UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JAQUELINE FELTRIN INADA

UM EXAME CRÍTICO SOBRE O CONCEITO DE FELICIDADE A PARTIR DE
FREUD E MARCUSE

MARÍLIA
2011

JAQUELINE FELTRIN INADA

**UM EXAME CRÍTICO SOBRE O CONCEITO DE FELICIDADE A PARTIR DE
FREUD E MARCUSE**

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho como requisito para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

MARÍLIA
2011

Ficha catalográfica elaborada pelo
Serviço Técnico de Biblioteca e Documentação – UNESP – Campus de Marília

I35e Inada, Jaqueline Feltrin.
Um exame crítico sobre o conceito de felicidade a partir
de Freud e Marcuse / Jaqueline Feltrin Inada. – Marília,
2011.
111 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2011
Bibliografia: f. 106-111
Orientador: Robespierre de Oliveira

1. Filosofia. 2. Felicidade. 3. Liberdade. 4. Civilização.
5. Freud. 6. Marcuse. I. Autor. II. Título.

CDD 128

JAQUELINE FELTRIN INADA

**UM EXAME CRÍTICO SOBRE O CONCEITO DE FELICIDADE A PARTIR DE
FREUD E MARCUSE**

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, da
Faculdade de Filosofia e Ciências.

Aprovada em: ___/___/___

Banca Examinadora:

Profº. Dr. Robespierre de Oliveira (Orientador)

Profº. Dr. Márcio Benchimol Barros – UNESP de Marília

Profº. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR

AGRADECIMENTOS

Aos membros da banca, professores Bocca e Márcio, pelas valiosas críticas e sugestões.

Aos suplentes, professores Hélio e Clélia, pela permanente disponibilidade.

Ao meu orientador, professor Robespierre, pela assistência constante.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

Aos professores e funcionários da UNESP, em especial, Arlenice e Aline.

A todos os amigos, colegas e familiares que contribuíram, direta ou indiretamente, para a consecução desta pesquisa, através de sugestões de textos e livros, revisões de capítulos e trabalhos, boas conversas e conselhos, incentivos, oportunidades, confiança, paciência e apoio.

INADA, Jaqueline Feltrin. *Um exame crítico sobre o conceito de felicidade a partir de Freud e Marcuse*. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

RESUMO

Esta pesquisa apresenta um exame crítico do conceito de felicidade em Freud, confrontando-o com o de Marcuse. Na acepção freudiana, felicidade refere-se, por um lado, à realização do programa do princípio de prazer, ou seja, retorno ao inanimado e, por outro, ao desvio da finalidade original das pulsões e domínio racional destas. Em *Eros e Civilização*, tomando como interlocutores Freud e Marx, Marcuse especula sobre a hipótese de uma civilização não-repressiva. A felicidade é conceituada como a satisfação das verdadeiras necessidades de todos os homens em um contexto de liberdade. A partir desta concepção, analisam-se as críticas e as particularidades do pensamento de Marcuse visando a mostrar que, embora a problemática exposta do ponto de vista de uma leitura ortodoxa de Freud seja pertinente, o conceito de felicidade, para ser compreendido e revelar seu potencial crítico, requer uma análise que contemple a inserção da psicanálise no campo da dialética empreendida por Marcuse.

Palavras-chave: Felicidade. Freud. Marcuse. Civilização. Liberdade.

INADA, Jaqueline Feltrin. *A critical examination on the concept of happiness according to Freud and Marcuse*. 2011. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

ABSTRACT

This research shows a critical examination on the concept of happiness according to Freud, face up to Marcuse. In Freudian meaning, happiness refers, on one side, to the accomplishment of pleasure principle program, that is, return to the inanimate and, on the other side, to the deviation from the original purpose of that and rational domain. In *Eros and Civilization*, by having as interlocutors Freud and Marx, Marcuse speculates about the hypothesis of a non-repressive civilization. Happiness is defined as the real needs of all men in a context of freedom. From these conceptions, the criticism and particularities of Marcuse's thought were analyzed aiming to show that, although the problem exposed from the point of view of an orthodox reading of Freud, the concept of happiness, in order to be understood and reveal its critical potential, requires an analysis which contemplates the insertion of the psychoanalysis in the field of dialectics undertaken by Marcuse.

Key-words: Happiness. Freud. Marcuse. Civilization. Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - Freud: infelicidade e mal-estar na civilização	14
1.1 O conceito de felicidade a partir de Freud	14
1.2 Os conceitos de prazer e desprazer	16
1.3 Civilização e felicidade	25
1.4 Considerações finais	37
CAPÍTULO II – Marcuse: felicidade e liberdade na civilização não-repressiva	39
2.1 Felicidade, liberdade e razão	39
2.2 O conceito de felicidade anterior à leitura de Freud	52
2.3 <i>Eros e Civilização</i> : o recurso de Marcuse à psicanálise	53
2.4 Um panorama geral sobre o desenvolvimento do conceito de felicidade em Marcuse	68
CAPÍTULO III – A inserção da psicanálise no campo da dialética	71
3.1 Marcuse e a tradição freudo-marxista	71
3.2 As revisões da psicanálise de Freud	73
3.3 A interpretação do pensamento de Freud	75
3.4 Psicanálise e sociedade atual	79
3.5 Psicanálise e civilização não-repressiva	85
3.6 A “paradoxal” ortodoxia de Marcuse	90
3.7 Os críticos de Marcuse	92
3.8 As peculiaridades da interpretação marcuseana: o contrapeso marxista	96

3.9 O advento da subjetividade radical	99
3.1.1 Um estudo avaliativo sobre as críticas e as particularidades do conceito de felicidade marcuseano	102
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

INTRODUÇÃO

*Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*¹ (1955) é resultado de uma apropriação particular que Herbert Marcuse faz do pensamento de Freud na década de 1950, visando responder criticamente ao revisionismo de Fromm. Como membro do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt², Marcuse segue as diretrizes dadas por Horkheimer no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937). Trata-se de criticar a realidade existente objetivando transformá-la. Mediante esse norte, Marcuse lerá Freud. O produto é uma interpretação da teoria freudiana, na qual o objetivo principal é mostrar que a felicidade pode ser realizada. No desenvolvimento do projeto de uma civilização não-repressiva, o conceito de felicidade como satisfação de necessidades, oriundo das filosofias de Hegel e Marx, é retomado e enriquecido pelas teses de Freud. O resultado é um conceito próprio de Marcuse. Apresentá-lo e avaliá-lo mediante o confronto com a concepção freudiana de felicidade consiste no objetivo da presente pesquisa. Para atingi-lo, dividimos a dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo, investigamos o conceito de felicidade na obra de Freud, a fim de conhecermos de que forma influencia a concepção de Marcuse. Boa parte das páginas de *O mal-estar na civilização*³ (1930) trata do tema da felicidade. Talvez não de forma direta, porque Freud se centra mais na análise da condição humana. Ele apresenta todos meios a partir dos quais o homem sofre e pode obter satisfação. Nesta apresentação, encontramos alguns parágrafos nos quais ele investiga a felicidade. Para Freud, a felicidade é definida pelo programa do princípio de prazer, o que significa dizer que é obtenção de prazer, mas também evitação de desprazer. Ao analisar os conceitos de prazer e desprazer em alguns textos anteriores ao *O mal-estar na civilização*, como

¹ Este é o título da edição brasileira. Na presente pesquisa, adotamos a tradução francesa *Eros et Civilisation: contribution a Freud*. Doravante, utilizamos *Eros e Civilização*.

² Doravante, Instituto.

³ Usamos a tradução argentina da Amorrortu que intitula o livro como *El malestar en la cultura*.

Além do princípio de prazer (1920), podemos entender que, no final, ambos têm um significado similar: trata-se de ausência de tensão. Mas ausência de tensão não significa morte? Sim. Por isso, a felicidade “absoluta”⁴ é incompatível com a vida e, portanto, irrealizável. Todavia, os homens não devem, ou melhor, não podem abandonar seus esforços para se aproximarem da felicidade, seja através da obtenção de prazer ou da evitação de desprazer, mas sempre satisfazendo, desviando a finalidade original das pulsões ou dominando racionalmente estas. Desse modo, a felicidade pode ser conseguida somente de forma “efêmera”. Freud cita diversos “caminhos” como, por exemplo, a relação sexual, a sublimação, o uso de drogas, o amor, a neurose, a psicose, a religião, entre outros.

No segundo capítulo, apresentamos, além do livro *Eros e Civilização*, textos de Marcuse escritos nas décadas de 1930 e 1960, com o objetivo de extrair de tal conjunto a forma pela qual o conceito de felicidade é elaborado e articulado às noções de razão e liberdade. Mediante o estudo dos textos de 1930, foi possível constatar que a idéia da felicidade como satisfação de necessidades já está presente no pensamento do autor antes mesmo da leitura da obra de Freud, de modo que *Eros e Civilização* consiste tão-somente em uma forma que Marcuse encontra de dar “vida” a tudo o que já havia pensado, através da proposta de uma civilização não-repressiva. Os textos escritos posteriormente, na década de 1960, retomam algumas teses discutidas em *Eros e Civilização*, conservando as especulações otimistas acerca da possibilidade de o homem ser feliz.

A partir dessa análise, surgiu a necessidade de entender como a psicanálise de Freud funciona no pensamento de Marcuse, focando o contrapeso marxista, antes de desenvolver uma avaliação. Com esse objetivo definido, elaboramos o terceiro capítulo. A meta inicial foi compreender as peculiaridades da tradição que a interpretação de Marcuse se insere, ou seja, o freudo-marxismo. Cenário teórico de *Eros e Civilização*, essa tradição teve como representantes Reich, Fromm e, por último, Marcuse. A interpretação freudiana empreendida por este surge como

⁴ Nesta pesquisa, adotamos os termos “absoluta” e “efêmera” para nomear os dois tipos de felicidade diferenciados por Freud, embora não de maneira explícita, em *O mal-estar na civilização*.

uma crítica a Fromm por ter eliminado conceitos essenciais da psicanálise ao revisá-la. No quarto capítulo de *Eros e Civilização*, chamado de A dialética da civilização, Marcuse mostra uma forma apropriada de pensar a psicanálise sem cometer os “erros” dos revisionistas. Ao discurso freudiano, ele aplica o materialismo histórico. Feita a crítica e a “atualização” da teoria psicanalítica (por analisar os pressupostos freudianos hoje), Marcuse pode pensar a civilização não-repressiva na segunda parte do livro, denominada como Para além do princípio de realidade. O objetivo do autor é único: mostrar que a felicidade pode ser realizada.

Procuramos também avaliar o conceito de felicidade desenvolvido por Marcuse. Inicialmente, apresentamos as críticas (de Bocca e Bento Prado Jr.) que o autor recebe quando confrontado com uma leitura ortodoxa de Freud. O resultado foi o entendimento de que a apreensão do conceito de felicidade é problemática, já que a felicidade “absoluta” a qual Freud refere-se escapa à compreensão de Marcuse e a felicidade “efêmera” é entendida em sentido restrito, somente como satisfação de necessidades. Além disso, compreendemos que, ao levantar a possibilidade do advento de uma realidade mais feliz, o objeto do desejo passa a ser a humanidade, o que o leva a ser criticado por não estabelecer diferenças claras entre alvo e objeto. Mas no decorrer desta pesquisa, constatamos que somente criticar mediante uma análise interna dos textos freudianos não seria suficiente. Seria preciso, seguindo as orientações dadas por Bento Prado Jr., compreender o conceito de felicidade levando em conta o funcionamento da psicanálise na teoria crítica de Marcuse e a inserção de sua interpretação no campo da dialética. Essa leitura nos mostrou certas particularidades que revelam a atualidade e a importância do pensamento desse autor.

Marcuse mostra a necessidade de o conceito de felicidade ser redefinido por ocasião do advento de um novo contexto histórico, ou seja, o capitalismo⁵. Neste contexto, a felicidade não pode ser pensada em termos individuais e subjetivos. Ela precisa ser analisada tendo em vista a

⁵ Cf. PISANI, Marília Mello. *Marcuse e Freud: uma interpretação polêmica – um estudo de Eros e Civilização*. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCAR, 2003.

possibilidade real de o homem se libertar da luta pela existência, possibilidade essa proporcionada pelo desenvolvimento tecnológico. Marcuse formula, então, uma concepção de felicidade que é material, objetiva e universal. Pois somente quando *todos* os homens, livres da dominação, puderem satisfazer suas necessidades, é que eles serão *verdadeiramente* felizes. Entretanto, a realização dessa felicidade depende do advento de uma subjetividade nova, qualificada por Habermas e Kellner como “radical” que, praticando a Grande Recusa, contribua para o estabelecimento de uma realidade sem repressão.

Desse modo, mais do que contribuir para a psicanálise propriamente dita, Marcuse acaba contribuindo, com efeito, para a teoria marxista. Esta lhe serve como um instrumento para pensar a teoria de Freud. Apesar de todos os problemas que isso gera, é preciso reconhecer que, com *Eros e Civilização*, Marcuse nos força a pensar a revolução e a liberdade, numa realidade de miséria e não liberdade. O livro, portanto, consiste em um trabalho *valioso e provocativo*.

CAPÍTULO I

Freud: felicidade e mal-estar na civilização

1.1 O conceito de felicidade a partir de Freud

Em *O mal-estar na civilização*, Freud reflete sobre a felicidade. Mediante uma síntese dos pressupostos fundamentais da psicanálise, analisa a existência humana, procurando mostrar que a cultura⁶ e o psiquismo estão constituídos de tal forma que tornam a meta da felicidade inalcançável.

Para introduzir o tema da felicidade, Freud toma como ponto de partida a investigação do propósito da vida com base no comportamento dos homens. Ele afirma que estes se esforçam para alcançar e preservar um estado feliz. Embora único, tal propósito comporta dois vieses que são definidos de acordo com a meta almejada. A aspiração à felicidade, portanto, “[...] tem dois lados: uma meta positiva e uma negativa: por uma parte, querem a ausência de dor e de desprazer; por outra, vivenciar intensos sentimentos de prazer”⁷.

Entretanto, Freud afirma: “O que em sentido estrito se chama ‘felicidade’ corresponde à satisfação mais repentina de necessidades retidas com alto grau de êxtase e, por sua própria

⁶ É preciso esclarecer que os termos cultura e civilização são utilizados indiscriminadamente. Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud afirma que, desprezando quaisquer distinções, usa cultura e civilização para nomear tudo aquilo que coloca o homem numa condição além da do animal. Trata-se do conhecimento e da capacidade desenvolvida para dominar a natureza e das normas para regular as relações humanas e a distribuição de riqueza. Nas palavras de Freud: “A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização -, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição de riqueza disponível”. FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1927). Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 10.

⁷ “[...] tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer”. FREUD, Sigmund. El malestar em la cultura. In: *Obras completas: el porvenir de una ilusión; el malestar en la cultura y otras obras* (1927-1931). 2 ed. Tradução de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 76.

natureza, somente é possível como um fenômeno episódico”⁸. O tempo, assim, tem de ser necessariamente curto. Isso porque,

Se uma situação desejada pelo princípio de prazer perdura, em nenhum caso obtém-se mais que um sentimento ligeiro de bem-estar. Estamos organizados de tal modo que somente podemos gozar com intensidade e contraste e muito pouco de um estado. A nossa constituição, então, limita nossas possibilidades de felicidade⁹.

Trata-se, nesse sentido, de uma felicidade “efêmera”. Todavia, é preciso considerar que existe em Freud um outro tipo de felicidade que poderia ser nomeada como “absoluta”, por não comportar as limitações da “efêmera”, uma vez que implica na realização do programa do princípio de prazer, o qual fixa o fim da vida. Por princípio de prazer, Freud entende um modo de organização que, governando o psiquismo desde o início da vida, baseia-se na busca de prazer, mas também na evitação de sofrimento. Para o autor, seu

[...] programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. É absolutamente irrealizável, as disposições do todo – sem exceção – o contrariam. Diria-se que o propósito que o homem seja “feliz” não está contido no plano da “Criação”¹⁰.

Freud escreve sobre a necessidade do princípio de realidade ser introduzido. Manter uma condição subjetiva de prazer sem desprazer trata-se de uma meta inalcançável. Além do mundo externo que não permite a satisfação irrestrita, também é preciso considerar questões psíquicas, como o tempo curto da vivência de prazer e a necessidade do contraste, ou seja, de um estado de desprazer que anteceda o de prazer.

⁸ “Lo que en sentido estricto se llama ‘felicidad’ corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico”. FREUD, 2004, p. 76.

⁹ “Si una situación anhelada por el principio de placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha”. Ibid., p. 76.

¹⁰ “[...] programa entra en querrela con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos. Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo – sin excepción – lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea ‘dichoso’ no está contenido en el plan de la ‘Creación’”. Ibid., p. 76.

Mas ao operarmos uma investigação pormenorizada dos conceitos que giram em torno da concepção de felicidade “absoluta”, tais como princípio de prazer, desprazer, prazer, enfim, do funcionamento do aparelho psíquico, uma outra explicação surge para justificar o fato de o programa do princípio de prazer ser irrealizável: a idéia segundo a qual a felicidade está relacionada ao estado zero de tensão, ou seja, à morte, sendo, nesse caso, *incompatível* com a vida, por conta da própria constituição do psiquismo.

Luiz Monzani mostra-se coerente ao afirmar que o indivíduo não pode alcançar aquilo que consiste no propósito de sua existência. “Os homens, ao buscarem a felicidade, entendida dessa forma positiva [obtenção de prazer], não se dão conta de que buscam o impossível, exatamente pela razão de que todo o seu aparelho psíquico está estruturado para atingir uma outra finalidade”¹¹.

Em se tratando de infelicidade, Freud afirma que as possibilidades de senti-la são muito maiores. A infelicidade provém das seguintes fontes: do corpo, do mundo externo e dos relacionamentos humanos¹². Diante destas, os homens reduzem suas reivindicações de felicidade e consideram-se felizes somente por terem escapado ao sofrimento. Freud analisa, então, algumas técnicas que proporcionam ao homem prazer ou evitam o sofrimento. Entretanto, deixa claro que nenhuma é capaz de oferecer a felicidade “absoluta”, pela simples razão de que se refere ao estado zero de tensão. Mas, por outro lado, tais técnicas proporcionam uma felicidade “efêmera”, devido ao prazer que provocam ou ao desprazer que evitam.

1.2 Os conceitos de prazer e desprazer

¹¹ MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989, p. 165.

¹² Segundo o autor: “do próprio corpo que, destinado à ruína e à destruição, não pode prescindir da dor e da angústia como sinais de alarme; do mundo externo, que pode abater suas fúrias sobre nós com forças hiper-potentes, desapietadas, destrutivas; por fim, dos vínculos com outros seres humanos”. “[...] desde el cuerpo próprio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abater sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despietadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos”. FREUD, 2004, p. 76-77.

Tendo em vista que prazer e desprazer são conceitos fundamentais para se entender a concepção de felicidade em Freud, é importante compreender o terreno filosófico sobre o qual edifica o conceito de prazer através de uma leitura histórica do tema – leitura essa que pode ser encontrada nos trabalhos de Francisco Bocca e L. R. Monzani.

Em *Desejo e prazer na Idéia Moderna*, Monzani constata que é com a filosofia de Condillac que o prazer adquire uma nova configuração e que, aliado ao desprazer, refunda a natureza do homem através de um dualismo. Doravante, todo o domínio da vida passa a ser subordinado ao princípio de prazer. Com o artigo *Prazer, Psicanálise!*, Bocca busca desvendar a matriz filosófica que teria sustentado a concepção de prazer em Freud. Para tanto, desenvolve um exame histórico centrado no século XVIII francês, recorrendo aos conceitos de Hobbes e Locke quando necessário. As conclusões que chega são semelhantes às aquelas expostas por Monzani: com Condillac, o homem é fundado no par prazer/desprazer. Tomando como ponto de partida essa idéia, Bocca entende que do prazer, Freud retira toda a positividade a fim de fundá-lo como ausência de tensão. O conceito passa, então, a agregar a negatividade¹³. Isso, conforme nos mostra o autor, pode ser observado desde o *Projeto de uma Psicologia*¹⁴ e praticamente em todas as obras psicanalíticas posteriores. No *Projeto*, Freud afirma:

[...] desprazer corresponderia ao aumento do nível de $Q'n$ [quantidade de origem interna] ou ao crescimento quantitativo de pressão; seria a sensação w [sistema perceptivo] no caso de um crescimento de $Q'n$ em ψ [sistema de neurônios impermeáveis, portadores de memória e dos processos psíquicos em geral]. Prazer seria a sensação de eliminação¹⁵.

¹³ Isto porque, o prazer, como um estado, não existe, na medida em que implica na morte do organismo. Entretanto, é importante assinalar que Freud, ao tratar da felicidade “efêmera” como um sentimento vivenciado através da sensibilidade na forma de “alegria”, acaba restaurando a positividade do prazer. Assim, podemos dizer que o prazer em Freud tem estatutos diferentes em se tratando do conceito de felicidade.

¹⁴ Doravante, *Projeto*.

¹⁵ FREUD, Sigmund. *Projeto de uma Psicologia*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 26.

Segundo Monzani, investigar o conceito de prazer no interior do discurso freudiano não consiste em uma tarefa fácil, porque o prazer é uma questão problemática nas obras psicanalíticas devido às metamorfoses que sofre no decorrer das reflexões de Freud¹⁶.

Em *Além do princípio de prazer*, Freud afirma que o psiquismo humano é regulado pelo princípio de prazer, o que significa dizer que busca o prazer e a evitação de sofrimento. De acordo com Freud, “[...] cada vez que uma tensão desprazerosa se acumula, ela desencadeia processos psíquicos que tomam, então, um determinado curso. Esse curso termina em uma diminuição da tensão, evitando o desprazer ou produzindo prazer”¹⁷. A tensão a qual Freud refere-se pode ter uma origem externa ou uma origem interna. Em suas palavras:

Pode tratar-se da percepção de uma pressão interna [*Andrängens*] – causada por pulsões insatisfeitas – ou da percepção de elementos oriundos do mundo externo – que, ou são desagradáveis em si, ou desencadeiam expectativas desprazerosas no aparelho psíquico e são reconhecidas por ele como “perigo”¹⁸.

Em alguns casos, Freud afirma que a fonte interna pode assumir um papel de importância econômica comparável, por exemplo, a uma neurose traumática, já que a camada cortical que recebe os estímulos internos não possui um escudo protetor. De forma geral, refere-se às pulsões¹⁹. Em *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), encontramos a clássica definição freudiana de pulsão como

¹⁶ Cf. MONZANI, 1989, p. 188.

¹⁷ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (1915-1920). V. 2. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 135.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹ Nesta pesquisa, adotamos a palavra “pulsão” como tradução do termo *Trieb*, embora a problemática em torno disso nos seja conhecida. Enquanto alguns especialistas o traduzem como “instinto”, baseando-se na tradução inglesa que emprega *instinct*; outros o traduzem como “pulsão”, pautando-se na tradução francesa *pulsion*. Este vocábulo foi, aos poucos, sendo adotado nas línguas neolatinas a partir de Lacan e do *Vocabulário da Psicanálise*, de Laplanche e Pontalis. Estes explicam que quando Freud emprega o termo *Instinkt* pretende qualificar um comportamento animal hereditário. Mas quando pretende nomear o representante psíquico de um estímulo biológico, emprega o termo *Trieb*, traduzido como “pulsão”. Segundo Paulo César de Souza, “A argumentação de Laplanche e Pontalis implica uma ruptura ou censura entre o que é humano e o que é animal, desprezando o que haveria deste naquele. Um movimento contrário ao ponto de vista essencial da psicanálise de Freud – que, tal como seus antecessores espirituais diretos (Schopenhauer e Nietzsche, para ficarmos entre os alemães), incluía decididamente o homem entre os animais”. Para Souza, a tradução de *Trieb* como “instinto” possui ganhos que ainda superam as perdas, ao passo que o termo “pulsão” provoca perdas que são maiores que os ganhos. SOUZA, Paulo C.. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Ática, 1999, p. 252.

[...] um conceito-limite entre o psíquico e o somático, [...] o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, [...] uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo²⁰.

No início da vida, as pulsões são escoadas quase que irrestritamente por conta do organismo estar sob o domínio do princípio de prazer. Todavia, com a introdução do princípio de realidade, essa dinâmica pulsional é alterada. No artigo *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911), Freud toma como tema principal a distinção entre os dois princípios que regulam o aparelho psíquico: o princípio de prazer e o de realidade. O princípio de prazer constitui um dos princípios que regula o aparelho mental e que domina a psique desde o início da vida. Embora tenha que ser “substituído” pelo princípio de realidade, seu objetivo, que é evitar desprazer e buscar prazer, jamais é abandonado. Freud escreve que no início da vida o bebê não diferencia seu ego do mundo externo como fonte de sensações, tal como o adulto. A diferenciação entre si e o mundo externo é apreendida de forma gradual, mediante a reação aos estímulos. Alguns estímulos podem prover o bebê de sensações a qualquer momento, ao passo que outros só aparecem mediante as reações de choro. Trata-se, respectivamente, dos órgãos corporais e do seio materno – o objeto mais desejado. Este é o primeiro objeto com o qual a criança é contrastada e que lhe incentiva a reconhecer o mundo externo como algo distinto de seu ego. Um outro incentivo provém das sensações de desprazer, sensações essas que, sob o domínio do princípio de prazer, o bebê é impelido a evitar. Assim, surge a tendência de isolar do ego todas as fontes que causam desprazer, criando um puro ego de busca de prazer. Não obstante, esse ego confronta-se com o mundo externo, que é sentido inicialmente como “estranho” e “perigoso”. A criança começa a perceber que alguns objetos prazerosos advêm do mundo externo e que determinados desprazeres são provenientes de

²⁰FREUD, Sigmund. Pulsões e destinos da pulsão. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (1915-1920). V. 2. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 148.

seu próprio organismo. O processo a partir do qual ela aprende a operar a diferenciação entre interno e externo está ligado à realização de atividades sensoriais e motoras. Segundo Freud, a criança dá o primeiro passo em direção à introdução do princípio de realidade. Tal diferenciação tem o fito de tornar a criança capaz de se defender das sensações de desprazer. Com a introdução do princípio de realidade, o ego separa-se definitivamente do mundo externo. Freud afirma que,

No entanto, o princípio de realidade não abandona o propósito de obtenção final de prazer, mas exige e consegue impor ao prazer um longo desvio que implica a postergação de uma satisfação imediata, bem como a renúncia às diversas possibilidades de consegui-la, e a tolerância provisória ao desprazer²¹.

De um ser meramente biológico, que busca a satisfação das necessidades ligadas somente à sobrevivência, o homem tornar-se, então, social, animado por desejos e necessidades que ultrapassam àqueles exigidos para se manter a vida, pois passam a ser organizados doravante pela “sociedade”, na medida em que, de acordo com a moralidade estabelecida, são satisfeitos, reprimidos/recalcados, postergados ou desviados de sua finalidade original.

Desta exposição, surgem duas questões fundamentais: o que significa “prazer” e “desprazer”? Já no início de *Além do princípio de prazer*, Freud reconhece as dificuldades em conceituá-los a ponto de afirmar que “Trata-se do território mais obscuro e inacessível da vida psíquica”²². Por esse motivo, pensa que a alternativa mais viável, nessa ocasião, é a adoção de hipóteses. Nas palavras de Freud:

Assim, uma vez que é impossível evitar travar contato com esses fenômenos, parece-me que o melhor a fazer é enfrentá-los adotando uma hipótese menos rígida possível. Em psicanálise relacionamos prazer e desprazer com a quantidade de excitação presente na vida psíquica – quantidade que de alguma maneira não está presa –, de modo que nessa relação o desprazer corresponderia a um aumento, e o prazer, a uma diminuição dessa quantidade²³.

²¹ FREUD, 2006, p. 137.

²² Ibid., 135.

²³ Ibid., p. 135-136.

Com essa citação, Freud liga os conceitos de prazer e desprazer com a quantidade de excitação presente no aparelho psíquico: enquanto o aumento de tensão corresponde ao desprazer, a diminuição equivale ao prazer²⁴. Ambos são percebidos pela consciência. Segundo Freud, “A consciência fornece essencialmente percepções de excitações que provêm do exterior e sensações de prazer e desprazer que naturalmente só podem originar-se do interior do aparelho psíquico”²⁵. Ou seja, os termos prazer e desprazer qualificam os estímulos percebidos pela consciência de acordo com as características quantitativas que apresentam.

