

PARA ALÉM DE FREUD E MARX - POR UMA SOCIEDADE LIVRE

Cibele Saraiva Kunz¹

Resumo: Neste artigo, busco retomar o debate levantado por Marcuse em seu livro *Eros e Civilização*, qual seja, a busca por uma civilização sem mais-repressão, permeada pelos valores de Eros mais que pelos valores do *cogito* cartesiano - que determinou toda a filosofia ocidental. Neste livro, Marcuse avança para além de Freud e Marx ao tentar estabelecer uma sociedade não repressiva, que tenha em sua base o trabalho como jogo e a arte como principal ferramenta de libertação. Para tanto, Marcuse se apoia em Schiller e Fourier para traçar novos caminhos para se chegar a uma sociedade livre.

Palavras-chave: Marcuse, Eros, civilização

Abstract: In this paper, I intend to return to the debate raised by Marcuse in his book *Eros and Civilization*, which is the search for a civilization without surplus repression, permeated by the values of Eros rather than by the values of the Cartesian *cogito* – which determined all Western philosophy. In this book, Marcuse goes beyond Freud and Marx in the endeavor to establish a non-repressive society, which has at its base work as play and art as the main tool for liberation. To this end, Marcuse draws on Schiller and Fourier to trace new paths towards a free society.

Keywords: Marcuse, Eros, civilization

Marcuse foi um pensador que buscou aliar a prática filosófica com o fazer político. Para ele, a filosofia deveria sair da redoma da academia e tomar as ruas junto com estudantes, trabalhadores e quem mais lá estivesse em luta. Em grande medida por isso, foi considerado por muitos intelectuais, especialmente no Brasil, como um filósofo menor, sem o devido rigor acadêmico que o distanciamento – elitista e burguês – proporciona. Isso agora começa a mudar. Marcuse tem sido alvo de interesse de novos pesquisadores brasileiros que

¹ Este artigo é decorrente de minha tese de doutorado intitulada *Arte e Utopia em Herbert Marcuse*, defendida em 2019 no departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

não se contentam mais em assumir o papel de meros espectadores dos acontecimentos do mundo, ou de meros intérpretes de outros filósofos, que querem também transformar o mundo e a filosofia brasileira. E Marcuse foi um grande incentivador do pensamento próprio e da luta política em seus estudantes.

Em *Eros e Civilização* (1955), Marcuse desenvolve uma argumentação, filosoficamente rigorosa, há que se frisar, no que diz respeito à possibilidade de transformar a sociedade capitalista em sociedade erótica. Para tanto, ultrapassa Marx e Freud, incorpora Schiller e Fourier e desenvolve uma bela exaltação à sensibilidade. Em tempos como os que estamos vivendo no Brasil ultimamente – à época que escrevo estas linhas – tanto obscuros quanto tristes, não podemos perder a utopia. Não a utopia do sonho irrealizável, mas a utopia concreta – parafraseando Ernst Bloch, autor de que Marcuse se aproximará após a escrita de *Eros e Civilização* –, da possibilidade real de mudança.

Eros e Civilização ficou muito conhecido pela leitura singular que Marcuse faz da teoria freudiana, mas, para além disso, há algo que, embora possa passar despercebido aos olhos menos atentos, é também muito importante para entender o socialismo e a estética de Marcuse: a aproximação de Marcuse com Schiller e os socialistas utópicos, em especial Fourier. Evidentemente, não se pode deixar de tratar de Freud, mas Schiller e Fourier, nesta obra, representam uma mudança na concepção de socialismo para Marcuse, que culminará na crítica à estética marxista anos depois em *A Dimensão Estética* (1977).

Em 1925, enquanto ainda trabalhava num antiquário de livros em Berlim (do qual também era sócio), Marcuse publicou uma bibliografia sobre Schiller intitulada *Schiller-Bibliographie unter Benutzung der Trämelschen Schiller-Bibliothek*; todavia, este autor não chegou a influenciá-lo naquela época, como afirmou em entrevista a Douglas Kellner em 1978². Será somente com a escrita de *Eros e civilização*, publicado em 1955, que Schiller exercerá um papel importante no desenvolvimento da estética de Marcuse. Contudo, é preciso lembrar que sua tese de doutorado sobre a literatura alemã – ainda que Schiller só tenha sido abordado no trabalho em referência a Goethe e às cartas trocadas por ambos – já nos fornece evidências de seu contato com a obra de Schiller naquela época, e penso, como Kellner (1984, p. 33, tradução nossa), que “seus primeiros estudos literários o influenciaram profundamente e voltaram a desempenhar um papel decisivo em seu trabalho posterior”.

²Kellner, 2007, p. 20. Introduction. In: *Art and Liberation, Collected papers of Herbert Marcuse*.

Além disso, já em *Sobre o caráter afirmativo da cultura* (1937), Marcuse evoca Schiller e sua ideia de educação estética da humanidade para ressaltar a importância do plano estético para a criação de uma sociedade livre.

Ainda assim, será somente em *Eros e civilização* que Marcuse integrará o pensamento de Schiller para desenvolver sua ideia de transformação social pelo estético. Para ele, Schiller conseguiu unir as instâncias sensuais e racionais do homem em uma teoria que avança para o universal sem, no entanto, desconsiderar as necessidades concretas da vida. E, numa brilhante demonstração de sagacidade filosófica, ele consegue unir a teoria freudiana das pulsões e as ideias contidas em *A educação estética do homem* de Schiller numa argumentação que tem por objetivo traçar os mecanismos que facilitariam o desenvolvimento de uma civilização não repressiva, no sentido de não repressão das pulsões humanas, conforme descritas por Freud, pois, para este, a civilização só começa com a inibição metódica dos instintos primários, isto é, “a história do homem é a história de sua repressão” (Marcuse, 1982, p. 33).

