

A FANTASIA EM MARCUSE COMO ABERTURA EMANCIPATÓRIA

Maria Clara Togeiro¹

Resumo: A bidimensionalidade presente no modelo crítico de Marcuse foi um elemento destacado por seus comentadores, no entanto, existem diferentes formas de interpretar essa bidimensionalidade. Nossa perspectiva é que o enfoque no conceito de fantasia permite interpretar a bidimensionalidade como uma tensão entre duas tendências que, assim como as pulsões de vida e de morte, estão sempre amalgamadas. As duas tendências são as de libertação e dominação. O aspecto fundamental é que a oposição entre elas é mediada pelas fantasias que introduzem uma tensão permanente, impedindo que qualquer uma delas prevaleça absoluta sobre a outra.

Palavras-chave: Marcuse, fantasia, emancipação, dominação.

Abstract: The bidimensionality of Marcuse's critical model was an element highlighted by his commentators. However, there are different ways to interpret this bidimensionality. Our perspective is that the focus on the concept of phantasy allows us to interpret this bidimensionality as a tension between two trends that, like the life and death drives, are always merged. The two trends are of liberation and domination. The fundamental aspect is that the opposition between them is mediated by fantasies. Because phantasies introduce a permanent tension, preventing any one of them from prevailing over the other.

Keywords: Marcuse, phantasy, emancipation, domination.

1. Introdução

O modelo emancipatório de Marcuse apresentado em *Eros e Civilização* (1955) ficou marcado pelo seu conteúdo utópico. A teórica crítica Amy Allen nas suas contribuições mais recentes ao debate da teoria crítica destacou esse aspecto como um elemento da obsolescência do modelo crítico marcuseano². No entanto, a perspectiva ora apresentada busca ressaltar o potencial crítico do modelo de Marcuse a partir da ênfase no conceito de fantasia como um conceito apropriado da psicanálise freudiana. Essa perspectiva enseja uma interpretação em que as tendências emancipatórias descritas por

¹ Este artigo é baseado na dissertação de mestrado [informação retirada para evitar identificação].

² Cf. ALLEN, A. *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Columbia University Press, 2020.

Marcuse estariam sempre atreladas às tendências de dominação. Com isso, a dimensão utópica representaria apenas um dos polos do modelo de Marcuse que, para ser melhor compreendido, deve estar sempre articulado ao diagnóstico dos obstáculos à emancipação.

O problema central que Marcuse se pôs a discutir em EC, a partir da apropriação da teoria psicanalítica para a teoria crítica, foi desfazer a identificação feita por Freud entre civilização e repressão. Assim, sua hipótese de uma civilização não-repressiva desenvolveu-se através da historicização da teoria freudiana. Esse movimento teórico permitiu a Marcuse incorporar à teoria psicanalítica uma perspectiva própria da teoria crítica: a construção de um diagnóstico de tempo que estabelece os obstáculos e o potenciais emancipatórios do período do capitalismo tardio. O efeito disso foi colocar em novos termos a questão aberta por Freud em *O mal-estar na civilização* (1930) quanto ao destino da civilização, travado na luta entre Eros (pulsões de vida) e Tanatos (pulsão de morte). Para Marcuse essa luta é atualizada conforme surgem novos potenciais emancipatórios e os instrumentos de dominação se renovam. O elemento fundamental é que as duas tendências estão sempre em tensão, o que impede o estabelecimento de qualquer diagnóstico puramente utópico, ou de fechamento completo do horizonte emancipatório.

O artigo está dividido em 3 seções, além desta introdução e de uma conclusão. Na segunda seção abordamos o conceito de fantasia como uma apropriação da psicanálise. O conceito de fantasia freudiano é deslocado de seu caráter regressivo para se tornar uma abertura para a tendência emancipatória no modelo de Marcuse. Em seguida procuramos situar essa interpretação numa leitura mais geral do modelo crítico marcuseano em relação aos comentadores, nesse caso a fantasia aparece como a chave para interpretar a bidimensionalidade do modelo de Marcuse como a tensão entre libertação e dominação. Este é o conteúdo da quarta parte, na qual mobilizamos a análise de Martin Jay (2018) sobre a ironia em Marcuse para destacar o papel da fantasia como abertura para a emancipação.

