

# A Imaginação, a Fantasia e o Sublime em Psicanálise: Uma Leitura de *Eros e Civilização*, de H. Marcuse

JOEL BIRMAN\*

## RESUMO

---

O autor realiza uma leitura crítica da obra de Herbert Marcuse intitulada *Eros e civilização*, percorrendo as suas múltiplas inserções filosóficas e as maneiras pelas quais se encontra e se distancia do discurso freudiano. Destaca, assim, a atualidade da interpretação de Freud feita por Marcuse ao colocar no primeiro plano a pertinência do modelo estético possibilitado pela psicanálise e sua crítica à hegemonia da razão instrumental.

**Palavras-chave:** Erotismo; moral; cultura.

## ABSTRACT

---

**The Imagination, the Fantasy and the Sublime in Psychoanalysis: A Reading of H. Marcuse's *Eros and Civilization***

The author presents us with a critical reading of Herbert Marcuse's *Eros and civilization*, going through its many philosophical insertions and the manners in which it approaches and distances itself from the Freudian discourse. He thus highlights the currentness of Marcuse's interpretation of Freud, when he brings to the forefront the pertinence of the aesthetic model made possible by psychoanalysis and its criticism of the hegemony of instrumental reason.

**Keywords:** Eroticism; moral; culture.

---

\* Psicanalista, professor titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, professor adjunto do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

## RÉSUMÉ

---

### **L'Imagination, la Fantasia et le Sublime en Psychanalyse: Une Lecture de *Eros et Civilisation*, de H. Marcuse**

L'auteur fait une lecture critique de l'oeuvre de Herbert Marcuse intitulée *Eros et civilisation*, en parcourant ses multiples insertions philosophiques et les manières dont elle s'approche et se distancie du discours freudien. Ainsi, il met en relief l'actualité de l'interprétation de Freud fait par Marcuse en plaçant sur le premier plan la pertinence du model esthétique qui a été fait possible par la psychanalyse et sa critique de l'hégémonie de la raison instrumentale.

**Mots-clé:** Érotisme; moral; culture.

Recebido em 1/7/98.

Aprovado em 26/8/98.

## Utopia e Desejo

A obra de Marcuse intitulada *Eros e civilização* dominou as mentes e os corações de toda uma geração quando foi lançada nos Estados Unidos, em meados dos anos 50. Difundiu-se então para a Europa e para a América Latina, onde obteve enorme sucesso entre os especialistas e o grande público. Trata-se, pois, de uma grande obra, que fez época, indiscutivelmente. Isso porque Marcuse soube apreender os humores e as correntes de opinião vigentes no seu tempo, centrados nos anseios de liberdade e voltados todos para uma outra maneira de conceber a política, para propor uma articulação nova entre teoria social e psicanálise, para delinear então uma outra leitura sobre a subjetividade. Não se tratava de opor Marx *contra* Freud. Nem tampouco Freud *contra* Marx. O que então se impunha, no imaginário teórico e social dos anos 50, era a conjugação de Marx e Freud que, como dois gigantes que eram do pensamento da modernidade, pudessem alavancar os desejos de transformação radical da sociedade ocidental na época do capitalismo avançado. Era nada mais nada menos o que estava em pauta. Era tudo isso então que estava condensado na obra de Marcuse, e que definia o horizonte de suas pretensões teórica, ética e política.

Oriunda de uma série de conferências proferidas na “Washington School of Psychiatry”, em 1950/1951, *Eros e civilização* foi originalmente publicada como livro, em língua inglesa, em 1955. Em 1966, a obra recebia uma nova edição na qual se incluía o que o autor intitulou um “Prefácio político” (Marcuse, *op. cit.*). Nos anos 70, já existia uma edição brasileira publicada por Zahar Editores, do Rio de Janeiro, tendo como base a última edição norte-americana. A tradução brasileira teve várias edições num espaço bastante curto de tempo, o que revela cabalmente o enorme interesse provocado pela obra num país de tão poucos leitores. Estávamos já, aqui, na conjuntura ideológica caracterizada pelos efeitos políticos e culturais muito bem delineados do ano mágico de 1968, que marcou indubitavelmente a memória do século pelas rupturas efetivas que imprimiu na mentalidade do Ocidente.

Tratava-se de uma época revolucionária, que invadiu todas as praças do mundo. As suas marcas sacudiram o mundo de então, produzindo subleções aqui e ali, por toda a parte. A *utopia* dominava os espíritos e os corpos de todos, dos intelectuais e das massas. Todos eram militantes afoitos por escolha e vocação, como costuma acontecer nas conjunturas revolucionárias reguladas pelos valores utópicos. Todos acreditavam que o mundo podia ser revirado, transformado de cima a baixo, balanceado em todos os seus alicerces.

Era essa crença que alimentava o militantismo de então, infundindo um *desejo de subversão* do mundo que a quase todos tomava. Era possível apalpar e sentir esse desejo nos menores gestos, nos discursos articulados e nos comentários formulados nas esquinas à meia voz. Não havia dúvida, no entanto, que ele estava sempre lá, presença retumbante, impulsionando-nos para a ação.

Com efeito, o ano de 1968 se transformou numa referência crucial de nossa tradição, tanto política quanto teórica, na medida em que marcou uma ruptura fundamental com as formas de pensar e de agir que nos caracterizavam até então. Pode-se afirmar que o *desejo* invadiu o campo da política e as práticas sociais de maneira inédita. Se aquele sempre esteve na flor da pele nas conjunturas revolucionárias da modernidade, infundindo os seus humores para substancializar as utopias, nos anos de então a revolução implicava transformar a existência como um todo, revirando os corpos e os espíritos numa escala muito mais vasta, que não se restringiam aos meros rearranjos das forças políticas em confronto na cena social. Era esta a sua grande novidade, a sua originalidade, a boa nova da conjuntura revolucionária dos anos 60. Daí o *estilo poético* que marcou os gestos políticos de então, e que estava permanentemente presente em seus participantes.

Cantado em prosa e verso, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, como o ano das revoltas estudantis e das rebeliões juvenis que abalaram o mundo, a revolta chegou às nossas praias com grandes manifestações de contestação política à ditadura militar, e culminou na já lendária passeata dos cem mil, em 1968. Tudo isso produziu uma descontinuidade radical com as formas pelas quais pensávamos o mundo até então, reformulando todos os nossos referenciais políticos, éticos, teóricos e estéticos. Nessa abrangência das reformulações em jogo encontra-se justamente a marca da utopia do projeto existencial em pauta. Dentre as múltiplas inovações advindas deve-se destacar, entre outras, a presença marcante do pensamento de Freud e do discurso psicanalítico como referentes cruciais para se pensar na atualidade do campo ideológico e dos confrontos políticos. Evocar o discurso freudiano, nesse contexto, como instrumento teórico para se pensar nos agenciamentos de forças no campo social, implicava reconhecer o lugar estratégico representado pelo desejo e pela subjetividade na produção e na reprodução das relações políticas.