Para a metapsicologia freudiana, no curso do desenvolvimento psíquico da humanidade, surgem camadas evolutivas no desenvolvimento mental: o *id*, *ego* e o *superego*. Os impulsos primários de vida e de morte são regidos fundamentalmente pelo *princípio de prazer*, localizado no *id*, a parte do aparelho mental mais antiga e que busca a satisfação imediata dos impulsos humanos: é o que hoje entendemos por inconsciente. Sob influência do mundo externo, como medida de proteção contra o aniquilamento da espécie que a satisfação das necessidades pulsionais de vida e morte podem causar, uma parte do *id* desenvolve-se para formar o *ego*, regido pelo *princípio de realidade*, este assume o papel principal e se torna a ligação do *id* com o mundo, é o seu mediador. “O principal papel do *ego* é coordenar, alterar, organizar e controlar os impulsos instintivos do *id*, de modo a reduzir ao mínimo os conflitos com a realidade” (Marcuse, 1982, p. 48). Desta forma, o grande papel do *ego* é reprimir os impulsos que sejam incompatíveis com a realidade, o que no curso do desenvolvimento mental humano acabou por gerar o *superego*, o excesso de repressão, o que Marcuse chamará de *mais-repressão*. Sua origem, segundo Freud, se dá na prolongada dependência da criança em relação aos pais. Posteriormente, várias influências sociais e culturais são admitidas pelo superego, “até se solidificar no representante poderoso da moralidade estabelecida” (Marcuse, 1982, p. 49). Estas restrições externas, os pais, depois instituições sociais – são introjetadas no *ego* e “convertem-se na sua ‘consciência’; daí em

diante, o sentimento de culpabilidade – a necessidade de punição, gerada pelas transgressões ou pelo desejo de transgredir essas restrições (especialmente, na situação edípica) – impregna a vida mental” (Marcuse, 1982, p. 49). Sob o domínio agora do *superego*, o indivíduo:

exerce contra si próprio, inconscientemente, uma severidade que, outrora, era adequada a um estágio infantil da sua evolução, mas que há muito tempo se tornou obsoleta, à luz das potencialidades racionais da maturidade (individual e social). O indivíduo pune-se (e, depois, é punido) por feitos que já foram anulados ou que já não são incompatíveis com a realidade civilizada, com o homem civilizado (Marcuse, 1982, p. 49).

Freud, segundo Marcuse, justifica a organização repressiva dos impulsos pelo eterno conflito entre *princípio de prazer* e *princípio de realidade*. Com isso, expressa também o fato histórico de que a humanidade progrediu como “*dominação organizada*” (Marcuse, 1982, p. 50). Para determinar com mais precisão a forma dessa dominação organizada no mundo da sociedade contemporânea, Marcuse incorpora outra terminologia à metapsicologia freudiana: *o princípio de desempenho*³. Este princípio, portanto, é a forma que o *princípio de realidade* assume na sociedade capitalista desenvolvida. “Designamo-lo por *princípio de desempenho* a fim de darmos destaque ao fato de que, sob seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros” (Marcuse, 1982, p. 58).

Para a esmagadora maioria da população, a extensão e o modo de satisfação são determinados pelo seu próprio trabalho; mas é um trabalho para uma engrenagem que ela não controla, que funciona como um poder independente a que os indivíduos têm de submeter-se se querem viver. E torna-se tanto mais estranho quanto mais especializada se torna a divisão do trabalho. Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão-só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em *alienação* (Marcuse, 1982, p. 58).

³ Recentemente, tem-se optado pelo termo *princípio de performance*, em vez de *princípio de desempenho*, para referir-se ao original em inglês *performance principle*. Contudo, decidi manter *princípio de desempenho* para ser consistente com a escolha de usar tradução em português para as citações aqui referenciadas.

O tempo de ócio também é controlado pela rotina estafante e mecânica do trabalho alienado, “o que requer que o prazer seja um relaxamento passivo e uma recuperação de energias para o trabalho” (Marcuse, 1982, p. 60). E, no recente estágio da civilização industrial, a técnica de manipulação das massas criou uma indústria de entretenimentos que controla ininterruptamente o tempo de lazer. Nesta perspectiva, mais do que um controle sobre os impulsos, exerce-se um controle sobre a consciência, “a qual, se se permitir que fique livre, poderá reconhecer o trabalho de repressão mesmo nas maiores e melhores satisfações de necessidades” (Marcuse, 1982, p. 95). Assim, promovem-se atividades ociosas que não exigem empenho mental e também o desenvolvimento de ideologias anti-intelectuais. Alia-se a isso o afrouxamento dos tabus sexuais que, longe de serem um passo em direção à emancipação, estão de fato, a serviço do sistema, pois, apesar de satisfazerem momentaneamente a necessidade de prazer, são superficiais e focadas na genitália e na moralidade do casamento, o que significa, para Marcuse, falsa fruição de prazer. Esses pequenos e superficiais instantes de prazer, juntamente com a manipulação de massa e a enorme quantidade de bens de futilidade à disposição dos indivíduos, mantêm os sujeitos ocupados “e distraem sua atenção do verdadeiro problema – que é a consciência de que poderiam trabalhar menos e determinar suas próprias necessidades e satisfações” (Marcuse, 1982, p. 99). E, retomando um argumento já abordado em *Para a crítica do hedonismo* (1938), considera que “a felicidade não está no mero sentimento de satisfação, mas na realidade concreta de liberdade e satisfação. A felicidade envolve conhecimento: é a prerrogativa do *animal rationale*” (Marcuse, 1982, p. 102). Para Marcuse, o acesso ao conhecimento nos dá a capacidade de distinguir entre verdadeiros e falsos prazeres. O filósofo chama atenção para o fato de que, se tivéssemos realmente a capacidade de satisfazer o prazer pulsional – que envolve conhecimento – de forma plena, o trabalho deixaria de ser alienação para se transformar em jogo⁴, isto é, mais lúdico, mais sensível e até prazeroso.