2. O conceito de fantasia em Freud e Marcuse

Marcuse apresentou a fantasia como um conceito chave no seu modelo emancipatório de Eros e Civilização (1955), foi um conceito apropriado da psicanálise

freudiana para fundamentar a teoria quanto à possibilidade de oposição ao princípio de realidade estabelecido³. Sob um princípio de realidade repressivo, a fantasia seria a atividade mental que, por preservar o vínculo com princípio de prazer, detém algum grau de liberdade em relação à racionalidade do princípio de desempenho. O princípio de desempenho é a forma histórica que Marcuse confere ao princípio de realidade freudiano.

Para Freud, as fantasias estão ligadas ao *passado sub-histórico* do gênero e do indivíduo, anterior a toda civilização, seus anseios estão fadados a permanecer no inconsciente, podendo se manifestar na realidade apenas numa forma muito sublimada. Ao mesmo tempo, a hipótese de uma civilização não-repressiva, para Freud, não passaria de mera especulação:

Na teoria de Freud, a liberdade contra a repressão é uma questão do inconsciente, do passado sub-histórico e até sub-humano, dos processos biológicos e mentais primordiais; por consequência, a ideia de um princípio de realidade não repressivo é uma questão de retrocesso. Que tal princípio pudesse converter-se numa realidade histórica, uma questão de desenvolvimento consciente, que as imagens da fantasia pudessem referir-se a um futuro inconquistado da humanidade, em vez do seu (pessimamente) conquistado passado — tudo isso parece a Freud, na melhor das hipóteses, uma bela utopia. (EC 113).

No entanto, a historicização da teoria freudiana restabelece o problema em outros termos. Se boa parte da repressão a que os indivíduos são submetidos é, na verdade, mais-repressão⁴ e o princípio de realidade é preenchido pelo imperativo do desempenho, a fantasia é a atividade mental que, por conservar o vínculo com o princípio de prazer, é capaz de subverter e negar a ordem estabelecida. A demanda por satisfação que a fantasia manifesta, para Freud, dá origem aos sintomas por sua incompatibilidade com o princípio de realidade. Para Marcuse, isso é o que garante que a fantasia detenha um “elevado grau

³ No modelo de Marcuse tem-se a forma histórica do princípio de realidade freudiano. O funcionamento do princípio de prazer e de realidade é descrito por Freud no texto *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico* (1911). Os processos psíquicos regidos pelo princípio de prazer são os mais primitivos do aparelho psíquico, são inconscientes e aspiram sempre a obtenção de prazer e a evitação do desprazer. A substituição do princípio de prazer por um novo princípio tem início quando o estado de repouso e satisfação buscado pelo princípio de prazer não se realiza. O aparelho mental, então, tenta reproduzir psicicamente esse estado, que passa a ser pensado (desejado) de forma alucinatória. A alucinação, por sua vez, também não é capaz de produzir a satisfação desejada, fazendo com que haja uma frustração da meta. O método da alucinação é abandonado e um novo princípio de funcionamento psíquico ganha ascendência: o princípio de realidade.

⁴ A mais-repressão abarca a “maior parcela de repressão sexual”, que estaria a serviço da dominação. A outra parcela seria a repressão básica, aquela exigida para preservar a vida civilizada.

de liberdade” em relação ao princípio de desempenho. Com isso, o ponto de partida de Marcuse, muito diferente do de Freud, é que o conceito de fantasia está articulado à perspectiva emancipatório: sua oposição à realidade deixa de ser meramente regressiva e passa a projetar uma nova realidade possível.

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

O valor de verdade da imaginação⁵ relaciona-se não só com o passado, mas também com o futuro; as formas de liberdade e felicidade que invoca pretendem emancipar a realidade histórica. Na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que pode ser, reside a função crítica da fantasia (EC 114).