Não foi a primeira vez que no Ocidente se formulou a conjugação da teoria social e da psicanálise para pensar o campo político, é claro. Bem antes disso, uma plêiade de bons autores e de obras valiosas inauguraram

essas sendas de pesquisa. Deve-se evocar, aqui, o percurso anterior da *teoria crítica* realizado pela denominada “Escola de Frankfurt”, da qual Marcuse fazia parte. Além disso, destacava-se nos primórdios desse filão a obra pioneira de Reich (1972) sobre a psicologia de massas do fascismo. As ciências sociais e as esquerdas, no entanto, sempre se mostravam bastante reticentes na incorporação do discurso psicanalítico nas suas leituras sobre a política. Nesse contexto, contudo, um limiar importante foi ultrapassado na medida em que a psicanálise passou a ser um referencial importante no campo discursivo, seja na sua articulação com as ciências sociais, seja de maneira independente.

### Uma Águia?

No que concerne à tradição norte-americana, a presença do discurso freudiano não era absolutamente uma novidade em 1968, seguramente. Isso porque aquele já era uma presença importante nos registros acadêmico e político desde os anos 50. Da mesma maneira, na França, o pensamento de Lacan já produzia o mesmo efeito cultural, pelo menos desde o final dos anos 50. No Brasil, contudo, a referência freudiana ainda era uma grande novidade. Isso porque o velho Freud ainda era mal encarado pela tradição das esquerdas, que representavam o pensamento psicanalítico como uma modalidade de ideologia pequeno-burguesa que podia afastar as massas e os intelectuais do reto caminho da revolução. Portanto, para inscrever a psicanálise no campo social foi necessária a superação de uma massa bastante compacta de preconceitos enraizados.

Nesse particular, os anos 70 fizeram para nós toda a diferença. A psicanálise foi também inscrita no nosso ideário cultural e político, transformando-se num campo de referência obrigatório para se repensar não apenas a psicopatologia, a saúde mental e a pedagogia, mas também a política, a ética e as práticas sociais. Foi nesse contexto que se iniciou o que se convencionou denominar o *boom* da psicanálise no Brasil, que perdurou até o início dos anos 90. Constituiu-se, então, o que alguns autores dos anos 80 denominaram “cultura psicanalítica” em nosso país. Nesse conjunto de referenciais, é preciso inscrever a citada obra de Marcuse, tanto no que concerne à tradição norte-americana quanto à brasileira. Isso é absolutamente necessário para que se possa bem aquilatar a densidade e a consistência da leitura que Marcuse empreendeu de Freud, assim como os efeitos dessa obra nas nossas paragens tropicais. Esses referenciais constituem o *a priori* concreto da obra,

a sua matéria-prima, sem os quais aquela não poderia ser concebida e existir enquanto tal.

Isso não quer dizer, no entanto, que *Eros e civilização* seja uma obra ultrapassada no tempo e datada, isto é, que já teve os seus efeitos, cultural e político, no contexto de sua emergência, e que não pode nos dizer mais nada. Longe disso, bem entendido. Não é disso que se trata. Com efeito, existem teses sustentadas por Marcuse, nessa obra, que são de estridente atualidade, e que convivem ao lado de outras teses discutíveis. Além disso, existem certas formulações na obra que apenas agora podem ser valoradas em seu alcance e receberem o seu devido peso. Isso porque demandavam de seus leitores uma outra modalidade de domínio do pensamento psicanalítico, que era inexistente entre nós no início dos anos 70.

Revela-se que estamos diante de um autor não apenas respeitável, mas também de um pensador de grande coturno. Deve-se entender isso aqui pela metáfora da *águia*, utilizada pelo último Nietzsche, na qual esse indicava não apenas uma ave capaz de grandes vôos mas também de grandes mergulhos no ar, possibilitando-lhe assim apreender os horizontes ampliados e os pequenos detalhes em suas incursões aéreas. Como tal é Marcuse como pensador, isto é, alguém capaz de ver longe e se arriscar pelos grandes horizontes da paisagem, mas que não perde jamais a preocupação pelos pequenos fragmentos elucidadores do conjunto. Por isso mesmo, pode ser um grande utopista e se manter à altura para representar a utopia de seu tempo. É isso que se deve ter permanentemente em mente para que não se possa surpreender de espanto e se realizar uma leitura crítica e criativa da obra de Marcuse, e para que não se caia, seja em obsessões doutrinárias absolutamente secundárias, seja em surdez política irrelevante.

## **Trabalho e Prazer**

Para um leitor que faz a releitura de Marcuse, quarenta anos após a sua edição original, chama imediatamente a atenção a *linguagem política* que norteia as suas preocupações filosóficas castiças. Não existe para aquele a possibilidade de pensar nas problemáticas eminentemente filosóficas sem que as perpassasse com as suas preocupações de ordem política. Pode-se reencontrar a mesma linguagem nas suas demais obras de cunho filosófico, como naquela que examina as questões de autoridade, de família e de liberdade, iniciando a sua leitura com Lutero e a emergência da tradição protestante, e finalizando-a com Pareto, Sorel e Carl Schmitt (cf. Marcuse, 1981).

Sua preocupação maior centra-se nos caminhos e descaminhos da concepção burguesa de liberdade e de autoridade que redundaram na Restauração e no Nazismo. Pode-se encontrar sempre na sua escritura o mesmo estilo de análise, no qual a problemática política orienta a sua leitura filosófica.

É claro que Marcuse se inscreve na grande tradição da Escola de Frankfurt, na qual se procurou articular de maneira original Marx e Freud no que foi lavrado com o título de pensamento freudo-marxista. Ao lado de Marcuse outros autores também se notabilizaram, de diferentes maneiras, nesse percurso teórico, como Adorno e Habermas, para citar apenas alguns dentre eles (cf. Wiggerstaus, 1993; e Rouanet, 1983), no campo da filosofia. Na tradição psicanalítica destacaram-se, ainda, outros teóricos na mesma direção de trabalho, e foram denominados como a “esquerda freudiana”. Deve-se evocar, aqui, dentre outros, O. Fenichel, G. Roheim e E. Fromm.

Assim, a força da linguagem política de Marcuse salta aos olhos do leitor, pois aquele procura inserir a psicanálise no projeto político de repensar nos novos destinos sociais delineados nos anos 50. Isso porque Freud trabalha uma problemática que interessa largamente a tradição filosófica desde as suas origens gregas, qual seja, as relações entre *logos* e *Eros*. Por isso, o discurso freudiano era fundamental para Marcuse, porque permitia pensar de outra maneira a *razão instrumental* e a *racionalidade cientificista* da modernidade. Com Freud seria possível pontuar a tradição logocêntrica do Ocidente, para que se pudesse pensar de uma outra maneira nas relações entre trabalho e prazer. Daí a importância política do discurso freudiano para a filosofia.

Assim, a linguagem política está lá o tempo todo. Nesse particular, as marcas dos movimentos sociais contestatórios estão presentes na obra, de fio a pavio, sejam aqueles norte-americanos ou não, já que o cosmopolitismo e o internacionalismo caracterizam Marcuse. No “Prefácio político” à edição de 1966, as relações entre os países do primeiro e do terceiro mundo marcam as suas preocupações de maneira estrutural, no contexto definido pela Guerra Fria, pelo confronto cubano e pela guerra do Vietnã. Essa reflexão globalizada define o sabor do livro. No que concerne especificamente à realidade norte-americana, a questão dos pobres e os destinos dos negros ocupam os seus comentários iniciais.