De fato, pode-se afirmar que, tanto para Marcuse como para Freud, a principal esfera da civilização é o trabalho. Todavia, a crítica marcuseana é de que este se apresenta como uma esfera de sublimação, ou seja, o trabalho alienado é uma forma de sublimação de

⁴ Importante salientar, como crítica possível a Marcuse, que este não abre mão da ideia marxista de trabalho como categoria universal e inalienável da condição humana, isto é, o trabalho é o constituinte básico da sociedade. Mas por que não pensar uma sociedade livre do conceito de trabalho?

Eros, não há gratificação das necessidades individuais neste tipo de trabalho. Ainda assim, certa medida de sublimação é importante para o desenvolvimento da civilização, a sublimação do instinto de morte, pois é sublimação dos impulsos agressivos e destrutivos, portanto é sublimação a serviço de Eros.

Todavia, Marcuse enfatiza que nem todo trabalho é desagradável ou renúncia no sistema capitalista. Ele ressalta que o trabalho artístico genuíno oferece um elevado grau de satisfação libidinal, pois brota de uma formação instintiva não repressiva, visando a finalidades não repressivas; portanto, o termo sublimação, para este tipo de trabalho, requer considerável modificação: é sublimação sem debilitação de Eros. Em outras palavras, a beleza é a qualidade essencial da arte e, para o filósofo, a beleza é algo que pode estar no meio das esferas pulsionais não sublimadas e sublimadas. De fato, o trabalho artístico é sublimação não repressiva, pois é livre formação da matéria da sensibilidade e livre sensibilização da ideia. É, portanto, no entendimento do autor, como todo trabalho deveria ser – o trabalho das pessoas livres.

Para Marcuse, numa sociedade industrial plenamente desenvolvida, madura, haveria, efetivamente, uma automação geral do trabalho e, com isso, poderia haver a redução do tempo de trabalho a um mínimo – que para o autor é o primeiro pré-requisito da liberdade. E, fazendo uma crítica à noção quantitativa de progresso, Marcuse diz que tal redução da jornada de trabalho acarretaria um considerável decréscimo no padrão de vida da maioria – nos países industrializados avançados – se considerarmos este padrão de vida em termos de aquisições materiais (televisões, automóveis etc.), mas, em termos de gratificação universal das necessidades humanas básicas, o padrão aumentaria.

Para Freud, as livres relações libidinais são essencialmente antagônicas às relações de trabalho, por melhores que sejam as condições de organização da sociedade ou por maior que seja a sua riqueza. Toda atividade humana que envolve trabalho envolve supressão de prazer ou retardamento da satisfação. E, para Freud, não existe civilização sem trabalho, portanto, não existe civilização sem repressão. Marcuse se contrapõe a Freud neste ponto, pois, para ele, a repressão instintiva predominante é resultado não tanto “da necessidade de esforço laboral, mas da organização social específica do trabalho, imposta pelos interesses de dominação” (Marcuse, 1982, p. 143). Assim, a libertação de Eros, com a emergência de um princípio de realidade não repressivo “modificaria, mas não destruiria, a organização social do trabalho” (Marcuse, 1982, p. 143), permitindo novas e duradouras

relações de trabalho. Sob um princípio de realidade não repressivo, a ideia de produtividade perderia seu valor, já que ela é reflexo da repressão. Nesse ponto, Marcuse considera que os objetivos do capitalismo e do comunismo estalinista convergem: elevar a produtividade da mão de obra a qualquer custo. Observa-se que, para o filósofo, a ideia de repressão não está relacionada somente à repressão dos impulsos de prazer como uma atividade cognitiva, mas também à ideia de exploração dos indivíduos na forma de exploração do trabalho. Para ele, é importante solucionar o problema da relação entre trabalho e repressão, sem perder de vista a própria ideia de trabalho como formadora de civilização. Para tanto, o trabalho deve ser acompanhado de prazer, cujo fundamento Marcuse encontra na ideia schilleriana de jogo e na utopia socialista de Fourier. Fourier é um autor importante para entendermos o socialismo de Marcuse.

Em Fourier, Marcuse percebe uma proposta de transformação na concepção de trabalho não exposta por Marx e que o agrada mais: a ideia de que o trabalho pode ser prazeroso e lúdico. “Fourier aproximou-se mais do que qualquer outro utopista socialista de uma elucidação da dependência da liberdade da sublimação não repressiva” (Marcuse, 1982, p. 189). Segundo Martineau (1986, p. 40, tradução nossa), a ligação entre Fourier e Marcuse se dá pela “busca da felicidade total na liberdade total, tanto instintiva quanto política”.

Desta forma, Marcuse abarca em sua teoria os conceitos de *travail attrayant* (trabalho atraente) e *attraction passionée* (atração apaixonada), desenvolvidos por Fourier. Fourier compreende que é inerente à natureza humana a *attraction passionée*, e esta tende para três objetivos principais: o prazer dos cinco sentidos, a formação de grupos libidinais (amizade e amor) e “o estabelecimento de uma ordem harmoniosa, organizando esses grupos para o trabalho de acordo com o desenvolvimento das ‘paixões individuais’ (‘jogo’ interno e externo de faculdades)” (Marcuse, 1982, p. 189). Assim, a proposta de Fourier é uma completa transformação nas instituições sociais; elas deveriam atribuir funções de acordo com as faculdades e inclinações individuais, deveriam estabelecer curtos períodos de trabalho e distribuir o produto social de acordo com a necessidade. Tudo isso tornaria o trabalho atraente. Marcuse associa essa proposta com a libertação das forças libidinais, mas reconhece que Fourier não obteve sucesso em suas ideias:

(...) em seu pormenorizado esquema para a realização dessa ideia, entregava a uma organização e administração gigantesca e, dessa maneira, retém os

elementos repressivos. As comunidades trabalhadoras do *falanstério* preveem mais uma força pela alegria do que a liberdade; o embelezamento da cultura de massa, mais do que sua abolição (Marcuse, 1982, p. 189).