Diante de uma organização social que impede a redução do patamar de repressão e a conquista de novas formas de satisfação – uma vez que estes seriam incompatíveis com a preservação da forma de dominação existente –, a oposição ao princípio de realidade que a fantasia promove, por um lado, denuncia a irracionalidade dessa organização, por outro, anseia por uma nova forma satisfação, não mais individualista, mas *relacional* (FROSH, 1999). Essa análise está em paralelo com a distinção feita por Robinson (1969) entre o ponto de vista *quantitativo* e o *qualitativo* da

⁵ O termo imaginação neste caso faz referência ao conceito de fantasia.

sexualidade em Marcuse. Quantitativamente, a fantasia se opõe ao nível de repressão muito superior ao necessário para conservar a ordem civilizada. Qualitativamente, ela busca estabelecer uma nova forma de relação entre os indivíduos que não reprima, mas aflore, seus laços libidinais, no sentido de fortalecimento de Eros. Uma sociedade emancipada envolveria não uma “simples descarga, mas uma *transformação* da libido” (EC 154, grifos do autor). Tal transformação constituiria uma “propagação e não uma explosão de libido” (EC 154), na qual as relações civilizadas produziriam satisfação libidinal dentro dos domínios das instituições. Isto é, a organização social e a satisfação pulsional, não só não seriam incompatíveis, como promoveriam o progresso para formas superiores de liberdade.

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

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

Numa ordem livre a “perversão polimorfa” não teria apenas um caráter regressivo, sua liberação produziria um espalhamento da libido por todo o corpo, que se converteria em objeto de catexese, “um instrumento de prazer”. As tendências destrutivas seriam submetidas aos interesses das pulsões de vida – no triunfo de Eros sobre Tanatos — por meio do investimento libidinal em relações construtivas e vivificantes. Essa tendência de sublimação que a sexualidade seguiria é o que Marcuse descreve como

“autossублиmação da sexualidade”⁶. Com ela, a sexualidade polimórfica permearia para além dos limites estabelecidos, sem ameaçar a ordem civilizada. Seriam impostas obstruções e limitações espontâneas a Eros, que teriam como efeito elevar o seu potencial construtivo e de satisfação (FROSH 1999). Os conflitos nas relações pessoais seriam orientados pela confrontação de posições distintas que, por sua vez, não obedeceriam a um interesse exterior de dominação, mas seriam construídas “em termos de suas próprias necessidades internas e desejos”.

O aspecto fundamental para nós desse processo é que para que a libido seja geradora de cultura ela não pode se manifestar como fenômeno isolado: “A libido só pode tomar a estrada da autossублиmação como um fenômeno social” (EC 160). Apenas na formação do laço social a satisfação assume uma tendência vivificante. Assim, a forma emancipada da civilização seria produzida por “indivíduos associados na cultivação do meio para o desenvolvimento de suas necessidades e faculdades” (EC 160).

Nesse ponto podemos situar a fantasia como uma saída para a construção de laços libidinais. As relações baseadas no princípio de realidade estão necessariamente submetidas a uma interdição imposta pela civilização repressiva, como efeito disso os laços sociais são enfraquecidos e as pulsões de morte ganham força. No entanto, se por um lado está colocada uma tendência de reificação das relações, por outro, há a possibilidade de fazer frente a esse processo. Pois, os laços libidinais que as fantasias estabelecem não respondem a um imperativo externo, da organização social, mas aos interesses do princípio de prazer de satisfazer suas pulsões. Assim, o fortalecimento de Eros, como o impulso que busca a ligação em unidades cada vez maiores, é o que sustentaria uma trajetória emancipatória na civilização. Isso é o que faz com que Frosh (1999) caracterize a satisfação em Marcuse como relacional⁷: “a ressexualização da vida social envolveria uma transformação da libido de modo que ela não fosse mais individualista, mas *relacional*” (FROSH, 1999, p. 172, grifos nossos).

⁶ A discussão quanto à distinção que Marcuse estabelece entre sublimação repressiva e sublimação não repressiva é abordada no terceiro capítulo (p. 93-95)

⁷ Nisso Marcuse se contrapõe às teses de Wilhelm Reich: “a noção de Reich de repressão sexual mantém-se indiferenciada; ele negligência a dinâmica histórica dos instintos sexuais e sua fusão com os impulsos destrutivos. (Reich rejeita a hipótese de Freud do instinto de morte e toda a dimensão de profundidade revelada na ulterior metapsicologia freudiana.) Por consequência, a libertação sexual per se converte-se, para Reich, numa panaceia para as enfermidades individuais e sociais. O problema da sublimação é minimizado, não se efetua qualquer distinção essencial entre sublimação repressiva e não repressiva, e o progresso em liberdade parece constituir uma simples liberação de sexualidade”. (EC 183).