Se o desprazer e o prazer consistem no aumento e na diminuição de tensão, respectivamente, isso significa que buscar o prazer não é visar a um estado alternativo ao de evitar desprazer: é almejar sua própria ausência. E mais do que isso: se o aparelho psíquico, tal como vimos, está orientado, com efeito, pelos objetivos do princípio de prazer, isso equivale a dizer que visa, em última instância, a um estado de ausência de desprazer, ou seja, a um estado sem tensão²⁶. Mas Freud escreve sobre uma tensão tão baixa quanto possível ou pelo menos constante porque o organismo necessita de certa quantidade de excitação para ser organismo. A ausência total de tensão significa, em termos freudianos, a realização da pulsão de morte, ou seja, o retorno ao inanimado. Nesse sentido, o que mantém o ser vivo seria a tensão residual. O sofrimento, portanto, consistiria num “efeito colateral” da vida, que é uma ordem sustentada por Eros²⁷ – na medida em que essa pulsão introduz estímulos – atuando de forma contrária à tendência original do organismo. A vida, assim, provocaria sofrimento e quando aniquilada, proporcionaria prazer ao organismo.

²⁴ Conforme já foi visto, ao fazer essa relação, Freud está retomando as idéias incipientes já presentes em seu pensamento desde o *Projeto*.

²⁵ FREUD, 2006, p. 149.

²⁶ Segundo Freud, “[...] o aparelho psíquico teria uma tendência a manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou pelo menos constante”. Ibid., p. 136.

²⁷ “Freud utiliza-o na sua última teoria das pulsões para designar o conjunto das pulsões de vida em oposição às pulsões de morte”. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. Vocabulário da psicanálise. Trad. Pedro Tamen. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 205.

Se, a princípio, pensamos que as pulsões, ao introduzirem tensões no organismo, trabalham a favor da vida, quando nos deparamos com as reflexões de Freud em *Além do princípio de prazer*, uma outra versão sobre a tendência das pulsões nos é apresentada. Nesse texto, Freud mostra que a pulsão tem uma natureza conservadora, na medida em que visa ao restabelecimento de um estado anterior²⁸. Essa idéia conflita com o objetivo das pulsões de vida, a saber, manter o organismo excitado. A “chave” para a compreensão dessa “aparente” contradição reside no tipo de morte que Freud refere-se. Ele explica que o organismo não quer morrer

[...] por outras causas que suas próprias leis internas. Ele quer morrer à sua maneira e, assim, também essas pulsões que preservam a vida na verdade foram originalmente serviçais da morte. Daí o paradoxo de que o organismo lute tão energicamente contra as forças (os perigos) que poderiam ajudá-lo a alcançar por um atalho bem mais curto seu objetivo vital de morrer (por assim dizer, um curto-circuito). Na verdade, o que ocorre é que o comportamento de buscar a morte a seu próprio modo é algo de cunho puramente pulsional e por isso está em oposição a uma ação inteligente²⁹.

Freud quer dizer que, de fato, as pulsões têm uma natureza conservadora expressa pelo objetivo de fazer com que o organismo retorne a um estado inanimado. Mas longe de atingir esse objetivo através da ação de fatores externos (por exemplo, o suicídio), visa-se a alcançá-lo de acordo com as leis internas do organismo. Eros esforça-se, então, para manter este vivo através da introdução de excitação. Assim, precisamos reconhecer que a própria vida seria apenas um desvio para se atingir o objetivo final da morte. Para Freud,

Se o objetivo da vida fosse chegar a um estado nunca alcançado anteriormente, isso estaria em frontal contradição com a natureza conservadora das pulsões. Portanto, esse objetivo deve ser muito mais o de alcançar um estado antigo, um estado inicial, o qual algum dia o ser vivo deixou para trás e ao qual deseja retornar tendo de passar por todos os desvios tortuosos do desenvolvimento. Se pudermos admitir como um fato sem exceção que todo ser vivo morre, ou seja, retorna ao estado inorgânico devido a razões *internas*, então podemos dizer que: *O*

²⁸ Cf. Freud: “*Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente [Drang] interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior* que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas”. FREUD, 2006, p. 160.

²⁹ Ibid., p. 162-163.

*objetivo de toda a vida é a morte, e remontando ao passado: O inanimado já existe antes do vivo*³⁰.

Monzani afirma que há uma tendência mortuária nas obras de Freud. Se o aparelho psíquico, as pulsões e até a própria vida tendem a um estado sem tensão, não podemos simplesmente deixar de lado a idéia crucial que permeia todas essas reflexões: a morte. Segundo Monzani; “[...] seja lá qual for o caminho que se escolha, o tema da morte, mesmo não-nomeado, ronda toda a temática freudiana do desejo, do prazer e da satisfação. Qualquer que seja o viés escolhido, as conclusões são sempre as mesmas”³¹.

Se o organismo realmente tende à evitação de desprazer proveniente do aumento de tensão, as concepções de Freud, com efeito, nada tem a ver com as idéias hedonistas, na medida em que estas concebem o prazer como a finalidade da vida. Epicuro, em *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, escreve:

[...] o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor³².

Monzani afirma que “Desde o começo, a lição que Freud nos ensina é bem outra: não perseguimos o prazer, fugimos do desprazer”³³. A partir desta idéia, poderia surgir a questão se, de fato, nós realmente não desejamos o desprazer, tendo em vista aqueles indivíduos que sentem justamente satisfação na dor, seja na situação da relação sexual ou de humilhação. Para Freud, trata-se de masoquistas - classe que está inclusa no que ele, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), chama de perversão, ou seja, um desvio da sexualidade “normal”, a qual implica na obtenção do orgasmo através da penetração genital.

³⁰ FREUD, 2006, p. 161.

³¹ MONZANI, 1989, p. 222.

³² EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 1997, p. 37.

³³ MONZANI, op. Cit., p. 190.

Mas isso não significa que Freud não veja problemas nos conceitos aí implicados. É importante assinalar que as concepções de prazer e desprazer contidas em *Além do princípio de prazer* resistem a determinados fenômenos descritos por Freud nos artigos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* e *O problema econômico do masoquismo* (1924). Neste último texto, ao analisar o fenômeno do masoquismo, Freud escreve que o fator quantitativo é insuficiente para definir o prazer e o desprazer. É preciso acrescentar a tais definições um fator qualitativo, que ainda é desconhecido pela psicanálise. Freud afirma acerca do prazer e do desprazer:

[...] não mais podemos associá-los de modo direito ao aumento ou à diminuição dessa quantidade de estimulação (magnitude que denominávamos tensão-derivada-estímulos [*Reizspannung*]). Na verdade, parece que eles não dependem desse fator quantitativo, mas de uma determinada característica dele que, no momento, apenas conseguimos designar genericamente como de natureza qualitativa. Aliás, teríamos avançado muito na psicologia se soubéssemos indicar qual seria precisamente essa característica qualitativa. Talvez seja o *ritmo*, o decurso temporal nas transformações, as elevações e as quedas da quantidade de estímulo, não o sabemos³⁴.

Em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o problema está relacionado ao aumento de tensão associado ao prazer. Segundo Freud: “Em todos os casos em que a tensão é produzida por processos sexuais ela é acompanhada de prazer [...]”³⁵. Diante dessa constatação, ele busca uma maneira de conciliar a tensão desagradável com o sentimento de prazer, mas reconhecendo que “Tudo que se relaciona com o problema do prazer e do desprazer toca num dos pontos mais sensíveis da psicologia atual”³⁶. Feita essa observação, Freud inicia o exame da questão. Ele afirma que durante a relação sexual o sujeito sente um prazer progressivo que culmina no orgasmo, no grande prazer. Mas para aí culminar é necessário haver um contraste, ou seja, um aumento de tensão que o anteceda. Freud explica que o prazer progressivo consiste em uma espécie de pré-

³⁴ FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo (1924). In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (1923-1938). V. 3. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, p. 106.

³⁵ FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 215.

³⁶ *Ibid*, p. 215.

prazer advindo de pulsões parciais que são descarregadas de forma imediata. Este pré-prazer encoberta o desprazer que vai sendo acumulado concomitantemente até que chegue a um nível tão elevado que, ao ser descarregado, provoca a sensação do orgasmo.

Conforme vimos até aqui, o problema da passagem da quantidade de estímulo para sua qualificação na consciência permanece insolúvel, tal como apresentamos com base no texto *O problema econômico do masoquismo*. Já a resistência encontrada em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* acerca da elevação de excitação associada ao prazer parece ser solucionada por Freud com os argumentos já apresentados. Mas esses fatos não impedem que estejamos certos da negatividade do prazer. A idéia de uma tendência à inexcitabilidade está presente não só no conceito de prazer, mas sim em toda obra de Freud, do início ao fim³⁷.

1.3 Civilização e felicidade

Ao analisar o conceito de felicidade focando o papel da cultura, Freud constata que a vida social exige sacrifícios pulsionais da ordem do desejo, causando aos homens um *mal-estar*. Ao mesmo tempo, esses sacrifícios constituem uma condição necessária para a existência da sociedade. Sob o domínio do princípio de realidade, a satisfação é adiada e o desprazer tolerado. E mais do que isso: o indivíduo torna-se vulnerável a diversas fontes de sofrimento. Para manter a vida, o objetivo de encontrar a felicidade (no sentido “efêmero”) é relegado ao segundo plano, na medida em que as reivindicações individuais são submetidas às da sociedade. É por isso que Freud afirma: “A liberdade individual não é um patrimônio da cultura”³⁸.

Na acepção freudiana, “[...] a palavra ‘cultura’ designa a soma total de operações e normas que distanciam nossa vida da de nossos antepassados animais e que servem a dois fins: a proteção

³⁷ Cf. MONZANI, 1989, p. 228.

³⁸ “La libertad individual no es un patrimonio de la cultura”. FREUD, 2004, p. 94.

do ser humano frente à natureza e a regulação dos vínculos recíprocos entre os homens”³⁹. Para sobreviver com a segurança proporcionada pela vida social, o homem “abre mão” da possibilidade de realizar suas pulsões ao bel prazer. Conforme Freud, “O homem da cultura trocou uma parte de felicidade por uma parte de segurança”⁴⁰.

A origem da cultura é narrada por Freud em *Totem e Tabu*⁴¹. O ponto principal da narrativa consiste no horror ao incesto adquirido após a morte do pai, porque é justamente por meio da proibição do incesto que a cultura torna-se possível. Com a cultura, Freud afirma que surgem também novos sentimentos que passam a nortear as relações entre os homens. No interior de uma família, o amor entre homem e mulher caracteriza-se como um amor propriamente genital. Já aquele amor que une a mãe e o pai aos filhos e vice-versa, bem como os irmãos entre si, é chamado por Freud como amor inibido em sua finalidade. Ambos os tipos estendem-se para além do grupo familiar. Enquanto o amor genital leva à formação de novas famílias, o amor inibido em sua finalidade conduz a laços amigáveis.

Mas o assassinato do pai pelos filhos e o desejo destes pela mãe marca de tal forma a história do homem, como espécie, que se repete também no desenvolvimento do indivíduo, através

³⁹ “[...] la palabra ‘cultura’ designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”. FREUD, 2004, p. 88.

⁴⁰ “El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad”. Ibid., p. 112.

⁴¹ Nesta obra, Freud escreve que as primeiras famílias surgiram com a instalação da necessidade de satisfação genital no homem, a qual, antes, aparecia somente em alguns períodos, tal como ocorre com diversas espécies de animais. Por isso, o homem adquiriu motivos para conservar ao seu lado uma fêmea. Esta, por sua vez, permaneceu junto ao macho devido à proteção que ele poderia oferecer aos seus filhos. Assim é que surgiram as famílias primitivas. Ao descobrir que podia adaptar o mundo para nele sobreviver de uma forma melhor, o “outro” adquiriu para o homem o valor de um companheiro de trabalho. Provavelmente, os primeiros sujeitos que lhe auxiliaram no trabalho foram os membros de sua família. Entretanto, nessas famílias a vontade do pai era irrestrita. Enquanto ao pai era reservado o desfrute de prazeres devido à posse de todas as mulheres, aos filhos cabia apenas o trabalho. Os filhos, revoltados, cometeram então o parricídio. Além de terem matado o pai, também o devoraram, a fim de adquirirem parte de sua força. Mas, ao mesmo tempo em que o pai era odiado por proibir a realização de desejos sexuais, também era amado e admirado. Esta ambivalência resultou em sentimento de culpa. O pai, agora morto, tinha mais força do que quando era vivo. Isto porque, a autoridade do pai foi internalizada, dando origem a uma entidade mental chamada de superego. Com o fito de impedir a repetição de tal ato agressivo, surgiram diversas restrições, as quais foram assimiladas pelo superego. Nenhum filho, a partir daí, poderia assumir o lugar do pai, ou seja, possuir todas as mulheres da tribo. Nesse sentido, foi instituído o horror ao incesto para que a vida em comunidade pudesse ser preservada.

do que Freud chama de complexo de Édipo. Por isso, também deve ser reprimido. Este complexo é vivenciado pela criança durante a fase fálica, a qual é precedida pela fase oral e pela fase anal.

Na fase fálica, a criança elabora teorias sobre a sexualidade, as quais são analisadas por Freud em *Sobre as teorias sexuais das crianças* (1908)⁴². Neste texto, afirma que as crianças criam histórias por não acreditarem na teoria da cegonha contada pelos adultos. A primeira teoria está relacionada à universalidade do pênis. No menino, o falo corresponde ao pênis que está anatomicamente presente. Na menina, a falta não é assinalada devido ao falo, um objeto imaginário. Posteriormente, a falta do pênis é percebida nas meninas e nas mulheres. O menino entende que o pênis pode, então, ser perdido, mas não percebe que é sua presença/ausência que assinala a diferença entre os sexos. A oposição se dá entre fálico e castrado. O menino passa a temer a perda do pênis. Esse temor está ligado aos sentimentos que a vivência do drama edipiano provoca: o menino odeia o pai e o quer matar, por isso, agora, teme que o pai, a fim de vingar-se, o castre. É devido a essa ameaça que a criança desiste do amor da mãe e de matar o pai. No caso da menina, a castração é um fato consumado. Ela entende que um dia teve pênis, mas que o perdeu devido à castração. Por perceber que a mãe também não o tem, desvaloriza-a e dirige-se à figura que o possui: o pai. Dele, a menina solicita o gozo do falo mediante a relação sexual ou um pênis dentro de si, o que equivale a um filho. Isto ocorre em razão da inveja do pênis⁴³. Como o desejo não é

⁴² Freud afirma que as crianças desenvolvem três teorias. A primeira consiste em atribuir a todas as pessoas a posse de um pênis. A segunda refere-se à crença de que os bebês nascem pelo orifício anal. A terceira, por sua vez, surge com o testemunho acidental da relação sexual entre os pais e diz respeito à ideia de que o coito consiste num ato de violência imposto pelo participante mais forte.

⁴³ A inveja do pênis constitui uma das ideias mais polêmicas da psicanálise. Freud foi acusado de machista mediante o argumento de que, com esse termo, depreciava o sexo feminino. Cabe, então, um esclarecimento. Mezan, ao analisar o tema, afirma que é ingênua a compreensão de que a inveja se refere ao órgão sexual masculino. A descoberta da diferença anatômica dos sexos é vivenciada pela menina como uma ferida narcísica e recebida na dimensão do narcisismo. Assim é que avalia a falta como inferioridade. Mas o que interessa é que essa falta não existe, uma vez que a menina também tem um órgão genital. Nesse sentido, a falta se inscreve no contexto da vida psíquica. Enquanto o menino entende a presença do pênis como um privilégio, a menina pode entender a ausência como um castigo ou uma falta de amor, acusações que ela faz a si mesma e que, pela falta, são confirmadas. O que a menina inveja é o privilégio do menino, o qual está relacionado com “mais amor”, “mais poder”. Mezan entende que não se trata do pênis em si, mas de uma idealização que encontra suporte nesta figura anatomicamente presente. Tal idealização, nesse sentido, está relacionada com as fantasias de completude. Para Pellegrino, os homens também sentem a inveja fálica.

realizado, o complexo de Édipo é gradativamente “abandonado”. Nesta trama, o pai representa a Lei, ou seja, a cultura, na medida em que é o agente da castração. Pellegrino explica a compreensão lacaniana da castração: trata-se, grosso modo, do “corte” que o pai tem que operar na relação fusional entre mãe e filho⁴⁴. Em troca da renúncia ao incesto, da manutenção de uma relação simbiótica com a mãe, o pai oferece à criança o mundo da cultura e do amor por outros homens. Só mediante essa renúncia é que a criança pode viver; caso contrário, resta-lhe a psicose ou a morte.

Com a “dissolução” do complexo de Édipo, surge o superego. Esta instância psíquica depende das circunstâncias sociais, visto que assimila as normas e os valores vigentes. Constitui, de forma geral, na internalização da autoridade externa, isto é, o pai. Nas palavras de Freud: “A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo do superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o ego do retorno da catexia libidinal”⁴⁵.

Contra as exigências do id, o superego “controla” o ego⁴⁶, impedindo a realização “cega” das pulsões, o que acaba gerando infelicidade. Segundo Freud, “Assim como a satisfação pulsional equivale à felicidade, assim também é causa de grave sofrimento quando o mundo externo nos deixa na indignância, quando recusa a satisfação de nossas necessidades”⁴⁷. Além disso, por assumir parte da pulsão agressiva que é introjetada no ego em razão da repressão, o superego visa a punir o ego com a mesma agressividade que um dia ele quis satisfazer em outros indivíduos. Freud afirma: “Chamamos ‘sentimento de culpa’ a tensão entre o superego severo e o ego que a ele está

PELLEGRINO, Hélio. Édipo e a paixão. In: NOVAES, Adauto. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 131-134.

⁴⁴ Cf. PELLEGRINO, 1987, p. 315.

⁴⁵ Freud, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 221.

⁴⁶ Ego, superego e id são termos que Freud utiliza na segunda tópica. Laplanche e Pontalis explicam que o termo tópica se refere à distinção que Freud faz entre instâncias do aparelho psíquico. Geralmente, fala-se em duas tópicas freudianas. Na primeira, Freud distingue consciente, pré-consciente e inconsciente e, na segunda, ego, id e superego. Para maiores detalhes, consultar verbete Tópica em LAPLANCHE, PONTALIS, 1983, p. 656- 662.

⁴⁷ “Así como satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indignancia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades”. FREUD, 2004, p. 78.

submetido”⁴⁸. Ao refletir sobre as origens do sentimento de culpa, Freud constata que ele surge, inicialmente, a partir do medo do desamparado da autoridade em razão da perda do amor e, posteriormente, do medo do superego, entidade esta que representa a interiorização da autoridade. Enquanto no primeiro caso renuncia-se à satisfação pulsional para conservar o amor da autoridade, no segundo, somente essa renúncia não basta. É preciso que o ego seja punido. Nenhum desejo, tanto pensado quanto realizado, pode agora ser escondido do superego. De acordo com Freud: “Nesse momento, desaparece a angústia frente à possibilidade de ser descoberto, e também, por completo, a distinção entre fazer o mal e desejar fazê-lo; com efeito, diante do superego nada pode se ocultar, nem sequer os pensamentos”⁴⁹.

O sentimento de culpa tem origem na história da família primitiva. O ódio dirigido à figura paterna é até hoje tão forte que precisa ser reprimido e, assim sendo, acaba por gerar o sentimento de culpa, o que torna o homem infeliz. Ao refletir sobre a relação desse sentimento com a cultura, Freud afirma que o progresso da ciência é acompanhado por uma intensificação do sentimento de culpa - uma variedade da ansiedade que pode se manifestar como um mal-estar. Logo, por uma intensificação na infelicidade. Isso o conduz à seguinte afirmativa: “Que poderosa deva ser a agressão como obstáculo da cultura se a defesa contra ela pode produzir tanta infelicidade quanto a própria agressão!”⁵⁰.

A agressividade⁵¹ a qual Freud refere-se é uma manifestação da pulsão de morte. Esta, por sua vez, consiste em uma classe pulsional oposta às pulsões de vida (Eros) e que visa, sobretudo, a

⁴⁸ “Llamamos ‘conciencia de culpa’ a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido”. FREUD, 2004, p. 119.

⁴⁹ “En ese momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto, y también, por completo, el distingo entre hacer el mal y quererlo; em efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos”. Ibid., p. 121.

⁵⁰ “¡ Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma!”. Ibid., p. 138.

⁵¹ Sobre o tema da agressividade, veja o texto Reflexões para os tempos de guerra e paz (1915) que Freud publicou seis meses após deflagrar a Primeira Guerra Mundial. Neste texto, ele desenvolve uma análise acerca da hostilidade presente nos homens em tempos de guerra.

atingir o estado zero de tensão. Segundo Freud, constitui uma das maiores ameaças de aniquilamento da cultura, gerando infelicidade, inquietação e mal-estar. O tema da pulsão de morte atravessa de tal forma as concepções de Freud, conforme já vimos, que sua definição de homem também é por ela pautada. Para Freud,

[...] o ser humano não é um ser manso, amável, somente capaz de se defender quando o atacam. É lícito atribuir a sua dotação pulsional uma boa cota de agressividade. Em consequência, o próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer sua agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, dispor de seu patrimônio, humilhá-lo, lhe infligir dores, martirizá-lo e de matá-lo⁵².

Freud chega a afirmar que o homem, livre da ação da repressão, revela-se como uma “besta selvagem”. Sendo assim, é imprescindível que a cultura exija o sacrifício pulsional.

Ao afirmar categoricamente que a agressividade faz parte da constituição do homem, Freud tenta mostrar que nenhum objeto externo pode ser indicado como responsável pela hostilidade humana, tal como fazem os comunistas⁵³, quando afirmam que a propriedade privada corrompeu a natureza humana, tornando o homem bom, mau. Aos olhos de Freud, se ela fosse abolida, ainda assim os homens seriam hostis, pela simples razão de que são agressivos por *natureza*. Vejamos o que ele nos diz:

Os comunistas crêem ter achado o caminho para a redenção do mal. O ser humano é integralmente bom, transborda de benevolência com seus próximos. Porém, a instituição da propriedade privada corrompeu sua natureza. A posse dos bens privados confere ao indivíduo o poder e com ele a tentação de maltratar seus semelhantes. Os sem posse não podem menos que se rebelar contra seus opressores, seus inimigos. Se se cancela a propriedade privada, se todos os bens se declaram comuns e se permite participar de seu gozo todos os seres humanos, desaparecerá a malevolência e a inimizade entre os homens. Satisfeitas todas as

⁵² “[...] el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”. FREUD, 2004, p. 108.

⁵³ Embora Freud refira-se explicitamente aos comunistas, parece fazer referência a Rousseau, uma vez que é este filósofo que, afirmando a natureza boa do homem, defende a idéia segundo a qual é a sociedade que a corrompe.

necessidades, não teriam motivos para ver no outro seu inimigo; todos se submeteriam de boa vontade ao trabalho necessário. Não é de minha incumbência a crítica econômica do sistema comunista; não posso indagar se a abolição da propriedade privada é oportuna e vantajosa. Porém, posso discernir sua premissa psicológica como uma vã ilusão. Se se cancela a propriedade privada, se subtrai ao gosto humano pela agressão, um dos seus instrumentos; poderoso, sem dúvida, porém não o mais poderoso. É que nada se modificará nas desigualdades de poder e influência de que a agressão usada para cumprir seus propósitos; e menos ainda em sua natureza mesma. A agressão não foi criada pela instituição da propriedade; reinou quase sem limitações em épocas primordiais quando essa ainda era muito escassa, se encontra nas pequenas crianças quando a propriedade nem sequer terminou de abandonar sua forma anal primordial, constitui a base de todos os vínculos de amor e ternura entre os seres humanos, com a única exceção do que une a mãe com seu filho⁵⁴.

É em nome da agressividade constitutiva do homem, principalmente, que Freud nega a possibilidade do estabelecimento de uma sociedade que permita a satisfação pulsional, embora uma hipótese desse tipo seja cogitada em *O futuro de uma ilusão*. Freud afirma:

Pensar-se-ia ser possível um reordenamento das relações humanas, que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e a repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela discórdia interna, os homens pudessem dedicar-se à aquisição da riqueza e à sua fruição⁵⁵.

Mas cogitada essa hipótese, Freud imediatamente retoma o “pessimismo” que marca sua obra: “Essa seria a idade de ouro, mas é discutível se tal estado de coisas pode ser tornado

⁵⁴ “Los comunistas creen haber hallado el camino para la redención del mal. El ser humano es íntegramente bueno, rebosa de benevolencia hacia sus prójimos, pero la institución de la propiedad privada há corrompido su naturaleza. La posesión de bienes privados confiere al individuo el poder, y con él la tentación, de maltratar a sus semejantes; los desposeídos no pueden menos que rebelarse contra sus opresores, sus enemigos. Si se cancela la propiedad privada, si todos los bienes se declaran comunes y se permite participar en su goce a todos los seres humanos, desaparecerán la malevolencia y la enemistad entre los hombres. Satisfechas todas las necesidades, nadie tendrá motivos para ver en otro su enemigo; todos se someterán de buena voluntad al trabajo necesario. No es de mi incumbencia la crítica económica al sistema comunista; no puedo indagar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y ventajosa. Pero puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión. Si se cancela la propiedad privada, se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso. Es que nada se habrá modificado en las desigualdades de poder e influencia de que la agresión abusa para cumplir sus propósitos; y menos aún en su naturaleza misma. La agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad; reino casi sin limitaciones en épocas primordiales cuando esta era todavía muy escasa, se la advierte ya en la crianza de los niños cuando la propiedad ni siquiera há terminado de abandonar su forma anal primordial, constituye el trasfondo de todos los vínculos de amor y ternura entre los seres humanos, acaso con la única excepción del que une a una madre con su hijo varón”. FREUD, 2004, p. 109-110.

⁵⁵ FREUD, 1997, p. 12.

realidade”⁵⁶. Ele afirma que, ao que tudo indica, toda a civilização tem que se erigir sobre a renúncia pulsional, tendo em vista que a agressividade⁵⁷ presente nos homens o caracteriza como uma criatura hostil, por *natureza*.

É interessante assinalar que, ao tratar da brutalidade demonstrada pelos indivíduos em tempos de guerra no texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud deixa claro que as classificações acerca da natureza humana, como boa e má, não existem em si, uma vez que só podem ser formuladas com base nas exigências de uma vida em sociedade. Freud afirma:

Na realidade, não existe essa ‘erradicação’ do mal. A pesquisa psicológica – ou, falando mais rigorosamente, psicanalítica – revela, ao contrário, que a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primeiras. Em si mesmos, esses impulsos não são nem bons nem maus. Classificamos esses impulsos, bem como suas expressões, dessa maneira, segundo sua relação com as necessidades e as exigências da comunidade humana. Deve-se admitir que todos os impulsos que a sociedade condena como maus – tomemos como representativos os egoísticos e os cruéis – são de natureza primitiva⁵⁸.

Para Freud, a repressão não só da agressividade, como também da sexualidade, torna o homem um ser infeliz. Segundo ele, “Posto que a cultura imponha tantos sacrifícios não somente à sexualidade, mas também à inclinação agressiva do ser humano, compreendemos melhor que os homens dificilmente se sintam felizes dentro dela”⁵⁹.

Já que a forma pela qual nós mesmos regulamos os relacionamentos humanos constitui a fonte mais penosa de sofrimento, surge a idéia de que a cultura é a grande responsável por nossa infelicidade e que, sem ela, talvez pudéssemos ser mais felizes, indica Freud. Ele afirma que essa

⁵⁶ FREUD, 1997, p. 12.

⁵⁷ Laplanche e Pontalis explicam que a agressividade em relação aos outros homens trata-se de uma manifestação da pulsão de morte dirigida ao mundo externo. LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 37 - 43.

⁵⁸ FREUD, Sigmund. Reflexões para os tempos de guerra e paz. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 317-318.

⁵⁹ “Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella”. FREUD, 2004, p. 111.

posição está ligada ao grau demasiadamente baixo de contentamento que a cultura oferece ao homem, bem como a alguns fatos históricos. Pensa que uma atitude hostil em relação à cultura já está presente desde o domínio da religião cristã, ao valorizar a vida após a morte. Um fato histórico está ligado às viagens marítimas, as quais proporcionaram o contato com povos primitivos. Estes aparecem aos europeus como um povo que leva uma vida simples e, por isso, mais feliz. Entretanto, Freud afirma que esta visão é equivocada. Descobertas levam à idéia de que eles também possuem regras próprias. Outro fato diz respeito à descoberta freudiana das neuroses. Com ela, o homem toma conhecimento de quanto a civilização frustra as pulsões e infere que, sem ela, talvez as pessoas possam ser mais felizes⁶⁰. Freud ainda trata de um tema que considera um fator adicional de desapontamento: o progresso da ciência. De acordo com ele, o aumento no controle das forças da natureza não é acompanhado de um aumento proporcional na satisfação prazerosa, ou seja, na felicidade⁶¹.