A compreensão do conceito de trabalho em Marcuse envolve deixar de lado a concepção do indivíduo como *Logos* e pensá-lo como *Eros*. Para tanto, a teoria da civilização de Freud não basta, pois ela contém implicações ontológicas repressoras. Nisso, a teoria freudiana se assemelha à filosofia ocidental, ambas criticadas por estabelecerem como necessária a repressão das faculdades sensuais. Em Freud, o desenvolvimento do ego se dá em oposição à natureza (tanto a sua própria quanto a externa), como uma constante luta de dominação da natureza. “A luta começa com a perpétua conquista interna das faculdades ‘inferiores’ do indivíduo: as suas faculdades sensuais e apetitivas” (Marcuse, 1982, p. 107). Para Platão e as filosofias decorrentes, a subjugação das faculdades sensuais é “um elemento constitutivo da razão humana, a qual é, assim, repressiva em sua própria função” (Marcuse, 1982, p. 107).

Sejam quais forem as implicações da concepção grega original de *Logos* como essência de ser, desde a canonização da lógica aristotélica o termo fundiu-se com a ideia de uma razão ordenadora, classificadora, dominadora. E essa ideia de razão tornou-se cada vez mais antagônica daquelas faculdades e atitudes que são mais receptivas do que produtivas, que tendem mais para a gratificação do que para a transcendência – as quais se conservam fortemente vinculadas ao princípio de prazer. Estas surgem como o irrazoável e irracional que deve ser conquistado e contido a fim de servir ao progresso da razão. A razão tem por finalidade garantir, através de uma transformação e exploração cada vez mais efetiva da natureza, a realização das potencialidades humanas. Mas, no processo, a finalidade parece recuar diante dos meios: o tempo dedicado ao trabalho alienado absorve o tempo para as necessidades individuais – e define as próprias necessidades. O *Logos* destaca-se como lógica de dominação. Assim, quando a lógica reduz as unidades de pensamento a sinais e símbolos, as leis do pensamento convertem-se, finalmente, em técnicas de cálculo e manipulação (Marcuse, 1982, p. 108).

Portanto, a filosofia característica da civilização ocidental produziu um conceito de razão que se assemelha às prerrogativas do princípio de desempenho. Ela estabeleceu que a verdadeira liberdade está só na ideia, “assim, a libertação é um evento espiritual” (Marcuse, 1982, p. 113), não sendo possível alcançá-la em vida. Até mesmo a dialética de Hegel

manteve-se “dentro do quadro fixado pelo princípio de realidade estabelecido” (Marcuse, 1982, p. 113). “No princípio e no fim, em Aristóteles e em Hegel, o modo supremo de ser, a forma básica da razão e da liberdade, apresenta-se [a nós] como *nous*, espírito, *Geist*” (Marcuse, 1982, p. 113).

De acordo com Marcuse, somente a filosofia de Nietzsche ultrapassa a tradição ontológica do *Logos* como dominação. Nietzsche buscou expor “a gigantesca falácia sobre a qual se edificaram a Filosofia e a moralidade ocidentais: a transformação de fatos em essências, de condições históricas em metafísicas” (Marcuse, 1982, p. 115). A crítica de Nietzsche à forma tradicional da razão, exposta na sua ideia de *eterno retorno*, é, para Marcuse, a “afirmação total dos instintos vitais, repelindo toda a evasão e negação. O eterno retorno é a vontade e visão de uma atitude *erótica* em relação ao ser, na qual a necessidade e a realização coincidem” (Marcuse, 1982, p. 116). Na concepção do eterno retorno nietzschiano, a eternidade é reclamada para a materialidade da vida no presente, não relegada a um mundo transcendental, como na noção aristotélica de *nous theos* ou na noção hegeliana de *ideia absoluta*.

Ainda assim, para o filósofo, a filosofia sozinha não é capaz de produzir o apaziguamento dos sujeitos com o todo, da felicidade e da sensibilidade com a razão. Nietzsche também não soube pensar os sujeitos como *Eros*. De fato, argumenta Marcuse, o protesto contra a repressão desnecessária, ou seja, a luta pela liberdade verdadeira, quando formulada pela filosofia ou até mesmo pela teoria política, foi difamada quase completamente como utopia – no sentido pejorativo e abstrato de utopia⁵. A arte é a instância da vida que consegue formular estas ideias sem cair na utopia.

Esta capacidade fica incumbida à arte, pois a arte está fundada na fantasia (imaginação) e a fantasia – seguindo a argumentação de Freud — é a atividade mental que consegue reter um determinado grau de liberdade em relação ao princípio de realidade, pois está subordinada somente ao princípio de prazer. Consequentemente, ela é a memória no nosso inconsciente da liberdade que poderia ter sido. A verdadeira arte é sempre um protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação, é sempre crítica do princípio de

⁵ É preciso deixar claro que o conceito de utopia em Marcuse não é estático, ele muda em diversas de suas obras. Por isso a ênfase em explicitar que se trata de um conceito pejorativo e abstrato. Em outras obras, Marcuse tem um olhar mais próximo ao de Bloch, por exemplo, que considera a utopia realizável e necessária. Para saber mais sobre a discussão utópica em Marcuse, consultar minha tese de doutorado “Arte e Utopia em Herbert Marcuse”, 2019. Referência completa ao final deste artigo.

desempenho. “Desde o despertar da consciência de liberdade, não existe uma só obra de arte autêntica que não revele o conteúdo arquetípico: a negação da não liberdade” (Marcuse, 1982, p. 135).