A satisfação libidinal relacional envolve o que Marcuse descreve como “subversão do *principium individuationis*”. Pois, a divisão que deu origem ao aparelho psíquico, submetendo boa parte do seu funcionamento à organização pela realidade, ao mesmo tempo conservou as estruturas e tendências anteriores à essa divisão. Isto é, o período originário em que “a vida do indivíduo era a vida do gênero” e que o processo de individuação ainda não tinha se realizado, não é completamente superado, mas se preserva nas instâncias inconscientes. Mesmo assim, o esforço empregado no desenvolvimento do indivíduo envolve o afastamento dessas tendências por meio dos diversos conflitos, dos indivíduos entre si e dos indivíduos contra o seu meio. Por isso, o progresso na civilização seria fruto do afastamento dessa origem de união com o meio e com a espécie. No entanto, as pulsões, na sua busca constante por satisfação, resistem a esse ordenamento. Essa resistência se apresenta nas fantasias pela reivindicação de uma união com a espécie e com o passado “arcaico”:

Em sua mais extrema reivindicação de gratificação, para além do princípio de realidade, a fantasia anula o próprio *principium individuationis* estabelecido. Aqui se encontram, talvez as raízes da vinculação da fantasia ao Eros primário: a sexualidade “é a única função de um organismo vivo que se estende para além do indivíduo e garante sua conexão com a espécie”⁸ (EC 112).

A força de oposição da fantasia ao princípio de desempenho, à cada vez mais eficiente repressão na forma de administração, está na mediação que ela pode realizar entre as imagens de libertação que se conservam na herança arcaica e a ligação libidinal que ela busca com o mundo externo. Com isso, a fantasia estabelece uma relação de tensão na estrutura da história. O desenvolvimento sociológico não é unívoco na preservação da dominação, nele surgem aberturas para uma ruptura que podem ser combinadas com potenciais contidos na estrutura pulsional, dando vazão aos anseios por libertação. Para Marcuse, o avanço da civilização do princípio de desempenho poderia ameaçar a sua própria estrutura. Por isso, para impedir que a luta emancipatória se realize, a civilização tem sempre de desenvolver novas formas de controle, atualizando permanentemente a forma de dominação.

⁸ Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, p. 358 apud Marcuse, 1955.

O que para nós é fundamental nessa interpretação é que o conceito de fantasia se destaca por demonstrar que as tendências de libertação não podem ser completamente eliminadas. Se Freud interpretou a fantasia como um dos mecanismos de subjetivação que garante um espaço de satisfação na vida civilizada, Marcuse a promoveu ao lugar de uma abertura para emancipação, impedindo uma interpretação estática da dominação. Para que essa reinterpretação do conceito freudiano seja bem compreendida devemos ainda situá-la no modelo crítico mais amplo de Marcuse. Na próxima seção abordamos esse modelo em conjunto com a análise de alguns comentadores.

3. A bidimensionalidade do modelo de Marcuse

Na obra de 1964, *O Homem Unidimensional*, Marcuse expandiu seu diagnóstico de EC quanto às forças de oposição à emancipação, introduzindo a noção de racionalidade tecnológica. Por isso, a publicação de HU foi tomada como uma inflexão na obra de Marcuse. O próprio prefácio político de EC, de 1966, parece corroborar com essa tese. Nele, Marcuse reavalia e comenta as proposições mais “otimistas” da obra de 1955. Quanto à tese do fim da escassez material para a satisfação das necessidades, apresentada em EC como abertura para a superação da civilização repressiva, afirma: “negligencie ou minimize o fato de esse fundamento lógico ‘obsoleto’ ter sido amplamente reforçado (se não substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social” (EC xi). Nessa perspectiva, os quase dez anos que separam as duas obras parecem ter produzido uma virada “pessimista” na obra de Marcuse. Tal virada é que o leva Sérgio Paulo Rouanet (1983) a estabelecer um paralelo entre HU e a obra de Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento* (1947):

Em geral, a crítica da cultura de Marcuse e a destes últimos [Horkheimer e Adorno] é tão semelhante que temos dificuldade, frequentemente, em descobrir a especificidade de uma e outra: a unidimensionalização marcuseana parece corresponder, ponto por ponto, à dinâmica do Iluminismo [...] (ROUANET, 1983, p. 198).