Para Freud, o mundo externo, que pode nos destruir através das forças da natureza, e o corpo, o qual está condenado à decadência, constituem as duas outras fontes de sofrimento, além daquela referente aos relacionamentos humanos. Enquanto os relacionamentos humanos estão regulados de acordo com a vontade dos homens, o mundo externo e o corpo são considerados fontes de sofrimento inevitáveis. Segundo Freud, “Nunca dominaremos completamente a natureza. Nosso organismo, ele mesmo parte dela, será sempre um forma que perecerá, limitada em sua adaptação e operação”⁶².

⁶⁰ A relação entre cultura e neurose é abordada amplamente por Freud em *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908).

⁶¹ FREUD, 2004, p. 86-87. Entretanto, é preciso considerar que a tecnologia oferece determinadas comodidades no desvio da finalidade original das pulsões e no apaziguamento do sofrimento proveniente das forças da natureza.

⁶² “Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma precedera, limitada em su adaptación y operación”. Ibid., p. 85.

Diante destas fontes de sofrimento, Freud afirma que os homens moderam suas reivindicações de felicidade, acreditando que são felizes somente porque escaparam ao sofrimento. Apesar disso, o esforço para alcançar a felicidade qualificada como “efêmera” não é abandonado.

Freud examina, então, uma série de técnicas que os homens utilizam para evitar o sofrimento e obter prazer, ou seja, ser feliz da forma que é possível. Satisfazer todas as pulsões constitui uma técnica tentadora mas, no entanto, perigosa pelas conseqüências que pode ocasionar. Existem outros métodos que se direcionam à evitação do desprazer, diferenciando-se de acordo com a fonte considerada pelo homem como a mais desprazerosa. O homem pode se isolar voluntariamente, a fim de evitar os sofrimentos provenientes das relações humanas e se afastar do mundo externo, para fugir de suas intempéries. Ou ainda atacar a natureza e tentar fazer com que se sujeite a sua vontade por meio da ciência. Freud afirma que, entre os métodos mais interessantes de evitar sofrimento, estão aqueles que influenciam o organismo, sendo a intoxicação o mais grosseiro de todos. Uma outra forma refere-se ao aniquilamento das pulsões e à tentativa de controlá-las, pois se a recusa em satisfazer a pulsão equivale ao sofrimento, são úteis tais tentativas. Neste caso do controle pulsional, o objetivo de satisfazer a pulsão não é abandonado. O que é apaziguado é o sofrimento decorrente da não-satisfação.

Uma outra técnica consiste no desvio da pulsão. Trata-se da sublimação⁶³, processo a partir do qual o prazer é atingido pela atividade intelectual. O ponto fraco deste método, para Freud, consiste no fato de que é acessível somente a algumas pessoas e que não proporciona uma proteção completa contra o sofrimento. Existe também o trabalho que, quando escolhido livremente, pode ocasionar prazer. Nenhuma das técnicas prende tanto o homem na realidade quanto o trabalho, na medida em que, através dele, o homem encontra um espaço dentro da comunidade. Todavia, Freud

⁶³ Em “Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci”, Freud relaciona a criação artística diretamente com a sublimação de pulsões sexuais infantis.

afirma que os homens parecem ter aversão ao trabalho. Comumente, só o realizam por pressão e não o procuram com a frequência que buscam com outros tipos de satisfações.

Há ainda um outro processo, além da sublimação, a partir do qual o homem busca a satisfação no mundo psíquico. Esta é obtida por meio de ilusões, as quais se originam da imaginação, região que ficou livre do teste da realidade e voltada para a realização de desejos difíceis de serem realizados. Trata-se da fruição das obras de arte, tornada acessível por meio da produção do artista. De acordo com Freud, elas nos proporcionam um alívio da pressão advinda da realidade.

Para os homens que não suportam a pressão da realidade, tornar-se eremita é uma das soluções encontradas. No lugar do mundo insuportável, cria-se um mundo mais adaptado ao desejo, o que acaba o conduzindo à loucura, ou seja, à psicose. O remodelamento delirante da realidade também é operado por muitas pessoas. Para Freud, a religião constitui um desses delírios.

Entre todas as técnicas já citadas, Freud assinala aquela que mais se aproxima da felicidade completa: trata-se da “[...] orientação da vida que situa o amor no ponto central, que espera toda a satisfação do fato de amar e de ser amado”⁶⁴. Lembremos, neste ponto, que o amor sexual é a experiência que nos fornece a mais intensa satisfação. Isso explica o fato de tal modalidade ser próxima da felicidade. Conforme Freud:

[...] uma das formas de manifestação do amor, o amor sexual, nos proporcionou a experiência mais intensa de uma sensação prazerosa avassaladora, tornando-se assim o arquétipo para nossa aspiração à felicidade. Nada mais natural que buscarmos a felicidade pelo mesmo caminho que uma vez a encontramos⁶⁵.

Entretanto, há um ponto fraco nessa técnica: o fato de que pode ocasionar demasiada infelicidade caso o objeto amado, de alguma forma, nos abandone. Determinadas pessoas, porém,

⁶⁴ “[...] orientación de la vida que sitúa al amor en el punto central, que espera toda satisfacción del hecho de amar y ser amado”. FREUD, 2004, p. 81-82.

⁶⁵ “[...] una de la formas de manifestación del amor, el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha. Nada más natural que obstinarnos em buscar la dicha por el mismo camino siguiendo el cual una vez hallamos”. Ibid., p. 82.

conseguem voltar seu amor não para objetos isolados, mas sim para todos os homens, de forma que a pulsão tenha sua finalidade sexual genital inibida.

Freud cita uma outra técnica: a fruição da beleza, onde quer que ela apresente-se. Segundo o autor: “[...] beleza das formas e dos gestos humanos, dos objetos naturais e das paisagens, das criações artísticas e ainda científicas”⁶⁶. Ela deriva da dimensão do sentimento sexual, no qual o impulso está inibido em sua finalidade. Embora beleza e atração sejam características de objetos sexuais, os próprios órgãos genitais que excitam através da visão não são belos. A beleza, neste sentido, parece estar ligada a caracteres sexuais secundários.

Como última técnica, Freud cita a neurose, a qual implica em satisfações substitutas das pulsões de cunho libidinoso. Segundo o autor, a religião pode poupar o indivíduo dessa doença, mas à custa de um infantilismo psicológico e de um delírio em massa. A técnica utilizada pela religião consiste na depreciação da realidade e na deformação do mundo real.

Para concluir, Freud afirma que, embora as técnicas citadas proporcionem prazer e, nesse sentido, felicidade “efêmera”, nenhuma delas oferece tudo o que o organismo almeja – até porque “tudo” diz respeito ao conceito de felicidade “absoluta”, ou seja, tensão zero no organismo. Segundo Freud: “Discernir a felicidade possível em seu sentido moderado é um problema da economia libidinal do indivíduo. Sobre este ponto não existe conselho válido a todos; cada um tem que examinar por si mesmo a maneira que pode alcançar a felicidade celeste”⁶⁷. E, mesmo obtendo prazer, este é qualitativamente diferente daquele vivenciado por uma pulsão ainda não domada, o que reduz ainda mais as possibilidades de felicidade⁶⁸.

⁶⁶ “[...] la belleza de formas y gestos humanos, de objetos naturales y paisajes, de creaciones artísticas y aun científicas”. FREUD, 2004, p. 82.

⁶⁷ “Discernir la dicha posible en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo. Sobre este punto no existe consejo válido para todos; cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza”. Ibid., p. 83.

⁶⁸ “O sentimento de felicidade provocado pela satisfação de uma pulsão selvagem, não domada pelo ego, é incomparavelmente mais intenso que o obtido com a satisfação de uma pulsão domesticada”. “El sentimiento de dicha

Assim sendo, cada homem deve procurar a técnica mais adequada em conformidade com sua constituição psíquica. Entretanto, devemos ter em vista que é perigoso investir toda a libido em uma só técnica. O êxito jamais é certo em virtude da dependência que a felicidade tem em relação a uma diversidade de fatores.

1.4 Considerações finais

Neste capítulo, procuramos entender o conceito de felicidade na obra de Freud. Para tanto, recorreremos ao livro *O mal-estar na civilização*. Averiguamos que, embora Freud conceitue felicidade como vivências prazerosas/agradáveis provenientes da satisfação, desvio da finalidade original ou domínio da pulsão, existe uma outra definição (em um sentido metapsicológico) que está para além dessa noção e encontra fundamento nos conceitos de prazer e desprazer.

Como esses conceitos apresentaram-se fundamentais, analisamos seus respectivos significados. Com essa análise, pudemos entender que obter prazer não consiste num estado alternativo ao de evitar desprazer, simplesmente porque é a própria ausência deste. Assim, foi possível concluir que felicidade, em sentido “absoluto”, é um estado constante de ausência de excitabilidade, o que nos conduz a idéia de que é *incompatível com a vida*, na medida em que esta é mantida através da introdução de tensão no organismo.

Além desse limite imposto pelo próprio psiquismo humano, analisamos também a felicidade sob um outro ponto de vista: o da cultura. Nessa análise, partimos da idéia de que Freud, ao tratar de cultura, faz referência à felicidade como satisfação, desvio e domínio pulsionais. Mostramos que, se por um lado a cultura limita a possibilidade de se atingir a felicidade através da imposição de sacrifícios pulsionais da ordem do desejo, por outro, proporciona infelicidade precisamente pela

provocado por la satisfacción de una pulsión silvestre, no domeñada por el yo, es incomparablemente más intenso que el obtenido a raíz de la saciedad de una pulsión enfrenada”. FREUD, 2004, p. 79.

imposição de tais sacrifícios, gerando um *mal-estar*. Desse modo, a cultura atua em dois sentidos: limita a possibilidade de ser feliz e proporciona sofrimento ao homem. Freud, então, tem razão ao afirmar que “A vida, tal como nos é imposta, é muito dura; traz muitas dores, decepções, tarefas impossíveis”⁶⁹.

Diante de tanto sofrimento, talvez a resposta que Freud dá aos seus pacientes em relação à pergunta sobre como poderá ajudá-los com a análise, esclarece o que a psicanálise pode fazer aos homens, além de tê-los esclarecido sobre a possibilidade real de serem felizes:

Sem dúvida o destino acharia mais fácil do que eu aliviá-lo de sua doença. Mas você poderá convencer-se de que haverá muito a ganhar se conseguirmos *transformar seu sofrimento histérico numa infelicidade comum*. Com uma vida mental restituída à saúde, você estará mais bem armado contra essa infelicidade⁷⁰

⁶⁹ “La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desenganos, tareas insolubles”. FREUD, 2004, p.75.

⁷⁰ FREUD, Sigmund. A psicoterapia da histeria (1895). In: *Estudos sobre a histeria*. Tradução de Jayme Salomão. vol. II. Rio de Janeiro, Imago, 1974, p. 363. (grifos nosso).

CAPÍTULO II

Marcuse: felicidade e liberdade na civilização não-repressiva

2.1 Felicidade, liberdade e razão

No texto *Sobre o conceito de essência* (1936), Marcuse analisa o desenvolvimento do conceito de essência humana na história da filosofia. Por um lado, mostra que esse conceito é relegado à esfera metafísica com a filosofia de Descartes, na medida em que é identificado ao puro pensamento, ou seja, ao *cogito*, tornando-se abstrato. Assim, a liberdade passa a ser liberdade de pensamento. Por outro, a partir disso, formula uma concepção crítica de essência humana, na qual objetiva revelar que o homem não é aquilo que *poderia ser*, ou seja, que existe uma tensão entre essência e existência. O conceito de essência configura-se então como uma negação da realidade existente contendo, justamente por isso, um caráter crítico. Segundo Marcuse, “A essência, como potencialidade, se converte em uma força dentro da existência”⁷¹. Mas o que o homem, com efeito, *pode ser*? Para o autor, isso depende de determinados fatores. Vejamos:

[...] o grau de controle das forças produtivas naturais e sociais, o nível da organização do trabalho, o desenvolvimento das necessidades em relação às potencialidades para sua realização (especialmente a relação entre o que é necessário para a reprodução da vida e as necessidades livres de gratificação e felicidade, do “bom e do belo”), a disponibilidade – como material do que se apropriar – de riquezas de valores culturais em todos os campos da vida⁷².

Marcuse afirma que esses fatores podem estar organizados de acordo com os interesses de dominação ou de acordo com a liberdade e as necessidades dos indivíduos conservadas na

⁷¹ “La esencia, como potencialidad, se convierte en una fuerza dentro de la existencia”. MARCUSE, Herbert. El concepto de esencia. In: *Herbert Marcuse: La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Tradução de Juan I. Saenz-Díez. 4 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 13.

⁷² “[...] el grado de control de las fuerzas productivas naturales y sociales, el nivel de la organización del trabajo, el desarrollo de las necesidades en relación con las posibilidades para su realización (especialmente la relación entre lo que es necesario para la reproducción de la vida y las necesidades “libres” de gratificación y felicidad, de lo “bueno y lo bello”), la disponibilidad – como material del que puede uno apropiarse – de riqueza de valores culturales en todos los campos de la vida”. *Ibid.*, p. 49.

comunidade. A essência configura-se, dessa forma, como *liberdade para ser aquilo que se pode ser* em função das possibilidades concretas oferecidas pela sociedade. O autor constata que apesar destas existirem, não estão a serviço das necessidades humanas. Marcuse afirma: “A possibilidade real existe. Para tanto, pode ser conhecida como tal pela teoria e uma vez conhecida, pode ser adotada pela prática, guiada pela teoria e transformada em realidade”⁷³. Realizando sua essência, o homem poderia ser, com efeito, feliz. Marcuse estabelece, portanto, relações estreitas entre essência, liberdade e felicidade: a essência seria a liberdade de *ser o que se pode ser*. E sendo o que se pode, o homem seria feliz. Nesse estado, o autor afirma que a razão (de acordo com a concepção iluminista) seria realizada.

Em 1937, Marcuse escreve *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, texto no qual discute mais claramente o tema da felicidade. A idéia central de *Sobre* o conceito de essência parece ser preservada: a tensão entre essência e existência. Entretanto, a diferença é que Marcuse mostra, a partir da história da filosofia, que o mundo foi dividido em mundo ideal e real. Ele constata que esta separação abre perspectiva para que a felicidade seja enquadrada em um plano para além da realidade existente. Tal transcendência ocorre porque a filosofia preocupa-se com a felicidade do homem e ela não pode ser realizada nas condições materiais de vida governadas pela anarquia, inconstância e não liberdade. Assim, o mundo ideal é separado do mundo real. Essa separação é reforçada pelo desenvolvimento da seguinte concepção de cultura, que é denominada por Marcuse como “afirmativa” e configura-se como uma crítica da impossibilidade de realização da felicidade nesse mundo:

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

⁷³ “La posibilidad real existe. Por lo tanto, puede ser conocida como tal por la teoría; y, una vez conocida, puede ser adoptada por la práctica, guiada por la teoría, y transformada en realidad”. MARCUSE, 1981, p. 62.

qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior”, sem transformar aquela realidade de fato⁷⁴.

Marcuse afirma que a separação entre cultura e civilização, que caracteriza a época burguesa, é um recurso terminológico utilizado pelas ciências humanas recentemente. Para ele, civilização refere-se à organização material da sociedade e cultura à reprodução espiritual, isto é, filosofia, religião, direito, etc.. Mais adiante, para entrelaçar ambos os conceitos, afirma que cultura “Refere-se ao todo da vida social, na medida em que tanto os planos da reprodução ideal (cultura no sentido estrito, o “mundo espiritual”) quanto também da reprodução material (da “civilização”) formam uma unidade historicamente distinguível e apreensível”⁷⁵. Essa similaridade conceitual também aparece na obra *Eros e Civilização*, em referência ao uso que Freud faz desses conceitos. Nas palavras do autor: “Civilização é utilizada de maneira intercambiável com cultura, da mesma forma que no livro de Freud: *Mal-estar na civilização*”⁷⁶.

Marcuse afirma que a referida separação, entre cultura e civilização, conserva, ainda assim, a exigência de felicidade, embora esta tenha adquirido um novo significado. Para Marcuse, “A cultura deve assumir a preocupação com a exigência de felicidade dos indivíduos”⁷⁷. Todavia, na época burguesa, o indivíduo passa a ser portador de uma nova exigência de felicidade, na medida em que agora ela depende da aquisição de mercadorias, apesar de somente uma parcela de a população poder adquiri-las. Nesse caso, os antagonismos sociais permitem que essa exigência seja somente interiorizada e racionalizada, uma vez que não pode ser concretizada. Mesmo assim, Marcuse vê no idealismo burguês uma verdade por tornar a felicidade um conceito abstrato: a expressão do *poder ser*. Em suas palavras:

⁷⁴ MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura (1937). In: *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 95-96.

⁷⁵ Ibid., p. 95.

⁷⁶ “Civilisation est utilisé de manière interchangeable avec culture, de même que dans le livre de Freud: *Malaise dans la civilisation*”. MARCUSE, Herbert. *Eros et Civilisation* - contribution a Freud. Tradução de Jean-Guy Nény; Boris Fraenkel. Paris: Minuit, 1963, p. 19.

⁷⁷ MARCUSE, op. Cit., p. 100.

[...] o idealismo burguês não é somente uma ideologia: ele expressa também uma situação verdadeira. Não contém só a legitimação da forma vigente da existência, mas também a dor causada por seu estado; não só a tranqüilidade em face do que existe, mas também a recordação daquilo que poderia existir⁷⁸.

Em *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), Marcuse inicia o texto com a análise da importância do contexto social na compreensão da realidade existente. Afirma que a teoria crítica está vinculada ao materialismo especificamente em dois momentos que tem como centro a felicidade. Conforme o autor: “Há sobretudo dois momentos que vinculam o materialismo à correta teoria da sociedade: a preocupação com a felicidade dos homens, e a convicção de que esta felicidade seja conseguida somente mediante uma transformação das relações materiais de existência”⁷⁹. Robespierre de Oliveira constata que essa afirmação parece comportar uma contradição, tendo em vista que, para o senso comum, a felicidade é um conceito abstrato e subjetivo. Mas logo conclui que se trata de uma *aparente* contradição, porque Marcuse pretende mostrar que a felicidade é um conceito concreto e objetivo⁸⁰. O subjetivismo desse conceito advém do desenvolvimento da história do idealismo, a partir do qual houve a abstração da realidade material. Para Marcuse, essas idéias têm origem no cartesianismo. Razão e liberdade são interiorizadas, tornando-se conceitos abstratos. O mundo empírico aparece então como algo estranho, onde prevalece a necessidade e a contingência, que só podem ser superadas na esfera da razão. Desse modo, o indivíduo torna-se livre. A concretude do conceito justifica-se porque Marcuse pensa a existência feliz do homem neste mundo, com base nas condições de vida atingidas hoje através da reorganização social. E mais do que isso: afirma que as mudanças no plano concreto devem ser universais, ou seja, acessíveis a *todos* os homens. Daí advém mais um atributo do conceito de felicidade marcuseano: a universalidade. Para Marcuse, a felicidade deve ser, portanto, *concreta, objetiva e universal*.

⁷⁸ MARCUSE, 1997, p. 99.

⁷⁹ MARCUSE, Herbert. *Filosofia e Teoria Crítica*. In: *Cultura e Sociedade*. vol. 1. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006, p. 138.

⁸⁰ Cf. OLIVEIRA, Robespierre de. *Razão e felicidade na filosofia de Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCAR, 1996.

No texto *Para a crítica do hedonismo* (1938), Marcuse relaciona explicitamente felicidade, liberdade e razão. Embora ele ainda não tivesse lido Freud sistematicamente e este não seja citado, a presença da psicanálise é clara, justamente porque, nesse momento, Marcuse está começando a se interessar pela teoria freudiana. Temas como felicidade, satisfação, prazer, impulsos, entre outros, são objetos de análise do início ao fim do texto.

Marcuse inicia o texto afirmando que, de acordo com a filosofia idealista, a individualidade foi sacrificada em nome do universal, por conta da incompatibilidade preestabelecida entre os interesses geral e particular, ou seja, entre razão e felicidade. A partir disso, o autor analisa o eudemonismo e o hedonismo por serem correntes que elegeram a felicidade e o prazer, respectivamente, como bens supremos e finalidades da vida humana.

Em relação ao eudemonismo, a crítica está relacionada ao fato dessa corrente considerar a felicidade um estado subjetivo (por consistir na satisfação do interesse particular) e situá-la em uma existência miserável. Marcuse analisa então o hedonismo. Ele afirma que essa corrente surge como um protesto à idéia de que a felicidade é alcançada no domínio da alma e do espírito – idéia essa que advém da constatação de que a felicidade não pode ser atrelada à aquisição de bens exteriores, na medida em que estes pertencem ao incontrolável e ao não-dominado. A corrente hedonista, diz Marcuse, situa a felicidade no prazer. Exige a liberdade do indivíduo no domínio concreto e não abstrato e, precisamente por isso, vincula-se ao interesse da teoria crítica.

Marcuse discute dois tipos de hedonismo: a corrente cirenaica e epicurista. De acordo com os cirenaicos, a felicidade está vinculada à obtenção de prazeres que um indivíduo pode sentir. “A felicidade consistiria em ter esses prazeres tão frequentemente quanto possível”⁸¹. A crítica incide no fato dessa corrente aceitar a sociedade tal como está estabelecida e não visar à realização das potencialidades humanas de acordo com o que o presente estágio de civilização pode oferecer. “Ao

⁸¹ MARCUSE, Herbert. *Para a crítica do hedonismo* (1938). Trad. Isabel Maria Loureiro. In: *Cultura e Sociedade*. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 164.

remeter a felicidade à entrega imediata e à fruição imediata, o hedonismo obedece a um estado de coisas que reside na própria estrutura da sociedade antagônica e que só se torna claro em suas formas desenvolvidas”. Entretanto, Marcuse vai além ao aprofundar sua crítica com a análise das necessidades que os hedonistas referem-se. Segundo o autor:

A inverdade do hedonismo não consiste em que o indivíduo deva buscar e encontrar sua felicidade num mundo de injustiça e miséria. O princípio hedonista como tal rebela-se antes contra essa ordem, e se pudesse apoderar-se das massas, elas mal suportariam a falta de liberdade, nem seriam completamente corrompidas por toda domesticação heróica. O momento justificador do hedonismo situa-se mais profundamente: na sua concepção abstrata do aspecto subjetivo da felicidade, na sua incapacidade em poder distinguir entre verdadeiras e falsas necessidades e interesses, entre verdadeira e falsa fruição. O hedonismo aceita as necessidades e interesses dos indivíduos como algo simplesmente dado e valioso em si. Nessas necessidades e interesses (e não em sua satisfação) se esconde já a mutilação, a repressão e a inverdade com que os homens crescem na sociedade de classes⁸².

Em se tratando da corrente epicurista, Marcuse afirma que ela se esforça para operar a diferenciação entre verdadeiros e falsos prazeres e necessidades negligenciada pelos cirenaicos. “Sustenta que o prazer é o bem supremo, porém opõe um determinado tipo de prazer, como o “verdadeiro”, a todos os outros”⁸³. O critério utilizado para estabelecer essas diferenças consiste no desprazer que a obtenção de prazer pode provocar posteriormente. De acordo com Marcuse, essa avaliação é feita pela razão: “A razão, ao prever, permite avaliar entre o valor de um prazer momentâneo e um desprazer posterior, torna-se juiz do prazer e até mesmo prazer supremo [...]”⁸⁴. O objetivo é a “tranqüilidade da alma” proveniente de um prazer socialmente tolerável (tendo em vista que foge do conflito com a ordem estabelecida) e mutilado, já que é privado da espontaneidade presente no encontro do indivíduo com os objetos. A felicidade, portanto, escapa à autonomia do homem por depender de objetos externos em condições de vida nas quais predomina a insegurança. Trata-se de um momento que não pode ser controlado pela razão e tem como fonte a

⁸² MARCUSE, 1997, p. 168-169.

⁸³ Ibid., p. 169.

⁸⁴ Ibid., p. 170.

sensibilidade, caracterizada a partir daí como uma faculdade inferior, na medida em que é qualificada como impulsiva e cega.

Marcuse afirma que a fonte da felicidade é a receptividade da sensibilidade e não a espontaneidade da razão devido às relações de trabalho dominantes na sociedade atual. Essas relações são controladas por uma pequena população detentora dos meios de produção que emprega os homens em um trabalho no qual eles não são livres e não podem realizar suas potencialidades. Nesse contexto, Marcuse afirma que a felicidade, de fato, não pode ser universal. Então, “À felicidade resta apenas a esfera do consumo”⁸⁵, o que acaba contribuindo para que ela seja inscrita no campo particular e subjetivo. Nas palavras de Marcuse: “A limitação da felicidade à esfera do consumo, que aparece separada do processo de produção, reforça a particularidade e subjetividade da felicidade numa sociedade em que não se estabelece a unidade racional entre o processo de produção e o de consumo, entre o trabalho e a fruição”⁸⁶. Nesse contexto, Marcuse afirma que a dimensão na qual a felicidade é relegada (isolamento, reificação e contingência) reflete um estado social governado por interesses de dominação, estado esse que precisa ser superado através do advento de uma nova organização social. De acordo com o autor: “A verdade do hedonismo estaria em sua superação e conservação (*Aufhebung*) num novo princípio de organização social, não num outro princípio filosófico”⁸⁷.

Marcuse apresenta então a crítica de Platão ao hedonismo. Ele afirma que nessa crítica as necessidades e os prazeres aparecem, pela primeira vez, diferenciados entre verdadeiros e falsos e aplicados a cada prazer individual. O ponto de partida é a idéia de que cada prazer surge somente com a superação do desprazer, com exceção daqueles considerados puros (como, por exemplo, o prazer das linhas, sons e cores). Nesse sentido, o prazer também agrega o desprazer. No *Górgias*, Platão afirma: “As más necessidades e os maus prazeres são aqueles que destroem a ordem justa da

⁸⁵ MARCUSE, 1997, p. 172.

⁸⁶ Ibid., p. 173.

⁸⁷ Ibid., p. 173.

alma e impedem o indivíduo de atingir suas verdadeiras possibilidades”⁸⁸. A “ordem justa da alma” e as “verdadeiras possibilidades” as quais Platão refere-se são vinculadas à comunidade. Portanto, o fundamento para a distinção entre o que é verdadeiro e falso não é a sensação individual de prazer, mas sim o vínculo com a universalidade. Desse modo, a felicidade é inserida no campo universal e a preocupação é desenvolver uma adequação entre aquilo que é desejado individualmente e os interesses gerais. De acordo com Marcuse, “Só podem ser satisfeitas as necessidades que fazem do indivíduo um bom cidadão: estas são as verdadeiras necessidades e o prazer vinculado à sua satisfação é o verdadeiro prazer; as outras não devem ser satisfeitas”⁸⁹. Ou seja, são verdadeiros os prazeres e as necessidades se estiverem de acordo com os interesses universais. O autor, então, conclui: “Opondo-se o verdadeiro prazer ao falso prazer, a felicidade fica submetida ao critério da verdade: se a existência humana deve obter no prazer a suprema realização, a felicidade, então não é possível que qualquer sensação de prazer em si já seja a felicidade”⁹⁰. Daí a justificativa para que seja operada a diferenciação entre verdadeiro e falso. Mas na medida em que a felicidade é vinculada à comunidade, passa a conter um caráter moral, ou seja, do dever ser: “[...] dever para consigo mesmo e para com os outros”⁹¹. Portanto, “A verdade do interesse particular e de sua satisfação é determinada pela verdade do interesse geral”⁹².

A moralização do prazer, diz Marcuse, é uma forma de conciliar os interesses particulares com os gerais imposta pela sociedade antagônica. Quando o hedonismo reivindica a satisfação individual, ele está sendo amoral. Para o autor, esse comportamento somente pode ser progressista representando mais que um mero interesse particular, na medida em que luta pelo estabelecimento de uma nova ordem social.

⁸⁸ MARCUSE, 1997, *apud.* Marcuse, p. 175.

⁸⁹ *Ibid.*, p.175.

⁹⁰ *Ibid.*, p.175.

⁹¹ *Ibid.*, p. 177.

⁹² *Ibid.*, p. 177.

Marcuse afirma que a crítica de Platão ao hedonismo, na tentativa de salvar a objetividade da felicidade, avança em duas direções, a fim de construir um conceito, de fato, objetivo: por um lado, afirma que o homem deve ser satisfeito e realizar suas potencialidades de acordo com sua essência; por outro, diz que a essência só pode ser desenvolvida em uma organização social que decida sobre suas possibilidades.