Não se deve, contudo, considerar tais preocupações, seja de um ponto de vista anedótico e conjuntural, seja como adornos perfeitamente dispensáveis para uma leitura crítica de Freud. Pelo contrário. Essas referências evocam a problemática central da obra, qual seja, as novas possibilidades entreabertas

para o prazer e o lazer num mundo em que o *trabalho* pudesse se tornar secundário em função mesmo da nova etapa do modo de produção capitalista. Encontra-se aqui, pois, o cerne da problemática de Marcuse nessa obra, isto é, a sua preocupação ao mesmo tempo teórica e política. Foi por esse viés que Marcuse se dirigiu para uma leitura de Freud, repito, para repensar nas relações de *logos* e de *Eros*. Isso porque seria urgente reexaminar as novas possibilidades para o prazer e o gozo das individualidades num mundo em que o trabalho poderia talvez não ter mais sobre os homens as exigências que se fizeram presentes em outros momentos da história do capitalismo. Para propor, enfim, que o prazer intenso seria algo passível de se incorporar nas subjetividades, sem que, em contrapartida, fosse colocado em questão o que Freud denominava *civilização*.

Vale dizer, se existe de fato uma relação de antinomia entre *pulsão* e *civilização* no discurso freudiano, é preciso se perguntar até que ponto essa relação se sustenta no registro do direito. Assim, ao se atribuir um espaço mais ampliado para os registros da pulsão e do prazer das individualidades, incrementando o tempo livre para o gozo, se colocaria em risco efetivamente o registro da civilização? Isso porque o tempo para o prazer e o gozo seria retirado das exigências do trabalho, alicerce da civilização. É essa a grande preocupação teórica de Marcuse em *Eros e civilização*, razão pela qual empreende a sua releitura de Freud. A obra busca responder precisamente a essa questão, nas suas várias hipóteses de trabalho desenvolvidas e nos novos conceitos que foram por ele forjados.

### Uma Interpretação Filosófica

*Eros e civilização* é uma *leitura filosófica do pensamento de Freud*, como indica o autor, literalmente, desde o subtítulo do livro. Nem mais nem menos. Não se pode esquecer disso em nenhum momento. Não é, pois, como psicanalista que Marcuse empreende a sua leitura de Freud, mas como filósofo. Isso quer dizer então que Marcuse considera que Freud construiu uma modalidade de pensamento suficientemente bem articulada para que pudesse merecer uma leitura filosófica. Portanto, Freud não foi considerado por Marcuse *apenas* como o inventor de uma modalidade particular de clínica. Ou, então, como alguém que repense inteiramente os campos da psicopatologia e da saúde mental a partir do conceito de aparelho psíquico. Se isso tudo é afirmado e assumido como uma obviedade, por todos reconhecida em meados dos anos 50, não é para isso que se volta a pesquisa de

Marcuse. O que a esse autor interessa, enfim, é a leitura original que Freud realizou sobre a subjetividade e seu lugar na tradição filosófica.

Para nós, que nascemos nessa problemática depois dos anos 50, tudo isso pode soar como algo velho e ultrapassado, já que desde os anos 60 tivemos acesso a grandes autores que se voltaram para uma leitura consistente da psicanálise do ponto de vista estritamente filosófico. Pode-se recensar, aqui, pelo menos alguns nomes que se destacavam nessa empreitada, sem ter a pretensão de ser exaustivo. Todos aqueles fazem parte indiscutivelmente de nossas referências teóricas: Hyppolite (1972), Althusser (1980 [1964], 1996), Ricoeur (1965), Habermas (1976), Foucault (1972, 1976), Deleuze (1973, 1993) e Derrida (1967, 1980). Se os ensaios de Hyppolite são dos anos 50, como o de Marcuse, os demais são posteriores a essa década. Quase todos os outros autores são tributários dos efeitos do pensamento de Lacan na cultura filosófica francesa, com a exceção de Habermas que se inscreve na tradição da Escola de Frankfurt.

Contudo, é preciso sublinhar devidamente a *precocidade* da preocupação teórica de Marcuse, já que numa obra de fôlego ele questiona desde os anos 50 todo o percurso teórico de Freud, com os instrumentos conceituais da filosofia. Um campo novo de estudo e de investigação se iniciou com *Eros e civilização*, que é menos conhecida do que deveria para as novas gerações, apesar de seus indiscutíveis efeitos indiretos sobre o imaginário dessas. Porém, para além desses efeitos, é uma obra que deve ser lida, ultrapassando a camada de preconceitos ainda existentes sobre a articulação proposta pelo freudo-marxismo. Marcuse mostra nessa obra seminal um domínio indiscutível do pensamento de Freud, na qual chega a pormenores na sua leitura e que revela um longo trabalho de pesquisa. Além disso, mostra um domínio da produção psicanalítica sobre o seu tema de pesquisa, percorrendo autores contemporâneos e posteriores a Freud com a mesma desenvoltura. Finalmente, como já indicou Laplanche (1969) numa leitura crítica de *Eros e civilização*, Marcuse é portador de uma cultura filosófica sólida, para além de qualquer superficialidade.

Deve-se destacar que Marcuse tinha bom domínio da literatura psicanalítica dos anos 50, percorrendo-a com bastante facilidade. Isso lhe possibilitou realizar uma das melhores críticas sistemáticas da dita versão culturalista da psicanálise, que estava então no seu apogeu nos Estados Unidos. Assim, pela leitura crítica de Fromm, K. Horney e Sullivan, Marcuse indica com segurança os descaminhos teóricos do culturalismo norte-americano (“Epílogo” de *Eros e civilização*, *op. cit.*, 1966). Esta crítica é tão mais

surpreendente na medida em que se Marcuse buscava conjugar a psicanálise com a teoria social, poder-se-ia esperar que ele pudesse se deixar seduzir pela leitura culturalista. Contudo, se isso não ocorreu de fato, revela-se fartamente, ainda por esse outro viés, o seu profundo conhecimento da psicanálise e dos postulados freudianos do saber psicanalítico.

Assim, o que nos propõe Marcuse em sua obra sobre Freud é uma leitura filosófica da psicanálise, na qual essa leitura, como uma formulação teórica sobre a subjetividade, coloca em pauta uma antiga questão da tradição filosófica, qual seja, a relação do sujeito com o prazer e os impasses entre *logos* e *Eros*. Isso porque tal direção de pesquisa poderia permitir uma nova reflexão sobre as relações da subjetividade e da civilização num contexto histórico onde as transformações do processo do trabalho poderiam conduzir a outras modalidades de prazer para as individualidades sem que a civilização fosse no entanto destruída.

