rígida ‘alteridade’ da natureza é reduzida e o Belo aparece como ‘símbolo de moralidade’” (1973, p. 76). Assim se dá a construção de uma intencionalidade sem propósito, com a união dos domínios da liberdade e da necessidade, sem que isso represente domínio da natureza sob os propósitos do homem. Contudo, apenas a solução materialista de Marx, para Marcuse, é a concepção que revela “o terreno material, histórico, para a reconciliação da liberdade humana e da necessidade natural; liberdade objetiva e subjetiva” (1973, p. 76). Ainda que Marx conserve o elemento crítico, transcendente, do idealismo. A reunião das características crítica e histórica, para Marcuse, pressupõe a libertação, uma vez que “a *praxis* revolucionária que irá abolir as instituições do capitalismo e substituí-las por instituições e relações socialistas” (1973, p. 76). No caminho para esta substituição está a emancipação dos sentidos acompanhada da emancipação da consciência, envolvendo a totalidade da existência humana. Portanto, “os próprios indivíduos devem mudar em seus próprios instintos e sensibilidade se quiserem, construir, em associação, uma sociedade qualitativamente diferente” (1973, p. 76). Isto é, a mudança qualitativa pressupõe a mudança pulsional, a mudança da percepção sensível e a mudança da consciência.

Marcuse enfatiza a centralidade das leis da beleza na constituição do mundo objetal. Elas possuem um papel muito importante na sociedade socialista, porque representam uma característica dominante da livre prática humana. Com tal força e enquanto qualidades estéticas, elas detêm a tendência de apaziguamento, gratificação, fruição, à paz, que são inerentes à sua fundação nas pulsões. Assim são “essencialmente não-violentas, não-dominantes” (1973, p. 77) e influenciam a partir do ser humano toda a sociedade a absorver essa tendência também. Este é mais um elemento que associa pulsão de vida com transformação social. Os indivíduos munidos das transformações feitas pela estrutura de caráter radical que culminam na centralidade das leis da beleza “sentem natural aversão por tudo que avilte a dignidade humana e a natureza” (Silva, 2012, p. 255). Em contraste, as qualidades não-violentas, não-dominantes, da sociedade atual estão aprisionadas como verdade poética apenas. Elas foram sancionadas pelas sociedades repressivas na arte e enquanto tal, no uso repressivo do termo “estética”, estão “divorciadas da realidade social e

da ‘prática’” (1973, p. 77). Ou seja, “sem grande préstimo na transformação real da sociedade” (1973, p. 73). Então, Marcuse entende que a revolução tem o papel de anular essa repressão e recuperar as necessidades estéticas “como uma força subversiva capaz de neutralizar a agressividade dominante que deu forma ao universo social e natural” (1973, p. 77). Pois, “um mundo em que prevaleça a beleza, a não-violência e a tranquilidade é incompatível com a ordem capitalista” (Silva, 2012, p. 256). Para quebrar essa hegemonia da agressão é necessário fomentar a faculdade de ser receptivo dos indivíduos, cuja definição é a “capacidade de ver coisas como elas são, de experimentar a alegria que nelas se encerra, a energia erótica da natureza” (1973, p. 77). Esta receptividade é uma condição prévia da liberdade e é, em si mesma, o terreno da criação, o que a opõe automaticamente à produtividade destrutiva, não à produtividade. Marcuse salienta que esta energia presente na natureza está à espera de libertação e, por isso, elas também anseiam a revolução e o consequente rompimento com a lógica repressiva.

Por fim, Marcuse aponta o limite interno à ideia da libertação da natureza através da apropriação humana. Ele reconhece a dimensão estética como dimensão vital da liberdade, enquanto elas são capazes de repelir a violência, a crueldade e a brutalidade. Assim, seguindo a mesma premissa tornam-se qualidade essencial de uma sociedade livre, “como uma força impulsionadora e um motivo na construção de tal sociedade” (1973, p. 71). Ao contrário da situação atual em que está em um domínio separado de cultura superior, apartada como “reserva”, assim como a natureza externa está separada em parques e áreas de proteção ambiental, contingenciada sob o domínio humano. Contudo, ele expressa preocupação com “certos fatos crus, fatos inconquistados e talvez inconquistáveis”, que causam ceticismo (1973, p. 71). Há certas barreiras, para ele, que podem ser intransponíveis na apropriação humana da natureza. Contudo, ele entende que “nenhuma sociedade livre é imaginável sem a realização de um esforço conjugado, sob sua ‘ideia reguladora de razão’, para reduzir sistematicamente o sofrimento que o homem impõe ao mundo animal” (1973, p. 71). O principal destes limites é a eliminação da violência, da crueldade e brutalidade no sacrifício diário de vida animal para a reprodução física da raça humana (1973, p. 71). Portanto, Marcuse é favorável ao vegetarianismo, porém admite seus limites. Pois num mundo assolado pela fome a alimentação à base de proteína animal é justificada. Outro limite à apropriação humana da natureza é interna à crítica ecológica de Marcuse à sociedade do capitalismo avançado, pois diz respeito a uma das influências filosóficas abrigadas nela: a noção de Marx de apropriação humana da natureza. Marcuse critica a conservação do *hubris* de dominação presente nesta noção, visto que no próprio termo “apropriação” já está contida uma relação de dominação, de hierarquia, entre um objeto