Todavia sua capacidade de ser fruição de prazer no âmbito da realidade, sua capacidade de produzir catarse, acaba por também promover a reconciliação dos sujeitos com o seu redor, “recordar o reprimido e reprimir de novo” (Marcuse, 1982, p. 135), o que lhe atribui uma função dupla: opor e ao mesmo tempo reconciliar. Para Marcuse, a arte terá sempre esta dupla função e seus textos sempre seguem essa ordenação: descortinam as possibilidades de transformação e apontam as capacidades conformadoras destas mesmas possibilidades. Em *Eros e civilização*, este movimento antagônico da arte se acentua pela interpretação de utopia com a qual Marcuse estava trabalhando à época:

A relegação de possibilidades reais para a ‘terra de ninguém’ da utopia constitui, por si só, um elemento essencial da ideologia do princípio de desempenho. Se a construção de um desenvolvimento instintivo não repressivo se orientar, não pelo passado sub-histórico, mas pelo presente histórico e a civilização madura, a própria noção de utopia perde seu significado (Marcuse, 1982, p. 139).

A problemática que envolve a obra *Eros e civilização* é se é possível propor um estado de civilização em que as necessidades humanas sejam cumpridas a ponto de a mais-repressão ser eliminada. Marcuse visualiza em Fourier e Schiller uma resposta para esta questão. Para ele, Schiller formulou um novo princípio de realidade permeado pelo estético. Apesar de Marcuse enfatizar a importância de Kant para a reunificação do conceito de estética por tê-la colocado como mediadora entre o reino da natureza e o da liberdade, como pertencente aos sentidos e pertencente à beleza e à arte, ele acrescenta que Kant falhou em completar a mediação. Segundo Lukes (1985, p. 78, tradução nossa):

Para Kant, as exigências da sensualidade não podem ser satisfeitas e, portanto, devem ser moderadas pelo imperativo categórico e pela imaginação estética. Marcuse, por outro lado, acredita que a sensualidade e o imperativo categórico não são irreprimivelmente opostos e que o implemento estético revela essa compatibilidade.

Lukes (1985, p. 82, tradução nossa) também destaca que, para Marcuse, “Kant não foi capaz de admitir que a imaginação estética é mais do que um dispositivo que ajuda os indivíduos a lidar com um ambiente natural imprevisível; de fato, para Kant, certas inclinações naturais devem ser subvertidas para que a estética funcione”. Marcuse, por sua vez, tenta mostrar que o impulso estético não precisa necessariamente se opor aos aspectos sensuais da natureza humana para ter validade. E argumenta que:

A arte desafia o princípio de razão predominante; ao representar a ordem da sensualidade, invoca uma lógica tabu – a lógica da gratificação, contra a da repressão. Subentendido na forma estética sublimada, o conteúdo não sublimado transparece: a vinculação da arte ao princípio de prazer (Marcuse, 1982, p. 165).

Assim, na arte, a verdade não conceitual dos sentidos é assegurada e faz transparecer outra realidade em que a liberdade é possível. E, para Marcuse, foi Schiller quem buscou atribuir à função estética um papel decisivo na reformulação da civilização. Ao buscar pela unidade da natureza humana, isto é, ao buscar pela unidade entre razão e sensibilidade, Schiller desenvolveu uma teoria estética que foca na educação da humanidade para a liberdade, que se daria por meio de uma educação estética, isto é, servir-se do belo e da arte como meios para essa educação, pois, para ele, é através do belo que se chega à liberdade. O projeto de Schiller baseou-se na teoria kantiana das faculdades humanas, mas buscou ir além de Kant e sua inferência subjetiva do juízo de gosto para encontrar a qualidade objetiva da beleza. Para Schiller, todo objeto belo possui uma característica objetiva e universal que proporciona ao apreciador a beleza, que o remete à liberdade pura, presente no supracensível. Desta forma, a beleza é, para Schiller, liberdade no fenômeno, pois a beleza possibilita a representação do supracensível no sensível – seguindo a concepção kantiana de fenômeno, isto é, a representação do mundo a partir da experiência e não da coisa em si. A forma de um objeto belo proporciona aos indivíduos uma representação imagética do infinito.

Partindo de onde Kant parou, Schiller buscou examinar os princípios estéticos segundo seus sentimentos e não o contrário; e insistiu na necessidade do estabelecimento de um princípio objetivo universalmente válido do belo, embora reconhecesse a beleza como sendo da ordem do sentimento e não do conhecimento. “Minha filosofia não renegará sua

origem, e, se devia fracassar, antes afundar-se-á nos abismos e nos turbilhões da imaginação poetizante do que encalhará nos áridos bancos de areia das secas abstrações” (Schiller, 2009, p. 67). “A rigorosa pureza e a forma escolástica na qual muitas proposições kantianas são apresentadas dão-lhes uma dureza e uma singularidade que são estranhas ao seu conteúdo, e despidas desta capa, aparecem então como as velhas exigências da razão universal” (Schiller, 2009, p. 68).

Portanto, Schiller buscou desenvolver um conceito racional puro de beleza que reunisse razão e sensibilidade. Desse modo, concebeu que existem dois impulsos básicos que formam a humanidade: o *impulso formal* (*Formtrieb*), que compele para a forma pura (atemporal e universal) e o *impulso material* (*Sachtrieb*), que compele para a experiência sensível (temporal e individual). Para Schiller, segundo Pisani e Klein (2011, p. 187), “cada vez que um desses impulsos é valorizado em detrimento do outro, a cultura rompe a unidade do conceito de humanidade”. E a sociedade moderna valorizou em demasia o impulso formal em detrimento do impulso material, tornando-se *mutilada* – expressão de Marcuse, mas que cabe bem aqui. Para recuperar a totalidade da existência humana com o máximo de liberdade, é preciso nivelar a razão às complexidades e pluralidades dos fenômenos. Para tanto, um terceiro impulso é necessário, o *impulso lúdico* (*Spieltrieb*), que possibilita realizar os dois impulsos anteriores simultaneamente; o indivíduo pode, ao mesmo tempo, ter consciência de sua liberdade e sentir a sua existência. No *impulso lúdico*, o que impera é a *forma viva* (*lebende Gestalt*) “um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por *beleza*” (Schiller, 1990, p. 81).