### Imaginação e Eros

Por causa desse encaminhamento a dimensão da *imaginação* recebe uma ênfase particular na argumentação de Marcuse, ocupando um lugar fundamental na economia teórica de sua obra. Toda a construção crítica de Marcuse converge para conferir à imaginação uma posição estratégica na subjetividade, na qual aquele inscreveu a ancoragem de Eros. Por esse viés, a fantasia, no sentido freudiano do termo, pode revelar o seu poder e suas virtudes na subjetividade. Com efeito, se essa interpretação já se anuncia claramente no capítulo intitulado “Interlúdio filosófico” (*Eros e civilização, op. cit., 1966*)<sup>1</sup>, a questão é retomada posteriormente nos capítulos “Fantasia e utopia” (*idem*)<sup>2</sup>, “A dimensão estética” (*ibidem*)<sup>3</sup>, e “A transformação da sexualidade em Eros” (*ibidem*)<sup>4</sup>.

Com isso, Marcuse realizou a crítica da tradição filosófica centrada no *logos* platônico e fundadora da razão, que marcou a história da filosofia até Hegel no século XIX, para formular que a construção da razão conceitual no Ocidente se fez contra *Eros*. Dessa maneira, a razão transcendente se caracterizou pela *lógica da dominação*, na qual *Eros* foi recalcado e excluído dos

---

<sup>1</sup> Ver capítulo 5.

<sup>2</sup> Ver capítulo 7.

<sup>3</sup> Ver capítulo 9.

<sup>4</sup> Ver capítulo 10.

campos do pensamento e das práticas sociais. Contudo, é preciso recordar que a tradição filosófica iniciada com Schopenhauer e desdobrada por Nietzsche se contrapõe à leitura platônica da razão. Por isso mesmo, se centrou na categoria da *vontade*, procurando assim retirar a hegemonia absoluta da razão na subjetividade. Pode-se afirmar, pois, que foi nessa tradição que se inscreveu o pensamento de Freud ao introduzir Eros no fundamento de sua leitura sobre a subjetividade.

Nesse lugar privilegiado oferecido para Eros, contudo, Freud destacou a posição da *fantasia* na economia subjetiva. A fantasia, enquanto registro irreduzível que é ao registro da razão, revela uma outra dimensão de *verdade* para o sujeito e entreabre uma outra possibilidade de interpretação para a questão da *liberdade*. Por esse viés, então, poder-se-ia encontrar um terreno seguro para se contrapor à lógica da dominação da razão. Para isso, no entanto, seria necessário ainda conjugar a leitura filosófica com a mítica, para costurar a interpretação proposta de maneira intrincada. Assim, seria preciso realizar a crítica da tradição mítica centrada na figura de Prometeu, para reafirmar uma outra fundada nas figuras de Orfeu e de Narciso. Essas últimas teriam sido recalçadas na tradição do Ocidente, no mesmo processo que realçou a figura de Prometeu. Com efeito, enquanto desafiador do Olimpo e do mundo dos deuses, Prometeu representaria a figura do homem empreendedor, centrando-se para tal no trabalho da razão e na racionalidade do trabalho (*ibidem*)<sup>5</sup>. Com Prometeu, o Ocidente teria construído a figura do *eu* como subjetividade agressiva, inscrevendo-se num plano de transcendência ao mundo das coisas (*ibidem*)<sup>6</sup>.

Para Marcuse, então, a concepção de civilização construída pelo Ocidente se centrou na categoria de *logos* contra a de Eros, que teve como sua contrapartida mítica a exaltação da figura de Prometeu contra as de Orfeu e de Narciso. Portanto, para trazer novamente Eros à baila, é preciso também fazer a crítica do imperialismo de *logos* com os seus desdobramentos míticos, isto é, sublinhando as figuras de Orfeu e de Narciso. Tudo isso implica na crítica de um modelo civilizatório centrado apenas no trabalho produtivo e nos seus correlatos, quais sejam, os discursos da ciência e da tecnologia. A lógica desse modelo, denominada propriamente por Marcuse de lógica da dominação e da subjetividade agressiva, excluiu o registro da *estética* da

---

<sup>5</sup> Ver capítulo 8.

<sup>6</sup> Ver capítulo 5.

existência social. Nesses termos, uma ética que considerasse devidamente a dimensão estética da subjetividade seria a contrapartida, na história do pensamento ocidental, de uma outra que atribuiu a hegemonia a *logos*. Tudo isso, em ambas as vertentes em confronto, implica numa política diferenciada, já que pela valorização da dimensão estética no sujeito se instituiria um contraponto à ética da dominação de *logos*.

Nessa perspectiva, a estética seria o vetor subjetivo para a restauração de Eros, de Orfeu e de Narciso. É todo um programa político e um projeto existencial para a construção de uma *civilização não-repressiva* que é aqui esboçado. É um modelo repressivo de civilização, regulado pelo trabalho sem prazer e pela razão instrumental, que é criticado nos seus alicerces. Trata-se de uma utopia de Marcuse? É uma visão utópica do mundo a que nos sugere Marcuse? Talvez seja. Contudo, para Marcuse a utopia é uma dimensão constitutiva do mundo, aquilo que nos permite repensar a inovação e uma existência melhor nas frestas de um mundo instituído pela dominação e pela violência. É preciso aproximar, aqui, Herbert Marcuse de Walter Benjamin, que em suas proposições sobre a filosofia da história imaginou uma história dos dominados face à história dos dominadores e dos vencedores (cf. Benjamin, 1986). Para que a constituição dessa outra história fosse viável, no entanto, necessário seria que os dominados pudessem existir no futuro anterior, isto é, antecipando no *aqui* e no *agora* a possibilidade de um mundo possível no futuro mas inexistente no presente (*idem*). Enfim, o futuro anterior de Benjamin ocupa o mesmo lugar estratégico que a categoria de utopia no pensamento de Marcuse.

Para ambos, assim, é o desejo que está em pauta para que se constitua um outro mundo. O desejo é o motor e a matéria-prima, ao mesmo tempo, desse empreendimento grandioso. Dessa maneira, a categoria do futuro anterior de Benjamin e a utopia de Marcuse se fundariam no desejo, agulhão que seria para forjar no registro onírico o que não é ainda mas que poderia ser, projetando um espaço para o possível no seu não-lugar ainda no presente.

## **A Estética e a Crítica da Razão Instrumental**

Nessa perspectiva, Marcuse se propõe a retomar o veio estético da subjetividade, desvalorizado que foi frente ao registro da razão desde Platão. Como se sabe, enquanto cópia distorcida no mundo do sensível, a arte foi desvalorizada face ao mundo da razão na medida em que não poderia ter

acesso ao registro das verdades eternas do mundo do inteligível. Essa concepção platônica marcou a tradição do Ocidente por muitos séculos, constituindo uma hierarquia e uma oposição valorativa entre os registros da ciência e da arte, que funcionam como um obstáculo para a construção da estética, como um campo autônomo de conhecimento (Panofsky, 1983; Jimenez, 1997; Schaeffer, 1992).

Essa construção se realizou no século XVIII com Baumgarten, que enfatizou a existência de um nível de conhecimento no registro estético, mas que era considerado, em contrapartida, como um nível inferior ao do registro cognitivo. Baseando-se em Baumgarten, Kant construiu inicialmente a sua estética transcendental na *Crítica da razão pura* (1971 [1781]), e voltou a isso de uma maneira mais ampla na *Crítica do juízo* (1985). Nesta, Kant pôde destacar fartamente o lugar estratégico da imaginação para pensar no juízo reflexivo, que estaria no fundamento da experiência estética. Com esse solo epistêmico renovado Kant pôde reler as contribuições anteriores de Burke sobre a estética (Burke, 1990 [1757]), realizando a sua leitura sobre as categorias do *belo* e do *sublime* propostas por aquele.