(vivo) por um sujeito. Com isso, existe uma violação daquilo que é essencialmente distinto do sujeito apropriador e que existe como objeto por direito próprio, isto é, um sujeito (1973, p. 72). Por conta disso, Marcuse propõe a negação da apropriação, porque a apropriação pressupõe a dicotomia entre sujeito e objeto. No lugar dela, Marcuse sugere uma relação não-exploradora, de entrega, renúncia, “deixar ser”, aceitação (1973, p. 72). Entretanto, esta entrega ainda enfrenta a resistência da matéria, pois “a natureza não é uma manifestação do ‘espírito’, mas, antes, o seu limite essencial” (1973, p. 72).

Por fim, é importante salientar que as preocupações de Marcuse com a ecologia e seus primeiros escritos filosóficos guardam grande relação, o que mostra a coerência do filósofo em seu pensamento. Silva cita a síntese desta relação com uma passagem de Douglas Kellner (2010, p.218 e 219 *apud* Silva, 2012, p. 258 e 259):

Em seus escritos principais, Marcuse seguiu consistentemente a ênfase da Escola de Frankfurt sobre a reconciliação com a natureza como um componente importante da libertação humana e também enfatizou a importância da paz e harmonia entre os homens como meta de uma sociedade emancipada. Marcuse consistentemente exigiu um novo conceito de socialismo que promovesse a paz, a alegria, a felicidade, a liberdade, e a unidade com a natureza como um componente primário de uma sociedade alternativa [...]. Então, uma ecologia radical critica implacavelmente a destruição ambiental assim como a destruição dos seres humanos e que luta por uma sociedade sem violência, destruição e poluição foi parte da visão marcuseana de libertação.

CONCLUSÃO

As influências do marxismo e da psicanálise freudiana são nítidas em toda a crítica ecológica da sociedade capitalista avançada formulada por Herbert Marcuse. Para explorar estas influências, é necessário esmiuçar o caminho argumentativo percorrido pelo filósofo ao realizar esta crítica. Ao evidenciar as contribuições de Marx e Freud na crítica ecológica marcuseana se destacam a profundidade de sua teoria e o pioneirismo e originalidade ao tratar o tema ecologia num nível também humano, não apenas encerrado enquanto outra coisa, o meio ambiente.

A crítica ecológica de Marcuse está baseada na teoria das pulsões de Freud. Como tal, Marcuse define que a tensão entre os princípios de prazer, de morte e de realidade é o espaço de formação da personalidade dos indivíduos. Essa estrutura se manteve com modificações e foi reorientada através da história. Contudo, Marcuse é um filósofo marxista não ortodoxo que encontrou na psicanálise freudiana a possibilidade de inserir no marxismo uma preocupação com o indivíduo. Por isso, Marx e Freud não têm o mesmo peso na crítica marcuseana. Os reflexos do status do marxismo na crítica ecológica de Marcuse são notados no tratamento dado aos conceitos de história, modo de produção, método (materialismo histórico-dialético), trabalho, sociedade e sistema produtivo. Com isso, forma-se uma interseção entre teoria das pulsões freudiana, ciência política e filosofia.

Marcuse classifica a teoria das pulsões de Freud como uma concepção sócio-histórica e não puramente biológica. A partir disso, a política adquire nova importância através da psicologia, pois os processos psicológicos, contidos nas bases psicológicas individuais, ou seja, sob a influência da teoria das pulsões, estão cada vez mais identificados com a totalidade social. Na realidade atual, isso significa uma psique identificada com a sociedade submetida à autoridade e em conformidade com ela. Por isso, usando como instrumento a ciência política, pode-se compreender as tendências da política por conta de sua influência no indivíduo.

O conceito de princípio de realidade sócio-histórico abre a possibilidade da leitura histórica da teoria das pulsões de Freud. O meio externo depende das condições que o mundo externo apresenta naquela conjuntura histórica específica, portanto ele é determinado historicamente. Numa sociedade gerida pelo sistema capitalista, o princípio de realidade atua na estrutura psíquica dos indivíduos para promover alterações pulsionais a fim de manter o indivíduo trabalhando e conformado com a cultura produtivista. Como organização sócio-histórica o princípio de realidade é suscetível à mudança, assim como o mundo

externo. Com um princípio de realidade dinâmico e mutável, Marcuse desenvolve os conceitos críticos da teoria das pulsões para além do que Freud formulou em seu limite histórico, do princípio de realidade estático e imutável: sofrimento, frustração e infelicidade como marcas permanentes do desenvolvimento civilizacional. Marcuse então propõe um novo caminho dentro da psicanálise freudiana. Ele utiliza os elementos críticos da teoria de Freud, para fazer a crítica da própria psicanálise e da sociedade alienada. Marcuse utiliza a teoria das pulsões de Freud para expor as contradições do sistema alienante e oferece formas para romper com ele, apoiando-se na possibilidade histórica de transformação da sociedade. Para isso, Marcuse busca o rompimento da realidade alienante ao associar a crítica psicanalítica à crítica marxiana.