Diferentemente de HU, em relação a EC, Rouanet destaca que “seria errôneo exagerar tais convergências” (p. 198). Enquanto Horkheimer e Adorno estariam atrelados ao postulado da não-identidade, que implica na exclusão da utopia do campo de reflexão, Marcuse põe-se a refletir quanto às condições para o advento da utopia e a contribuir para

a construção de uma práxis revolucionária “que efetue a junção entre sujeito e objeto e instaure o reino da existência pacificada” (ROUANET, 1983, p. 199). Para Rouanet, o que permitiu a Marcuse perseguir tais possibilidades utópicas, em oposição ao diagnóstico da DE, foi a sua apropriação da teoria de Freud. A partir de Freud, Marcuse teria postulado que a falsa consciência poderia ser sucedida por uma consciência emancipada, dado o surgimento de uma ordem não-repressiva. O fator chave desse processo seria a liberação pulsional, que envolve a emancipação da libido e a metamorfose da pulsão de morte, “que deixaria de ser hostil à vida, e convergiria, sobre o fundamento de uma existência pacificada, para o princípio de Nirvana” (ROUANET, 1983, p. 242).

Mas como a libertação poderia ter lugar? Para Rouanet este é o ponto em que o modelo de Marcuse apresenta seus principais problemas. A questão fundamental para ele é que a possibilidade de transformação da sociedade repressiva ficaria, no modelo marcuseano, submetida a um dilema que só poderia ser superado por uma alternativa autoritária:

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

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

bidimensionalidade do modelo marcuseano, que não é de uma bidimensionalidade ambivalente, no sentido de uma contradição entre duas hipóteses excludentes, mas uma bidimensionalidade do conflito, no qual duas tendências são constantemente confrontadas. Por isso, de fato é importante “não exagerar nas convergências” entre Marcuse e a obra de Horkheimer e Adorno, mesmo no caso de HU.

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

Neste sentido, nossa perspectiva é que a “teoria globalizante” que Marcuse apresenta em HU é um correlato da dimensão utópica de EC, isto é, ambas são formulações abstratas que tentam dar forma às duas principais tendências que Marcuse observa na sociedade: a de dominação e a de libertação. Assim, nem a completa unidimensionalização da sociedade, nem a reconciliação harmônica entre princípio de prazer e princípio de realidade seriam retratos da realidade existente, mas antes *tendências* em confronto. E é justamente o fato de estarem sempre em confronto que impede qualquer uma dessas imagens de se realizar, pois, neste confronto, suas tendências se atualizam, assumem novos sentidos e produzem novos movimentos na sociedade. A realização completa de qualquer uma dessas hipóteses seria como a submissão completa de uma pulsão sobre a outra. No caso da unidimensionalização, as pulsões de vida estariam totalmente submetidas às pulsões de morte, já na utopia de EC, as pulsões de morte estariam completamente sujeitas aos domínios de Eros. Nessa perspectiva, o fundamental do modelo marcuseano não estaria em nenhum desses polos em sua forma “pura”, mas nas diferentes formas históricas que o confronto entre ambos pode assumir. Na introdução

de HU Marcuse manifesta que esse conflito, apresentado em EC, ainda está presente no texto de 1964:

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

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

Em uma nota ao trecho citado de Marcuse, Barry Katz (1982) propõe uma distinção a qual supomos poder fazer uso no nosso argumento. Afirma Katz quanto às duas tendências: “Essa característica ‘*bivalência*’ (que não é ambivalência) é para Marcuse um componente essencial do pensamento dialético, bidimensional” (p. 165). O sentido que atribuímos a essa passagem é de que o modelo de Marcuse não conteria duas hipóteses para a civilização em que, ou uma, ou outra se realiza (ambivalência), e sim no qual as duas estariam sempre em conflito, inclusive *uma na outra* (bivalência). Nessa perspectiva, a primeira e segunda parte de EC não seriam movimentos distintos que Marcuse observa na sociedade, mas movimentos conjuntos que derivam um do outro.