Na leitura de Marcuse sobre Kant existe uma evidente escolha daquele em destacar o lugar estratégico da imaginação, o que permitiria uma outra leitura para as categorias da razão e do entendimento. Com isso, Marcuse procura se distanciar de uma interpretação conceitual de Kant que atrele esse apenas à lógica da ciência. Para tal, evidentemente, Marcuse se apóia literalmente na leitura que Heidegger realizou de Kant e da *Crítica da razão pura* (cf. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, 1953), onde aquele destacou firmemente a posição da imaginação na ontologia kantiana, procurando afastar essa de uma apropriação cientificista (cf. Marcuse, *Eros e civilização*, *op. cit.*, 1966)<sup>7</sup>.

Contudo, para empreender todo esse percurso valorativo da estética em oposição ao registro do entendimento, retomando a leitura de Heidegger sobre a imaginação em Kant, Marcuse se apoiou ainda sobre a crítica da razão científica e tecnológica que já se fazia presente no pensamento filosófico nos anos 50. No que concerne a isso, as críticas de Horkheimer (1980) e Adorno (cf. Horkheimer e Adorno, 1974) foram na mesma direção teórica de Marcuse, na qual o entendimento e a razão instrumental foram o alvo desse trabalho crítico. Encontra-se aqui a articulação de uma mesma

---

<sup>7</sup> Ver capítulo 9.

problemática teórica desenvolvida pelos diferentes autores da Escola de Frankfurt, não obstante as suas especificidades e as suas diferenças teóricas de percurso.

Nessa perspectiva, o lado negro da racionalidade científica pôde então ser enfatizado e não apenas a nobreza de suas virtudes. Com a experiência do nazismo, pôde-se dar o devido peso para a utilização da ciência para fins destrutivos. A fumaça e o cheiro nauseabundo dos fornos crematórios dos campos de extermínio nazista deixaram marcas indeléveis no final dos anos 40. Da mesma forma, as experiências biológicas para a eliminação dos incapazes e para o culto da raça ariana falaram mais alto que os belos discursos sobre a racionalidade científica. Tudo isso evidenciou que necessário seria desconfiar da ciência e não apenas louvá-la em nome do Bem, pois aquela seria capaz do pior.

Justamente esse modelo de ciência e de razão foi o correlato de uma certa concepção do trabalho, de base nitidamente repressiva, na qual a dimensão hedonista de Eros foi excluída das relações sociais. Por isso mesmo, nesse contexto, Adorno e Horkheimer puderam construir a sua crítica do Iluminismo e da Razão, que cultuaram o entendimento e a ciência com a exclusão do prazer e da sedução. Assim, puderam reler a *Odisséia* de Homero como o cataclisma da racionalidade Ocidental, já que quando Ulisses não cedeu à sedução de Circe, impondo o domínio da razão contra o prazer dos sentidos, um limiar de dominação do entendimento contra Eros foi estabelecido na nossa tradição (cf. Horkheimer e Adorno, 1974).

Nessa perspectiva, necessário seria, para Marcuse, a retomada da dimensão estética da subjetividade no registro do *jogo*, para que se pudesse repensar em outras modalidades de fazer e de trabalhar. Marcuse encontrou o modelo disso em Schiller, no caudal dos efeitos teóricos possibilitados pela revolução estética de Kant (cf. Schiller, 1990). Com efeito, para Schiller o juízo reflexivo centrado no campo da imaginação permitiria pensar em novas modalidades de trabalho e de racionalidade, nos quais a dimensão lúdica e criativa estariam presentes (cf. Marcuse, *Eros e civilização*, *op. cit.*, 1966). Para Marcuse, Schiller já teria delineado, no contexto do idealismo alemão e do romantismo, um outro modelo de civilização. Pelo viés do trabalho e da racionalidade como jogo e como prazer, seria Eros que estaria sendo reintroduzido no estilo civilizado de ser.

Parece-nos que por essa trilha interpretativa Marcuse se aproxima bastante, quase se identificando, da leitura freudiana do jogo e da fantasia, já que para Freud o jogo infantil seria o modelo da fantasia do adulto. Seria pela

imaginação que o jogo se constrói enquanto tal, de maneira a se articularem posteriormente no registro da fantasia. Por isso mesmo, o jogo e a fantasia seriam a matéria-prima não apenas dos sonhos noturnos e dos devaneios diurnos, mas também da criação poética (Freud, 1985 [1908]). Evidentemente, essa outra maneira de se conceber a civilização é impregnada do valor da utopia, na medida em que implicaria na inscrição positiva do imaginário nas regularidades técnica e cognitiva das práticas sociais. Assim, aquilo que caracteriza as expectativas de Marcuse sobre as novas formas de sociabilidade na sociedade capitalista avançada é a utopia. Daí porque acredita numa outra modalidade de trabalho permeado por Eros.

Contudo, o que é novidade no pensamento de Marcuse é a articulação cerrada que propõe entre a idéia messiânica da utopia e o trabalho psíquico da fantasia. Com efeito, aquele encontrou na concepção freudiana da fantasia o fundamento não apenas do desejo, mas também da utopia. Pela mediação da fantasia a utopia seria uma possibilidade sempre presente na subjetividade, pela qual Eros poderá sempre forjar um outro mundo que não se regule apenas pela razão instrumental. Para que tudo isso fosse pensável, no entanto, seria preciso conceber Eros no sentido do último Freud, isto é, como um princípio regulador do psiquismo que implicasse ao mesmo tempo a sexualidade, mas que fosse mais amplo do que essa (cf. Marcuse, *Eros e civilização*, *op. cit.*, 1966)<sup>8</sup>. Seria pela mediação de Eros que a fantasia e a imaginação possibilitariam o *eterno retorno* do que foi reprimido pela razão instrumental e pela lógica da dominação.

### **Além do Princípio de Realidade**

Pode-se entrever, por todo esse percurso, que no campo dos conceitos psicanalíticos a grande questão de Marcuse foi a de repensar a idéia de *sublimação*. É em torno do fundamento desse conceito que toda a investigação de Marcuse se condensa. Como pensar, pois, na idéia freudiana de sublimação sem que essa se coagule nas amarras da razão repressiva e da lógica da dominação? Este é o grande desafio teórico de Marcuse. Seria aqui que se poderia destacar, ao mesmo tempo, tanto o fôlego teórico de Marcuse quanto alguns de seus limites na leitura de Freud. É para a delimitação desses dois aspectos da interpretação daquele que vou

---

<sup>8</sup> Ver capítulo 10.

me acercar agora. Além disso, vou pontuar ainda alguns tópicos da leitura de Marcuse e de Freud que necessitam, hoje, de maior precisão histórica.