Para Marcuse, na moral da época moderna, sob a idéia suprema de “liberdade” individual, a sociedade exime-se de sua responsabilidade em relação à realização da essência humana, ou seja, da felicidade, repassando-a ao indivíduo. Mas tendo em vista que essa liberdade no mundo real é abstrata, ela é separada da felicidade, a qual adquire o caráter de uma satisfação apenas corporal e irracional, com um valor, portanto, inferior.

Marcuse constata que a maneira pela qual o idealismo alemão aderiu ao princípio da liberdade como bem supremo consiste em um meio para mostrar a conexão entre liberdade e felicidade. Para ele, “A forma concreta da liberdade humana decide qual a forma da felicidade humana”⁹³. Ele vê na crítica antiga ao hedonismo a expressão da compreensão do vínculo entre liberdade e felicidade mediante a idéia de que para se realizar a essência (como potencialidade humana) é preciso liberdade. Nas palavras de Marcuse: “A felicidade – como realização de todas as possibilidades do indivíduo – pressupõe a liberdade; sobretudo é ela mesma, no fundo, liberdade: na sua determinação conceitual ambas aparecem finalmente como a mesma coisa”⁹⁴. Mediante essa idéia, explica porque a felicidade não pode existir no mundo externo: porque a liberdade, relegada ao plano abstrato como bem supremo, não domina nas condições externas, sendo identificada à contingência. Marcuse afirma que “Se dá por aceito que a falta de liberdade do sujeito, na sua relação com os “bens de felicidade” (*Glücksgüter*) do mundo exterior, é insuperável e que, por

⁹³ MARCUSE, 1997, p. 179-180.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 180.

consequente, a pessoa livre se degrada necessariamente quando a sua felicidade é posta nessa relação”⁹⁵. A liberdade, portanto, torna-se abstrata e a felicidade é interiorizada.

Mas com o hedonismo, o autor afirma que a felicidade deixa de ser meramente subjetiva, uma vez que se vincula ao conhecimento da realidade que, efetivamente, pode oferecer felicidade ao homem. Aos olhos de Marcuse:

[...] a felicidade está vinculada ao conhecimento, sendo retirada da dimensão do mero sentimento. A felicidade real pressupõe o conhecimento da verdade: que os homens saibam o que atingir como possibilidade suprema de existência e qual é seu verdadeiro interesse. Os indivíduos podem sentir-se felizes, experimentar uma sensação de felicidade e, no entanto, não serem felizes, pois desconhecem completamente a felicidade real. Porém, como julgar a realidade efetiva da felicidade? Qual é a instância da sua verdade?⁹⁶.

O autor afirma que essas questões foram respondidas de diversas maneiras. Na crítica antiga do hedonismo, por exemplo, como organização correta da *pólis*. Na ética cristã da Idade Média, foi resolvida através da justiça divina. Com a moral cristã, a felicidade permanece exterior e contingente e a liberdade abstrata.

A teoria crítica critica a ordem existente e visa a uma organização racional da sociedade, chegando então ao tema da felicidade. Marcuse assinala, para tanto, a condição de que cada indivíduo deve ter suas necessidades satisfeitas de acordo com as possibilidades oferecidas pelo estágio atual de civilização, sob a *liberdade*. Pois no mundo no qual vivemos, a felicidade está inserida no campo da aquisição de mercadorias que varia conforme o poder aquisitivo de cada indivíduo e o trabalho que desenvolve, o qual é distante de qualquer atividade prazerosa. De acordo com Marcuse, “O fim do trabalho não é a felicidade, nem sua recompensa a fruição, mas o lucro ou o salário, isto é, a possibilidade de continuar trabalhando”⁹⁷. Para tanto, ele constata que é preciso reprimir ou desviar os impulsos que poderiam romper com essa ordem. Marcuse fala de um prazer

⁹⁵ MARCUSE, 1997, p. 180.

⁹⁶ Ibid., p. 181.

⁹⁷ Ibid., p. 187.

maior, o qual não está voltado para a destruição, mas que, no entanto, é impedido de se realizar na sociedade estabelecida, posto que “Prazer maior significaria imediatamente maior liberdade do indivíduo, pois aquele exigiria liberdade na escolha do objeto, no conhecimento e na realização de suas possibilidades, liberdade no tempo e no espaço”⁹⁸.

Até neste momento do texto, Marcuse parece entender a felicidade como satisfação das necessidades. Entretanto, ele faz uma importante ressalva nessa conceituação: “A determinação da felicidade como estado de satisfação completa das necessidades do indivíduo é abstrata e incorreta, na medida em que aceita como dado último as necessidades na sua forma presente”⁹⁹. Com efeito, a felicidade consiste na satisfação das necessidades. Mas as necessidades as quais Marcuse refere-se são *verdadeiras*. Em oposição às necessidades falsas, que “[...] tornam os homens menos livres, mais cegos e mesquinhos do que precisam ser”¹⁰⁰, conduzem a humanidade à liberdade e à realização das potencialidades. Nessa diferenciação, Marcuse retoma a distinção já feita por Platão. Embora a necessidade verdadeira ainda esteja atrelada à realização das potencialidades humanas e ao universal, a diferença é que ele considera a sociedade tal como está organizada hoje. O autor, então, conclui: “Assim concebida, a felicidade não pode mais ser algo meramente subjetivo: ela entra na esfera do pensamento e do agir comunitário dos homens”¹⁰¹. Ou seja, ela não pode mais ser entendida como um sentimento individual proveniente da satisfação das necessidades, já que implica no discernimento destas envolvendo, portanto, o conhecimento e a consideração dos interesses universais.

De acordo com Marcuse, a teoria crítica entende o conceito de felicidade de uma forma específica: “[...] ele é uma parte da verdade universal, objetiva, valendo para todos os indivíduos, na

⁹⁸ MARCUSE, 1997, p. 188.

⁹⁹ Ibid., p. 188.

¹⁰⁰ Ibid., p. 188.

¹⁰¹ Ibid., p. 189.

medida em que todos os interesses destes estão aí preservados”¹⁰². É porque existe hoje a possibilidade do homem realizar suas potencialidades sob liberdade, devido ao desenvolvimento tecnológico, que Marcuse pode tomar a felicidade como objeto de crítica e diferenciar as necessidades entre verdadeiras e falsas. Em suas palavras:

Só hoje, no último estágio do desenvolvimento do existente, quando amadureceram as forças objetivas que impulsionam para uma ordem superior da humanidade, e só em conexão com a teoria e a práxis históricas vinculadas a essa transformação, pode a felicidade, junto com a totalidade do existente, tornar-se também objeto de crítica¹⁰³.

Por serem educados para perpetuar a sociedade tal como está estabelecida, os indivíduos são impedidos de conhecer seus verdadeiros interesses. Acreditam que são felizes, mesmo sendo oprimidos e não tendo suas necessidades satisfeitas. No livro *O homem unidimensional (A ideologia da sociedade industrial)*, Marcuse, resgatando Hegel, chama isso de *consciência feliz*. Para o autor, “[...] a perda da consciência em razão das liberdades satisfatórias concedidas por uma sociedade sem liberdade favorece uma consciência feliz que facilita a aceitação dos malefícios dessa sociedade”¹⁰⁴. Em oposição a essa idéia, Marcuse afirma que o verdadeiro interesse do indivíduo só pode ser a liberdade, que passa a equivaler à felicidade na sociedade com nível de desenvolvimento tecnológico que chegou aos dias atuais. Aos seus olhos:

Que o verdadeiro interesse do indivíduo seja o interesse da liberdade, que a real liberdade individual possa coexistir com a real liberdade universal, melhor, que só seja possível com ela, e que a felicidade consista em última instância na liberdade – tudo isso não são afirmações da antropologia filosófica sobre a natureza do homem, mas descrições de uma situação histórica que a humanidade obteve para si mesma em luta com a natureza¹⁰⁵.

Nesse contexto, Marcuse afirma que as necessidades, antes mesmo da satisfação, precisam ser libertadas da opressão a qual estão sujeitas através de um processo econômico e político. Mas

¹⁰² MARCUSE, 1997, p. 189.

¹⁰³ Ibid., p. 190.

¹⁰⁴ MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial* (1964). Trad. de Giasone Rebuá. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982, p.85.

¹⁰⁵ MARCUSE, op. Cit., p. 191.

qual é o conteúdo desse processo? O autor afirma: “Os meios de produção à disposição da coletividade, a reorganização do processo de produção visando às necessidades do conjunto, a redução da jornada de trabalho, a participação ativa dos indivíduos na administração do todo [...]”¹⁰⁶. Com esse processo, as próprias necessidades se transformariam: aquelas baseadas nos interesses de dominação desapareceriam. O autor faz uma ressalva, ao afirmar que isso não impediria a existência de doentes, loucos e criminosos, pois “O reino da necessidade continua existindo, assim como a própria luta com a natureza e entre os homens”¹⁰⁷. Assim também, diz Marcuse, os interesses particulares não coincidiriam imediatamente com os verdadeiros. Mas os interesses universais, com efeito, preservariam os interesses particulares, proporcionando felicidade. Poderia acontecer, porém, do interesse universal privar determinando interesse particular. Entretanto, isso ocorreria em benefício de todos e não no interesse de um pequeno grupo. Marcuse expõe então uma outra hipótese: e se os indivíduos rejeitassem como maus determinadas necessidades e prazeres? Se tivessem atingido a “maioridade”, certamente isso ocorreria para preservar a liberdade universal. Assim sendo, ele conclui: “Portanto, isso ocorreria no interesse da sua própria felicidade, que só pode consistir na liberdade universal, como realização de todas as potencialidades desenvolvidas”¹⁰⁸.

Mais adiante, Marcuse estabelece vínculos entre felicidade e conhecimento, afirmando: “A felicidade universal pressupõe o conhecimento do verdadeiro interesse: pressupõe que o processo de vida social seja administrado de tal maneira que a liberdade dos indivíduos possa harmonizar-se com a conservação do todo, com base nas condições objetivas dadas, históricas e naturais”¹⁰⁹. Com esse conhecimento, diz Marcuse, “O papel essencial da verdade para a felicidade dos indivíduos faz

¹⁰⁶ MARCUSE, 1997, p. 191.

¹⁰⁷ Ibid., p. 191.

¹⁰⁸ Ibid., p. 192.

¹⁰⁹ Ibid., p. 193.

aparecer como insuficiente a determinação da felicidade como prazer e fruição”¹¹⁰. A felicidade, portanto, precisa ser pensada para além desses limites, considerando o contexto no qual estamos inseridos. O autor afirma que “A realidade da felicidade é a realidade da liberdade, como autodeterminação da humanidade emancipada na sua luta comum com a natureza”¹¹¹. Isso porque, pensa na possibilidade do advento de uma sociedade organizada racionalmente. Daí a idéia de que “Em sua forma acabada, felicidade e razão devem coincidir”¹¹².

2. 2 O conceito de felicidade anterior à leitura de Freud

Conforme vimos até aqui, nos textos anteriores a *Eros e Civilização*, Marcuse mostra que a felicidade pode ser realizada devido ao desenvolvimento das forças produtivas, mas não é por conta dos interesses de dominação que visam à manutenção da sociedade tal como está estabelecida. Enquanto no texto Sobre o conceito de essência, Marcuse procura pensar a tensão entre essência e existência na história da filosofia, em Sobre o caráter afirmativo da cultura, a discussão acontece no nível cultural. Cultura afirmativa é aquela que afirma a felicidade em um plano subjetivo, individual e abstrato. Em oposição a essa idéia, Marcuse elabora uma concepção de felicidade que é material, objetiva e universal no texto Filosofia e Teoria Crítica, anunciando o vínculo entre a teoria crítica e o materialismo. Para ele, somente quando *todos* os homens, livres da dominação, puderem satisfazer suas necessidades, é que eles serão, com efeito, felizes. Felicidade, então, refere-se à satisfação de necessidades da humanidade. Com Para a crítica do hedonismo, as necessidades são diferenciadas entre verdadeiras e falsas, a partir de uma análise do eudemonismo e do hedonismo. Verdadeira é aquela necessidade que conduz o homem à liberdade e à realização de suas potencialidades e falsa é aquela que lhe torna menos livre, reprimindo-o. Marcuse vincula felicidade

¹¹⁰ MARCUSE, 1997, p. 196.

¹¹¹ Ibid., p. 197.

¹¹² Ibid., p. 197.

e liberdade. A realização destas, para ele, consistiria na realização da razão. Com essas idéias já definidas de antemão ele pode pensar e desenvolver, finalmente, um novo tipo de organização social chamada de sociedade não-repressiva, tomando como principais interlocutores Freud e Marx. O resultado é: *Eros e Civilização*.

2.3 *Eros e Civilização*: o recurso de Marcuse à psicanálise

O tema da felicidade aparece logo na introdução de *Eros e Civilização*. Marcuse cita uma das poucas passagens em *O mal-estar na civilização* nas quais a felicidade é mencionada de forma direta: “A felicidade, diz Freud, não é um valor cultural”¹¹³. Interessante salientar que a citação é justamente do trecho no qual Freud trata da felicidade no âmbito da cultura. Através dela, Marcuse inicia a crítica que tem a repressão como conceito principal. Ele afirma que a felicidade deve ser subordinada à cultura, ou seja, ao trabalho, à reprodução monogâmica e às regras estabelecidas. Apesar de o preço pago ser a felicidade, o sacrifício parece ter “compensado” porque gerou, em contrapartida, o desenvolvimento tecnológico. Mas, por outro lado, também restringiu a liberdade humana com o domínio, cada vez maior, do homem sobre o homem. Nesse contexto, a repressão, segundo o autor, é intensificada, embora tenha tornado-se desnecessária com o progresso da tecnologia.

Marcuse evidencia então a repressão a qual o homem está sujeito. Segundo o autor, “A cultura não impõe somente constrangimentos à sua existência social, mas também à sua existência biológica. Ela não se limita somente a certas partes do ser humano, mas à sua própria estrutura instintiva”¹¹⁴. Os homens, reprimidos e, portanto, não livres, não podem ser felizes. Na sociedade existente, a liberdade é antagônica da felicidade, porque esta implica na satisfação plena das

¹¹³ “Le bonheur, dit Freud, n’est pas une valeur culturelle”. MARCUSE, 1963, p. 15.

¹¹⁴ “La culture n’impose pas seulement des contraintes à son existence sociale, mais aussi à son existence biologique. Elle ne limite pas seulement certaines parties de l’être humain, mais sa structure instinctuelle elle-même”. Ibid., p. 23.

necessidades, as quais, por sua vez, estão sujeitas a modificações com o processo de sublimação em prol da convivência em sociedade. De acordo com Marcuse, “[...] a satisfação integral das necessidades constitui a felicidade, a liberdade na civilização é por essência antagonista da felicidade: ela implica a modificação repressiva (sublimação) da felicidade”¹¹⁵. Nesta frase, Marcuse deixa claro em qual sentido utiliza o termo felicidade: como satisfação de necessidades. Esse conceito, embora seja utilizado aqui de acordo com a psicanálise, já é concebido da mesma forma nos textos anteriores a *Eros e Civilização* e também nos posteriores.

Ao tratar do desenvolvimento humano individual, Marcuse afirma que a liberdade e a felicidade que o indivíduo pode ter são “decididas” pela dinâmica pulsional. Nas palavras do autor: “O destino da liberdade e da felicidade humanas se jogam na luta dos instintos que são literalmente a luta entre a vida e a morte, a qual soma e psique, natureza e civilização, participam”¹¹⁶. Nessa luta, as pulsões são reprimidas e o sujeito impedido de realizar plenamente suas necessidades, ou seja, de ser feliz. Mas, lembremos: o autor entende que as pulsões são históricas. Portanto, podem mudar de acordo com o contexto social.

Ao pensar a repressão na sociedade atual, Marcuse constata que, embora os homens sejam reprimidos, acreditam que vivem em liberdade e que são felizes. Nas palavras do autor: “No desenvolvimento “normal” do indivíduo ele vive sua repressão livremente, como se ela fosse sua própria vida: ele deseja o que é normal desejar; suas satisfações são proveitosas a ele mesmo e aos outros e ele é razoavelmente feliz e geralmente mesmo de maneira exuberante”¹¹⁷. Essa felicidade ocorre de forma fracionada e nos momentos de lazer como um meio de o indivíduo “recarregar” suas energias para dar continuidade ao trabalho. Mas Marcuse constata que até mesmo esse tempo

¹¹⁵ “[...] la satisfaction intégrale des besoins constitue le bonheur, la liberté dans la civilisation est par essence l’antagoniste du bonheur: elle implique la modification répressive (sublimation) du bonheur”. MARCUSE, 1963, p. 28.

¹¹⁶ Le destin de la liberté et du bonheur humains se jouent dans la lutte des instincts qui est littéralement la lutte entre la vie et la mort, à laquelle soma et psyché, nature et civilisation, participent. Ibid., p. 31.

¹¹⁷ “Dans le développement “normal” l’individu vit sa répression “librement”, comme si elle était sa propre vie: il désire ce qu’il est normal de désirer; ses satisfactions sont profitables à lui-même et aux autres et il est raisonnablement heureux, et souvent même de manière exubérante”. Ibid., p. 51.

acaba sendo controlado através da indústria de entretenimentos. Isso porque, não se pode deixar os indivíduos sozinhos, tendo em vista que eles podem conscientizar-se da repressão a qual estão sujeitos e das potencialidades de libertação dessa realidade repressora.

Mais adiante, Marcuse trata do tema da libertação no nível do desenvolvimento da espécie. Ao reinterpretar o mito do pai da horda primitiva, afirma que todos os atos de libertação foram seguidos por dominação. Segundo o autor, “À liberdade sucede-se a dominação, e conduz à reafirmação da dominação”¹¹⁸. Isso leva Marcuse a afirmar que toda vez que os indivíduos estavam prestes a realizar a felicidade, por se libertarem da repressão, a dominação foi imposta novamente, de forma mais intensa. Mas qual é a explicação para isso? Para Marcuse, a hipótese de Freud acerca do sentimento de culpa pode elucidar essa questão: “[...] ela explica a identificação daqueles que se revoltam com o poder contra o qual se revoltam”¹¹⁹.

Marcuse analisa então a importância do sentimento de culpa no discurso freudiano. Ele afirma que progresso e sentimento de culpa estão relacionados: o preço pago pelo primeiro consiste na perda da felicidade por ocasião do surgimento, cada vez mais intenso, do segundo. Mais adiante, a análise se centra na reflexão das teses freudianas no mundo atual e na constatação da administração total dos homens de acordo com os interesses de dominação. O controle é tamanho que até liberdade e gratificação passam a ser instrumentos de repressão. Aos olhos de Marcuse: “As liberdades e as satisfações existentes são ligadas às exigências de dominação; elas mesmas se tornaram instrumentos de repressão”¹²⁰. O problema da escassez já não pode mais justificar a necessidade de reprimir os indivíduos para que trabalhem. “A pobreza que reina ainda em vastas zonas do mundo não tem mais como causa principal a pobreza de recursos humanos e naturais, mas

¹¹⁸ “La liberté succède à la domination, et conduit à la réaffirmation de la domination”. MARCUSE, 1963, p. 66.

¹¹⁹ “[...] elle explique l’identification de ceux qui se révoltent, avec le pouvoir contre lequel ils se révoltent”. Ibid., p. 86.

¹²⁰ “Les libertés et les satisfactions existantes sont liées aux exigences de la domination; elles deviennent elles-mêmes des instruments de répression”. Ibid., p.87.

a maneira que eles são distribuídos e utilizados”¹²¹. Marcuse afirma que a repressão, nesse caso, tornou-se irracional. Apesar disso, ela é aperfeiçoada devido ao fato da possibilidade de emancipar o indivíduo tornar-se, cada vez mais, real. Por isso, hoje procura-se controlar a consciência, tendo em vista que ela pode reconhecer a repressão a qual está sujeita. Por conta disso é que o tabu da sexualidade pôde ser relaxado.

Marcuse constata que o controle é tão eficaz que reduziu a infelicidade, ao invés de aumentá-la, pelo fato de a repressão ter sido obnubilada devido à manipulação da consciência. O autor afirma que “Esse processo altera o conteúdo da felicidade. Esse conceito implica um ponto de vista mais que privado, mais que subjetivo; a felicidade não reside somente no sentimento de satisfação, mas na realidade de liberdade e de satisfação”¹²². Isso significa que no contexto no qual estamos inseridos, a felicidade não pode mais ser pensada como um sentimento individual proveniente da satisfação de necessidades. Ela precisa ser pensada como uma realidade que permite ao homem ser livre e satisfazer suas verdadeiras necessidades. Nesse sentido, envolve o conhecimento. Mas como conhecer a verdade não implica em felicidade, a manipulação e o controle do conhecimento acabam causando uma espécie de “anestesia” ao indivíduo, de tal forma que, assim, ele é capaz de sentir-se feliz - lembremos do já citado conceito de *consciência feliz*. Nas palavras de Marcuse:

A felicidade implica em conhecimento: este é o privilégio do animal racional. Ao mesmo tempo que a consciência declina, que a informação é vigiada, que o indivíduo é absorvido na comunicação em massa, o conhecimento é controlado e limitado, o indivíduo não sabe realmente o que se passa. A máquina esmagadora da educação e do lazer a uniu a todos os outros em um estado de anestesia, no qual todas as idéias perigosas tendem a ser eliminadas. É porque o conhecimento de toda a verdade dificilmente conduz à felicidade, essa anestesia geral deixa o indivíduo feliz¹²³.

¹²¹ “La pauvreté qui règne encore dans de vastes zones du monde n’a plus comme cause principale la pauvreté en ressources humaines et naturelles, mais la manière dont elles sont distribuées et utilisées”. MARCUSE, 1963, p. 87-88.

¹²² “Ce processus altère les contenus du bonheur. Ce concept implique un point de vue plus-que-privé, plus-que-subjectif; le bonheur ne réside pas seulement dans le sentiment de satisfaction”. Ibid., p. 97.

¹²³ “La bonheur implique la connaissance: c’est le privilège de l’animal rationnel. En même temps que la conscience declina, que l’information est surveillée, que l’individu est absorbé dans la communication de masse, la connaissance est contrôlée et limitée, l’individu ne sait pas réellement ce qui se passe. La machine écrasante de l’éducation et des loisirs

Marcuse insere a psicanálise na história da filosofia e analisa as concepções de ser, concluindo que embora na metapsicologia o ser seja definido como Eros, este é superado por Logos. Assim sendo, na segunda parte de *Eros e Civilização*, Marcuse busca retomar o conteúdo das especulações metafísicas sobre Eros. O resultado é a formulação da chamada sociedade não-repressiva – um novo tipo de organização social na qual o homem poderia ser verdadeiramente feliz, pela simples razão de que seria livre para satisfazer suas necessidades de uma forma racional. Com essa sociedade, Marcuse consegue, finalmente, “concretizar”, embora no plano abstrato, tudo o que havia pensado desde a década de 1930.

A sociedade não-repressiva idealizada por Marcuse só pode ser pensada devido ao nível de progresso que a civilização atingiu hoje e à conseqüente possibilidade de reduzir as horas de trabalho humano. A idéia, portanto, fundamenta-se em dados objetivos e concretos. Mas além destes, fundamenta-se também na teoria de Freud. Esta, segundo Marcuse, contém conceitos que precisam ser reinterpretados. A estratégia do autor é a utilização do materialismo histórico para compreender de uma forma histórica a dinâmica pulsional e o princípio de realidade¹²⁴. Uma nova compreensão desses conceitos só torna-se possível, novamente, a partir de dados concretos e objetivos: o nível de progresso atingido hoje. Desse modo, as bases sobre as quais o autor pode pensar a felicidade do homem são objetivas e concretas.

O norte que orienta Marcuse na elaboração de um novo princípio de realidade é a fantasia/imaginação, porque ao permanecer longe do princípio de rendimento, foi capaz de conservar uma imagem de liberdade. Se nos textos da década de 1930 Marcuse escreve sobre a tensão entre existência e essência, em *Eros e Civilização* ele retoma essas idéias. Mas agora o termo

l'unit à tous les autres dans un état d'anesthésie, duquel toutes les idées dangereuses tendent à être éliminées. Et puisque la connaissance de toute la vérité ne conduit que difficilement au bonheur, cette anesthésie générale rend l'individu heureux". MARCUSE, 1963, p. 97.

¹²⁴ Mas, para isso, adota uma filosofia da história diferente da de Freud.

equivalente para essência é imaginação. Esta sim é capaz de orientar o advento de um novo princípio de realidade porque visa à, nas palavras de Marcuse, “[...] reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com sua realização, da felicidade com a razão”¹²⁵. A imaginação orienta o futuro e serve como instrumento para se avaliar o presente. Assume, assim sendo, uma função crítica, ao mostrar o que homem *poderia ser*, mas *não é*. Marcuse afirma que

O valor autêntico da imaginação não concerne somente ao passado, mas também ao futuro: as formas de liberdade e de felicidade que ela evoca tendem a libertar a realidade histórica. Na sua recusa em aceitar como definitivas as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que pode ser que reside a função crítica da imaginação¹²⁶.

Mas para que a felicidade e a liberdade contidas na imaginação realizem-se, é preciso que as necessidades humanas sejam satisfeitas. Isso implica numa distribuição igualitária dos produtos oferecidos pela civilização madura e numa redução significativa em relação às horas que os homens dedicam-se à labuta. Sob as condições atuais, Marcuse afirma que tudo isso já é possível. Temos condições materiais para a realização da felicidade. Mas, para tanto, o padrão de vida teria que ser reduzido. Daí muitos já imporiam obstáculos afirmando que a redução do padrão de vida não proporcionaria felicidade. Contra essas idéias, Marcuse argumenta:

A definição do nível de vida em termos de automóveis, televisões, aviões e tratores é própria do princípio de rendimento. Além do reino deste princípio, o nível de vida seria medido por outros critérios: a satisfação das necessidades humanas fundamentais e a libertação em relação à culpabilidade e medo, tanto interiorizadas como exteriorizadas, tanto instintuais como racionais¹²⁷.

¹²⁵ “L’imagination envisage la réconciliation de l’individu avec le tout, du désir avec sa réalisation, du bonheur avec la raison”. MARCUSE, 1963, p. 130.

¹²⁶ “La valeur de l’imagination ne concerne pas seulement le passé, mais aussi le futur: les formes de la liberté et du bonheur qu’elle évoque tendent à libérer la réalité historique. C’est dans son refus d’accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d’oublier ce qui peut être que réside la fonction critique de l’imagination”. Ibid., p. 134 – 135.

¹²⁷ “La définition du niveau de vie d’après les automobiles, les postes de T.V., les avions et les tracteurs est celle du principe de rendement lui même. Au-delà du règne de ce principe, le niveau de vie serait mesuré par d’autres critères: la satisfaction des besoins humains fondamentaux et la libération par rapport à la culpabilité et à la peur, intériorisée aussi bien qu’extérieure, instinctuelle aussi bien que rationnelle”. Ibid., p. 138.

Ou seja, o nível de vida dos indivíduos na sociedade não-repressiva seria medido em termos de liberdade e satisfação. Com essas modificações, a relação entre princípio de realidade e princípio de prazer seria significativamente alterada, fazendo com que Eros fosse libertado. Essa libertação, para o autor, provocaria o advento de novas e duradouras relações de trabalho e não a barbárie, tal como pensou Freud em *O mal-estar na civilização*.

O advento de novas e duradouras relações, diz Marcuse, implica no estabelecimento de um novo tipo de relação entre homem e natureza, na qual a razão, que atualmente coage as pulsões por ser considerada uma faculdade superior quando comparada à sensibilidade, torna-se também sensual/libidinal. Para o autor, essa é a verdade contida na imaginação. Entretanto, hoje ela só pode se manifestar nos arquétipos e símbolos. Marcuse examina, pois, o valor de verdade histórica de alguns arquétipos. Ele elege os heróis culturais: Prometeu, como símbolo do princípio de rendimento; e Orfeu e Narciso, como representantes de uma realidade de alegria e fruição. Segundo o autor, ao conservarem um novo tipo de relação entre homem e natureza, conservam a felicidade.

Para esse novo princípio de realidade contido em tais imagens ser validado, Marcuse recorre à dimensão estética. Mas o próprio autor reconhece a inviabilidade dessa empresa, porque a estética abarca aquilo que é irreal. Ele tenta mostrar que essa concepção é fruto de uma repressão cultural dos conteúdos e verdades que denunciam o princípio de realidade estabelecido através da apresentação das origens do termo estética. O resultado é a reflexão sobre o estabelecimento de um novo tipo de relação entre o homem e os objetos, pautada na união, na qual o homem, livre da labuta, dedicar-se-ia à realização de suas potencialidades. Isso implicaria, conseqüentemente, numa nova relação entre razão e pulsão. Se a felicidade consiste na satisfação desta, então o papel da razão não seria mais, como faculdade superior, reprimi-la, mas sim, tendo em vista a vida do indivíduo, satisfazer suas necessidades para que tenha uma vida feliz. Muitos diriam aqui que o resultado seria a barbárie. Em contraposição a essa idéia, Marcuse escreve sobre o advento de um

novo princípio de realidade, tendo em vista que tal liberação ocorreria no auge da civilização. A sexualidade transformar-se-ia em Eros, na medida em que o objetivo da pulsão converteria-se na vida do próprio organismo. O autor retoma aqui as idéias de Platão expostas em Para além da crítica do hedonismo, segundo as quais a *verdadeira* necessidade está relacionada à preservação dos interesses da comunidade.