Para Schiller, o impulso lúdico está na base de toda atividade artística, na qual forma e matéria são realizadas conjuntamente. O recurso de um terceiro impulso em Schiller equivale ao recurso do fenômeno originário goethiano para se pensar o conceito de Ideal artístico. O impulso lúdico schilleriano e o fenômeno originário goethiano residem na arte. Em ambos, é na arte que se deixa aparecer o universal, aquilo que nos liga uns aos outros e ao mundo, nossa natureza humana. Nas palavras de Schiller (2004, p. 70): “O poeta atém-se ao sensível para tornar intuível o não sensível”. Ou nas palavras de Goethe (2008, p. 257): “A arte é uma mediadora do indizível”.

Em Schiller, arte e política se entrelaçam, pois a arte fornece as “ferramentas” para a liberdade – liberdade perdida na separação entre sensibilidade e razão. Na arte,

encontra-se a beleza (embora a beleza não se restrinja à arte), que é o ponto de convergência dos impulsos material e formal. Os escritos de Schiller sobre arte são sempre uma tentativa de pensar uma nova forma de existência que, mediada pelo estético, permita ao ser humano unir sua sensibilidade e sua racionalidade para, dessa forma, ser livre.

Esta disposição intermediária, em que a mente não é constrangida nem física nem moralmente, embora seja ativa dos dois modos, merece o privilégio de ser chamada uma disposição livre, e se chamamos físico o estado de determinação sensível, e lógico e moral o de determinação racional, devemos chamar estético o estado de determinabilidade real e ativa (Schiller, 1990, Carta XX, p. 107).

A teoria de Schiller, mais que uma teoria estética, é uma teoria política, ou melhor, uma teoria estético-política, pois, para ele, o contato com a beleza, propiciado pela arte, confere aos indivíduos a oportunidade de uma experiência prática do que pode vir a ser a liberdade política e social do futuro. Segundo Jameson (1985, p. 75):

Na arte, a consciência prepara-se para uma mudança no mundo e, ao mesmo tempo, aprende a fazer exigências ao mundo real que apressam essa mudança: pois a experiência do imaginário oferece (de um modo imaginário) aquela satisfação total da personalidade e do Ser, à luz da qual o mundo real sai condenado, à luz da qual a ideia utópica e o projeto revolucionário podem ser concebidos.

Schiller desejava a formação de uma nova cultura, que seria estabelecida, basicamente, através de um teatro nacional, de caráter democrático-burguês, isto é, uma integração cultural que abarcasse todas as classes sociais. É, portanto, por meio de uma educação estética, como menciona Suzuki (1990, p.16, In: Schiller.), “quando se encontra no ‘estado de jogo’ contemplando o belo, que o homem poderá desenvolver-se plenamente, tanto em suas capacidades intelectuais quanto sensíveis”. Para Habermas (2000, p. 65), Schiller desenvolveu uma utopia estética “que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário”. A arte é, na leitura que Habermas faz de Schiller, uma razão comunicativa que se “realizará no ‘Estado estético’ do futuro” (Habermas, 2000, p 65). Habermas também considera que a relação entre arte e revolução nas obras de Marcuse é semelhante à de

Schiller: ambas buscam uma revolução pelo estético, não no sentido de uma estetização da vida, mas no sentido de “revolucionar as relações do entendimento recíproco” (Habermas, 2000, p. 70).

Para Jameson (1985), tanto Schiller quanto Marcuse são utópicos em suas teorias. Todavia, segundo ele, a ideia de estado estético é hipotética para Schiller e, para Marcuse, é concreta. Para ele, Marcuse vê na nova sensibilidade a criação de um novo estilo de vida que pode ser a “realização concreta do impulso utópico” (p. 90). Já Schiller

(...) deseja determinar como o psiquismo humano deveria ter sido estruturado para que uma personalidade genuinamente livre e harmoniosa se tornasse um dia uma possibilidade real; mas, nos próprios termos do argumento, permanece a alternativa lógica de que tal ser não existe e não pode nunca existir (Jameson, 1985, p. 93).

Isto porque, segundo Jameson, Marcuse entende que a oposição entre felicidade individual e coletiva pode ser superada – ao contrário do que pensa Freud, por exemplo, para quem há uma interdependência irreversível e inevitável entre o progresso da sociedade e a infelicidade individual – por meio da eliminação da agressão e da transformação do trabalho em trabalho eroticamente gratificante. Já Schiller, totalmente embebido no racionalismo kantiano, não estava propriamente preocupado com a realização concreta de sua revolução pelo estético, e sim mais preocupado em realizar um raciocínio filosófico conceitual de busca pela verdade:

É como se os filósofos do século XVIII fossem capazes de reinventar a verdade psicológica da existência individual somente ao se imaginarem no ato de deduzir, pela razão, as características do estado histórico da natureza e da sociedade humana original em geral (Jameson, 1985, p. 92).

De fato, os escritos estético-políticos de Schiller são principalmente um raciocínio filosófico para a liberdade, mas não se pode realmente afirmar com tanto afincio, como o faz Jameson, que eles são somente uma discussão conceitual, visto que Schiller deixa claro, especialmente nas *Cartas para a educação estética do homem*, que almeja uma revolução de fato por meio das casas de espetáculos. Isto é, o acesso aos teatros, e ao ensino

de artes, forneceria as possibilidades para uma mudança concreta do mundo real. Esta também é a leitura que Marcuse faz de Schiller.