A teoria das pulsões de Freud expõe as contradições do sistema alienante e Marcuse evidencia o antagonismo entre indivíduo e sociedade no interior da sociedade repressiva e a consequente oposição entre civilização e felicidade. Ao romper com o conformismo freudiano, Marcuse atualiza os conceitos de repressão e princípio de realidade de Freud, devido às modificações históricas promovidas pela nova fase do capitalismo organizado (ou monopolista). Com isso, o materialismo histórico-dialético exige uma nova análise da realidade, na medida em que as condições históricas mudam. O desenvolvimento histórico tornou necessária a atualização da psicanálise freudiana, porque a civilização não depende mais de uma carga excruciante de trabalho social. Mas este movimento também permitiu a reinterpretação da filosofia marxista, que negligencia a esfera individual das pessoas. O indivíduo, por sua vez, também muda por conta da nova conjuntura histórica, o que exigiu que Marcuse atualizasse a teoria freudiana. Mas não a corrigir, pois a atualidade de sua crítica se mantém.

Marcuse estabelece uma relação dialética entre as teorias marxista e freudiana e as utiliza como uma mediação à realidade concreta. O filósofo trata as duas como formas de análise distintas, que partem de pontos diferentes e que agem de acordo com as exigências de seus objetos. Elas são duas perspectivas da mesma situação: o indivíduo cindido, explorado e alienado, embora elas não formem uma disciplina totalizante que seja capaz de uni-las em uma coisa só. De Marx, Marcuse vale-se da perspectiva do universal: as críticas da economia política, que revela o processo social e econômico da exploração e subjugação do indivíduo, e da razão capitalista, que realiza a dominação pela cultura produtivista. Por outro lado, Marcuse se utiliza da perspectiva do particular contida na teoria freudiana: o efeito subjetivo, originado da interação entre indivíduo e meio externo, que revela os efeitos da dominação e exploração no indivíduo.

No processo de reprodução da realidade material, a crítica imanente assume papel relevante na abordagem da relação indivíduo e civilização, transformando-os em instrumento de crítica e análise da sociedade. A partir da investigação da experiência individual – sofrimento, angústia, infelicidade e doenças psíquicas – Freud descobre a doença geral da civilização – repressiva, alienada, penosa. As transformações históricas afetam a psicanálise imanentemente, sem evocar para isso pressupostos externos. Assim, a própria estrutura e organização da civilização nega a satisfação e felicidade aos indivíduos. É a crítica imanente que fornece os elementos para se questionar a forma alienada da sociedade e a possibilidade de rompê-la. Ela apresenta a situação da realidade concreta e objetiva de um sistema produtivo que dita a forma e o conteúdo dos desejos e necessidades dos indivíduos. Ao fazê-lo, ela denuncia as contradições deste sistema, confrontando a possibilidade de realização das premissas anunciadas e a não realização dessas premissas. A dominação e submissão dos indivíduos operada pelo capitalismo fundamenta esta sociedade. A crítica imanente possibilita o rompimento com a ordem social vigente, porque ela rompe com as premissas que sustentam esta sociedade.

Há uma contradição evidente na sociedade do capitalismo avançado, que produz o suficiente do que os indivíduos precisam. Contudo, como a sociedade não está orientada para satisfazer as necessidades humanas, mas sim para a produtividade, estas metas mínimas para libertar o indivíduo da vida penosa não se concretizam. A produção neste modelo econômico inunda o mercado de quinquilharias ou coisas piores – como bombas e jogos de azar, itens altamente supérfluos aos indivíduos. Cujo objetivo é fazer girar a roda da economia, e em último grau à obtenção de lucros crescentes e incessantes. O trabalho alienado é a âncora que prende os indivíduos neste sistema de exploração. A transformação repressiva das pulsões, que coage os sentidos à renúncia, substituiu o princípio de prazer pelo princípio de realidade, impregnado pela racionalidade tecnológica, nos indivíduos. O trabalho que é socialmente útil, mas individualmente insatisfatório – por isso é sempre alienado – é desagradável, coloca a satisfação individual em segundo plano e não realiza as capacidades humanas. Produz-se, com isso, uma sociedade infeliz, em que satisfação e liberdade são incompatíveis e frustração e renúncia são constantes. A autorrenúncia produz alterações decisivas na estrutura psíquica, devido à subversão de seu funcionamento original e obriga a dessexualização dos indivíduos, restringindo Eros, que antes tudo abrangia, aos limites da sexualidade. Portanto, a base psicológica individual do trabalho e do progresso da civilização é a transformação repressiva da estrutura psíquica dos indivíduos. A configuração do indivíduo para o trabalho alienado é feita pela dominação pulsional, mas também pela dominação cultural, através da reprodução da racionalidade social. A esfera