Nessa sociedade, o corpo seria ressexualizado, proporcionando uma maior quantidade de vias para a obtenção de prazer. Trata-se de uma reativação de desejos infantis como um meio de os homens aproximarem-se da felicidade. Neste ponto, ele recorre a Freud: “Numa de suas formulações mais avançadas, Freud definiu um dia a felicidade como ‘a realização demorada de um desejo pré-histórico. Esta é a razão pela qual a riqueza contribui tão pouco: o dinheiro não é um desejo da infância’¹²⁸. Com essa frase, Marcuse parece reforçar, através de Freud, a idéia segundo a qual o conteúdo da felicidade reside na infância. Assim, ele torna possível a realização da felicidade ao propor, na sociedade não-repressiva, a reativação de desejos desse nível de desenvolvimento humano. Ainda fazendo referência às idéias freudianas, Marcuse impõe ao seu próprio discurso a questão da realização do complexo de Édipo, tendo em vista ser esse o maior de todos os desejos infantis segundo Freud. Vejamos: “Mas se a felicidade humana depende da realização de desejos infantis, a civilização, segundo Freud, depende da supressão do mais poderoso de todos os desejos infantis: o desejo edipiano”¹²⁹. A questão é saber se esse desejo precisa ainda ser reprimido numa civilização livre. Marcuse afirma que questões como essa, no contexto de uma sociedade não-repressiva, são insignificantes, posto que o complexo de Édipo não tem como causa central os

¹²⁸ “Dans une de ses formulations les plus avancées, Freud a défini un jour le bonheur comme ‘la réalisation attardée d’un désir préhistorique. C’est la raison pour laquelle la richesse y contribue aussi peu: l’argent n’est pas un désir de l’enfance”. MARCUSE, 1963, p. 178.

¹²⁹ “Mais si le bonheur humain dépend de la réalisation de désirs enfantins, la civilisation, selon Freud, dépend de la suppression du plus puissant de tous les desirs enfantins: le désir oedipien”. Ibid., p. 178.

descontentamentos na civilização. Se mesmo em uma civilização repressiva ele é dissipado, é certo então que em uma organização livre isso aconteceria naturalmente, conclui Marcuse¹³⁰.

A felicidade a qual Marcuse refere-se não implica na satisfação “cega” das necessidades, tal como é concebido pela sociedade atual. Vejamos: “No mundo do princípio de rendimento a felicidade é, quase por definição, irrazoável, se não é reprimida e controlada”¹³¹, precisamente porque está vinculada à satisfação irrestrita, o que resultaria no aniquilamento da própria humanidade. Marcuse pensa no uso da razão como instrumento para administrar a satisfação. Daí a idéia do advento de uma nova racionalidade da gratificação, a partir da qual razão e felicidade convergem.

Mas para que surja essa nova organizacional social, Marcuse insiste no papel emancipatório da recordação, a partir do qual o homem, consciente do passado, reconstruiria o presente visando a um futuro feliz. Entretanto, ele constata que a memória, na sociedade atual, é associada a obrigações, à culpa e ao pecado. Nas palavras de Marcuse: “É a infelicidade e a ameaça de punição e não a felicidade e a promessa de liberdade que subsistem na memória”¹³². Nesse sentido, a felicidade a qual o autor refere-se se trata do tempo da gratificação e da plena realização que foram esquecidos com o passar dos anos.

No epílogo de *Eros e Civilização*, Marcuse discute o tema da felicidade com o intuito de criticar o revisionismo de Fromm. Nessa discussão, a terapia ocupa um papel central. Segundo o autor, a terapia consiste em um instrumento a partir do qual o paciente é conduzido a aceitar o princípio de realidade e a continuar funcionando numa estrutura social que lhe deixou enfermo. Assim, “a meta do princípio de prazer – ou seja, ser feliz – não é atingível [...]”. Com essa frase,

¹³⁰ O complexo de Édipo é um conceito freudiano que Marcuse não discute detalhadamente em *Eros e Civilização*. Como pensar que pode ser dissipado em uma civilização não-repressiva se rege e é representado por toda vida?

¹³¹ “Dans le monde du principe de rendement le bonheur est, presque par définition, déraisonnable s’il n’est pas reprime et contrôlé”. MARCUSE, 1963, p. 194.

¹³² “C’est le malheur et la menace de la punition et non le bonheur et la promesse de la liberté qui subsistent dans la mémoire”. Ibid., p. 201.

Marcuse novamente deixa claro o que entende por felicidade: satisfação pulsional – porque, lembremos: a meta do princípio de prazer é a obtenção de prazer e a evitação de desprazer. Mas, conforme já mencionado, esse é um objetivo irrealizável. A terapia, portanto, acaba sendo um curso de resignação. Justamente por esse motivo é que Marcuse desenvolve sua interpretação utilizando apenas a parte teórica da psicanálise, ou seja, a metapsicologia.

Mais adiante, Marcuse afirma que a concepção de felicidade freudiana é crítica. Do mundo espiritual, ela é trazida para o mundo concreto, ao ser pensada como satisfação de necessidades. Em suas palavras: “[...] a noção de felicidade e de liberdade de Freud é eminentemente crítica na medida em que é materialista, na medida em que ela se eleva contra a espiritualização da necessidade”¹³³.

Conforme exposto até aqui, na obra *Eros e Civilização*, a felicidade, a princípio, consiste na satisfação das necessidades. Mas com as reflexões deste autor acerca da sociedade atual, ela passa a ser uma satisfação material, objetiva e universal, tendo como condição o estabelecimento da sociedade não-repressiva, ou seja, feliz. Para Marcuse, essa sociedade implica: a) na abolição da labuta e na transformação do trabalho em trabalho lúdico; b) na ressexualização do corpo; c) na sublimação sem repressão; d) numa razão que se torne sensual; e e) no estabelecimento de uma nova relação com o mundo externo, que necessariamente implique em união libidinal.

Mas no prefácio de 1966, Marcuse reconhece o “demasiado otimismo” com que tratou as reflexões acerca de uma sociedade não-repressiva. A justificativa, diz o autor, reside no fato de ter negligenciado as formas mais sofisticadas de dominação. Embora as condições materiais já estivessem dadas, o agente da revolução havia sido suprimido. Assim sendo, ele questiona: por que um homem que se sente livre faria revolução visando à libertação?

¹³³ “[...] la notion du bonheur et de la liberté chez Freud est éminemment critique dans la mesure ou elle est matérialiste, dans la mesure ou elle s’élève contre la spiritualisation du besoin”. MARCUSE, 1963, p. 235.

Em *A obsolescência da psicanálise* (1963), Marcuse parece dar continuidade às reflexões presentes em *Eros e Civilização*. O objetivo do artigo é discutir “[...] a contribuição da psicanálise ao pensamento político, procurando mostrar o conteúdo social e político dos próprios conceitos psicanalíticos fundamentais”¹³⁴. Com esse objetivo, visa a expor que, embora a realidade tenha tornado os pressupostos freudianos obsoletos, eles ainda podem ser empregados como “verdades” para o estabelecimento de uma nova sociedade.

Nesse texto, Marcuse parece manter a concepção de felicidade apresentada em *Eros e Civilização*. Ele articula novamente felicidade e satisfação pulsional no seguinte trecho, a partir do qual discute a adaptação do indivíduo à sociedade, tendo como norte a razão. Vejamos:

Em virtude de sua própria razão, o indivíduo renuncia às exigências sem concessões do princípio de prazer, submetendo-as às imposições do princípio de realidade, e aprende a manter o equilíbrio precário entre Eros e Thánatos – aprende a abrir caminho numa sociedade (Freud diz “cultura) que é *cada vez mais incapaz de torná-lo feliz, ou seja, satisfazer suas pulsões*¹³⁵.

Mas Marcuse pensa que a formação do indivíduo a partir do conflito entre ele e a sociedade deixou de existir por conta de alguns fatos sociais que minaram o papel do pai, substituindo-o pelos meios de comunicação de massa. Trata-se da:

[...] passagem da concorrência livre à concorrência organizada, concentração do poder nas mãos de uma administração técnica, cultural e política onipresente, produção e consumo de massa que se expandem automaticamente, sujeição de dimensões outrora privadas e anti-sociais da existência ao adestramento, manipulação e controle metódicos¹³⁶.

Com bases nesses fatos, o autor afirma que “Na estrutura da sociedade, o indivíduo torna-se um objeto administrado, consciente e inconsciente, e obtém liberdade e satisfação em seu papel *como um tal objeto [...]*”¹³⁷. Se Marcuse entende a felicidade como satisfação e esta implica em

¹³⁴ MARCUSE, Herbert. *A obsolescência da psicanálise* (1963). Trad. Isabel Maria Loureiro. In: *Cultura e Psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 91.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 95.

felicidade, ele é coerente ao afirmar que hoje a felicidade é administrada pelos interesses de dominação. Para entender como os indivíduos submetem-se a essa administração, Marcuse utiliza a psicanálise como instrumento. A partir daí, constata que

Liberado da autoridade do pai fraco, emancipado da família centrada na criança, bem equipado com as representações e os fatos da vida tais como são transmitidos pelo *mass media*, o filho (a filha num grau menor até agora) entra num mundo feito, com o qual é preciso entender-se. Verifica-se paradoxalmente que a liberdade de que desfrutou na família, de onde a autoridade havia largamente desaparecido, é mais um inconveniente que uma bênção: o ego, tendo-se desenvolvido sem muita luta, aparece como uma entidade bastante fraca, pouco apropriada a tornar-se um eu com os outros e contra eles, a opor uma resistência eficaz às forças que impõem agora o princípio de realidade e que são extremamente diferentes do pai (e da mãe) – mas também muito diferentes dos modelos fornecidos pelos *mass media*¹³⁸.

Marcuse entende que a sociedade forma, com efeito, indivíduos psicologicamente fracos para que possam ser facilmente controlados de acordo com os interesses de dominação. Eles seguem aquilo que é definido pela “autoridade do aparato de produção dominante”, ou seja, “[...] as instalações materiais de produção e distribuição como um todo, a técnica, a tecnologia e a ciência utilizadas nesse processo, assim como a divisão do trabalho que mantém e acelera o movimento do processo”¹³⁹.

Nesse contexto, Marcuse pensa que a psicanálise pode contribuir restabelecendo a privacidade dos indivíduos. Ou melhor, “[...] pode ajudar o paciente a viver com sua própria consciência e seu próprio ideal, o que pode muito bem significar recusa e oposição à ordem estabelecida”¹⁴⁰. Embora a psicanálise tenha se tornado obsoleta (pelo fato dos processos psíquicos não ocorrerem mais da forma descrita por Freud), nem por isso tornou-se falsa: ela ainda invoca um futuro que podemos conquistar. Assim sendo, o autor é coerente ao afirmar que “A verdade da psicanálise consiste em manter fidelidade às suas hipóteses mais provocadoras”¹⁴¹.

¹³⁸ MARCUSE, 2001, p. 98-99.

¹³⁹ Ibid., p. 102.

¹⁴⁰ Ibid., p. 109.

¹⁴¹ Ibid., p. 110.

Marcuse, novamente utilizando a teoria freudiana como instrumento de análise da sociedade existente, escreve *A noção de progresso à luz da psicanálise* (1968). Ele inicia o texto definindo dois tipos de progresso: o técnico e o humanitário. Enquanto o primeiro baseia-se no fator quantitativo, ao considerar a quantidade de riqueza obtida, sem questionar se isso acarretou felicidade aos indivíduos, o segundo é qualitativo, porque considera progresso a realização da liberdade (de acordo com Hegel). Embora esses tipos de progresso, num primeiro momento, sejam díspares, Marcuse vê uma conexão entre ambos: o progresso técnico é condição para o advento do progresso humanitário. Nas palavras de Marcuse:

A ascensão da humanidade a partir da escravidão e da miséria a uma liberdade cada vez maior pressupõe o progresso técnico, quer dizer, um alto grau de domínio da natureza, o único que leva à riqueza social por meio da qual as necessidades humanas podem ser configuradas e satisfeitas de maneira cada vez mais humana¹⁴².

Marcuse constata que na formulação filosófica do conceito de progresso o fator qualitativo é separado do fator quantitativo e relegado à esfera da utopia. A partir do século XIX, a concepção técnica passa a predominar e a produtividade é tomada como seu mais alto valor. Por ser alcançada somente através do trabalho, este acaba tornando-se o conteúdo da vida dos indivíduos. Mas o tipo de trabalho exigido pelo progresso técnico não é satisfatório: é um trabalho alienado. Marcuse explica que

Ele deve ser definido como trabalho que impede os indivíduos de realizarem suas capacidades e necessidades humanas e, quando permite alguma satisfação, esta é passageira ou vem depois do trabalho. Isto significa que segundo a ordem de valores do conceito de progresso essencial ao desenvolvimento da sociedade industrial, satisfação, realização, paz e felicidade não são fins, não são certamente os valores mais altos e caso sejam reconhecidos surgem e permanecem como subordinados¹⁴³.

Marcuse afirma que essa ordem de valores está vinculada à hierarquia das faculdades humanas presente no conceito de progresso. O ser humano tem dois tipos de faculdades: as

¹⁴² MARCUSE, 2001, p. 100.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 103.

inferiores e as superiores. Enquanto as inferiores estão relacionadas às pulsões, as superiores estão atreladas à razão. Aos olhos do autor,

Como consequência, segundo esta idéia de progresso, a liberdade é definida como liberdade em relação à coação das pulsões e dos sentidos, como transcendência em relação à satisfação e como a autonomia dessa transcendência. A satisfação nunca deve ser aquilo que constitui o conteúdo e o espaço da liberdade. A liberdade transcende a satisfação já alcançada em direção à outra coisa, a algo "superior". E, por fim, essa transcendência que é essencial à liberdade aparece como fim em si, do mesmo modo que a produtividade, da qual faz parte¹⁴⁴.

A liberdade, portanto, torna-se um conceito abstrato, na medida em que é relegada à esfera transcendental. E mais do que isso: ela é dissociada da satisfação. Torna-se, assim, o que Marcuse chama de “liberdade infeliz”.

Na concepção técnica do progresso, o tempo também contém elementos repressivos. Ele é compreendido como linear. Vive-se o presente, que é determinado pelo passado, por este ainda não ter sido superado. E, além disso, ele é vivido com medo, devido às incertezas do futuro. Marcuse afirma que

Nesse tempo linearmente vivido, o tempo pleno, a duração da satisfação, a duração da felicidade individual, o tempo como tranqüilidade só pode ser imaginado como sobre-humano ou sub-humano — sobre-humano como beatitude eterna, possível e imaginável após o desaparecimento da existência sobre a Terra; e sub-humano na medida em que o desejo de eternizar o instante feliz é inumano e anti-humano, dando ao diabo direito sobre os homens¹⁴⁵.

O fato é que a felicidade não pode ser vivida pelos homens. Marcuse conclui então que essa concepção de progresso é “[...] hostil à felicidade e à paz”¹⁴⁶. Mas questiona se o progresso está necessariamente fundado na infelicidade humana. Com essa questão, ele está no centro da problemática exposta por Freud. “Segundo Freud, nem a felicidade nem a liberdade são produtos da civilização. Felicidade e liberdade são incompatíveis com a civilização”¹⁴⁷. O autor explica que a

¹⁴⁴ MARCUSE, 2001, p. 103-104.

¹⁴⁵ Ibid., p. 105.

¹⁴⁶ Ibid., p. 105.

¹⁴⁷ Ibid., p. 106.

civilização é fundada na renúncia pulsional, porque o ego, originalmente regido pelo princípio de prazer, quer somente obter prazer e evitar sofrimento e a civilização não pode permitir a realização desses objetivos. O princípio de prazer precisa ser substituído pelo princípio de realidade. Somente nesse contexto é que se torna possível o progresso, pois com o desvio da finalidade original das pulsões, o homem pode trabalhar.

Para analisar o trabalho, Marcuse retoma algumas discussões expostas em *Eros e Civilização*. Trata-se da dessexualização do corpo, com a transformação de Eros em sexualidade, para que todo o corpo possa estar apto a produzir através do trabalho desprazeroso. Marcuse acrescenta a essa discussão o fato de a felicidade ter sido desvalorizada. Nas palavras do autor:

Dessa transformação não resulta apenas a conversão do organismo em instrumento de trabalho desprazeroso, mas sobretudo a desvalorização da felicidade e do prazer como fins em si, a subordinação da felicidade e da satisfação à produtividade social, sem a qual não existe nenhum progresso cultural. Porém, com essa desvalorização da felicidade e da satisfação pulsional e sua subordinação à satisfação socialmente aceitável ocorre, ao mesmo tempo, o progresso e a transformação do animal humano em ser humano, 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 homem¹⁴⁸.

Neste texto, Marcuse não analisa apenas Eros. Ele também discute a pulsão de morte. Esta é interpretada como uma tendência a um estado anteriormente prazeroso, por conta de a vida ser sentida como desprazerosa. Mas, ao invés de tender a tal estado, a energia dessa pulsão acaba tendo dois fins úteis: é exteriorizada para dominar a natureza ou é interiorizada para formar a consciência moral. Em ambos os fins, o resultado é sempre a destrutividade. Com essa transformação repressiva das pulsões, o progresso torna-se automático. A condição, segundo Marcuse, é a sublimação. Apesar da produção atingida com esse processo, o autor conclui que os produtos são restritos à fruição pelo homem. Na verdade, diz Marcuse, os homens já foram pré-formados para se subordinarem à produtividade e recusarem a fruição. Assim sendo,

¹⁴⁸ MARCUSE, 2001, p. 109.

As inclinações dos homens devem ser continuamente sacrificadas à razão, a felicidade à liberdade transcendental para que os homens, por meio da promessa da felicidade, sejam mantidos no trabalho alienado, permaneçam produtivos, se proibam fruir plenamente de sua produtividade e perpetuem assim a própria produtividade¹⁴⁹.

Marcuse afirma que Freud não tratou o tema do progresso da mesma forma que ele está analisando neste texto. Entretanto, pensa que todas as discussões realizadas estão inscritas no discurso freudiano, principalmente na dialética da dominação paterna. Nesse ponto, Marcuse retoma a discussão presente em *Eros e Civilização* – a qual já foi exposta. Por fim, ele conclui que precisa fazer algumas “correções” na obra de Freud, já que constata que a repressão e o princípio de realidade são históricos. A partir daí, ele pensa em uma civilização na qual as pulsões possam realizar-se livremente. O ponto de partida é tomar o progresso alcançado pelo desenvolvimento técnico como condição. Mas ele escreve também sobre um princípio de realidade qualitativamente diferente, proporcionando uma mudança radical no plano psíquico e histórico-social. Com essas transformações, está preparado o terreno para o advento de uma civilização não-repressiva. Segundo Marcuse, “Buscar a satisfação em um mundo de felicidade, tal seria o princípio sob o qual se desenvolveria a existência humana”¹⁵⁰.

2.4 Um panorama geral sobre o desenvolvimento do conceito de felicidade em Marcuse

Os textos expostos mostram o desenvolvimento “gradual” do conceito de felicidade que parece ter como “ápice” a obra *Eros e Civilização*, onde o autor, baseando-se em Freud e Marx, dá “vida” a tudo o que havia pensado nas décadas anteriores a 1950, ao formular a hipótese de uma sociedade não-repressiva e mostrar que a felicidade, como satisfação das necessidades, é então

¹⁴⁹ MARCUSE, 2001, p. 112.

¹⁵⁰ Ibid., p. 117.

concreta e objetiva, mas também universal, porque implica na satisfação das necessidades de *todos* os indivíduos.

Conforme vimos anteriormente, em *Sobre o conceito de essência*, a discussão baseia-se na tensão existente entre essência e existência, ou seja, entre aquilo que o homem *é* e *pode ser*. Este *poder ser*, que por fim equivale à essência, conserva a felicidade, porque relaciona-se com a liberdade para satisfazer necessidades e *ser* o que se *pode ser* de acordo com as possibilidades materiais.

A principal idéia desse texto, ou seja, a tensão entre essência e existência, é conservada no artigo *Sobre o caráter afirmativo da cultura*. A diferença é que agora o autor fala em mundo real e ideal. Este, o mundo ideal, é o plano no qual a felicidade foi inserida pela cultura afirmativa, já que em uma sociedade miserável não pode ser realizada. Embora o autor critique essa inserção, ele afirma que a felicidade, presente no mundo ideal, conserva verdades, na medida em que contém aquilo que o homem *pode ser*, mas não *é*.

Em *Filosofia e Teoria Crítica*, através da discussão acerca da teoria crítica e do materialismo, Marcuse atribui à felicidade as seguintes características: materialidade, objetividade e universalidade. E em *Para a crítica do hedonismo*, partindo da idéia de que a felicidade consiste na satisfação das necessidades, Marcuse avança em suas reflexões ao estabelecer diferenças entre as verdadeiras e falsas necessidades.

Com toda essa “bagagem” teórica acerca da felicidade, Marcuse, em *Eros e Civilização*, pode pensar, embora no plano abstrato, o funcionamento de uma sociedade que oferece condições para se realizar a felicidade. A teoria freudiana não lhe proporciona um conceito inédito, mas sim novos elementos para pensar a felicidade no contexto atual. Antes mesmo de saber como Freud conceitua a felicidade, Marcuse já tem essa concepção muito bem delineada mediante leituras de Marx e Hegel, conforme podemos constatar com os textos da década de 1930. Com a integração da

psicanálise em seu discurso, Marcuse pode então oferecer uma proposta concreta para a realização da felicidade, ao escrever sobre o funcionamento de uma sociedade não-repressiva. Embora a felicidade seja ainda concebida como satisfação de necessidades, ela implica na *satisfação das necessidades verdadeiras* de todos os homens sob a *liberdade*.

As reflexões de Marcuse não param por aí. Elas são retomadas em *A obsolescência da psicanálise* e *A noção de progresso à luz da psicanálise*. Estes textos, os quais tomam o pensamento de Freud como instrumento para se pensar os fatos sociais, são finalizados com o “otimismo” presente no horizonte teórico do autor, pela simples razão de que é um “teórico da revolução” que sempre pensou e acreditou na felicidade humana.

O conceito de felicidade que Marcuse desenvolve em *Eros e Civilização* advém, portanto, de uma leitura social do pensamento de Freud, a qual, para ser plenamente compreendida, necessita de uma análise que contemple, sobretudo, a inserção da psicanálise no campo da dialética¹⁵¹.

¹⁵¹ É importante esclarecer que o pensamento de Freud não é dialético. Em se tratando de aparelho psíquico, não existe síntese e superação. Marcuse é quem insere a psicanálise no campo da dialética ao escrever *Eros e Civilização*.

CAPÍTULO III

A inserção da psicanálise no campo da dialética

3.1 Marcuse e a tradição freudo-marxista

O contexto teórico que antecede o recurso de Marcuse à psicanálise (assim como dos outros membros do Instituto, de forma geral) é caracterizado por tentativas de conciliar Freud e Marx. Trata-se do movimento conhecido como freudo-marxista. O pano de fundo é composto por dois fatos históricos: a Revolução Russa de 1917 e a ascensão de Hitler ao poder, em 1933¹⁵². Ambos os fatos colocam em evidência a importância do fator subjetivo da história até então negligenciado pelos marxistas ortodoxos, haja vista que estes analisam os acontecimentos apenas em termos políticos e econômicos. Se, no caso da Revolução Russa, o que chama a atenção é o fato segundo o qual a revolução acontece mesmo sem as forças produtivas estarem prontas¹⁵³, no caso da tomada de poder por Hitler, é o apoio que este recebe da classe operária. A grande questão gira em torno de saber por que o proletariado apoiou Hitler, agindo em desacordo com seus interesses de classe, ou seja, como aceitam o fascismo voluntariamente. Tendo em vista que a análise em termos econômico-políticos não dá conta de esclarecer essa controvérsia, a psicanálise é utilizada como um instrumento de crítica da sociedade, na medida em que pode explicar a subjetividade humana. Apesar de o foco ser o fator psicológico, a parte principal da psicanálise utilizada é o freudismo, que consiste no conjunto de textos com reflexões antropológicas e sociológicas, tais como: *Totem e Tabu*, *Psicologia das massas e análise do ego*, *O mal-estar na civilização* e *Moisés e o monoteísmo*¹⁵⁴. Reich, Fromm e Marcuse são os representantes de destaque dessa “nova” tradição.

¹⁵² Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

¹⁵³ O país encontrava-se atrasado economicamente e o proletariado era pouco valorizado.

¹⁵⁴ Cf. GUASP, Jose T.; MORENO, Catalina R. *Marcuse, Fromm, Reich: el freudomarxismo*. Madrid: Cincel, 1985.

O jovem Reich é o primeiro a operar uma “síntese” entre psicanálise e marxismo, tomando como centro de análise o tema das relações sexuais. Em sua chamada “utopia sexual”, a liberação do sexo conduziria à transformação da realidade existente. Já o trabalho de Fromm marca o início do recurso frankfurtiano à psicanálise. Segundo Martin Jay, “Foi [...] basicamente através da obra de Fromm que o Instituto tentou, a princípio, reconciliar Freud e Marx”¹⁵⁵. Horkheimer e Adorno apóiam a perspectiva de Fromm ao tentar integrar psicanálise e marxismo. Mas a partir do momento em que Fromm abandona a teoria da libido e alguns conceitos fundamentais da psicanálise (como o complexo de Édipo e a pulsão de morte) elaborando, desse modo, uma reformulação de toda a teoria, a posição dos membros do Instituto muda. De apoio, Fromm passa a receber críticas. Interessante assinalar que o primeiro membro a estabelecer as diferenças principais entre Fromm e o Instituto foi Adorno, no artigo *Ciência social e tendências sociológicas na psicanálise* (1946). De acordo com Jay, esse texto foi “[...] uma antecipação do ataque mais amplamente conhecido de Marcuse ao revisionismo em *Eros e Civilização*”¹⁵⁶.

Eros e Civilização é resultado de uma interpretação filosófica que Marcuse faz do pensamento de Freud, que surge a partir de diversas conferências na *Washington School of Psychiatry* entre 1950 a 1951. Embora essa obra tenha sido publicada em 1955, nos Estados Unidos, com o título *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* e a leitura sistemática dos textos freudianos comece somente após a Segunda Guerra Mundial, nos textos da década de 1930, já é possível notar a “presença silenciosa” da psicanálise. Para a crítica do hedonismo é um bom exemplo¹⁵⁷, embora nenhuma referência seja feita à teoria psicanalítica sua presença é clara em diversos trechos. Marcuse analisa a questão da felicidade, das necessidades, da satisfação, da

¹⁵⁵ “Fue así básicamente a través de la obra de Fromm como el Institut intentó al principio reconciliar a Freud y Marx”. JAY, Martin. La integración del psicoanálisis. In: *La imaginación dialéctica – Historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974, p. 155.

¹⁵⁶ “[...] una anticipación del ataque más ampliamente conocido de Marcuse al revisionismo en *Eros and Civilization*”. Ibid., p 178-179.

¹⁵⁷ Whitebook escreve: “El impacto de Freud es evidente en el artículo de Marcuse de 1938 “Sobre el hedonismo””. WHITEBOOK, Joel. Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica. In: *Habermas y la modernidad*. GUIDDENS, A. (et. al.). Tradução de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Teorema, 1994, p.222.

sociedade repressiva, entre outros temas, de forma similar à análise presente, mais tarde, em *Eros e Civilização*. Jay afirma que: “[...] havia sutis esboços de seu interesse posterior em Freud em grande parte da obra que escreveu na década de 1930”¹⁵⁸.

Marcuse interessa-se por Freud porque quer responder ao revisionismo de Fromm¹⁵⁹. Gérard Raulet chega a afirmar que “A obra é incompreensível fora do contexto do revisionismo psicanalítico que combate”¹⁶⁰. A crítica às idéias de Fromm está concentrada especificamente no epílogo de *Eros e Civilização*, denominado como Crítica ao revisionismo freudiano. Neste espaço, Marcuse procura mostrar os equívocos que os revisionistas cometeram na leitura que fizeram das obras de Freud. Embora Reich, Jung, Karen Horney e Harry Stack Sullivan sejam criticados, o principal alvo de Marcuse é, sem dúvida, Fromm.