Antes de mais nada, é preciso reconhecer que Marcuse tem toda a razão no seu questionamento da versão freudiana do princípio de realidade. Isso porque Freud deu a esse princípio uma interpretação universalista e até mesmo naturalista, que exigiria um reexame e uma crítica. Na leitura de Marcuse caberia suspender a universalização naturalista que Freud imprimiu ao princípio de realidade, já que essa interpretação estaria permeada pela oposição cerrada de *logos* contra Eros. Em nome de Ananké, a deusa da necessidade, Freud não avaliou devidamente que aquilo que denominara de “princípio de realidade” estava fundado no projeto prometício da razão instrumental.

Dessa maneira, compreendo perfeitamente a crítica de Marcuse de que o princípio de realidade de Freud seria, na verdade, um “princípio do desempenho”. Tal princípio teria como base o que Marcuse denominou de “mais-repressão” (Marcuse, *Eros e civilização*, *op. cit.*, 1966, Primeira Parte), isto é, o desempenho implicaria um excesso de repressão e a quase extinção de Eros, numa dominação de Eros por *logos* regulada pela deusa da necessidade. Isso implicou numa leitura sobre a sublimação, em Freud, na qual essa foi definida pela noção de *dessexualização* da pulsão. Nessa medida, existia a mudança de alvo daquela na sublimação mas com a manutenção do seu objeto de investimento. Assim, o objeto da pulsão sexual passaria da condição de erotizado para a de deserotizado (Freud, “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes”, 1973).

Essa leitura de Freud sobre a sublimação foi justamente concebida para dar conta da construção da civilização, na medida em que essa seria inconciliável com a sexualidade perverso-polimorfa. Portanto, a inserção da individualidade no mundo civilizado deveria implicar na dessexualização da pulsionalidade perverso-polimorfa, sendo o resultado final desse processo denominado propriamente de “sublimação” (*idem*). Contudo, nessa leitura da sublimação estaria implicado o recalque da pulsão sexual, isto é, a dessexualização de perversidade polimorfa em nome da civilização (*ibidem*). Além disso, a sexualidade ficaria restrita à genitalidade e à reprodução, estando a serviço da construção da família e do casamento monogâmico (*ibidem*). Finalmente, Freud pôde concluir que as “doenças nervosas” dos “tempos modernos” seriam produzidas justamente por essa restrição do campo sexual.

É nesse ponto precisamente que Marcuse critica o conceito de sublimação em Freud e os destinos funestos que este delineia para a sexualidade e o prazer, na medida em que, pela mediação daquela, estaria patente o processo de mais-repressão, possibilitado pelo princípio do desempenho e não pelo da realidade. É o que se concebe, enfim, como a realidade que se encontra em questão para Marcuse, em última instância. Com efeito, que realidade seria essa na qual o sujeito se esvazia de suas potencialidades erógenas? Em nome da *performance* produtiva? Em nome da necessidade?, indaga-se Marcuse ao longo de todo o seu ensaio.

Toda a argumentação de Marcuse se encaminha, pois, decisivamente, no sentido de questionar a sublimação assim desenhada, propondo algo que se oriente numa outra direção para a sexualidade, onde esta não seja dessexualizada e regulada pelo princípio do desempenho. Isso porque a deusa da necessidade não justificaria mais, na então atualidade dos anos 50, uma subjetividade avaliada apenas pela demanda do desempenho. Com isso, aquele propõe uma outra interpretação do princípio de realidade, pela qual a dessexualização não opere de forma tal que impeça a presença de Eros junto a *logos*, pela mediação de Orfeu e de Narciso. Vale dizer, uma forma outra de conceber o funcionamento da razão, pela qual a dimensão libidinal da fantasia estivesse presente de maneira tal que o trabalho pudesse ser realizado com um regozijo lúdico.

Marcuse sustenta essa possibilidade outra do pensamento freudiano baseando-se, para isso, em argumentos retirados do próprio Freud. O que quer dizer que Marcuse encontra no discurso deste possibilidades conceituais para relançar um outro conceito de sublimação. Estaria propondo, então, um *além* do princípio da realidade, a ultrapassagem deste identificado que seria com o critério do desempenho, como enuncia literalmente no título da segunda parte de seu ensaio. Marcuse não encontra, no entanto, em Freud, um outro conceito de sublimação, como sublinha ao longo de seu livro. Porém, destaca que seria possível repensar o conceito de sublimação com os conceitos teóricos de Freud. Entre a *letra* do discurso freudiano e o seu *espírito*, Marcuse aposta enfaticamente no segundo para se contrapor à primeira. O que implica dizer que Marcuse se assume enquanto teórico como sendo freudiano, mesmo que isso se desdobre numa crítica à literalidade do texto de Freud. Contudo, é justamente isso que precisa ser devidamente avaliado no discurso freudiano de maneira crítica, para que se possa definir devidamente o alcance da leitura de Marcuse e as suas coordenadas teóricas.

## Sublimar contra Erotizar

Antes de mais nada, é preciso considerar que Marcuse trabalhou criticamente com o conceito de sublimação que se implantou na tradição psicanalítica pós-freudiana, na qual a sublimação implicava em deserotização da pulsão sexual. É esta noção que se encontra presente ainda em larga escala no pensamento psicanalítico da atualidade, não sendo pois um resíduo teórico dos anos 40 e 50. Contudo, esse conceito foi formulado por Freud, em 1908, na sua primeira leitura de relevo sobre a problemática da civilização. Como me referi acima, no ensaio intitulado “Moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa dos tempos modernos”, foi avançado o tal conceito de sublimação. Nessa leitura, era indicada a relação de antinomia existente entre os registros da pulsão e da civilização, pela qual a primeira seria sacrificada em nome da civilização e da razão. Tudo isso se fazia pela necessidade de manutenção da espécie e da comunidade humanas, em nome de Ananké. O que quer dizer que, para Freud, o projeto civilizatório implicava de fato no recalque das pulsões sexuais. A demanda de domínio da natureza implicava, pois, no trabalho árduo dos homens e no sacrifício do gozo. Com isso, não existiria de fato e de direito qualquer diferença entre os processos psíquicos do recalque e da sublimação, já que nesta o recalque estaria presente como mecanismo fundamental.

Contudo, ainda nesse mesmo ensaio Freud já indica as contradições colocadas pelo processo sublimatório, tal como ele a conceituava. As contradições destacadas por aquele se inscrevem no campo desse questionamento, já que avalia o conceito de sublimação nos registros da ciência e da arte, destacando que aquele estaria mais de acordo com o campo da ciência e bastante problemático quando se considerasse o trabalho artístico. Com efeito, se a construção científica, pela via da razão, poderia ser encarada pelo caminho da dessexualização pulsional, o mesmo não poderia ser dito do trabalho artístico (Freud, “La moral sexuelle ‘civilisée’ et la maladie des temps modernes, *op. cit.*). No campo estético, pois, estaria implicado o erotismo, já que não existiria qualquer possibilidade de se pensar na criação artística sem erotismo.