social molda os indivíduos de acordo com seus interesses produtivos e repele as manifestações independentes e o Ser-outro. As liberdades são moldadas e definidas dentro dos limites da razão objetiva. Ela está subordinada, portanto, às exigências do aparelho produtivo e estas definem a vida dos indivíduos, como ele pode ou não agir. A maneira sofisticada e altamente eficaz na qual o modo de produção anula as oposições à ordem social vigente são possíveis por causa da transformação dos indivíduos em sujeitos objetos de trabalho, perdendo o posto de sujeitos políticos. O indivíduo perde sua autonomia e passa a reproduzir o que foi introjetado da razão objetiva do aparelho produtivo, interiorizando a consciência moral social e a repetindo como ordem natural das coisas.

Toda a estrutura do esquema repressivo da dominação pulsional e cultural desta sociedade é explicada pela dialética da dominação, que consiste na aceitação voluntária, por isso consciente, de uma autoridade externa que ordena as coisas. A interiorização desta dominação gera a moralidade e a consciência moral e, sob esta forma, a autoridade externa é expandida para todos. Ao impor de forma livre as renúncias e restrições às próprias pulsões, o processo de interiorização da dominação está completo no indivíduo. Um efeito dessa introjeção profunda é o pouco desenvolvimento do psiquismo individual com suas reivindicações e decisões. Com isso, forma-se uma unidade entre aparelho de produção e distribuição da indústria moderna e a massa que alimenta este aparelho, ambas estão unidas num interesse comum, a produtividade. Esta é o valor maior da sociedade do capitalismo avançado. Com a transformação da sociedade numa unidade que deseja a produção irracional, a racionalidade torna-se um agente a serviço da repressão, operando contra a liberdade e as possibilidades contidas nela, atuando contra novas formas de liberdade que seriam possíveis pelas novas condições objetivas e materiais para isso, proporcionadas pelo galopante avanço tecnológico.

A produtividade transformou-se em um fim em si mesmo, que beneficia apenas o sistema de produção capitalista e de quem dele dispõe, deixando à sua margem a imensa parte da população que vive quase inteiramente para suportar o trabalho alienado. Com boa parte do tempo comprometido com o trabalho alienado e suas consequências, o tempo de não-trabalho é residual. Com isso, a divisão do tempo na experiência humana é expressa pela divisão social do trabalho. Porque ela transforma a existência em duas partes, uma é seu conteúdo principal, o trabalho alienado, a outra o seu acessório, o período fora do trabalho. Reforçando-se, assim, a repressão pulsional desde o necessário ao processo civilizatório até o processo de condicionamento ao trabalho social. Esta repartição social do tempo acompanha estruturalmente a operação pulsional realizada na infância, em que a

limitação de Eros significa a limitação do tempo livre. Isto é, o trabalho social reduz a um mínimo o tempo de prazer.

Embora um nível de repressão seja necessário para a formação de uma civilização e de cultura, produzindo, com isso, o fundamento psicológico da liberdade enquanto libertação do indivíduo da animalidade, do princípio de prazer improdutivo e que tudo quer, este alto grau de renúncia não se faz mais necessário, permitindo maior fruição das vantagens obtidas pelo desenvolvimento técnico (progresso técnico). Este movimento possibilita maior liberdade ao indivíduo, pois com esses avanços técnicos se pode diminuir o trabalho alienado, restando maior tempo livre, e de maior satisfação, à humanidade. Com isso se pavimenta o caminho da civilização rumo ao progresso humanitário, ou seja, à realização dos indivíduos. Para Marcuse, o progresso técnico é uma condição para a liberdade maior, um pressuposto para o progresso humanitário. Contudo, isso não é um movimento automático justamente pelas amarras que a sociedade do capitalismo avançado constrói condicionando o indivíduo aos seus interesses produtivos e de dominação. Portanto, a prevalência do trabalho alienado na dinâmica do trabalho social atual faz com que a ferramenta que foi fundamental para dominar o meio externo sufoque os indivíduos de uma maneira que não se justifica mais. Tanto pela quantidade de riqueza material (para dominar a natureza) quanto social (para o bem-estar das pessoas em geral) que foi produzida até aqui na história da humanidade. Assim, no nível de cultura atual, é possível que se evite a imposição aos indivíduos de muitos sofrimentos, frustrações e controles. Por isso, um alto grau de liberdade pulsional poderia ser permitida, sem perder as conquistas civilizatórias ou atrapalhar o progresso. No interior da estrutura atual da sociedade industrial é possível o fim da escassez e liberdade maior há décadas, possibilitada pelo desenvolvimento da ciência e da técnica que elevaram a produção de riquezas para além das necessidades imediatas dos indivíduos. Afinal, com todo esse avanço, seria possível diminuir o trabalho alienado. Entretanto, ainda assim, algum nível de trabalho não-satisfatório sempre será necessário para que não se entrave o progresso cultural.