3.2 As revisões da psicanálise de Freud

Marcuse afirma que as revisões da psicanálise de Freud surgem com a crença de que ela é uma teoria “reacionária” vinculada à sociedade opressora. Ele reconhece que a mais séria dessas revisões é realizada por Reich em seus primeiros escritos. Embora este mostre a relação entre estrutura social e pulsional, isso acaba sendo sustado pelos “devaneios” referentes à libertação sexual como uma panacéia para todas as enfermidades. Para Marcuse, essa libertação requer, primeiramente, uma transformação da sociedade.

Essa mesma crítica permanece quando analisa o revisionismo operado pelas escolas culturais e interpessoais. Com a ênfase do ambiente na formação da personalidade, a teoria de Freud é reorientada. Alguns conceitos fundamentais são enfraquecidos e até mesmo rejeitados. Marcuse

¹⁵⁸ “[...] había sutiles esbozos de su interés posterior em Freud en gran parte de la obra que escribió en la década de 1930”. JAY, 1974, p. 183.

¹⁵⁹ O que se segue é um breve esclarecimento sobre o debate.

¹⁶⁰ “L’ouvrage est incompréhensible hors du contexte du révisionnisme psychanalytique qu’il combat [...]”. RAULET, Gerard. *Herbert Marcuse – Philosophie de l’émancipation*. Paris: PUF, 1992, p. 165.

entende que ao se enfraquecer, por exemplo, a importância da teoria da sexualidade, na tentativa de conciliar sexualidade e sociedade existente como meio de se obter felicidade, enfraquece-se também a crítica sociológica própria da psicanálise e reduz-se sua substância social. Marcuse afirma que isso pode ser vislumbrado na concepção de terapia de Fromm, a qual tem como foco a “reivindicação de felicidade” por parte do paciente. Visa-se, sobretudo, a conciliar personalidade e sociedade, embora esta consista na causa das enfermidades daquela. Segundo Marcuse, Fromm

[...] fala da realização produtiva da personalidade, da solicitude, da responsabilidade e do respeito pelo próximo, do amor e da felicidade produtiva – como se o homem pudesse realmente praticar tudo isso e continuar ainda são e pleno de bem-estar em uma sociedade que o próprio Fromm descreve como totalmente alienada e dominada pelas relações de utilidade de mercado¹⁶¹.

Marcuse encontra na fala de Fromm uma contradição entre o objetivo da terapia e as possibilidades que a sociedade oferece para atingi-lo. Como a felicidade pode ser realizada em uma sociedade que reprime a liberdade do homem? Essa é a principal questão que Marcuse impõe a Fromm e o conduz a dirigir severas críticas à sua revisão, utilizando a própria teoria de Freud como instrumento, na medida em que mostra o quanto a civilização reprime e torna o homem infeliz. Marcuse entende que a terapia proposta nas revisões possui uma função conformista, ou seja, adaptar o indivíduo à sociedade tal como está estabelecida. Nas palavras do autor: “[...] a terapia psicanalítica visa à cura do indivíduo de maneira que ele possa continuar funcionando como parte de uma civilização doente [...]”¹⁶². Por isso, ele pensa que a força crítica da psicanálise só pode ser encontrada em um “lugar” afastado da clínica, ou seja, na metapsicologia. As escolas revisionistas rejeitam essa separação ao coadunar a teoria à terapia. Assim, diz Marcuse, “[...] os revisionistas transferem a ênfase “do passado para o presente”, do nível biológico ao nível cultural, da

¹⁶¹ “[...] parle de la réalisation productive de la personnalité, de la sollicitude, de la responsabilité e du respect pour son prochain, de l’amour et du bonheur productif – comme si l’homme pouvait vraiment pratiquer tout cela et rester encore sain et plein de ‘bien-être’ dans une société que Fromm lui-même décrit comme celle où l’aliénation est totale, celle qui est dominée par les relations d’échange, du ‘marché’”. MARCUSE, Herbert. *Eros et Civilisation* - contribution a Freud. Tradução de Jean-Guy Nény; Boris Fraenkel. Paris: Minuit, 1963, p. 223.

¹⁶² “[...] la thérapeutique psychanalytique vise à soigner l’individu de manière qu’il puisse continuer à fonctionner comme partie d’une civilisation malade [...]”. Ibid., p. 213.

constituição do indivíduo para o seu meio”¹⁶³. Desse modo, estudam a personalidade em sua relação com o mundo. A revisão da psicanálise de Freud é orientada, portanto, por uma psicologia do consciente que, ao assimilar os valores do *status quo*, elimina o teor crítico da teoria freudiana. Produtividade, amor, felicidade e saúde são afirmados como uma possibilidade que os indivíduos podem alcançar na sociedade que estão inseridos. A terapia, nesse caso, seria um veículo para se atingir tal meta.

3.3 A interpretação do pensamento de Freud

Já na introdução de *Eros e Civilização*, Marcuse deixa clara sua posição em relação à terapia (de forma geral), bem como expõe as diretrizes a partir das quais desenvolverá uma interpretação da obra de Freud.

O objetivo deste ensaio é fornecer uma contribuição para a *filosofia* da psicanálise e não para a psicanálise em si. A discussão permanece exclusivamente no domínio da teoria e não aborda a disciplina técnica que a psicanálise tornou-se. Freud desenvolveu uma teoria do homem, uma “psico-logia” no sentido estrito do termo. Com esta teoria, Freud se colocou na grande tradição da filosofia e sob seus critérios filosóficos. Nosso objetivo não é fornecer uma interpretação corrigida ou melhorada dos conceitos freudianos, mas sim definir suas implicações filosóficas e sociológicas. Freud distingue conscienciosamente sua filosofia de sua ciência; os neofreudianos negaram grande parte de sua filosofia. Sobre as bases terapêuticas, pode-se perfeitamente justificar tal negação. Entretanto, nenhum argumento terapêutico deveria entrar o desenvolvimento de uma construção teórica que visa não à cura das doenças individuais, mas ao diagnóstico da desordem geral¹⁶⁴.

¹⁶³ “[...] les révisionnistes reportent l’accent “du passé sur le présent”, du niveau biologique au niveau culturel, de la “constitution” de l’individu à son environnement”. MARCUSE, 1963, p. 215.

¹⁶⁴ “Le but de cet essai est d’apporter une contribution à la *philosophie* de la psychanalyse, et non à la psychanalyse elle-même. La discussion reste exclusivement dans le domaine de la *théorie* et n’aborde pas la discipline technique que la psychanalyse est devenue. Freud a développé une théorie de l’homme, une “psycho-logie” dans le sens strict du terme. Avec cette théorie, Freud s’est placé dans la grande tradition de la philosophie et sous critères philosophiques. Notre but n’est pas d’apporter une interprétation corrigée ou améliorée des concepts freudiens, mais de définir leurs implications philosophiques et sociologiques, Freud distingue consciencieusement sa philosophie de sa science; les néo-Freudiens ont nié la plus grande partie de sa philosophie. Sur des bases thérapeutiques, on peut parfaitement justifier une telle négation. Cependant aucun argument thérapeutique ne devrait entraver le développement d’une construction théorique qui vise non à guérir les maladies individuelles, mais à diagnostiquer le désordre général”. *Ibid.*, p. 18.

Com este parágrafo, Marcuse dá as indicações da leitura que fará de Freud no decorrer da obra. Ele afirma que tratará apenas da parte teórica da obra freudiana, excluindo e, ao mesmo tempo, criticando a terapêutica¹⁶⁵ devido à adaptação social que ela promove. Em contraposição a essa idéia, Marcuse não visa à cura de uma patologia individual, mas sim ao diagnóstico coletivo. Com efeito, *Eros e Civilização* pode ser considerado como um “diagnóstico” da sociedade existente. Mas não como só isso, pois Marcuse também propõe uma “cura” coletiva. O diagnóstico e a “cura” podem ser observados quando analisa-se a obra como um todo. *Eros e Civilização* é dividido em duas partes intituladas: Sob o domínio do princípio de realidade e Para além do princípio de realidade. Nos primeiros quatro capítulos que compõe a primeira parte, Marcuse faz uma apresentação geral da teoria psicanalítica. Ao mesmo tempo, mostra as “lacunas” deixadas por Freud a partir das quais justifica a legitimidade da formulação da hipótese de uma realidade não-repressiva. Além disso, Marcuse apresenta como uma segunda justificativa um fato material: o desenvolvimento tecnológico como condição atingida para a implantação de tal realidade¹⁶⁶. Nas palavras do autor:

A noção de uma civilização não-repressiva não será discutida como uma especulação abstrata e utópica. Nós cremos que duas razões concretas e realistas justificam essa discussão: primeiro, a concepção teórica do próprio Freud parece refutar sua negação constante da possibilidade histórica de uma civilização não-repressiva; segundo, as próprias realizações da civilização repressiva parecem criar as condições prévias para a abolição progressiva da repressão¹⁶⁷.

Ao contrário do que dos muitos “leitores” de Marcuse pensam, o desenvolvimento científico é considerado como condição para o estabelecimento de um novo tipo de sociedade. Tanto é que ele

¹⁶⁵ Laplanche afirma que o principal problema das reflexões de Marcuse é a ausência do tema da clínica psicanalítica. Para maiores detalhes, ver: LAPLANCHE, Jean. Notes sur Marcuse et la Psychanalyse. In: *La Révolution Copernicienne Inachevée*. Paris: Aubier, 1992.

¹⁶⁶ Vide Capítulo II.

¹⁶⁷ “La notion d’une civilisation non répressive ne sera pas discutée en tant que spéculation abstraite et utopique. Nous croyons que deux raisons concrètes et réalistes justifient cette discussion: d’abord, la conception théorique de Freud lui-même semble réfuter la négation constante de la possibilité historique d’une civilisation non répressive; ensuite les réalisations mêmes de la civilisation répressive semblent créer les conditions préalables de l’abolition progressive de la répression”. MARCUSE, 1963, p. 16-17.

fala em “automação total”. Loureiro explica que “[...] criticar o progresso não significa rejeitar a técnica e retornar à vida selvagem e sim pensar numa nova técnica e numa nova ciência, voltadas para a ‘pacificação da existência’”¹⁶⁸, na qual o homem passaria a ter com a natureza uma relação de colaboração e não de destruição.

Ao apresentar as justificativas para o desenvolvimento da hipótese de uma civilização não-repressiva, Marcuse analisa a teoria de Freud. Essa análise implica em uma leitura e em um recorte operados de forma particular na psicanálise. Marcuse não lê Freud com neutralidade na apreensão de suas idéias, assim como sugere, por exemplo, o filósofo Merleau-Ponty, para o qual se deve “[...] aprender a ler Freud como se lê um clássico, ou seja, tomando as palavras e os conceitos teóricos de que se serve não em um sentido literal e comum, mas sim segundo o sentido que adquirem dentro da experiência que anunciam [...]”¹⁶⁹. Marcuse tem uma estratégia de leitura particular “herdada” de Marx: interpretar o pensamento de Freud mediante a aplicação do materialismo histórico. Trata-se de entender o discurso freudiano relacionando-o com as condições sócio-históricas, o que implica em conceber os conceitos não como universalmente válidos, mas sim determinados pelo contexto. Assim ele pode criar conceitos como mais-repressão e princípio de rendimento, os quais são essenciais para a crítica da psicanálise e o desenvolvimento de um projeto utópico. Marcuse afirma que

Esta extrapolação exige uma duplicação de terminologias: aos termos freudianos que não produzem diferenças adequadas entre as vicissitudes sócio-históricas das pulsões se devem acoplar os termos correspondentes aplicando, especificamente, o conteúdo sócio-histórico. Nós vamos introduzir aqui dois destes termos:
a) *mais-repressão*: são as restrições produzidas, necessárias à dominação social. É preciso distingui-la da repressão fundamental, ou seja, das “modificações” das pulsões que são necessárias para que a raça humana sobreviva na civilização.

¹⁶⁸ LOUREIRO, Herbert Marcuse: anticapitalismo e emancipação. Trans/Form/Ação, Marília, v. 28, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732005000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 05 jan. 2007.

¹⁶⁹ “[...] aprender a leer a Freud como se lee a um clásico, es decir, tomando las palabras y los conceptos teóricos de los que se sirve, no en su sentido literal y común, sino según el sentido que adquieren dentro de la experiencia que anuncian [...]”. MERLEAU-PONTY, Maurice. Prefacio. In: *La obra de Freud y su importancia para el mundo moderno*. HESNARD, A. Tradução de Magdalena Noriega Ezcurdia. México: Fondo de cultura econômica, 1972, p. 11.

b) *princípio de rendimento*: esta é a forma específica do princípio de realidade na sociedade moderna.¹⁷⁰

Com esses conceitos, Marcuse mostra explicitamente a influência de suas leituras de Marx e a “união” da teoria deste com a de Freud. Apesar disso, Marx não é mencionado por conta, tal como aponta Loureiro, do macartismo que durou até o fim da década de 1950¹⁷¹.

Contra a idéia de que Marcuse une Marx e Freud, Marília Pisani entende que essa relação se dá em dois momentos nos quais as teorias se completam e se refutam. A psicanálise e o marxismo completam-se na medida em que representam a interação entre o particular e o universal, entre a análise do ponto de vista da subjetividade e a análise em termos econômicos e políticos, respectivamente. E refutam-se porque não podem ser unidas em uma única disciplina, pela razão de uma ser o limite negativo da outra¹⁷². Para Pisani,

A “fusão” do marxismo e da psicanálise constituiria uma traição às intenções críticas dos seus respectivos autores. A linha que separa a psicanálise do marxismo só poderia ser abolida através de uma transformação social efetiva, que eliminasse o antagonismo entre o universal e o particular, entre as exigências da sociedade repressiva (de sua manutenção e perpetuação) e as exigências e necessidades individuais – esta separação testemunha um fato empírico, o da real separação entre o indivíduo e a sociedade. A relação do marxismo e da psicanálise na teoria crítica deve ser compreendida na relação dialética entre o universal (dimensão social) e o particular (dimensão psíquica), entre o indivíduo e a sociedade¹⁷³.

¹⁷⁰ “Cette extrapolation exige une doublé terminologie: aux termes freudiens qui ne rendent pas compte de manière adéquate des différences entre les vicissitudes biologiques et les vicissitudes socio-historiques des instincts, on doit accoupler des termes correspondants s’appliquant spécifiquement au contenu socio-historique. Nous allons introduire ici deux de ces termes:

a) *sur-répression*: ce sont les restrictions rendues nécessaires par la domination sociale. Il faut la distinguer de la répression fondamentale c’est-à-dire des “modifications” des instincts qui sont nécessaires pour que la race humaine survive dans la civilization”.

b) *le principe de rendement*: c’est la forme spécifique du principe de réalité dans la société moderne. MARCUSE, 1963, p. 42.

¹⁷¹ Cf. LOUREIRO, 2005.

¹⁷² Uma outra explicação é que a psicanálise não admite síntese, na medida em que não é construída de acordo com a lógica dialética. Como no marxismo, segundo o qual os antagonismos podem ser superados / anulados, em Freud eles se mantêm latentes.

¹⁷³ PISANI, Marília Mello. *Marcuse e Freud: uma interpretação polêmica – um estudo de Eros e Civilização*. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCAR, 2003.

Podemos entender que é a partir de uma compreensão original da relação entre marxismo e psicanálise que Marcuse, através da duplicação de alguns conceitos freudianos, pode pensar a transformação social que aboliria a linha que separa a psicanálise e o marxismo, viabilizando a realização da felicidade com a instalação de uma realidade não-repressiva.

Para tanto, Marcuse toma como principal referência o livro *O mal-estar na civilização*. Além de ser um dos textos nos quais Freud mais trata de questões culturais, o âmago da obra gira em torno da felicidade humana, ou melhor, da infelicidade e do sofrimento humanos. É justamente esse tema que Marcuse debaterá com Freud em *Eros e Civilização*. O debate que empreende é claramente exposto em *A dialética da civilização*, quarto capítulo do referido livro. Mais do que apresentar a teoria psicanalítica, o autor visa a questionar seus conceitos fundamentais mediante a inserção da psicanálise no campo da dialética.

3.4 Psicanálise e sociedade atual

Em *A dialética da civilização*, Marcuse mostra, através da discussão do sentimento de culpa, do trabalho e da sublimação, como Eros é enfraquecido em face do fortalecimento da pulsão de morte. A partir disso, expõe a idéia segundo a qual a civilização está ameaçada de desintegração devido aos impulsos agressivos. O debate que empreende com Freud começa com o tema do trabalho. A principal crítica refere-se ao fato de Freud não ter diferenciado trabalho e labuta, ou seja, trabalho alienado, penoso e desagradável. Com essa crítica, Marcuse explicita, mais uma vez, a influência que recebeu de Marx, por assinalar a importância do trabalho e mostrar que na sociedade existente ele precisa ser diferenciado da labuta. A partir dessa reflexão, Marcuse questiona se o trabalho alienado, ao utilizar os impulsos agressivos, assegura o trabalho de Eros. Ele constata que embora tenha contribuído para o desenvolvimento tecnológico e, portanto, para a conservação da

vida, a agressividade canalizada na labuta é ainda utilizada para aniquilar a vida, porque o objeto de *destruição* é a natureza.

Com a progressão da destruição e o aumento das possibilidades de libertação, é necessária, cada vez mais, a repressão das pulsões. Nesse ponto, Marcuse procura diferenciar “repressão” de “mais-repressão”. Enquanto esta se trata de uma repressão suplementar e aplicada de acordo com os interesses de dominação, aquela refere-se à repressão que visa à conservação da espécie. Com base nessa diferenciação, Marcuse afirma que se pode medir o grau de repressão de qualquer estágio de civilização.

Além da repressão, duas fontes de sofrimento, quais sejam, a natureza e os relacionamentos humanos, também são pensadas de um ponto de vista histórico, na medida em que podem sofrer alterações com o desenvolvimento da civilização. A partir desse mesmo viés de compreensão, Marcuse entende que a repressão, o sofrimento e o tipo de trabalho predominante dependem do estágio de desenvolvimento da sociedade. Surge, então, a seguinte questão: o progresso acarreta liberdade? Marcuse mostra que não. Pelo contrário, acarreta uma maior dominação.

Com o progresso, o pai, ao reprimir o filho, está lhe preparando para a mais-repressão por parte da sociedade e direcionando suas pulsões para o trabalho. Mas ele exerce esse papel agora não mais como possuidor da mãe, mas sim como participante de uma determinada classe que obedece à divisão social do trabalho. Corroborando para a formação de egos “fracos”, ao eliminar o espaço privado que permite a resistência do indivíduo à sociedade, esta pode perpetuar seu modo de funcionamento, falindo as rebeliões através de um processo pelo qual os indivíduos reproduzem sua própria opressão, identificando-se com o poder contra o qual se revoltaram. Marcuse explica que se revoltar contra a sociedade significa, doravante, revoltar-se contra o pai que agora foi expandido. A rebelião configura-se, a partir daí, como rebelião contra a sociedade que garante a “satisfação” das necessidades.

Nesse contexto, a “satisfação” passa a funcionar como veículo de repressão. A desculpa da escassez, que tem fundamentado a necessidade de reprimir os indivíduos, tornou-se obsoleta, porque hoje a sociedade pode suprir as necessidades de todos os homens devido ao desenvolvimento das forças produtivas. Marcuse afirma: “A pobreza que reina ainda nas vastas zonas do mundo não tem mais como causa principal a pobreza de recursos humanos e naturais, mas a maneira que eles são distribuídos e utilizados”¹⁷⁴.

Com base nesse dado concreto, Marcuse constata que, quanto mais aproxima-se a possibilidade de emancipação do indivíduo, mais ele precisa ser reprimido para que a ordem estabelecida se mantenha. Para tanto, a sociedade utiliza mecanismos de defesa. “Esta defesa consiste principalmente em um reforço do controle não mais tanto sobre os instintos que sobre a consciência, que se estivesse deixada livre, poderia reconhecer o trabalho da repressão na satisfação das necessidades maiores e melhores”¹⁷⁵. A manipulação da consciência ocorre com a coordenação da existência privada e pública, que pode ser vislumbrada com a promoção de atividades que não exigem esforços mentais e de ideologias antiintelectuais, por exemplo. Desse modo, o tabu da sexualidade pode ser relaxado. As relações sexuais são assimiladas, então, às relações sociais e a satisfação proveniente daí passa a servir ao sistema.

De acordo com Marcuse, a formação das instâncias psíquicas ego, id e superego é afetada. Ele explica que, mais do que o pai e a família, a sociedade é quem “educa” o filho, adaptando-o ao mundo externo. Isso conduz ao declínio da função social da família e do pai que, agora, não podem contribuir para a formação de uma esfera de não-conformismo privado. “Sob o reino dos monopólios culturais, econômicos e políticos, a formação do superego adulto parece saltar a etapa

¹⁷⁴ “La pauvreté qui règne encore dans de vastes zones du monde n’a plus comme cause principale la pauvreté en ressources humaines et naturelles, mais la manière dont elles sont distribuées et utilisées”. MARCUSE, 1963, p. 87-88.

¹⁷⁵ “Cette défense consiste principalement en un renforcement du contrôle, non plus tant sur les instincts que sur la conscience qui, si elle était laissée libre, pourrait déceler le travail de la répression dans une satisfaction des besoins plus grande et meilleure”. Ibid., p. 89.

de individualização: a unidade genérica torna-se diretamente uma unidade social”¹⁷⁶. Isso significa que processos como a organização repressiva das pulsões passa a ser coletiva e o ego incipiente socializa-se muito prematuramente. A mídia impõe o modo de comportamento “correto” e os valores a serem internalizados desde a pré-escola e pune, junto com a família, os desvios. O pai, assim, perde a função de impor ao filho a cultura. Por isso, quem sabe e representa o princípio de realidade agora é o filho. Para Marcuse, “[...] as interdições continuam a existir, o controle repressivo dos instintos subsiste da mesma forma que as pulsões agressivas. Em quem consistem os substitutos do pai contra os quais elas são em primeiro lugar dirigidas?”¹⁷⁷

Marcuse afirma que os chefes, os diretores e os patrões já não mais “alimentam” o superego, porque suas imagens foram despersonalizadas, desaparecendo atrás das instituições. A dominação assume a forma de administração e o anonimato passa a prevalecer, pois todos parecem impotentes diante da lei da própria engrenagem. E a pulsão de morte que se manifestara nas relações entre chefe e empregado? Marcuse explica que “O instinto de agressão torna-se vazio ou antes o ódio se choca com os colegas sorridentes, com os concorrentes atarefados, com os funcionários obedientes, com as ajudas dedicadas que fazem todos seus deveres e que são todos inocentes vítimas”¹⁷⁸.

Nesse contexto, a agressão é introjetada e ameaça tornar-se sem sentido. Com “[...] sua consciência estando coordenada, sua vida privada, suas emoções integradas à norma, o indivíduo não mais dispõe “de um espaço mental” para se desenvolver contra seu sentimento de culpa, para viver com sua própria consciência”¹⁷⁹. Com a contração do ego, Marcuse constata que a dinâmica

¹⁷⁶ “[...] sous le règne des monopoles culturels, économiques et politiques, la formation du surmoi adulte semble sauter l’étape de l’individualisation: l’unité génétique devient directement une unité sociale”. MARCUSE, 1963, p. 91.

¹⁷⁷ “[...] les interdictions continuent à exister, le contrôle répressif des instincts subsiste de même que les impulsions agressives. En quoi consistent les substituts du père contre lesquels elles sont en premier lieu dirigées?” Ibid., p. 92.

¹⁷⁸ “L’instinct d’agression tourne à vide, ou plutôt la haine se huerte à des collègues souriants, à des concurrents affairés, à des fonctionnaires obéissants, à des aides dévoués qui font tout leur devoir et qui sont tous d’innocentes victimes”. Ibid., p. 93.

¹⁷⁹ “[...] sa conscience étant coordonnée, sa vie privée, ses émotions intégrées à la norme, l’individu n’a plus assez “d’espace mental” pour se développer contre son sentiment de culpabilité, pour vivre avec une conscience à lui”. Ibid., p. 93.

clássica entre ele, o id e o superego deixou de existir. Mas a culpa permanece. A diferença é que parece ocorrer em nível coletivo.

Na sociedade existente, as pulsões, praticamente sem sublimação, tornam-se socialmente úteis através das atividades nos campos de concentração e nas guerras, por exemplo. Surge a questão de averiguar se o presente estágio de civilização é mais destrutivo que os precedentes. Marcuse afirma que isso não pode ser avaliado com base nos estágios passados, mas sim tendo em vista as potencialidades que podem ser realizadas hoje. O autor afirma:

Há mais que uma diferença quantitativa entre as guerras feitas por armados profissionais nos espaços limitados e de guerras dirigidas contra populações inteiras em uma escala de todo o globo; entre a utilização de invenções técnicas com o objetivo de liberar o mundo da miséria ou, ao contrário, com o objetivo de conquistar e de causar sofrimentos; entre o fato de que milhares de pessoas são massacradas nos combates e de que milhões são cientificamente exterminadas com a ajuda dos médicos e dos engenheiros; entre o fato de que os exilados podem encontrar refúgio ao atravessarem uma fronteira ou que eles são acossados por todos os autores da terra; entre o fato de que as pessoas são naturalmente ignorantes e o fato de que são feitos ignorantes por uma ação cotidiana de informação e de entretenimentos¹⁸⁰.

Marcuse afirma que, apesar dessas constatações, a infelicidade decresceu, justamente porque a repressão é obnubilada pela manipulação da consciência. Os indivíduos não têm consciência de que vivem sob repressão, embora existam condições materiais para a libertação ocorrer. Pensar a felicidade como universal, envolvida com o conhecimento, torna-se, nesse contexto, uma exigência.

Até esse capítulo (A dialética da civilização), a proposta de Marcuse é apresentar a teoria de Freud, embora a crítica já esteja presente, na medida em que ele pensa os conceitos principais da psicanálise na sociedade existente. No Interlúdio Filosófico, Marcuse discute o discurso freudiano

¹⁸⁰ “Il y a plus qu’une différence quantitative entre les guerres, faites par des armées professionnelles dans des espaces limites, et des guerres dirigées contre des populations entières à l’échelle de tout de globe; entre l’utilisation des investions techniques dans le but de libérer le monde de la misère, ou au contraire dans le but de la conquérir at de causer des souffrances; entre le fait que des milliers des personnes sont massacrées dans des combats et que des millions sont scientifiquement exterminées avec l’aide de médecins et d’ingénieurs; entre le fait que des exiles peuvent trouver refuge em traversant une frontière, ou qu’ils sont pourchassés tout autour de la terre; entre le fait que des gens sont naturellement ignorants et le fait qu’ils sont redus ignorants par une action quotidienne d’information et de divertissement”. MARCUSE, 1963, p. 95.

no campo da filosofia. Ele afirma que Freud define o ser como Eros. “O ser está essencialmente inclinado ao prazer, à vontade de prazer”¹⁸¹. E, assim, conclui:

A interpretação freudiana do ser em termos de Eros é aquela que está presente na primeira etapa da filosofia platônica, que não examina a cidade verdadeira como sublimação repressiva, mas autodesenvolvimento livre de Eros. Desde a época de Platão, esta concepção aparece como um resíduo arcaico-místico: Eros é absorvido no Logos e Logos é a razão que submete as pulsões. A história da ontologia reflete o princípio de realidade que dirige o mundo de uma maneira sempre mais exclusiva: as idéias profundas contidas na noção metafísica de Eros foram enterradas. Sobreviveram sob uma forma escatológica deformada em muitos movimentos heréticos e na filosofia hedonista. Sua história tem ainda que ser descrita como ainda tem que ser escrita a história da transformação de Eros em *Ágape*. A própria teoria de Freud segue a tendência geral: em sua obra a racionalidade do princípio de realidade atual suprime as especulações metafísicas sobre Eros.

Nós vamos tentar redescobrir o conteúdo original dessas especulações¹⁸².

Nesta interpretação, quem ganha dignidade ontológica é Eros, embora Marcuse reconheça que Freud siga a tendência geral de submetê-lo ao Logos. Por esse motivo, propõe estabelecer uma nova relação entre Eros e Logos. Retomando o ser como Eros, Marcuse desenvolve a hipótese de uma civilização não-repressiva na segunda parte do livro intitulada: Para além do princípio de realidade. Nessa parte, Marcuse especula sobre a hipótese de uma civilização na qual a felicidade possa ser realizada: trata-se da civilização não-repressiva. Ele mantém, então, o objetivo da teoria crítica estabelecido por Horkheimer desde 1937 em Teoria Tradicional e Teoria Crítica: criticar a sociedade e propor uma forma de transformá-la que implique no estabelecimento de um estado racional, quer dizer, feliz.