Essa interpretação aproxima-se do que Gérard Raulet (2004) afirma ser o grande objetivo do projeto de Marcuse: “o objetivo de Marcuse era a negação da dominação na própria dominação” (RAULET, 2004, p. 114). A questão que se abre

consecutivamente é: então, qual seria o meio para essa “negação”? Nossa perspectiva é que não é por acaso que o capítulo que aborda a fantasia, “Fantasia e Utopia”, é o capítulo de abertura da segunda parte do livro, logo após o capítulo “Os limites históricos do princípio de realidade estabelecido”, no qual Marcuse recupera o desenvolvimento dos capítulos anteriores para então construir os fundamentos da hipótese de uma sociedade não repressiva. A hipótese que propomos é que seriam as fantasias que mediam as duas tendências, de dominação e libertação, e impedem que qualquer uma delas prevaleça completamente sobre a outra. Consideramos que o conceito de fantasia permite interpretar as teses utópica de Marcuse para além de um mero exercício de imaginação. Na verdade, tais teses têm um fundamento concreto na organização, tanto individual quanto da civilização.

O ponto que nos parece central na interpretação do modelo marcuseano é que, se não pudéssemos presumir uma instância “relativamente autônoma” em relação à realidade, na qual a realidade fosse em parte transformada para atender aos anseios do princípio de prazer, o espaço psíquico para transformação estaria comprometido. O resultado disso seria que a luta política pela construção de uma nova realidade não encontraria eco na constituição psíquica dos indivíduos. Em contraposição a isso, as fantasias, por terem como condição fundamental o vínculo ao princípio de prazer, subvertem a racionalidade imposta de fora para atender aos desejos de satisfação. A consequência desse processo é que as fantasias impedem que as relações sociais sejam reduzidas a relações totalmente reificadas. Mesmo assim, para que a fantasia manifeste concretamente seu potencial emancipatório, a luta política tem de ser exercida. O conflito da civilização entre princípio de prazer e princípio da realidade foi sempre contido pelos mecanismos de repressão que garantiram a conservação da dominação. A luta política é necessária para a inversão da direção desse conflito no sentido da libertação:

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

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

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

Neste ponto, Habermas invoca a questão que levantamos anteriormente e que Rouanet deixou de considerar: afinal, como seria possível conciliar as teses expostas na primeira parte de EC (e depois em HU) com o utopismo de Marcuse? Para Habermas há uma outra explicação, que não tem como base o estilo ou a personalidade de Marcuse, e sim sua posição teórica: “Na versão de Marcuse da teoria crítica, encontramos um giro no argumento que pode explicar bem por que Marcuse era diferente” (HABERMAS, 1988, p. 6). Esse giro teria sido o que permitiu a Marcuse traçar um caminho alternativo

ao dilema posto pela “totalização da razão instrumental” na DE: “As razões pelas quais Herbert Marcuse pôde aceitar a análise de Horkheimer e Adorno do eclipse da razão e ainda permanecer fiel à intenção política inicial da Teoria Crítica, são expostas em *Eros e Civilização* que, entre os livros de Marcuse, é o mais marcuseano” (HABERMAS, 1988, p. 9).

Habermas argumenta que, por um lado, Marcuse concorda com a suposição de Horkheimer e Adorno de que, com a expansão do capitalismo, o projeto da razão instrumental moldaria todo o universo do discurso e da ação. Entretanto, ao mesmo tempo, ele também mantém que esse projeto tende a ameaçar as bases sobre as quais assenta-se a dominação, uma vez que esse processo cria a possibilidade de liberação do homem do trabalho alienado. Essa possibilidade objetiva tem também de ser confrontada com as possibilidades subjetivas de libertação. A questão, então, é reformulada:

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

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

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

Esse seria o ponto de distinção em relação à dialética da razão instrumental: “a diferença está no movimento de separar as forças internas, ou pulsionais, das externas,

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

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

Trata-se de uma análise na qual a psicanálise subverteu a análise da teoria social sem sobrepor-se a ela. Ao fusionar esses dois níveis de análise, Marcuse revelou que há entre eles uma tensão, o psíquico, que se preserva na história como filogenético, contém potenciais de emancipação que se manifestam na história, em união com o nível sociológico. Assim, o anseio por libertação que Marcuse encontra no mito de Freud não

é apenas preservado na história, mas se conserva através dela pelas diversas atualizações e deformações que o nível sociológico produz. Seu potencial não está apartado do conteúdo sociológico, para além da razão, mas só pode encontrar saída pelas realizações deste.