É preciso que os homens aprendam por si mesmos que é indispensável mudar o modelo de produção e consumo, abandonar a fabricação de elementos bélicos, de coisas supérfluas, de artefatos, e substituí-la pela produção de objetos e serviços necessários para uma vida de menos trabalho, de trabalho criador, de paz (Marcuse, 1983, p. 58).

Mais um aspecto que explica a manutenção do esquema repressivo está representado no círculo vicioso do progresso contido neste tipo de sociedade. A base psicológica individual do trabalho e do progresso da civilização é a transformação repressiva da estrutura psíquica dos indivíduos. Ao operar essa transformação, o desvio pulsional é

redirecionado para a produção social através da sublimação, que canaliza a energia pulsional em energia socialmente útil. Ou seja, orientada para o trabalho alienado. Este é um esquema extremamente proveitoso para o sistema produtivo, porque o aumento da quantidade de renúncia representa um aumento da produtividade. Então, é fundamental para o sistema produtivo que a repressão pulsional só aumente, porque, acompanhado dela, eleva-se a quantidade de produção de valores, o que apoia a produtividade irracional e infinita e que beneficia poucos. Quando o esquema de repressão dos desejos pulsionais e reaproveitamento de energia pulsional passa a operar automaticamente, os níveis de renúncia já estão tão arraigados no indivíduo e em sua estrutura psíquica que até mesmo os frutos de todo esse desenvolvimento cultural não são usufruídos pelos indivíduos, especialmente por quem é responsável por produzi-los. Marcuse afirma que o processo de automatização do progresso faz com que ele supere a si mesmo e se negue, com a interdição da fruição destas conquistas culturais em nome do crescimento da própria produtividade e, por conseguinte, do progresso. De acordo com ele, mesmo com todos os avanços materiais e intelectuais que permitem a satisfação das necessidades humanas, o indivíduo modificou a tal ponto sua estrutura pulsional de maneira repressiva, que ele, de antemão, por seu caráter formativo repressivo, recusa a fruição plena dos recursos que ele mesmo arduamente produziu. O mais alto valor da sociedade industrial avançada, a produtividade social, impele o indivíduo a mais e mais renúncia, reforçando sua característica repressiva. Assim, o indivíduo torna-se incapaz de vislumbrar a própria existência sem a reprodução de uma ordenação de valores que recusa a fruição, o repouso e a satisfação enquanto fins. O indivíduo é capaz de elaborar, no máximo, sua satisfação subordinada à produtividade. Assim, está preparada a armadilha da produtividade: o indivíduo priva-se da fruição da produtividade, acumula o potencial de uma nova produtividade, ensejando o processo a um nível cada vez mais alto, em que simultaneamente aumenta-se a produção e a renúncia em relação ao que é produzido. Em síntese, a produtividade e a repressão pulsional permanecem intimamente ligadas e interdependentes neste esquema que tende à repetição infinita, sem nunca direcionar o gozo dessa produtividade à satisfação individual, à felicidade.

A abordagem ecológica de Marcuse inicia-se com a maneira com que ele lida com o conceito de natureza. Ele faz uma distinção entre natureza interna e natureza externa. A primeira diz respeito à psiqué humana e a segunda diz respeito ao meio externo. A dominação de ambas é necessária à prevalência dos seres humanos no mundo e a dominação da primeira é pré-condição para a dominação da segunda. Ao dominar seus impulsos originais, os indivíduos estão aptos para intervir no mundo. Elas são, portanto, complementares. O indivíduo se dobra ao princípio de realidade para dominar sua natureza

interna. Esta intervenção se dá pelo trabalho humano e numa sociedade como a do capitalismo avançado significa que este trabalho é alienado. Neste contexto, tanto a tradição filosófica ocidental quanto o marxismo tratam a natureza externa de maneira agressivamente científica, como matéria livre de valor intrínseco, pronta para ser explorada sem culpa por homens e coisas. Tratando-a em função do indivíduo e não enquanto coisa em si mesma, a natureza externa é uma força produtora, objeto da exploração lucrativa pelo expansionismo do modo de produção que tem como meta a ampliação do lucro e do exagero da produção. Também por conta do *a priori* histórico de dominação desta sociedade, é correto dizer que a relação entre a natureza interna e externa, assim como as relações sociais de maneira geral da sociedade, estão impregnadas pela pulsão de morte, Thanatos. Isto se dá como reflexo das condições de vida e trabalho desta sociedade, que transfere parte da energia destrutiva da estrutura pulsional para fora do indivíduo, ou seja, para a natureza, e pelas características do trabalho alienado, que é desprazeroso, toma a maior parte do tempo dos indivíduos desempenhando-o e reduz o espaço natural do indivíduo fora do trabalho às recreações organizadas e dirigidas pelo próprio sistema, porque a produtividade depende do aumento do trabalho alienado. Desta forma, a sociedade está inserida num ambiente de destrutibilidade geral e que se torna institucionalizada na reprodução do caráter afirmativo desta estrutura pelos indivíduos. A dominação social molda a formação da estrutura de caráter destrutivo. O impulso primário para destruição é reforçado pelas instituições sociais e pelo modo de produção, a destruição institucionalizada fornece o contexto em que ocorre a reprodução individual da destrutibilidade. A ordem social dita os desejos dos indivíduos, esta é a estrutura de caráter afirmativo que conforma as pessoas às necessidades do sistema. Assim, a ordem social está mais orientada à aniquilação do que à promoção do indivíduo. “A contaminação e o envenenamento são obras tanto mentais como físicas, tanto subjetivas, como objetivas” (Marcuse, 1983, p.58).