Além do mais, Freud já indicava desde então essa contradição teórica de outra maneira. Essa outra via, no entanto, revelava aquela de forma ainda mais crucial. Assim, se pelo conceito de sublimação a psicanálise procurava dar conta dos processos de simbolização e de construção da civilização, haveria um contra-senso no projeto civilizatório, já que, para que simbolização

houvesse na subjetividade, seria necessária a presença do erotismo e não a sua repressão. Com isso, se esvaziaria a matéria-prima da produção simbólica que seria justamente o erotismo. A resultante disso seria a produção de subjetividades marcadas pelo empobrecimento erótico e simbólico, que caracterizavam a modernidade. Com efeito, podia-se perfeitamente constatar como no mundo moderno as individualidades seriam perpassadas pela fragilidade erótica e a sua contrapartida necessária, isto é, o esvaziamento da produção simbólica (*idem*). Daí porque, aliás, os “tempos modernos” serem o palco para a multiplicação e a diversidade das “doenças nervosas”, causadas justamente pelo recalque excessivo da sexualidade nas subjetividades.

Vale dizer, esse conceito de sublimação em Freud não conseguia dar conta justamente daquilo que se pretendia com ele, qual seja, a produção de símbolos pela subjetividade para que se fundamentasse o dito projeto civilizatório. Isso porque a matéria-prima para a produção simbólica, repito, seria a própria sexualidade. O conceito de sublimação seria então contraditório no interior do discurso freudiano, já que não permitia realizar aquilo que se buscava com ele. O que disso decorria, se a sublimação fosse tal como fora definida, seria a produção de subjetividades simbolicamente pobres e eroticamente esvaziadas, expostas às perturbações do espírito. Diante dessas contradições enunciadas, apreendidas com argúcia por Freud, poder-se-ia dizer que este indicava já as impossibilidades do modelo civilizatório existente na tradição ocidental, que aquele seria autocontraditório, já que expunha as individualidades ao empobrecimento erótico e ao esvaziamento simbólico, o que conduziria à destruição e ao impasse do próprio modelo. Parece-me que essa leitura é absolutamente correta, na medida em que foi esse *insight* precoce de Freud que o conduziu à formulação posterior da existência do *mal-estar na civilização* (Freud, 1972 [1930]).

O que estaria em questão, aqui, seria o modelo de civilização em pauta, que teria se construído pela ênfase conferida à razão e ao trabalho de domínio da natureza, em oposição à urgência das demandas eróticas das subjetividades. Teria sido isso, então, que Freud teria descrito como sendo a sublimação, no interior desse modelo civilizatório. No entanto, a problemática em causa resiste inteira. Isso porque existem modalidades outras de simbolização nas subjetividades, nas quais o erotismo não é recalcado e esvaziado. Para se dar conta disso, seria necessário repensar de uma outra maneira o conceito de sublimação.

Nessa perspectiva, desde então Freud procurou repensar no conceito de sublimação, sem que esse implicasse no recalque da sexualidade, para

superar as contradições colocadas. Para isso, contudo, a sublimação não se oporia mais ao registro da sexualidade como uma totalidade. Foi essa inversão de perspectiva teórica e de direção de pesquisa, impostas ao discurso freudiano pelos impasses verificados, que não foi bem apreendida pela tradição psicanalítica pós-freudiana. É isso justamente que precisa ser bem explicitado agora, para fundar a interpretação que proponho sobre a sublimação em psicanálise.

### Sublime Eros?

É preciso considerar, antes de mais nada, o ensaio metapsicológico sobre as pulsões, de 1915. Por quê? Precisamente porque Freud indica, em “Pulsões e destinos das pulsões” (1963), que o recalque e a sublimação seriam dois *destinos* diferentes das pulsões, não podendo pois serem identificados. Vale dizer, aqueles foram aqui contrapostos, não sendo então o recalque o *modus operandi* da sublimação. Contudo, Freud apenas nos indicou isso nesse ensaio, não demonstrando as particularidades metapsicológicas dessa diferença e oposição. Isso porque, conforme nos indicaram os historiadores da psicanálise, Freud teria escrito um ensaio sobre a sublimação para a *Metapsicologia*, mas que aquele teria sido perdido (cf. Jones, 1972).

A diferença entre recalque e sublimação, no entanto, foi indicada no ensaio inaugural da obra em questão, o que já mostra o avanço teórico de Freud quanto a isso, de maneira indubitável. Se essa perspectiva fica clara, é possível apreender no discurso freudiano o trabalho teórico de construção de um outro conceito de sublimação, onde esta não implique na dessexualização pulsional. É preciso buscar as indicações desse trabalho aqui e ali, no discurso freudiano, já que essas se encontram dispersas e fragmentadas no corpo da obra. Pela costura desses fragmentos dispersos é possível demonstrar a construção de um outro conceito de sublimação em Freud.

No ensaio sobre Leonardo da Vinci, de 1910, Freud já se embrenhava nessa direção de trabalho, procurando repensar num outro conceito de sublimação, sem que este implique no recalque. Para isso esboça a idéia de que o que caracterizaria a sublimação seria a *passagem direta* da sexualidade perverso-polimorfa para a criação de um objeto, onde se faria um desvio e um curto-circuito da operação do recalque. Seria, pois, a perversão polimorfa, forma originária do sexual, a matéria-prima para a realização do ato de criação, que seria aquela que se plasmaria num objeto de criação (Freud,

1927). Pode-se depreender facilmente que não existiria qualquer oposição entre sublimação e erotismo nessa guinada teórica de Freud. Pelo contrário, seria a própria sexualidade perversidade polimorfa que forneceria os elementos para o ato sublimatório, sem a qual este não poderia existir. Além disso, existiria na sublimação a constituição de um outro objeto da pulsão, não se mantendo pois a imobilidade do objeto como na versão inicial de Freud do conceito.

Esse avanço teórico realizado no estudo sobre Leonardo da Vinci é tão mais significativo à medida que, nele, Freud pesquisou um personagem histórico que foi ao mesmo tempo um artista e um cientista. Por isso, permitiria a pesquisa sobre a sublimação nos registros diferentes da arte e da ciência. Além disso, Leonardo da Vinci abandonou a atividade artística em nome da atividade científica, tendo com isso estruturado uma neurose obsessiva. Freud introduziu, aqui, o modelo estético para representar a sublimação. Em oposição ao modelo científico para pensar na sublimação, seguindo pois um caminho teórico oposto ao do ensaio de 1908, quando privilegiou evidentemente o *projeto da ciência* para conceber a sublimação. O campo da arte seria então aquele que permitiria melhor demonstrar a existência do conceito de sublimação, no qual esta não se oporia ao erotismo. Em contrapartida, no campo da ciência a sublimação implicaria na dessexualização pulsional e nos impasses que já indiquei acima (cf. Freud, 1985 [1908]).

O segundo conceito de sublimação foi enunciado de maneira canônica em 1933, nas *Novas conferências introdutórias da psicanálise*, onde Freud resume os passos anteriores indicando a mudança de objeto da pulsão, mas com a manutenção do investimento sexual daquela. Uma nova questão se impõe, aqui, de maneira inevitável. Por que esse enorme intervalo entre a intuição do novo conceito em 1910 e o seu enunciado literal apenas em 1933? Qual a razão desse *gap*? Isso se deveu à transformação da teoria das pulsões no discurso freudiano, na medida em que necessário seria o enunciado da segunda teoria das pulsões para que fosse bem fundamentado o novo conceito de sublimação. Com efeito, seria preciso que a sexualidade fosse inscrita no registro de Eros, para que não existisse mais a oposição entre erotismo e sublimação, já que assim nessa dupla modalidade da existência de Eros esse estaria se contrapondo aos efeitos mortíferos da pulsão de morte. Vale dizer, pela mediação do erotismo e da sublimação o trabalho de Eros como *ligação* poderia se contrapor ao trabalho *disjuntivo e expulsivo* da pulsão de morte (Freud, 1981 [1920]).