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

Habermas (1988), na sequência de sua crítica ao modelo marcuseano, destaca a importância do argumento de Marcuse em preservar aquilo que seria uma das suas características “mais admiráveis”: não ceder ao derrotismo. Com isso, afirma: “Marcuse não queria cair no existencialismo, não queria apenas apelar para as necessidades vitais da liberdade ou apenas evocar o *pathos* da emancipação. Ele sentiu a obrigação de dar explicações teóricas e, assim, fundamentar a ação na razão” (Habermas, 1988, p. 10). De fato, não é apenas um apelo às necessidades vitais que Marcuse apresenta. Na perspectiva aqui apresentada é a partir do conceito de fantasia que o modelo emancipatório marcuseano ganha força. E é justamente neste conceito que o comentário de Martin Jay (2018) ao modelo de Marcuse chega ao final. Vejamos como ele articula seu argumento e como ele se relaciona com a hipótese aqui levantada.

4. Fantasia e emancipação

O argumento de Jay (2018) tem início com o destaque para uma “peça” que a história teria pregado em Marcuse, uma vez que o livro publicado em 1964, HU, que expressava um profundo pessimismo quanto às possibilidades de transformação, de surgimento de um sujeito revolucionário, teria sido sucedido por uma série de revoltas

sociais que marcaram o século XX. O interesse de Jay nessa “peça” não está em avaliar se Marcuse teria acertado ou errado em seu diagnóstico, mas antes em propor uma reflexão quanto à relação entre a ironia presente em HU e a bidimensionalidade da teoria de Marcuse. A ironia neste caso não se refere apenas ao revés histórico ao diagnóstico apresentado em HU, mas, mais fundamentalmente, à função subversiva da ironia na obra de Marcuse. O potencial crítico da ironia, segundo Jay, guarda relação com a noção, comum à tradição crítica, de “crítica imanente”. Afirmo o autor quanto à ironia:

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

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

Jay, então, recupera o comentário de Mitchell Franklin⁹ quanto à obra de Marcuse. Para o filósofo a teoria de Marcuse teria sido contaminada pela ironia da “bela alma”, própria ao idealismo impotente dos ironistas românticos. Apesar de sua discordância quanto a essa análise, Jay destaca o *insight* de Franklin quanto ao papel central da ironia na obra de Marcuse. Para avançar nessa análise ele apresenta 3 formas diferentes de ironia e uma quarta que ele mesmo propõe como alternativa às anteriores e que melhor descreveria o uso de Marcuse. As três formas seriam: 1) cínica, 2) paradoxal ou instável e 3) dramática ou histórico-universal.

⁹ Ver: Franklin, Mitchell (1970). “The irony of the beautiful soul of Herbert Marcuse” Telos (6): 3-35.

Para situar a obra de Marcuse nessas diferentes direções da ironia, Jay começa traçando uma distinção em relação à posição de Adorno, que seria próxima à primeira versão de ironia descrita, a ironia cínica. A ironia cínica é compatível com a posição de que não haveria mais a separação entre ideal e realidade. Segundo Jay, ela estaria presente na obra de Bertolt Brecht, na qual o apelo ao público se dá por meio, não dos “antigos bons valores”, mas da “nova má realidade”. A ironia cínica não resiste à realidade com fantasias imaginárias, mas com uma acomodação ao existente. Essa forma de ironia pode se sentir “em casa” no mundo descrito por Adorno, mas não pode se reconciliar com o impulso francamente utópico de Marcuse: “Apesar de todo o seu respeito por Brecht, cujo ‘efeito de estranhamento’ ele elogia naquele livro e em outros lugares, Marcuse não abraçou esse tipo de tática, que arriscava a perda de qualquer distância crítica daquela engrenagem na qual estava enredado” (JAY, 2018, p. 70). Pois, se por um lado poderíamos supor que não haveria espaço para ironia no mundo unidimensional, por outro, como defendemos até aqui, o modelo marcuseano não dispensa a perspectiva bidimensional. Como afirma Jay:

[...] a mobilização marcusiana, tanto da retórica da ironia quanto da disputa que era evidente no funcionamento objetivo do mundo no qual ele vivia, era baseada em uma crença hegeliana – agora mais como uma esperança desesperada do que uma certeza autoconfiante – de que, a despeito de tudo, uma segunda dimensão ainda era pelo menos uma potencialidade no mundo unidimensional. (JAY, 2018, p. 76).