Marcuse identifica na exploração predatória da natureza e do trabalho alienado enquanto condição do homem as raízes da destrutibilidade da sociedade. Pois, a externalização de Thanatos para muito além da mera dominação da natureza ameaça a existência da natureza e, por outro lado, a devoção ao trabalho alienado degrada as condições de vida dos indivíduos ao resumir suas vidas a apenas isso. Marcuse critica a racionalidade instrumentalista do capitalismo que associa trabalho, ciência e técnica como meio de dominação da natureza interna e externa. O filósofo estende sua crítica da racionalidade à objetividade da ciência no contexto capitalista que não vê na natureza uma intenção ou plano, o que permitiu seu domínio cada vez mais eficaz e lucrativo. Desta forma, a razão e a ciência agem como legitimadoras da dominação capitalista. A formação

da sociedade tecnológica subtrai dos indivíduos e da natureza suas qualidades sensíveis, suas causas finais e valores. Isto diminui o indivíduo a uma só dimensão, como instrumento de trabalho, separado de sua natureza sensível. A racionalidade tecnológica deixou de ser apenas um meio de controlar a natureza e passou a organizar também a vida social, política e psicológica dos indivíduos.

Ao operar essa redução, a racionalidade tecnológica transforma a natureza e os indivíduos em mercadoria. Ambos se tornam matéria calculável. A racionalidade tecnológica é convertida em racionalidade econômica do capitalismo. Assim, realiza-se a redução da qualidade a quantidade. Isto é, toda a biodiversidade e diversidade cultural é reduzida a um valor de troca, a matéria mensurável para que se possa calcular antecipadamente a produtividade. Por isso, tanto faz produzir armas, automóveis ou alimentos, pois tudo está subordinado à produtividade. Dessa maneira, se dá a dominação da natureza e dos indivíduos pela racionalidade tecnológica.

A ruptura com este estado de coisas proposta por Marcuse passa pelo que ele chama de mudança radical, que consiste na transformação das instituições, relações e da consciência individual. Ela deve ser abrangente, porque a destrutibilidade está encrustada em tudo na sociedade capitalista, e também profunda, pois a mudança tem que se dar na estrutura de caráter dominante dos indivíduos. Por isso, a mudança radical deve substituir o atual sistema, não reformar o capitalismo, porque não é possível separar dele a destrutibilidade, este sistema depende dela. A mudança deve subordinar, nos indivíduos, a energia de morte à energia erótica, exatamente o contrário do que acontece hoje, formando uma estrutura de caráter radical. Desta forma, os indivíduos não tenderiam à destrutibilidade reinante nas sociedades industriais avançadas. A mudança da consciência individual é importante, porque são os indivíduos que transformam o mundo, seja de maneira isolada ou em grupos. Esta é a recaptura da dimensão individual que Marcuse buscou na teoria freudiana, o seu objetivo com isso é recapturar a dimensão individual da transformação social. A mudança radical, portanto, tem como meta a subversão da satisfação compensatória residual, que sustenta a frustração da estrutura opressiva da sociedade, para a formação de uma sociedade com a preponderância de Eros, em que a satisfação é a meta da existência humana. Esta modificação é necessária, porque a satisfação como é concebida hoje está ligada à destruição também, porque ela implica na produção e consumo exagerados, na produtividade irracional. A mudança radical está condicionada ao fomento das necessidades emancipatórias nos indivíduos. A mudança qualitativa deve modificar as necessidades do homem, porque o aumento do bem-estar deve corresponder uma nova

qualidade de vida e não o incremento da capacidade de consumo, como ocorre hoje. Com isso, uma mudança no interior do aparelho psíquico modifica as necessidades do indivíduo.

A reversão da tendência destrutiva passa também pela restauração da natureza, que é a libertação e emancipação da natureza interna e externa através do equilíbrio arquetípico entre as pulsões originais presentes no indivíduo. O equilíbrio entre ambas é fundamental, porque o aumento da energia destrutiva exigido pelo sistema se dá pelo enfraquecimento da pulsão de vida. Ou seja, o aumento de uma se dá pelo enfraquecimento da outra, pois eles estão fundidos dentro do indivíduo. A propriedade plástica que as pulsões têm é que torna possível esta mudança e esta propriedade existe porque as pulsões originais formam uma unidade primordial entre si. A destrutibilidade institucionalizada se vale deste desequilíbrio para se manter. A restauração da natureza externa ocorre com a mudança de regime da sociedade estabelecida, pois a violação da natureza externa é inerente à economia capitalista. A restauração de ambos os tipos de natureza é complementar. Porque, no cenário de destrutibilidade geral, a externalização da pulsão de morte do indivíduo agride tanto o meio externo quanto o próprio indivíduo, ambos estão impelidos à destruição da natureza.