¹⁸¹ “L’être est essentiellement le penchant au plaisir, la volonté de plaisir”. MARCUSE, 1963, p. 114.

¹⁸² “L’interprétation freudienne de l’être dans les termes d’Eros est celle de la première étape de la philosophie platonicienne, qui n’envisageait pas la vraie cité comme sublimation répressive, mais auto-développement libre d’Eros. Dès l’époque de Platon, cette conception apparaît comme un résidu archaïque-mystique: Eros est absorbé dans le Logos est la raison qui soumet les instincts. L’histoire de l’ontologie reflète le principe de réalité qui dirige le monde d’une manière toujours plus exclusive: les idées profondes contenues dans la notion métaphysique d’Eros ont été enterrées. Elles ont survécu, sous une forme eschatologique déformée dans beaucoup de mouvements hérétiques et dans la philosophie hédoniste. Leur histoire est encore à écrire, comme est encore à écrire l’histoire de la transformation d’Eros en *Ágape*. La théorie de Freud lui-même suit la tendance générale: dans son oeuvre la rationalité du principe de réalité actuel l’emporte sur les spéculations métaphysiques sur Eros. Nous allons essayer de redécouvrir le contenu originel de ces spéculations”. Ibid., p. 115.

3.5 Psicanálise e civilização não-repressiva

Mas por que Marcuse escolhe justamente a psicanálise para sustentar o projeto de uma realidade não-repressiva se nos pressupostos fundamentais desta teoria está contida uma idéia oposta ao objetivo da teoria crítica, que é a impossibilidade de se atingir um estado feliz? Para responder essa questão, é preciso que nossa atenção se volte para o modo pelo qual Marcuse vê a psicanálise. Rouanet afirma que, para Marcuse, a psicanálise é uma teoria, ao mesmo tempo, crítica e conformista. Crítica, porque conserva em sua teoria – principalmente nos textos metapsicológicos –, a idéia segundo a qual a felicidade individual é inatingível devido à repressão. E, conformista, pelo fato da prática, ou seja, da clínica, almejar a adaptação do indivíduo à sociedade existente, através da cura das patologias que ela mesma criou. Segundo Rouanet, “A força crítica do freudismo está na firmeza com que mantém a contradição, recusando-se a modificar seu substrato teórico, para torná-lo compatível com a terapêutica”¹⁸³. Contradição que se expressa no pessimismo com que Freud encara o término da terapia. Ele não afirma que o resultado é a felicidade do paciente; pelo contrário, sustenta a idéia de que ela é inatingível. O que a psicanálise clínica pode fazer pelo homem é apenas “[...] transformar seu sofrimento histórico em infelicidade comum”¹⁸⁴, diz Freud.

Sendo crítica e conformista, a psicanálise funciona na filosofia de Marcuse, ao mesmo tempo, como objeto e instrumento de crítica para a transformação da sociedade atual. Se a psicanálise é objeto de crítica na primeira parte da obra, na segunda ela passa a servir como instrumento que permite ao autor pensar uma sociedade sem repressão. Marcuse inicia a segunda parte da obra analisando o caráter histórico do princípio de realidade estabelecido e da organização pulsional. Se esta, com efeito, tem um caráter histórico, isso significa que pode ser organizada de

¹⁸³ ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 218.

¹⁸⁴ FREUD, Sigmund. A psicoterapia da histeria (1895). In: *Estudos sobre a histeria*. Vol. II. Rio de Janeiro, Imago, 1974, p. 363.

uma outra forma se o princípio de realidade, também histórico, sofrer uma transformação. A direção dessa mudança só pode ser dada por uma atividade que permanece livre das influências do princípio de realidade: trata-se da imaginação. Nas palavras de Marcuse:

[...] a hipótese de uma civilização não-repressiva deve ser teoricamente validada demonstrando-se primeiro a possibilidade de um desenvolvimento não-repressivo da libido nas condições de uma civilização chegada à sua maturidade. A direção de tal desenvolvimento é indicada pelas forças mentais que, segundo Freud, permanecem, por essência, fora da influência do princípio de realidade e transportar esse exame deve constituir a etapa seguinte¹⁸⁵.

Marcuse analisa, então, a imaginação segundo Freud, elegendo-a como norte para a elaboração da hipótese de uma realidade sem repressão, porque pensa que ela possui um valor de verdade. Para Marcuse,

O valor autêntico da imaginação não diz respeito somente ao passado, mas também ao futuro: as formas de liberdade e de felicidade que ela evoca tendem libertar a realidade histórica. Na sua recusa em aceitar como definitivas as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que *pode* ser, reside a função crítica da imaginação¹⁸⁶.

O autor entende que hoje existem possibilidades concretas de se realizar os valores da imaginação em decorrência do estágio de civilização alcançado através da tecnologia. Trata-se de usar a tecnologia para libertar o homem da labuta, provocando em sua organização pulsional uma nova transformação. Isso significa ampliar as possibilidades de sentir prazer, antes restritas à zona genital em função da necessidade de usar praticamente o corpo todo para o trabalho. Nesse contexto, Marcuse afirma que “Por conseqüência, a relação antagônica entre o princípio de prazer e o princípio de realidade se modificaria em favor do primeiro. Eros, as pulsões de vida, conheceriam

¹⁸⁵ “[...] l’hypothèse d’une civilisation non-répressive doit être théoriquement validée en démontrant d’abord la possibilité d’un développement non-répressif de la libido dans les conditions d’une civilisation arrivée à maturité. La direction d’un tel développement est indiquée par ces forces mentales qui, selon Freud, demeurent par essence hors de l’influence du principe de réalité et transportent cette examen doit constituer l’étape suivante”. MARCUSE, 1963, p. 127.

¹⁸⁶ “La valeur authentique de l’imagination ne concerne pas seulement le passé, mais aussi le futur: les formes de la liberté et du bonheur qu’elle évoque tendent à libérer la *réalité* historique. C’est dans son refus d’accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d’oublier ce qui *peut* être que réside la fonction critique de l’imagination”. Ibid., p. 134-135.

uma liberação sem precedentes”¹⁸⁷. A primeira questão que essa assertiva impõe é se isso não significaria um retorno à barbárie. Marcuse responde que não, desde que a libertação da sexualidade ocorra em um contexto não-repressivo. Ele fala de uma transformação integral da existência humana, de forma que até o equilíbrio entre Eros e as pulsões de morte seja alterado.

Marcuse analisa alguns símbolos, já que os valores da imaginação manifestam-se como uma fantasia pueril. Trata-se dos “[...] heróis da cultura que permanecem na imaginação simbolizando a atitude e os atos que determinam o destino da humanidade”¹⁸⁸. Para essa análise são eleitos três heróis: Prometeu, Orfeu e Narciso. Marcuse afirma que

Se Prometeu é o herói cultural do trabalho, da produtividade e do progresso pela via da repressão, é preciso procurar os símbolos de um outro princípio de realidade em um pólo oposto. Orfeu e Narciso (como Dionísio, com quem são parecidos e que é o antagonista do deus que aprova a lógica de dominação, o reino da razão), defendem uma realidade muito diferente. Eles não se tornam os heróis culturais do mundo ocidental: a imagem deles é a alegria e a fruição; a voz que não comanda, mas canta; o gesto que oferece e recebe; o ato que é a paz e coloca fim à labuta de conquista; retroagindo no tempo, que une o homem a Deus, o homem à natureza¹⁸⁹.

Através dessas imagens, Marcuse pode pensar uma outra forma de existência humana, assim como negar o princípio de rendimento, porque as imagens órfico-narcisistas são as da Grande Recusa: recusa em aceitar uma existência repressiva, que causa sofrimento ao homem, tornando-o infeliz. Tais imagens referem-se à dimensão estética.

Marcuse deixa claro que assim como a imaginação, a dimensão estética não pode validar um princípio de realidade porque é irrealista. Todavia, justamente por ser irrealista, é que tem sua

¹⁸⁷ “Par conséquent, la relation antagonique entre le principe de plaisir et le principe de réalité se modifierait en faveur de celui-là. Eros, les instincts de vie, connaîtraient une libération sans précédent”. MARCUSE, 1963, p. 138.

¹⁸⁸ “[...] ‘héros de la culture’ qui sont demeurés dans l’imagination comme symbolisant l’attitude et les actes qui ont déterminé le destin de l’humanité”. Ibid., p. 143.

¹⁸⁹ “Si Prométhée est le héros culturel du travail, de la productivité et du progrès par la voie de la répression, il faut chercher les symboles d’un autre principe de réalité à un pôle opposé. Orphée et Narcisse (comme Dionysos à qui ils sont semblables et qui est l’antagoniste du dieu qui approuve la logique de la domination, le royaume de la raison), défendent une réalité très différente. Ils ne sont pas devenus les héros culturels du monde occidental: leur image est celle de la joie et de l’accomplissement; leur voix celle qui ne commande pas, mais qui chante; leurs geste celui qui offre et qui reçoit; leurs acte celui qui est la paix et met fin au labeur de la conquête; surmontant le temps, ils unissent l’homme à Dieu, l’homme à la nature”. Ibid., p. 144.

liberdade conservada. O objetivo de Marcuse é revelar o verdadeiro sentido do termo estética, livrando-o da repressão imposta pelo princípio de rendimento. Nessa análise, todo o esforço do autor está voltado para propor uma união entre o homem e a natureza, de tal forma que as faculdades superiores e inferiores, livres dos interesses de dominação que submetem estas àquelas, sejam harmonizadas. Marcuse fala de uma dessublimação da razão. Além disso, ele se esforça para mostrar a possibilidade da labuta ser transformada em atividade lúdica, porque o corpo, libertado da necessidade de trabalhar arduamente devido à alta tecnologia, agora pode ser reinvestido libidinalmente. Em outras palavras, com a proposta de unir homem e natureza, Marcuse quer estabelecer uma nova relação entre razão e pulsão em uma sociedade sem repressão.

Marcuse analisa a noção de uma ordem sem repressão primeiramente em relação à sexualidade. Posto que a libertação da sexualidade em um contexto não-repressivo culminaria na emergência de novas relações, Marcuse fala de uma auto-sublimação da sexualidade, o que implicaria na transformação da própria sexualidade em Eros e, por conseqüência, em uma reorganização radical das condições materiais atingidas pela civilização com a tecnologia. Segundo o autor,

A transformação da sexualidade em Eros e sua extensão em direção a duradouras relações libidinosas de trabalho pressupõem aqui a reorganização racional de um aparelho industrial enorme, uma divisão social do trabalho altamente especializada, a utilização fantásticamente destrutiva e a cooperação de vastas massas¹⁹⁰.

Assim sendo, longe de propor um retorno à pré-história do homem, o projeto de Marcuse só pode ser concretizado em uma sociedade altamente desenvolvida em termos tecnológicos. Neste contexto, trata também de uma outra mudança: a sublimação seria não repressiva, ou seja, sem

¹⁹⁰ “La transformation de la sexualité en Eros et son extension vers des relations de travail libidineuses durables présupposent ici la réorganisation rationnelle d’une appariel industriel énorme, une division sociale du travail hautement spécialisée, l’utilisation d’énergie fantastiquement destructrice et la cooperation de larges masses”. MARCUSE, 1963, p. 188.

dessexualização, uma vez que as pulsões poderiam ser satisfeitas através de relações libidinais e eróticas, não necessariamente genitais.

Mas a questão agora é saber o que acontece com o conceito de pulsão de morte, tendo em vista que consiste no maior obstáculo para a instalação da sociedade sem repressão. Ao afirmar que a essência do Ser é Eros, Marcuse atribui somente a este dignidade ontológica. A pulsão de morte torna-se uma figura que simplesmente desapareceria com o domínio de Eros, porque o autor entende que o organismo só tende a um estado zero de tensão devido ao sofrimento presente na vida. Se este fosse apaziguado, certamente a tendência ao inanimado também seria. Vejamos como Marcuse explica o “desaparecimento” das pulsões de morte.

A pulsão de morte opera segundo a direção do princípio de Nirvana: tende em direção a um estado de “satisfação constante” onde nenhuma tensão é sentida, em direção a um estado sem necessidade. Essa tendência da pulsão implica que suas manifestações destrutivas diminuam até se aproximar de tal estado. Se o objetivo fundamental da pulsão não é a cessação da vida, mas a cessação da dor, a ausência de tensão, então, paradoxalmente, o conflito entre a morte e a vida é tanto mais reduzido quanto mais a vida se aproximar de um estado de satisfação. O princípio de prazer e o princípio de Nirvana então convergem. Ao mesmo tempo, Eros, libertado da mais-repressão, será reforçado e assim absorverá o objetivo da pulsão de morte. O valor pulsional da morte será modificado: se as pulsões buscaram e atingiram sua realização em uma ordem não-repressiva, a compulsão à regressão perderá uma grande parte de seus fundamentos biológicos. Como o sofrimento e a necessidade diminuíram, o princípio de Nirvana poderá se reconciliar com o princípio de realidade. A atração inconsciente que traz de volta as pulsões em direção a um estado “anterior” seria eficazmente combatida pela característica desejável do estado vital obtido. A “natureza conservadora” das pulsões desapareceria em um presente apaziguado¹⁹¹.

¹⁹¹ “l’instinct de mort opère sous la direction du principe de Nirvana: il tend vers un état de “satisfaction constante” où aucune tension n’est ressentie, vers un état sans besoin. Cette tendance de l’instinct implique que ses manifestations destructives diminueront à l’approche d’un tel état. Si l’objectif fondamental de l’instinct n’est pas la cessation de l’avie, mais celle de la douleur, l’absence de tension, paradoxalement, le conflit entre la morte et l’avie est d’autant plus réduit que la via approche davantage de l’état de satisfaction. Le principe de plaisir et le principe de Nirvana convergent alors. En même temps, Eros, libéré de la sur-répression, serait renforcé et, ainsi renforcé, absorberait en quelque sorte l’objectif de l’instinct de mort. La valeur instinctuelle de la mort serait modifiée: si les instincts recherchaient et trouvaient leur accomplissement dans un ordre non-répressif, la contrainte de régression perdrait une grande partie de ses fondements biologiques. Comme la souffrance et le besoin diminueraient, le principe de Nirvana pourrait se réconcilier avec le principe de réalité. L’attraction inconsciente qui ramène les instincts vers un “state antérieur” serait efficacement combattue par le caractère désirable de l’état vital obtenu. La “nature conservatrice” des instincts disparaîtrait dans un présent apaisé”. MARCUSE, 1963, p. 203.

Chegaríamos, enfim, a um estado de organização *racional* voltado para a satisfação das pulsões. Em termos freudianos, isso equivaleria à realização da felicidade (não no sentido “absoluto”, por tratar-se da morte), porque a tensão seria apaziguada e o homem poderia desfrutar de vivências prazerosas com mais frequência e com maior intensidade, uma vez que todo o corpo seria fonte de prazer. Marcuse refere-se a “[...] uma nova *racionalidade de gratificação* na qual razão e felicidade convergem”¹⁹². Mostrar as possibilidades reais da implantação dessa nova racionalidade consiste no objetivo de todas as reflexões desenvolvidas por Marcuse em *Eros e Civilização*. Assim sendo, *O mal-estar na civilização* e *Eros e Civilização* relacionam-se de maneira peculiar: se Freud dedica boa parte das páginas de *O mal-estar na civilização* para mostrar que a felicidade é um objetivo inatingível e que o homem está condenado ao sofrimento, o caminho que Marcuse percorre em *Eros e Civilização* é exatamente o oposto: todo seu esforço está voltado para mostrar como e em quais condições o homem pode ser feliz.

3.6 A “paradoxal” ortodoxia de Marcuse

Ao desenvolver a racionalidade de gratificação através da hipótese da transformação não-repressiva das pulsões, Marcuse está certo que não acrescenta conceitos exteriores ao discurso freudiano. Bento Prado Jr. afirma que

Tudo se passa [...] como se apenas houvesse faltado a Freud um pequeno impulso para dar por si mesmo esse passo final, a que convidava todo seu itinerário anterior, ou seja, para formular a hipótese de um ‘novo’ princípio de realidade. Um princípio de realidade novo, já que tornado possível pelo desenvolvimento social criado à custa do império do princípio de rendimento, da repressão e da mais-repressão. Como a teoria freudiana das pulsões é essencialmente *histórica*, não há nenhuma impossibilidade *lógica* para esse desdobramento teórico¹⁹³.

¹⁹² “[...] une nouvelle *rationalité de la satisfaction* dans laquelle raison et bonheur convergent”. MARCUSE, 1963, p. 194.

¹⁹³ PRADO JR., Bento. Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud. In: *O desejo*. NOVAES, A. (org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 33-34.

Marcuse reivindica ortodoxia aos pressupostos fundamentais da psicanálise freudiana. Ortodoxia que, para ele, chega a ser até mesmo uma exigência, pois lembremos da frase que finaliza o texto *A obsolescência da psicanálise*: “A verdade da psicanálise consiste em manter a fidelidade às suas hipóteses mais provocadoras”¹⁹⁴. Essa aparente contradição que vislumbramos no pensamento do autor, constituída por momentos de críticas, de reinterpretação e de até mesmo votos de fidelidade aos pressupostos fundamentais do freudismo, faz Bento Prado Jr. chamá-la de “paradoxal ortodoxia” de Marcuse.

A questão da fidelidade de Marcuse à teoria freudiana é problemática. Diversos autores, tais como Bento Prado Jr. e Laplanche, só para citar dois exemplos, já apontaram as “deformações” que Marcuse faz na psicanálise mediante a aplicação do materialismo histórico mostrando, assim, que ele mesmo pode ser objeto da crítica que endereça aos neofreudianos. Segundo Laplanche, “[...] Marcuse se mostra hiper-ortodoxo, mas de uma ortodoxia que pratica uma verdadeira mutilação, ao mesmo tempo, na descoberta psicanalítica”¹⁹⁵. Já aos olhos de Bento Prado Jr., a interpretação marcuseana compromete integralmente a obra de Freud.

Entretanto, ao focar o contexto teórico de *Eros e Civilização*, assim como o contrapeso da teoria marxista nesta interpretação, a ortodoxia que Marcuse reivindica adquire um outro sentido. Ela advém da crítica que faz às revisões de Freud. Pelo fato destas terem rejeitado e enfraquecido os conceitos principais da psicanálise, Marcuse se vê obrigado a manter e exigir fidelidade aos pressupostos fundamentais dessa teoria. Todavia, isso não significa fazer uma leitura interna dos textos de Freud, mas sim mostrar o que há de histórico e social nas principais idéias sem ter que, para isso, inserir conceitos exteriores.

¹⁹⁴ MARCUSE, Herbert. *A obsolescência da psicanálise*. In: *Cultura e Sociedade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 110.

¹⁹⁵ “[...] Marcuse [...] se montre hyper-orthodoxe, mais d’une orthodoxie qui pratique une véritable mutilation dans l’ensemble de la découverte psychanalytique”. LAPLANCHE, 1992, p. 234.

Conforme o que vimos até aqui, Marcuse faz uma leitura particular do pensamento de Freud. Uma interpretação filosófica que tem como objetivo final mostrar as possibilidades de o homem ser feliz. Ele lê e interpreta Freud em um contexto teórico específico, com um propósito e com uma estratégia de leitura definidos já de antemão que revelam sua “herança” marxista. A compreensão dessas especificidades talvez seja um caminho seguro para se entender o pensamento de Marcuse sem incorrer no erro de desenvolver uma interpretação equivocada de seu pensamento, como muito já foi feito. E mais do que isso: talvez seja *somente* compreendendo as especificidades de sua interpretação que poderemos entender o significado real dos conceitos elaborados.

3.7 Os críticos de Marcuse

Existem muitas críticas¹⁹⁶ em relação à interpretação que Marcuse faz do pensamento de Freud, tanto por parte dos freudianos quanto por parte dos marxistas. Ambos, para criticarem a apreensão marcuseana, partem de uma leitura ortodoxa que admite apenas a análise interna dos textos.

No artigo *Problematização da interpretação filosófica de Herbert Marcuse*, Bocca objetiva analisar as teses marcuseanas recorrendo a Freud, de modo que a radicalidade do mal-estar seja restaurada em detrimento da possibilidade do estabelecimento de uma realidade sem repressão. O resultado é a constatação de que escapou à compreensão de Marcuse a natureza mortuária do prazer. Para tanto, Bocca procura mostrar que a postulação da pulsão de morte presente em *Além do princípio de prazer* está latente desde o *Projeto* de 1895. Em suas palavras:

[...] defendemos que a postulação de um instinto de morte para além do de prazer se dá no interior de uma problemática interna à psicanálise, pulsante desde o *Projeto*, de 1895. Nele Freud define como tendência e função do aparelho psíquico o escoamento e a eliminação de estímulos no seu interior que, em nosso

¹⁹⁶ Nesta pesquisa, selecionamos as críticas de Bocca e Bento Prado Jr. por estarem diretamente relacionadas com o tema da felicidade, na medida em que tratam do prazer e do objeto do desejo, respectivamente.

entender, culmina no reconhecimento da identidade entre prazer e morte, no sétimo capítulo de *Para além do princípio de prazer* [...] ¹⁹⁷.

As reflexões de Bocca partem deste último texto. Sabe-se que o objetivo de Freud ao escrevê-lo é fundamentar a existência de uma energia atuante no aparelho psíquico que tem como propósito lhe conduzir a um estado de quietude. Trata-se da pulsão de morte. A fundamentação deste conceito acontece através de argumentos que giram em torno das neuroses traumáticas, dos sonhos traumáticos, dos jogos infantis e das neuroses de transferência. A partir destes conteúdos, Freud visa a concluir que existe uma compulsão à repetição que não estaria submetida ao princípio de prazer, pois objetivaria o domínio de fluxos livres de energia que acessam o aparelho psíquico de modo traumático, ocupando-se de reviver experiências desprazíveis. Entretanto, é preciso considerar que o tema da morte também se faz presente no próprio princípio de prazer.

O conceito de princípio de prazer decorre da concepção de princípio de constância apresentada no *Projeto*. A função do primeiro seria manter o nível de excitação requerido pelo segundo. Mas trata-se de conservar um nível ótimo de tensão ou de eliminá-la totalmente? Bocca afirma que Freud é ambíguo. Se, por um lado, conserva energia, está a serviço do princípio de constância. Mas se, por outro, a elimina, está a serviço da morte. Há, portanto, um paradoxo do prazer em Freud, o qual pode ser observado em trechos do texto *Além do princípio de prazer*. Apesar disso, Freud reforça o esforço mais fundamental de toda substância viva: o retorno ao mundo inorgânico. Bocca explica que

[...] a remoção completa, como prevista no *Projeto*, de tensão igual a zero, é uma ficção [...] inatingível em vista dos estímulos internos e externos que não cessam, sempre rompendo a inércia visada, não permitindo que atinja seu ponto zero, da quietude. Nesse caso, deve-se reconhecer, constância é diferente de inércia; não a nega, mas a impede, tão-somente porque o princípio de constância opera em vista de estímulos incessantes, especialmente os internos, dos quais não há evitação. Aponta Monzani que há, de alguma forma, uma aliança entre prazer e morte em Freud desde o *Projeto*, de 1895, até o final, pois, como ficou claro, somos

¹⁹⁷ BOCCA, Francisco Verardi. Problematização da interpretação filosófica de Herbert Marcuse sobre a psicanálise freudiana. In: *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 15, n. 6, jun., 2005, p. 959.

mantidos vivos pelos estímulos, justamente os que são fonte de desprazer, quando provocam acúmulo de excitação. Isso desfaz uma possível concepção positiva do prazer, uma vez que está à disposição da regulação inercial e, portanto, da morte, nossa finalidade. Há, assim, de longa data, uma orientação mortífera do prazer, já que consiste na fuga de dor, fuga do desprazer causado pelo acúmulo de excitação no aparelho psíquico. Por visar à quietude, mas só atingir a constância, pode-se amenizar seu caráter mortífero, pois também ele regula o esvaziamento, do aparelho. Na medida em que impõe uma moderação ao esvaziamento, atende à constância e não à inércia, pelas exigências da vida, pois vimos que é corrigido pelo princípio de realidade¹⁹⁸.

Existe, de fato, uma concepção mortuária de prazer que não está presente na compreensão de Marcuse acerca do pensamento de Freud. Pois, caso contrário, sua interpretação certamente atingiria outro resultado diferente da proposta de uma civilização não-repressiva. Bocca afirma que a historização do princípio de realidade que Marcuse introduz para tornar possível o advento de um outro tipo de sociedade fica relativizada. Isso porque, para Freud, não se trata de alterar qualitativamente a vida. Bocca afirma que

[...] ela é perturbação, é agente produtor, mesmo que em escala diminuta, de mal-estar, posto que é sempre sentida como desprazer pelo aparelho psíquico que é regido pela inércia, mas a contragosto tolera a constância, enquanto não alcança sua meta, a quietude. Talvez Marcuse não tenha levado a sério a proposição de Freud, que certamente encontrou em *O mal-estar na civilização*, relativa à ausência de felicidade nos planos da criação¹⁹⁹.

Com essa afirmação, Bocca quer dizer que a concepção de felicidade que nesta pesquisa designamos como “absoluta” não foi compreendida por Marcuse pelo fato de ter lhe escapado a natureza mortuária do prazer. A partir dessa constatação, observamos que se Marcuse concebe a felicidade como *satisfação das necessidades verdadeiras de todos os homens*, então parte do conceito freudiano “efêmero” também lhe escapa, sobretudo porque Freud diz que a felicidade que pode ser atingida pelos homens, além de ser alcançada com a satisfação das necessidades, ou seja, com a obtenção de prazer, também pode ser atingida com a evitação do desprazer, desvio da finalidade original da pulsão e domínio racional desta. Para que isso fique claro, basta retomarmos

¹⁹⁸ BOCCA, 2005, p. 960-961.

¹⁹⁹ Ibid., p. 962.

alguns caminhos citados por Freud para se realizar a felicidade parcialmente: a religião, a sublimação, o isolamento, o amor sexual e pela humanidade e até mesmo a neurose.

Bento Prado Jr., no texto *Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud*, também realiza um exame crítico da interpretação marcuseana, procurando confrontá-la com as teses psicanalíticas. O objetivo é apontar os remanejamentos provocados no discurso freudiano, tomando como concepções centrais o prazer e o objeto a partir do qual este é obtido.

Tanto o prazer quanto o objeto são pensados do ponto de vista histórico, o que permite Marcuse qualificá-los como verdadeiros e falsos. O critério é a repressão: se reprimirem, são falsos; mas se conduzirem o homem à libertação, são verdadeiros. Marcuse, portanto, elege como o verdadeiro objeto do desejo a *humanidade universal*. Bento Prado Jr. afirma: “Decididamente, a ontologia de Marcuse é platônica: o objeto do desejo nada mais é, depois de feito o trabalho da reflexão, do que o SER ou a VERDADE”²⁰⁰.

Com essa eleição, o autor encontra na reconstrução dialética da metapsicologia elaborada por Marcuse a ausência de uma disjunção radical entre objeto e alvo que, tal como mostra Freud no texto *Pulsões e destinos da pulsão*, é essencial para a compreensão dos processos básicos na teoria freudiana, tais como a sublimação, a repressão, o sadismo, o masoquismo etc. Isso conduz Bento Prado Jr. a afirmar que “[...] a reconstrução marcusiana é mais do que um remanejamento local da teoria freudiana, segundo seu espírito mais profundo. O próprio coração *dinâmico* da psicanálise é comprometido por essa “reforma”²⁰¹. E a concluir que “[...] nesse caso, talvez Marcuse pudesse ser objeto da mesma crítica que endereça, com tanta argúcia e felicidade, aos diversos reformismos pós-freudianos”²⁰².

²⁰⁰ PRADO JR., Bento. *Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse crítico de Freud*. In: *O desejo*. NOVAES, A. (org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 45.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 49.

²⁰² *Ibid.*, p. 49-50.

Embora Bento Prado Jr. assinale a “reforma” provocada por Marcuse a partir de uma leitura ortodoxa dos textos de Freud, deixa claro que não tem “[...] o propósito de “criticar” a crítica de Marcuse, em nome do espírito ou da letra do pensamento de Freud [...]”²⁰³. Em face dessa observação, o autor, mais do que mostrar os remanejamentos, procura também ressaltar algumas peculiaridades importantes para uma compreensão adequada de *Eros e Civilização*. Destacamos aqui a necessidade de compreender a influência marxista na interpretação de Freud por parte de Marcuse. No início do artigo, Bento Prado Jr. apresenta a seguinte hipótese:

[...] só poderemos compreender a crítica que Marcuse endereça a Freud, bem como sua paradoxal “ortodoxia”, se entendermos as metamorfoses que sobre a idéia de desejo, na passagem do campo freudiano para o campo da dialética, onde Marcuse procura reinstalá-la²⁰⁴.