Marcuse, ao incorporar a ideia schilleriana de impulso lúdico como mediação entre os impulsos material e formal para formular a necessidade do resgate da sensibilidade em *Eros e civilização*, tende a atenuar, como expressa Fabrinini (In: Bretas, 2013, p. 23), “o racionalismo kantiano ainda presente na ideia do ‘jogo das faculdades’ de Schiller”. Para Marcuse, o impulso lúdico definido por Schiller é o veículo para a libertação real, não é exclusivamente raciocínio filosófico abstrato. “O impulso [lúdico] não tem por alvo jogar ‘com’ alguma coisa; antes, é o jogo da própria vida – para além de carências e compulsões externas – a manifestação de uma existência sem medo nem ansiedade e, assim, a manifestação da própria liberdade” (Marcuse, 1982, p. 167). Isto é, para Marcuse, o jogo é a realização da liberdade⁶.

O que se pode perceber em todos os escritos de Marcuse e com mais contundência a partir de *Eros e civilização* é que sua crítica da modernidade é também uma crítica estética. De fato, toda a obra de Marcuse buscou fundamentar a razão e a liberdade no reino da sensibilidade, tal como fez Schiller. Como bem comenta Barbosa (2010, p. 166):

Marcuse foi, por assim dizer, o Schiller de nossa época. A educação estética, que para Schiller deveria confluir numa ‘revolução total’ da ‘maneira de sentir’ e ser, assim, o fundamento ‘da maior de todas as obras de arte, a construção de uma verdadeira liberdade política’, é radicalizada nas reflexões de Marcuse sobre a emergência de uma ‘nova sensibilidade’, em cujo nome a ‘dimensão estética’ reivindica uma posição político-revolucionária soberana.

Assim, em Marcuse, “a razão e a liberdade se ancoram de tal modo na sensibilidade que esta se revela como o fundamento normativo do pensamento e da ação humana” (Barbosa, 2010, 166). Como também para Schiller. Para ambos, só é possível a

⁶ Cabe aqui lembrar do ensaio de Adorno intitulado *A arte é alegre?* (1945), que parte da expressão de Schiller “séria é a vida, alegre é a arte”, inspirada, por sua vez, em Ovídio. Neste ensaio, Adorno critica a ideia de arte em Schiller que, para ele, serve para confirmar a dicotomia entre trabalho e tempo livre criada pelo pensamento burguês, isto é, a arte em oposição à vida ordinária é alegre, já que a vida (trabalho) é sofrimento. Adorno diz: “Schiller no fundo antecipa a situação da indústria cultural quando a arte é receitada como vitamina a cansados homens de negócios” (Adorno, 1996, n. p.).

felicidade, a verdadeira felicidade, quando a humanidade experimentar a verdadeira liberdade. Segundo Marcuse, Schiller soube diagnosticar a doença da civilização: o conflito entre os dois impulsos básicos (sensuais e formais) e “o estabelecimento da tirania repressiva da razão sobre a sensualidade” (Marcuse, 1982, p. 169). Para superar essa tirania, Marcuse afirma que Schiller propõe, nas *Cartas da educação estética do homem*, a reconciliação dos impulsos, isto é, “a abolição dos controles repressivos que a civilização impôs à sensualidade” (Marcuse, 1982, 169). Para tanto, o caminho é pela arte, só ela se mantém livre da tirania da razão no mundo moderno. Só a arte pode “dar liberdade através da liberdade” (Schiller, carta XXVII, 2014, p. 134) para formar uma sociedade verdadeiramente humana. Como interpretam Pisani e Klein (2011, p. 186):

(...) se a alternativa entre a defesa da felicidade (prazer e sensibilidade) e da verdade e moralidade (razão) parecia excludente (como o foi em grande parte da filosofia da razão), Schiller permite pensá-las simultaneamente por meio de uma teoria estética que une prazer sensível e forma inteligível. Daqui surge o modelo que faz da dimensão estética uma dimensão política. A teoria estética não comporta a distinção entre razão e sensibilidade; e se essa oposição se tornou um modo de vida, que faz da hegemonia da razão o princípio de realidade estabelecido, então cabe valorizar a sensibilidade recalcada por esse modelo repressivo de cultura.

Reitz (2000, p.35) destaca que; “no lugar da revolução, na Alemanha, a *filosofia da Bildung*, de Goethe, e a *Educação estética do homem numa série de cartas*, de Friedrich Schiller, codificaram a visão educacional-humanista predominante de que a arte e a beleza eram as forças primárias que poderiam levar à liberdade política”. Ou seja, para estes autores, a arte é o grande meio de realização da educação (*Bildung*) da humanidade. Schiller, em especial, acreditava “que a chave para a solução das questões ‘do mundo político’ teria de ser forjada precisamente no ‘mundo estético’” (Barbosa, 2004, p. 19). Seguindo o pensamento de Schiller, Marcuse argumenta que o impulso lúdico, assim que ganhar ascendência como um princípio da civilização, “transformará literalmente a realidade” (Marcuse, 1982, p. 168).

Em uma realidade transformada com a criação de um novo princípio de realidade, a sociedade seria organizada em torno do tempo livre, mais do que em torno do trabalho, embora o trabalho ainda existisse; este seria mínimo e prazeroso, voltado para a

realização das necessidades humanas. Assim, um novo princípio de realidade seria caracterizado por um estado estético, onde razão e sensibilidade se uniriam por meio de uma razão sensual, em que a razão seria dessublimada e a sensualidade sublimada, porém de forma não repressiva.