Marcuse, no esforço de formatação da mudança radical, desloca da pulsão de morte para a pulsão de vida o estado de libertação da dor. Com isso, a satisfação se daria no desejo de progredir, em vida, e não regredir ao útero materno. Com essa mudança, o indivíduo encontraria a força para ausência de dor e pacificação da existência no cuidado em proteger as coisas vivas. Desse modo, a satisfação residiria na retomada e restauração do meio ambiente e da restauração da natureza interna e externa. A mobilização para este tipo de rompimento com um princípio de realidade obsoleto, proposto por Marcuse, guiaria a luta ecológica radical com a politização da energia erótica, conduzida pela mente e pelo corpo dos próprios indivíduos. Uma revolta das pulsões de vida contra a destruição organizada e socializada. O filósofo classifica o movimento ecológico, por isso, como um movimento psicológico – enquanto a pacificação da natureza externa, isto é, a proteção do meio ambiente, pacifica a natureza interna – e político, enquanto o movimento confronta os interesses do grande capital, de libertação. Assim fica claro que, para a construção de um princípio de realidade qualitativamente melhor, precisa-se da ação política para tal.

Essa subordinação ocorreria com a construção de uma nova sensibilidade, na formação de uma sensibilidade radical. Marcuse propõe a construção de uma nova racionalidade, distinta da instrumental que se tem hoje. Ela se desenvolveria levando em consideração a sensibilidade humana e suas sínteses particulares, espaço em que os indivíduos primeiro experimentam o mundo e a si próprios. Sob este sistema produtivo, a sensibilidade está mutilada, reprimida e condicionada pela racionalidade tecnológica. Ela

está embotada pela contaminação da razão instrumental capitalista que condiciona os sentidos a perceber os fenômenos apenas como lhes são dadas pela sociedade repressiva. Os sentidos estão petrificados, fixos, conformados com a familiaridade opressiva. Para isso, a sensibilidade radical tem o papel de realçar a característica ativa e constitutiva dos sentidos na conformação dos sentidos, ou seja, na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado e transformado.

A emancipação dos sentidos implica a atuação prática da sensibilidade na reconstrução da sociedade, não apenas num nível subjetivo. Os sentidos também se transformam em mais uma fonte para uma nova racionalidade, desta vez socialista, em que ela será capaz de descobrir nas coisas ao seu redor possibilidades novas para além da forma que são dadas hoje na sociedade estabelecida. Descobrir na natureza as forças estimulantes da vida, reconhecer-se nela em um universo vivo, em comunhão com ela – isso significa transformar a natureza em um sujeito-objeto, uma entidade legítima com valores e possibilidades, tornando-a um ente de convivência comum num universo comum. A possibilidade de reconhecer a si próprio na natureza, aquém e além da alienação já está presente no aqui e agora. Apesar da guerra empreendida contra a natureza interna e externa pelo sistema atual, a natureza externa oferece resistência a este intento pelo caráter limitado de sua constituição material, portadora de recursos finitos. Mas também pelo aspecto subjetivo de sua formação: nela está contida a base dos instintos de vida que se confronta com a ordem social de agressão e destruição. A base de resistência é expressa pelos seus valores de manifestação de beleza, tranquilidade e de uma ordem não-repressiva, em que conflito direto com os valores de lucro e utilidade desta sociedade. É nesta base subjetiva de que a natureza se transforma no meio conveniente de gratificação humana que os indivíduos são capazes de encontrar os estímulos capazes de operar a mudança objetiva, que irá transformar a sua realidade individual, em sociedade e da própria natureza, já que mudarão suas relações. A base para uma nova sociedade se baseia no estabelecimento destas novas relações. Para Marcuse esta seria a base de uma sociedade socialista, em que novas relações seriam estabelecidas e com elas uma nova racionalidade não-exploradora, representando uma ruptura com a dominação. Nela, os indivíduos se desenvolveriam em associação recíproca, não competindo entre si. Ela se afasta da racionalidade instrumentalista do capitalismo, mas preserva e desenvolve suas realizações. O que significa um avanço no uso das realizações da sociedade tecnológica para libertar os indivíduos e a natureza do abuso destrutivo da ciência e tecnologia à serviço da exploração.