Embora Bento Prado Jr., assim como Bocca, problematize a interpretação de Marcuse, com toda razão, ao constatar os remanejamentos provocados no pensamento de Freud, inviabilizando críticas de nossa parte, por conta da veracidade apresentada, ele destaca a necessidade de compreender os conceitos marcuseanos à luz da inserção da psicanálise no campo da dialética. Mediante essa indicação, procuramos evidenciar o contrapeso marxista na interpretação realizada por Marcuse, assim como a importância de se refletir sobre a felicidade, no sentido marcuseano do termo, nos dias de hoje.

3.8 O contrapeso marxista na interpretação filosófica do pensamento de Freud

Eros e Civilização pertence à tradição designada como freudo-marxista, a qual visa, sobretudo, a “conciliar” Freud e Marx. Surge como uma resposta crítica ao trabalho de Fromm, que na “síntese” que empreende, provoca uma reorientação completa da teoria de Freud, na medida em

²⁰³ PRADO JR., 1990, p. 32.

²⁰⁴ Ibid., p. 31.

que elimina e enfraquece conceitos fundamentais. Marcuse, mais do que criticar a interpretação de Fromm, propõe uma leitura que, embora faça parte da tradição freudo-marxista, permanecendo, assim, ao lado de Fromm e Reich, diferencia-se destes quanto ao modo de entender e pensar a teoria de Freud na atualidade.

Também é importante destacar, a partir de Douglas Kellner, o contexto social e pessoal de elaboração do livro. Trata-se de uma época de desespero radical. Do ponto de vista social, porque dominada pelo macartismo e estalinismo e, do ponto de vista pessoal, porque marcada pela morte da esposa de Marcuse, Sophie, após muito tempo de sofrimento por conta de um câncer. Neste contexto, Marcuse convoca sua imaginação a fim de desenvolver perspectivas utópicas que privilegiem uma vida mais tranqüila e sem ansiedade²⁰⁵.

Mas antes de ler Freud, Marcuse já tem objetivos e interesses definidos de antemão. Whitebook afirma que não só Marcuse, como também Adorno e Horkheimer “[...] utilizaram Freud para introduzir a dimensão subterrânea do inconsciente, dos impulsos e da exigência de felicidade na teoria social marxista [...]”²⁰⁶. Isso significa que, com Freud, Marcuse quer entender a dimensão subjetiva do homem, a fim de preencher as lacunas presentes nas idéias de Marx. Dessa forma, ele seleciona os chamados textos sociais psicanalíticos, assim como emprega como estratégia de leitura o materialismo histórico. Essa estratégia lhe permite “criar” conceitos para pensar o social naquilo que Freud entende como “meramente biológico”. “Mais-repressão” e “princípio de rendimento” pretendem, nesse sentido, dar conta das transformações históricas.

Tal historicização dos conceitos de Freud fica muito clara em *A dialética da civilização*, quarto capítulo de *Eros e Civilização*. Marcuse mostra que a teoria freudiana precisa ser

²⁰⁵ Cf. KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse e a dialética da libertação: reflexões por ocasião do 50º aniversário de Eros e Civilização*. In: Congresso Internacional Dimensão Estética. Homenagem aos 50 anos de *Eros e Civilização*, 2005, Belo Horizonte.

²⁰⁶ “[...] utilizaron a Freud para introducir la dimension subterrânea de lo inconsciente, de los impulsos y de la exigência de la felicidad en la teoría social marxista [...]”. WHITEBOOK, Joel. Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica. In: *Habermas y la modernidad*. GUIDDENS (et. al.). Madrid: Teorema, 1994, p. 251.

“atualizada” em virtude do advento de um novo contexto histórico, ou seja, do capitalismo. Isso porque, os processos psíquicos descritos pela psicanálise, embora ainda existam, acontecem hoje de uma forma diferente. Mediante a “crítica imanente”, Marcuse critica Freud e apresenta a realidade estabelecida evidenciando suas contradições. Mostra a atual situação da sociedade e, com a formulação da proposta de uma civilização não-repressiva, a forma pela qual *poderia ser* organizada, devido ao desenvolvimento das forças produtivas, de modo que o homem fosse feliz²⁰⁷.

Por conta do desenvolvimento material alcançado com o emprego da tecnologia e a possibilidade oferecida de satisfazer as necessidades humanas, Marcuse pensa que a teoria de Freud se vê questionada por negar a possibilidade de felicidade na civilização. Nesse contexto, redefinir o conceito de felicidade em termos materiais, objetivos e universais, torna-se uma exigência. Para Marcuse, a felicidade trata-se, a partir daí, de uma *condição* propiciada com o advento de uma civilização não-repressiva, na qual todos os homens, livres da luta pela existência e tendo suas necessidades básicas satisfeitas, poderiam viver mais tranquilamente. Isso, aos olhos de Marcuse, refere-se à felicidade.

A concepção de felicidade como satisfação de necessidades básicas, considerando o indivíduo a partir de um ponto de vista antropológico, advém de Hegel e Marx. Com Freud, Marcuse encontra apenas novos elementos para pensar tal conceito. Desse modo, não é possível afirmar que Marcuse toma como “ponto de partida” o conceito de felicidade freudiano em *Eros e Civilização*. Conforme vimos com os textos de 1930, a felicidade como satisfação já se faz presente no pensamento do autor desde essa década. A diferença é que, com a psicanálise, Marcuse pode “concretizar”, embora no plano abstrato, todas as idéias anteriores acerca da felicidade. Isso é feito mediante a formulação de uma realidade sem repressão.

²⁰⁷ Aqui, Marcuse expressa claramente o contrapeso marxista em sua teoria ao tratar da tensão entre essência e existência, já apresentada em textos como *Sobre o conceito de essência* e *Sobre o caráter afirmativo da cultura*.

Para tanto, Marcuse atém-se demasiadamente na teoria pulsional, de modo que toda essa realidade é organizada em torno de transformações subjetivas no domínio das pulsões. Com isso, ele acaba deixando de explorar criticamente outros conceitos também importantes da obra de Freud, tais como inconsciente e complexo de Édipo.

De qualquer forma, a psicanálise acaba funcionando no pensamento de Marcuse como objeto e instrumento de crítica, pois ao mesmo tempo em que revela o sofrimento humano causado pela repressão, afirma que esta é inerente à vida em comunidade. Dessa forma, torna a meta de satisfazer as pulsões irrealizável. Mas Marcuse, preocupado com a felicidade humana, não aceita esse “destino” e desenvolve a hipótese da transformação não-repressiva das pulsões. Habermas e Kellner escrevem, com base nesta hipótese, sobre a necessidade do desenvolvimento de uma “subjetividade radical”.

3.9 O advento da subjetividade radical

Em *Termidor psíquico e renascimento de uma subjetividade rebelde* (1980)²⁰⁸, Habermas evidencia o movimento do pensamento de Marcuse. Ele afirma que este é marcado pela negação do sofrimento proveniente dos males do nosso tempo: cega luta pela existência, competitividade, produtividade, opressão, agressão, individualismo e alienação das relações de trabalho e eróticas. Todavia, escreve que Marcuse não permanece somente na negação; vai além, ao afirmar a vida, na medida em que toma como preocupação central a felicidade humana. Nas palavras de Habermas:

[...] a força impulsora da crítica, a resistência e a luta o levaram muito mais além de uma simples acusação contra o sofrimento desnecessário. Marcuse foi muito mais além. Não vacilou em defender de forma afirmativa a satisfação das necessidades humanas: a necessidade de felicidade não merecida, de beleza, de paz, de descanso e de solidariedade²⁰⁹.

²⁰⁸ Em espanhol: *Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde*.

²⁰⁹ “[...] la fuerza impulsora de la crítica, de la resistencia y de la lucha, lo llevó mucho más allá de una simple acusación contra el sufrimiento innecesario. Marcuse fue mucho más allá. No vaciló en defender de forma afirmativa la

Em busca das etapas principais do pensamento marcuseano, Habermas examina o contexto de elaboração de *Eros e Civilização*. Com este livro, afirma que o autor expõe a crença no renascimento de uma subjetividade rebelde, capaz de transformar a sociedade existente. Isso porque, ele confia na dinâmica renovadora das pulsões. Segundo Habermas:

Mesmo quando o indivíduo, o único portador da razão se vê, cada vez mais, absorvido pela razão totalitária e mesmo quando essa redução do eu não tenha limites, podemos seguir esperando ainda o nascimento de uma subjetividade rebelde a partir de uma natureza que é anterior à individuação e à razão e que emerge por debaixo do nível que estas representam²¹⁰.

Para pensar a revolução, à teoria da sociedade Marcuse alia a teoria das pulsões, de forma que fica clara a busca de uma “base pulsional do socialismo”. Para tanto, ele sustenta algumas teses. Entende que entre Eros e as pulsões de morte não existe alguma oposição definitiva. Embora conservadoras, ambas as pulsões aspiram à satisfação. Mas a forma pela qual se relacionam hoje evidencia um equilíbrio precário, com o risco de uma pulsão se sobrepor à outra. Entretanto, Marcuse acredita no advento de uma subjetividade radical. Habermas afirma que todo esse esforço “otimista” é resultado de uma intenção verdadeiramente filosófica. “Marcuse não quer recair no existencialismo, não quer apelar simplesmente a uma necessidade vital de liberdade ou limitar-se a evocar o *pathos* da emancipação. Se sentia na obrigação de dar explicações teóricas para poder fundar a ação na razão”²¹¹.

satisfacción de las necesidades humanas: la necesidad de felicidad no merecida, de belleza, de paz, de descanso y de soledad”. HABERMAS, J. Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde. In: *Perfiles Filosóficos-Políticos*. Tradução de Manuel J. Redondo. Madrid: Taurus, 1984, p. 284.

²¹⁰ “Aun cuando el individuo, el único portador de la razón, se vea cada vez más absorbido por la razón totalitaria y aun cuando esta reducción del yo no tenga límites, podemos seguir esperando todavía el nacimiento de una subjetividad rebelde a partir de una naturaleza que es anterior a la individuación y a la razón y que emerge por debajo del nivel que éstas representan”. Ibid., p. 292.

²¹¹ “Marcuse no quería recaer en el existencialismo, no quería apelar simplemente a una necesidad vital de libertad o limitarse a evocar el *pathos* de la emancipación. Se sentía en la obligación de dar explicaciones teóricas para poder fundar la acción en la razón. Ibid., p. 294.

Em Herbert Marcuse e a dialética da libertação: reflexões por ocasião dos 50º aniversário de *Eros e Civilização*, Kellner também analisa o tema da subjetividade radical no mais típico livro marcuseano (*Eros e Civilização*). Ele destaca o caráter social da construção da subjetividade, bem como um esforço “oculto” das pulsões em alcançar um estado de liberdade e felicidade. Nas palavras do autor:

[...] a teoria da pulsão de Freud contém uma “dimensão de profundidade” a qual sugere que nossas pulsões se esforçam por uma condição na qual liberdade e felicidade convergem, na qual satisfazemos nossas necessidades, e se esforçam para superar repressão e dominação.

Kellner mostra que a fantasia conserva as imagens de liberdade e felicidade, e a recordação funciona como um instrumento através do qual tais imagens podem ser recuperadas e, a partir daí, nortear a construção de uma vida feliz e sem ansiedade. O autor afirma que isso acontecerá quando o nível de repressão e infelicidade tolerado pelo ser humano for ultrapassado. Os homens então se rebelarão contra a opressão. Segundo Kellner, “A teoria de Freud contém assim elementos de uma antropologia da libertação que analisa esses aspectos da natureza humana que se esforçam para a felicidade e a liberdade”. Todas essas idéias têm como base a teoria da pulsão de Freud.

Para compreender o conceito de subjetividade em Marcuse, Kellner recorre ao Interlúdio Filosófico, quinto capítulo de *Eros e Civilização*. O sujeito que aí aparece é designado como agressivo, lutando e esforçando-se para conquistar o mundo através do domínio dos objetos e também de sua própria vida pulsional, já que esta é considerada inferior à razão. Em oposição a estas idéias, Kellner destaca a reconciliação e harmonização entre sujeito e objeto através do advento do “Logos de gratificação”. Segundo o autor, essa condição deve ser atingida após um processo de luta, sofrimento e trabalho, com a superação da alienação e opressão. De acordo com Kellner:

A concepção resultante de uma subjetividade estetizada e erotizada preserva a conotação de *Sinnlichkeit* como pertencente à sensualidade, à receptividade, à arte e a eros, assim redimindo o corpo e os sentidos contra a tirania da razão repressiva

e afirmando a importância da estética, do jogo, e da atividade erótica na vida humana. Consequentemente, contra o sujeito racional e dominante de autoridade, Marcuse avança uma noção de subjetividade enquanto mediadora da razão e dos sentidos, na medida em que busca harmonia e gratificação. Deste modo, afirma uma intersubjetividade ideal de uma subjetividade libidinal em relações harmoniosas e gratificantes com outros e, poder-se-ia acrescentar, com a natureza mesma. Em vez de controlar e dominar objetos, a subjetividade marcuseana busca gratificar e pacificar relações com os outros e com o mundo externo.

Marcuse postula, portanto, uma subjetividade que Kellner (e também Habermas) chama de radical. Esta, em permanente processo de transformação, luta contra a opressão. É “[...] libidinal e encarnada, evoluindo e desenvolvendo, ao se esforçar para a felicidade, a satisfação e a harmonia”²¹². Almeja, nesse sentido, um mundo mais livre e melhor. Mas para tanto, existe a necessidade da transformação da subjetividade ser acompanhada por uma transformação da sociedade existente. Segundo Kellner, “[...] os indivíduos têm que transformar suas presentes necessidades, sensibilidade, consciência, valores e comportamento, na medida em que desenvolvem uma subjetividade radical nova, para criar as condições necessárias para a transformação social”²¹³. Marcuse trata do advento de uma nova sensibilidade e racionalidade orientadas, sobretudo, pela meta da felicidade humana.

3.1.1 Um estudo avaliativo sobre as críticas e as particularidades do conceito de felicidade marcuseano

A veracidade das críticas que Bocca e Bento Prado Jr. endereçam a Marcuse, de fato, não podem ser questionadas, pois realmente revelam o uso inapropriado do conceito de felicidade freudiano, do ponto de vista de uma leitura interna, qualificada por Monzani em *Freud: o movimento de um pensamento* como “epistemológica”. Isto porque, delega uma leitura que vê a

²¹² KELLNER, 2005.

²¹³ KELLNER, 2005.

obra freudiana “[...] como uma rede, um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido e interpretado”²¹⁴ e que somente dessa forma é capaz de revelar o verdadeiro sentido dos conceitos psicanalíticos.

Entretanto, é importante assinalar que, ao mesmo tempo em que Bento Prado Jr. evidencia os problemas da interpretação de Marcuse, nos mostra que seus conceitos só podem ser compreendidos tendo em vista a inserção da psicanálise no campo da dialética. Mediante esse norte é que procuramos entender e avaliar o conceito de felicidade de Marcuse.

Assim, a felicidade, como *satisfação das necessidades verdadeiras de todos os homens*, aparece como uma *condição* propiciada pelo advento de uma realidade sem repressão, cuja existência é apaziguada, oferecendo a todos uma vida mais tranqüila. Entretanto, Habermas e Kellner enfatizam a necessidade da subjetividade ser transformada, tornando-se radical, por praticar a Grande Recusa, ao negar a dominação imposta pela sociedade existente. Em face de tal situação, Kellner evidencia a importância das reflexões de Marcuse como instrumento de combate da exploração presente na sociedade atual.

²¹⁴ MONZANI, 1989, p. 23.

CONCLUSÃO

Tentaremos fazer nesta conclusão um apanhado do que foi exposto até aqui, a fim de termos uma visão geral de toda a pesquisa e ver a quais conclusões ela nos conduziu.

Com o livro *O mal-estar na civilização*, entendemos que Freud, ao definir felicidade, opera uma distinção conceitual que tornamos explícita nesta pesquisa através dos termos “absoluta” e “efêmera”. Trata-se a) da realização do programa do princípio de prazer e b) do desvio da finalidade original e domínio das pulsões, respectivamente. Como prazer e desprazer mostraram-se fundamentais, recorreremos aos textos de Freud nos quais eles são estudados. Foi possível constatar que a felicidade “absoluta” refere-se à morte, o que lhe torna incompatível com a vida. Mas a morte a qual Freud refere-se tem como causa razões internas. Isto significa que a felicidade “absoluta” não é atingida através de ações racionais. Resta então ao homem buscar a felicidade que lhe é possível alcançar em vida. Trata-se da felicidade “efêmera”.

Embora a felicidade “efêmera” esteja estritamente vinculada à satisfação de necessidades, não podemos afirmar que consiste no ponto de partida de Marcuse em *Eros e Civilização*. A concepção marcuseana advém de Hegel e Marx e já está muito bem delineada antes de Marcuse começar a ler Freud. Isto pode ser afirmado com base na análise que fizemos dos textos da década de 1930. Os artigos psicanalíticos, portanto, apenas enriquecem o conceito de felicidade marcuseano por oferecer novos elementos às reflexões do autor.

De forma geral, a teoria freudiana possibilita que Marcuse evidencie a repressão subjacente à sociedade e questione a incompatibilidade entre civilização e felicidade, num contexto marcado pelo alto desenvolvimento das forças produtivas. A definição de felicidade como um sentimento que advém da satisfação de necessidades é insuficiente. Marcuse acredita que ela deve ser pensada

hoje como material, objetiva e universal, isto é, como *satisfação das verdadeiras necessidades de todos os indivíduos sob liberdade*.

Essa concepção, para ser compreendida em suas especificidades e revelar o alto teor crítico que comporta, requer uma análise das particularidades da interpretação marcuseana do pensamento de Freud. Por isso, analisamos o contexto teórico, social e pessoal de Marcuse ao escrever *Eros e Civilização*. Podemos dizer que este livro faz parte de uma tradição denominada como freudo-marxista e visa a responder uma forma de “unir” Freud e Marx, através da acusação de que elimina e enfraquece conceitos fundamentais da psicanálise, ao compatibilizar personalidade e sociedade. Trata-se dos escritos de Fromm e outros revisionistas de Freud. Também ressaltamos que Marcuse vivia numa época marcada pela repressão, por conta do macartismo e estalinismo, e pelo desespero devido à morte de sua esposa. Além desses contextos, evidenciamos importantes aspectos, como os recortes que opera na obra freudiana ao focar os textos sociais e a estratégia de leitura que adota, ou seja, o materialismo histórico. Este último aspecto, em particular, assumiu grande importância na avaliação que empreendemos do conceito de felicidade em face das críticas que Marcuse recebe ao interpretar o pensamento de Freud.

Em se tratando dos críticos de Marcuse, selecionamos duas leituras que partem do mesmo ponto: criticar a interpretação por defender que Freud só pode ser compreendido quando a leitura de seus textos ocorre de modo interno. Trata-se das críticas de Bocca e Bento Prado. Enquanto o primeiro mostra que escapou à compreensão de Marcuse o conceito mortuário de prazer, o segundo afirma que o autor faz uma “reforma” na psicanálise devido à ausência de uma distinção clara entre alvo e objeto do desejo. Seguindo essa leitura, constatamos também que até mesmo a concepção “efêmera” da felicidade não é plenamente compreendida, pois Marcuse, ao conceituar felicidade, refere-se somente à satisfação das necessidades, negligenciando o desvio da finalidade original das

pulsões e o domínio racional destas. Com essas críticas, averiguamos que, de fato, a interpretação de Marcuse é problemática. Ele não se mantém fiel à psicanálise.

Mas com a contextualização do livro, foi possível chegar à compreensão de que a ortodoxia de Marcuse não pode ser entendida como um voto de fidelidade à obra de Freud, mas sim como uma maneira de reforçar o equívoco dos revisionistas e mostrar a importância de não se rejeitar ou eliminar conceitos fundamentais da psicanálise. Assim, ela tem que ser discutida em face do revisionismo que Marcuse combate. Apesar disso, na medida em que Marcuse propõe-se a interpretar Freud sem acrescentar conceitos exteriores à teoria, torna-se sujeito a críticas. O objetivo, nesse sentido, não foi respondê-las, porque estão corretas, mas sim mostrar um outro tipo de compreensão que surge com o estudo do contrapeso marxista e que possibilita a explicitação do potencial crítico do conceito de felicidade.

Esse potencial crítico manifesta-se com as contradições que Marcuse aponta ao analisar a sociedade atual. Embora a possibilidade de uma civilização não-repressiva ser implantada seja real, não é em função dos interesses de dominação. É necessário então que surja aquilo que Habermas e Kellner chamam de subjetividade radical, capaz de transformar as relações humanas e a sociedade, visando à pacificação da existência, ou seja, uma vida mais tranqüila e sem ansiedades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOUN, P. –L. *A escola de Frankfurt*. Trad. H. Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

_____. El psicoanálisis en la escuela de Frankfurt. Genealogía de una recepción. In: BLANC, Alain. *La recepción de la escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

_____. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

BIRMAN, Joel. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BOCCA, Francisco Verardi. Psicanálise e educação. In: *Filosofia e ensino*. Ed. Unijui, 2004.

_____. Problematização da interpretação filosófica de Herbert Marcuse sobre a psicanálise freudiana. In: *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 15, n. 6, jun., 2005.

_____. Natureza do prazer: dos antecedentes na modernidade à psicanálise. Versão inédita.

BOSCH, Philippe van den. *A filosofia e a felicidade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

COELHO, Jorge Soares. *Marcuse – uma trajetória*. Londrina: Editora UEL, 1999.

DOSSIÊ O FILÓSOFO DA REVOLUÇÃO – HERBERT MARCUSE. São Paulo: Bregantini, 2008.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

FREUD, Sigmund. A psicoterapia da histeria (1895). In: *Estudos sobre a histeria*. Tradução de Jayme Salomão. vol. II. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

_____. *Projeto de uma Psicologia* (1895). Tradução de Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 187-208.

_____. Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci (1910). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico (1911). In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915)*. v. 1. Trad. Luiz Alberto Hanns (org.). Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 63-77.

_____. Totem e Tabu (1913). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 13-168.

_____. Reflexões sobre os tempos de guerra e paz (1915). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. Os instintos e suas vicissitudes (1915). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. Pulsões e destinos da pulsão (1915). In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1915-1920)*. V. 2. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1915-1920)*. V. 2. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. O ego e o id (1923). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 55-56.

_____. O problema econômico do masoquismo (1924). In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1923-1938)*. V. 3. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. vol. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *O futuro de uma ilusão* (1927). Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. El malestar em la cultura (1930). In: *Obras completas: el porvenir de una ilusión; el malestar em la cultura y otras obras (1927-1931)*. Tradução de José Lins Etcheverry. 2 ed. vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

_____; SALOMÉ, Lou Andreas. *Freud / Lou Andreas-Salomé*. Correspondência completa. Coleção Psicologia Psicanalítica. Trad: Dora Flacksman. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.236-237.

GAY, Peter. Civilização: o transe humano. In: *Freud: uma vida para nosso tempo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 493.

GUASP, Jose T.; MORENO, Catalina R. *Marcuse, Fromm, Reich: el freudomarxismo*. Madrid: Cincel, 1985.

HABERMAS, J. Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde. In: *Perfiles Filosóficos-Políticos*. Tradução de Manuel J. Redondo. Madrid: Taurus, 1984

HANNS, Luiz A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HORKHEIMER, Marx. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: *Textos escolhidos / Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. Trad. José Lino Grünnewald [et al.]. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JAY, Martin. La integracion del psicoanalisis. In: *La imaginacion dialectica – Historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigacion social (1923-1950)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974, p. 155.

KANGUSSU, Imaculada. *Leis da liberdade – A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 77.

KEHL, Maria Rita. A psicanálise e o domínio das paixões. In: *Os sentidos da paixão*. NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 480-483

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse e a dialética da libertação: reflexões por ocasião do 50º aniversário de Eros e Civilização*. In: Congresso Internacional Dimensão Estética. Homenagem aos 50 anos de *Eros e Civilização*, 2005, Belo Horizonte.

LAPLANCHE, J. Notes sur Marcuse et la Psychanalyse. In: *La Révolution Copernicienne Inachevée*. Paris: Aubier, 1992.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LEBRUN, Gérard. Os dois Marcuse. In: *Passeios ao léu – ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 133.

LOUREIRO, Isabel M. Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 28, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732005000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 05 jan. 2007.

_____ (organizadora). *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. Isabel Loureiro; Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. *Eros et Civilisation - contribution a Freud (1955)*. Tradução de Jean-Guy Nény; Boris Fraenkel. Paris: Minuit, 1963, p. 18.

_____. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (1955). Trad. Álvaro Cabral. 8ª ed. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1999.

_____. *Cultura e Psicanálise*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. Sobre o caráter afirmativo da cultura (1937). In: *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 89- 136.

_____. Filosofia e Teoria Crítica (1937). In: *Cultura e Sociedade*. vol. 1. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. Para a crítica do hedonismo (1938). Trad. Isabel Maria Loureiro. In: *Cultura e Sociedade*. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1997. p. 161-199.

_____. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social* (1941). Trad. de Marília Barroso. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. A obsolescência da psicanálise (1963). Trad. Isabel Maria Loureiro. In: *Cultura e Sociedade*. v. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 91-111.

_____. *A ideologia da sociedade industrial* (1964). Trad. de Giasone Rebuá. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982.

_____. Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico (1932). In: *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. 2 ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

_____. Liberdade e o imperativo histórico (1969). In: *Philosophica – Revista de Filosofia da História e Modernidade*. Trad. Robespierre de Oliveira. São Cristóvão, n. 7, p. 143-159, 2006.

_____. *Um ensaio para a libertação* (1969). Trad. Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

_____. El concepto de esencia (1936). In: *Herbert Marcuse: La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Tradução de Juan Ignacio Saenz-Díez. 4 ed. Madrid: Alianza Editorial Madrid, 1981.

_____. Liberdade e o imperativo histórico (1969). In: *Philosophica*. Tradução de Robespierre de Oliveria. São Cristóvão, n. 7, 2006.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-filosóficos e outros textos* (1844). Trad. J. A. Gianotti e outros. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt – luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo, Moderna, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Prefacio. In: *La obra de Freud y su importância para el mundo moderno*. HESNARD, A. Tradução de Magdalena Noriega Ezcurdia. México: Fondo de cultura econômica, 1972, p. 11.

MEZAN, Renato. A inveja. In: NOVAES, Adauto. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 137.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

_____. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: UNICAMP, 1995.

_____. O paradoxo do prazer em Freud. In: *Freud na filosofia brasileira*. FULGENCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard Theisen (org.). São Paulo: Escuta, 2005, p. 160-161.

_____. As tópicas freudianas. In: *Freud na filosofia brasileira*. FULGENCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard Theisen (org.). São Paulo: Escuta, 2005, p. 160-161.

OLIVEIRA, Robespierre de. *Razão e felicidade na filosofia de Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCAR, 1996.

_____. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2001.

_____. Dimensão estética e sociedade unidimensional. In: *Congresso Internacional Dimensão Estética - Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização*, 2007, Belo Horizonte. Herbert Marcuse - Dimensão Estética. Belo Horizonte: Edição da ABRE - Associação Brasileira de Estética, 2007.

PALMIER, J. M. *Sur Marcuse*. Paris: 10/18, 1968.

PELLEGRINO, Hélio. Édipo e a paixão. In: NOVAES, Adauto. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

PISANI, Marília Mello. *Marcuse e Freud: uma interpretação polêmica – um estudo de Eros e Civilização*. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCAR, 2003.

_____. Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse: uma polêmica. In: *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. IV, p. 23-64, 2004.

PSICANÁLISE E FILOSOFIA. São Paulo: Escala, 2009.

PRADO JR., Bento. Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse crítico de Freud. In: *O desejo*. NOVAES, A. (org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 29-50.

_____; MONZANI, Luiz R.; GABBI Jr., Osmyr Faria. *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

- RAULET, Par Gérard. *Herbert Marcuse – Philosophie de l'émancipation*. Paris: PUF, 1992, p. 165.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. O mal-estar na cultura. In: *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro; Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- SAFATLE, Vladimir. Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise. *Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 02 Jan 2007.
- SOUZA, Paulo C.. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Ática, 1999
- TAVARES, Hugo C. S. A polêmica de Marcuse com Freud em torno da felicidade. I. Freud: a felicidade no mal-estar. In: *A subjetividade moderna*. Belo Horizonte, n. 60, p. 51-65, 1993.
- WHITEBOOK, Joel. Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoria Crítica. In: *Habermas y la modernidad*. GUIDDENS, A. (et. al.). Tradução de Francisco Rodriguez Martín. Madrid: Teorema, 1994.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política (1944)*. Trad. Lilyane Deroche-Gurcel; Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.