Nessa medida, a operação conceitual de Marcuse se realizou na mesma direção daquela que seguiu Freud, mas sem seguir este na literalidade de seu discurso. Porém, o espírito teórico do freudismo foi restaurado por Marcuse, contra os desvios culturalistas da psicanálise dos anos 50, ao indicar a demanda de um outro conceito de sublimação. Marcuse criticou Freud, no entanto considerando apenas o primeiro conceito de sublimação, tal como era essa compreendida na tradição psicanalítica dos anos 50. O que é inevitável, aliás, dado o horizonte histórico em que Marcuse estava inserido.

## O Eterno Retorno de Eros

Para concluir esse percurso, é preciso relevar, ainda, certas considerações históricas sobre o discurso freudiano com o objetivo de indicar as proximidades e diferenças para a interpretação de Marcuse. Antes de mais nada, o discurso freudiano é uma reflexão sobre a *modernidade*, não sendo possível concebê-lo na exterioridade dessa condição histórica. Com efeito, aquilo que Freud enunciou como sendo o mal-estar na civilização não seria, rigorosamente falando, uma reflexão sobre a civilização no sentido lato, mas uma crítica do mal-estar na modernidade (Birman, 1997). O ensaio de 1908 já indicava isso claramente, quando Freud se referia aos “tempos modernos” em seu título. Além disso, o conceito de civilização é uma construção teórica do Iluminismo, que recebeu uma versão evolucionista no século XIX. Pela oposição entre civilização e barbárie procurava-se caracterizar a diferença do modelo ocidental para com as outras modalidades de civilidade. Enfim, pode-se depreender que a reflexão freudiana sobre o mal-estar na civilização centra-se na construção da modernidade e dos impasses que isso constrói para a subjetividade pela devastadora operação de repressão sexual.

Com isso, constituiu-se o campo da razão instrumental pela mediação do discurso da ciência, no qual a figura mítica de Prometeu dominava a cena da modernidade. A resultante disso foi a exclusão de Eros do registro de *logos*. Contudo, todo o trabalho do discurso freudiano foi o de sublinhar a efetividade e o poder de Eros naquilo que é justamente excluído do campo da razão instrumental, isto é, a loucura e a fantasia. Tudo que fora excluído foi restaurado pelo discurso freudiano, que seguiu os seus rastros, marcando o eterno retorno de Eros. Assim, os conceitos marcusianos de mais-repressão e de princípio do desempenho não seriam tão estranhos a Freud, apesar deste não se referir literalmente a esses, é óbvio. A diferença maior entre Freud e Marcuse, no entanto, seria a dimensão utópica deste, a crença de um outro

mundo possível na atualidade dos anos 50, e a descrença freudiana na modernidade, na qual se produziriam permanentemente múltiplas formas de mal-estar. Enfim, se essa diferença indica efetivamente a fronteira entre ambos, esta indica também as proximidades, já que para Freud e Marcuse o que deve importar de fato para a subjetividade é o eterno retorno de Eros e a crítica que isso implica à hegemonia de *logos*.

Marcuse acredita e aposta na revolução, pela via do desejo, como todos os grandes profetas de 68. A política permitiria uma outra forma de repartição do tempo livre e do tempo de trabalho, uma outra divisão social do trabalho em função das novas tecnologias inventadas pelo capitalismo avançado. A vontade seria aqui o instrumento desejante que viabilizaria a utopia de um outro mundo a ser construído. Em contrapartida, Freud seria bem mais cético, supondo que em sua crítica da modernidade pela produção do mal-estar os homens poderosos não abririam mão de seu gozo condensado na propriedade privada para a distribuição mais democrática do prazer para os socialmente pobres e desfavorecidos. Seria esse o impasse maior da revolução russa, aliás, aos seus olhos (Freud, 1933, 1971 [1927], 1972 [1930]). Não bastaria a força conjugada do desejo e da racionalidade face à onipotência perversa do gozo representada pela propriedade privada. Porém Eros retorna sempre, abrindo novos caminhos e promessas para os homens, sendo pois aquilo que sempre surpreende. Quanto a isso, não há qualquer dúvida, a utopia de Marcuse e o desejo de Freud se encontram pela via de Eros, colocando, ambos, no mesmo barco do que há de imprevisível na modernidade. Enfim, em nome de Eros ambos continuam ainda a alimentar as mentes e os corações neste final de século.

### Referências Bibliográficas

- ALTHUSSER, L. Freud e Lacan. In: *Posições 2*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1980 [1964].
- . *Psychanalyse et sciences humaines*. Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986 (*Obras Escolhidas*, I).
- BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- BURKE, P. *Recherche philosophique sur l'origine des mas idées du sublime et du beau*. Paris: Vrin, 1990 [1757].

- DELEUZE, G. *Critique et clinique*. Paris: Editions du Minuit, 1993.
- . e GUATTARI, F. *L'ante-Oedipe*. Paris: Editions du Minuit, 1973.
- DERRIDA, J. Freud et la scène de l'écriture. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.
- . *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- . *La volonté de savoir: histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1976, tomo I.
- FREUD, S. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Paris: Gallimard, 1927.
- . *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1933.
- . Pulsions et destins des pulsions. In: FREUD, S. *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1963.
- . *L'avenir d'une illusion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971 [1927].
- . *Malaise dans la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972 [1930].
- . La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes. In: FREUD, S. *La vie sexuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- . Au-delà du principe du plaisir. In: FREUD, S. *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 1981 [1920].
- . Le créateur littéraire et la fantasie. In: FREUD, S. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985 [1908].
- HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.
- HORKHEIMER, M. *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Paris: Payot, 1980.
- . e ADORNO, T.W. *Dialectique de la raison*. Paris: Gallimard, 1974.
- HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, tomo II.
- JIMENEZ, M. *Qu'est-ce que l'esthétique?*. Paris: Gallimard, 1997.

- JONES, E. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, v. II.
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971 [1781].
- . *Critique de la faculté de juger*. Paris: Gallimard, 1985.
- LAPLANCHE, J. Notes sur Marcuse et la psychanalyse. *La Nef*. Paris, n.º 36, 1969.
- MARCUSE, H. *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1955/1972.
- . *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1966.
- . Estudo sobre a autoridade e a família. In: MARCUSE, H. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1981.
- PANOFSKY, E. *Idea*. Paris: Gallimard, 1983.
- REICH, W. *La psychologie de masses du fascisme*. Paris: Payot, 1972.
- RICOEUR, P. *De l'interprétation*. Paris: Editions du Seuil, 1965.
- ROUANET, S.P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1983.
- SCHAEFFER, J.M. *L'art de l'âge moderne*. Paris: Gallimard, 1992.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1990.
- WIGGERSTAUS, R. *L'école de Francfurt*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.