A libertação da natureza guarda relação íntima com a libertação dos indivíduos, porque ambas são dominadas pela mesma forma (razão tecnológica) e com os mesmos

motivos (obter lucro). A libertação da natureza é o veículo para a libertação de homens e mulheres. Porque a libertação da natureza é a libertação das qualidades estéticas de ordem sensual que são alheias a uma vida de trabalho alienado, uma vida desperdiçada em comportamentos competitivos. Marcuse defende a apropriação humana da natureza para operar essa libertação dos indivíduos como forma de desenvolver suas faculdades especificamente humanas, as faculdades estéticas e criadoras. As qualidades estéticas são essencialmente não-violentas, não-dominantes. Marcuse demarca o papel da revolução dos sentidos em anular a repressão e recuperar as necessidades estéticas do indivíduo. Estas necessidades são capazes de neutralizar a agressividade dominante que moldou as esferas social e natural. A apropriação promove a natureza como autêntica força vital e estabelece uma relação humana com a matéria. A luta pela vida torna-se substância comum do homem e da natureza. O filósofo une os interesses de um e de outro, transformando-os em iguais entre si, unindo-os em um objeto vivo, formando uma simbiose, em que a realização de um depende da realização do outro. Na revolta contra a sociedade vigente, a característica prática da sensibilidade é sua atuação na reconstrução radical de novos modos de vida. O universal concreto de uma sociedade livre com essas características seria a solidariedade humana, que desempenharia o papel de força real, atuando como práxis e teria sua origem na sensibilidade individual.

Marcuse também recebe a influência de fundo de Kant. A transferência da mudança radical do indivíduo convertida em mudança radical da sociedade exige novas operações mentais nos indivíduos, que levem em consideração uma nova sensibilidade. Elas são sintetizadas por Marcuse auxiliado pela filosofia kantiana, mas com uma solução materialista construída por Marx, que dá espaço para o *a priori* histórico, a realidade social. Isto significa uma introdução da história e da sociedade na teoria do conhecimento.

Com os argumentos apresentados, Marcuse demonstrou que uma nova sociedade é possível. Além de possível, esta mudança é necessária. Primeiro, porque esta sociedade está deixando os indivíduos cada vez mais adoecidos, mental e fisicamente. Segundo, porque é uma questão de sobrevivência. A natureza está em colapso com a sua exploração predatória. As mudanças climáticas têm produzido graves problemas a olhos vistos ao redor de todo mundo e fica claro que estas mudanças estão relacionadas com intervenções humanas. A supressão da ordem capitalista, a troca de sistema produtivo, é o passo essencial. Mas lidar com as modificações repressivas que este sistema impôs demanda mais esforços ainda. Marcuse mostra a necessidade desses esforços na mudança radical, no estabelecimento da estrutura de caráter radical nos indivíduos e na apropriação humana da natureza como uma nova forma de se relacionar com ela. A formação de uma nova sensibilidade como nova

razão é o que permite subverter toda a ordem vigente. A partir dela é possível perceber novas possibilidades nos próprios indivíduos e no ambiente ao seu redor. Uma nova sensibilidade leva a uma nova ética e ao encontro do outro radicalmente outro e a uma nova realidade radicalmente outra. Na filosofia marcuseana esta mudança de atitude é expressa pelo que ele chama de *a grande recusa*: “homens e mulheres podem ser computadorizados, transformando-se em robôs, sim – mas eles também podem se recusar a isso” (Marcuse, 1999, p.154).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LOUREIRO, Isabel. Le marxisme écologique de Herbert Marcuse: il faut changer le sens du progrès. In: HARRIBEY, Jean-Marie; LÖWY, Michael (Org.). **Capital contre nature**. Paris: PUF, 2003, p. 155-164.

LOUREIRO, Isabel. Breves notas sobre a crítica de Herbert Marcuse à tecnologia. In: PUCCI, Bruno; LASTÓRIA, Luiz Antônio Calmon Nabuco; COSTA, Belarmino Cesar Guimarães da (Org.). **Tecnologia, Cultura e Formação... ainda Auschwitz**. São Paulo: Cortez Editora, 2003. Cap. 1. p. 19-34.

MARCUSE, Herbert. A ecologia é revolucionária. **Oitenta**, Porto Alegre, v. 8, p. 55-58, inverno 1983.

MARCUSE, Herbert. Ecologia e crítica da sociedade moderna. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **A grande recusa hoje**. Tradução Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999. p.143-154.

MARCUSE, Herbert. Natureza e Revolução. In: MARCUSE, Herbert. **Contrarrevolução e revolta**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 63-80.

MARCUSE, Herbert. A noção de progresso à luz da psicanálise. In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e Psicanálise**. 3. ed. Tradução Isabel Loureiro. São Paulo, Paz e Terra, 2001, p. 99-122.

MARCUSE, Herbert. Teoria das pulsões e liberdade. In: FROMM, Erich; MILLER, Karl; MARCUSE, Herbert. **Marcuse Polêmico: uma perspectiva crítica**. Tradução Fernando Midões, Luís H. Santos. Lisboa: Editorial Presença, 1969, p. 103-147.

PISANI, Marília Mello. Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse: uma polêmica. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 4, n. 1, p. 23-64, mar. 2004.

SILVA, Rafael Cordeiro. Dominação e restauração da natureza em Herbert Marcuse. In: PUCCI, Bruno; DA COSTA, Belarmino Cesar G.; DURÃO, Fabio A. (Org.). **Teoria crítica e crises: reflexões sobre cultura, estética e educação**. Campinas: Autores Associados, 2012. p. 247-259. (Coleção Educação Contemporânea).