A dessublimação da razão é justamente um processo tão essencial, na emergência de uma cultura livre, quanto a autossublimação da sensualidade. No sistema estabelecido de dominação, a estrutura repressiva da razão e a organização repressiva das faculdades sensuais suplementam-se e apoiam-se mutuamente. Nos termos de Freud: a moralidade civilizada é a moralidade dos impulsos reprimidos; a libertação destes implica um “rebaixamento” daquela. Mas esse rebaixamento dos valores superiores poderá devolvê-los à estrutura orgânica da existência humana, da qual foram separados, e a reunião é suscetível de transformar a própria estrutura. Se os valores superiores perdem seu caráter remoto, seu isolamento e hostilidade em relação às faculdades inferiores, estas poderão tornar-se livremente acessíveis à cultura (Marcuse, 1982, p. 173).

Para a efetiva concretização desta nova forma de sociedade é preciso testá-la, argumenta Marcuse. E se deve começar pelo impulso da sexualidade, o mais “desordenado” (Marcuse, 1982, p. 175) dos impulsos, pois uma nova “ordem não repressiva só é possível se os impulsos sexuais puderem (...) gerar relações eróticas duradouras entre indivíduos maduros” (Marcuse, 1982, p. 175). É preciso saber se, após a eliminação da mais-repressão, é possível desenvolver uma “racionalidade libidinal” que promova o “progresso para as formas superiores de liberdade civilizada” (Marcuse, 1982, p. 175). Isto é, é preciso transformar a sexualidade em Eros. Isto implica ampliar o significado de sexualidade para além de uma sexualidade genital e reuni-la com a esfera espiritual. A erotização da sexualidade envolve a realização do impulso de vida e, para Marcuse, é justamente isso que a ideia estética de razão sensual sugere. E a arte nos satisfaz eroticamente, espiritualmente e fisicamente, por isso a importância dela na passagem para uma sociedade livre. Na arte, há autossublimação da sexualidade. Não é uma sublimação imposta pelo meio exterior, não oprime e, ao mesmo tempo, realiza os impulsos de vida. Kellner (1984, p. 183) salienta que tanto Marcuse quanto Reich acreditavam que reduzir as restrições sexuais libertaria energias que poderiam aumentar a felicidade, a cultura e o trabalho criativo, mas Reich focou sua teoria na sexualidade genital (orgasmo) enquanto Marcuse acreditava que, numa sociedade

não repressiva, a sexualidade tomaria outras formas para além das relações sexuais somente [estéticas].

É importante salientar essa disposição de Marcuse para refletir sobre a sexualidade no mundo moderno e a relação dela com a opressão, haja vista a íntima relação entre ansiedade/repressão sexual com o fascismo. Na época de escrita de *Eros e civilização*, na década de 1950, Marcuse vivia nos Estados Unidos a intensificação da guerra fria e da corrida armamentista, a caçada anticomunista às “bruxas” da era McCarthy e o surgimento do capitalismo de consumo, além de assistir à falência do comunismo soviético com o stalinismo. Diante deste cenário, o filósofo se volta para os socialistas utópicos, em especial Fourier, pois considera que Marx negligenciou os potenciais políticos emancipatórios da arte e do prazer. Seu interesse pelos socialistas utópicos dali para frente só aumentaria, de tal forma que, em *Um ensaio sobre a libertação*, de 1969, Marcuse propõe “passar de Marx a Fourier” (Marcuse, 1977, p. 37). Além disso, a partir desse momento, ele passa a aprimorar sua concepção de razão sensual, adquirida de suas leituras de Schiller, para aprofundar sua ideia de uma nova sociedade baseada em princípios de liberdade e beleza, que seria construída a partir da experiência empírica, isto é, um princípio histórico, determinado por uma formação qualitativa da experiência do mundo ao invés de transcendental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. A arte é alegre? In: *Teoria Crítica, estética e educação*. Ramos de Oliveira, Antonio Alvaro Zuin, Bruno Pucci (orgs.). Campinas/Piracicaba: Autores Associados/UNIMEP, 2001. Disponível em: http://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/Adorno_-_A_ARTE_%C3%89_ALEGRE.htm?1349567350
- BARBOSA, Ricardo. Marcuse e a crítica estética da modernidade: uma nova educação estética? *Terceira margem*. Rio de Janeiro, n. 23, pp.165-191, 2010.
- BRETAS, Alécia C. *Do Romance de artista à permanência da arte: Marcuse e as aporias da modernidade estética*. São Paulo: Annablume, 2013.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Escritos sobre arte*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- HABERMAS Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- JAMESON, Frederic. *Marxismo e forma*. Trad. Simon, Maria Lumma; Xavier, Ismail; Oliboni Fernando. São Paulo: Hucitec, 1985.

- KELLNER, Douglas. *Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Kunz, Cibele S. *Arte e Utopia em Herbert Marcuse*. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.
- LUKES, Timothy J. *The Flight into Inwardness. An Exposition and Critique of Herbert Marcuse's Theory of Liberative Aesthetics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1985.
- MARCUSE, Herbert. *A dimensão estética*. Trad. Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 1999a.
- _____. *Art and Liberation*. Collected papers of Herbert Marcuse. v. 4. Edited by Douglas Kellner. London and New York: Routledge, 2007.
- _____. *Eros e civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. 8ª ed. São Paulo: Guanabara, 1982.
- _____. Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura. In: *Cultura e sociedade vol. 1*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- _____. Para a Crítica do Hedonismo. In: *Cultura e sociedade vol. 1*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- _____. *Um Ensaio sobre a Libertação*. Trad. Maria Ondina Braga. Lisboa: Bertrand, 1977.
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem. Numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- _____. *Cultura estética e liberdade*. Tradução e introdução. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.
- SUZUKI, Márcio. O belo como imperativo. In: SCHILLER. *A educação Estética do Homem. Numa série de Cartas*. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- PISANI, Marília. e KLEIN, Stefan. A educação estética como educação política em Herbert Marcuse. In: *Educação estética. De Schiller a Marcuse*. Rio de Janeiro: NAU, 2011.
- REITZ, Charles. *Art, Alienation and the Humanities. A critical Engagement with Herbert Marcuse*. New York: State University of New York, 2000.