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

Um outro modo de caracterizar o momento irônico em Marcuse seria identificá-lo com o que segundo Jay é chamado de “ironia estável”. A ideia é que o efeito

de ironia se produziria na medida em que o autor e os leitores estabelecessem uma comunidade de “desenganados”, isto é, uma comunidade cujos membros compartilhassem da posição de narrador histórico-universal, detentores da verdade quanto à realidade e às aparências. Segundo Jay, HU teria sido escrito com a crença de que essa comunidade se formaria, e o fato de até hoje lermos o livro sugere que algo neste sentido de fato se deu. No entanto, essa ainda seria apenas uma das formas de interpretar a ironia em Marcuse, haveria uma outra, “mais promissora”. Até aqui, essa leitura em muito se aproxima da de Rouanet, que apresentamos inicialmente. Essa comunidade de “desenganados” nada mais seria que aquele grupo de conhecedores que, conforme a leitura de Rouanet, seriam responsáveis pela educação emancipatória dos demais. No entanto, segundo Jay, a obra de Marcuse dispõe de uma outra forma de ironia, que dispensaria “a duvidosa segurança em uma narrativa histórico-universal, que é cada vez mais difícil de endossar” (JAY, 2018, p. 78). Essa interpretação contém importantes semelhanças com a hipótese que desenvolvemos neste capítulo e, por isso, contribuí com a tentativa de desenvolver uma leitura alternativa a de Rouanet.

Retomando Édipo Rei, Jay resgata o argumento do teórico crítico Christoph Menke¹⁰ de que na peça duas formas de ironia estariam integradas: a ironia da ação e a ironia da do poeta. A ironia da ação se refere a ideia de que o herói trágico não seria apenas uma vítima passiva de um destino imposto externamente, mas que ele mesmo o atrairia para si, mesmo que sem intenção. A ironia do poeta é o que anteriormente ele descreveu como ironia dramática, que permite à audiência saber de fora o que se desenrola no palco. Em Édipo Rei, as duas posições subjetivas, de autor involuntário da reversão irônica e de espectador consciente do destino, estão de fato integradas. O que interessa desse argumento para os propósitos de Jay “é que ela impede a – ‘conduta fria’ tanto do ironista cínico, quanto da bela – mas desligada – alma, pairando sobre o mundo” (JAY, 2018, p. 79), pelo contrário, ela implica num tipo de engajamento que pode ter consequências práticas, mesmo que estas não tenham sido pretendidas. Ao transpor esse debate para a obra de Marcuse, Jay argumenta que, se por um lado seria possível interpretar a atitude irônica como uma narrativa histórico universal da unidimensionalização, que conserva a reconciliação como uma promessa do passado

¹⁰ Ver: MENKE, C. *Tragic Play: Irony and Theater from Sophocles to Beckett* [trans. James Phillips]. New York: Columbia University Press, 2009.

ainda a ser realizada, por outro, sua insistência na bidimensionalidade aponta uma forma de ironia que abarca o conflito permanente na civilização:

Como a ironia que Menke discerne na tragédia grega, ela tanto reconhece a força das circunstâncias externas e os caprichos da fortuna, quanto nos ajuda a ver que somos responsáveis, pelo menos em parte, por este destino. Ela pode não oferecer o reconforto da ironia socrática ou dramática como seu maior saber, mas em um mundo que não nos oferece tal conhecimento, ela mantém vivo o poder negativo da bidimensionalidade que Marcuse tão eloquentemente defendeu (JAY, 2018, p. 80).

Essa tese fica mais clara quando Jay deriva os argumentos de Menke para os do psicanalista Jonathan Lear¹¹. Lear identifica na ironia uma função de “desligamento, ela é desligamento de uma pretensão social, alienação das regras sociais dadas, mas é também acompanhada por uma espécie de estranho desejo pelo que foi perdido” (JAY, 2018, p. 79). O conceito psicanalítico mobilizado nessa afirmação são as fantasias inconscientes, estas aparecem justamente no momento em que percebemos a inadequação da pretensão social, o momento do “inquietante” retorno do reprimido, do que se buscou suprimir das relações mas que retorna e revela a inconsistência da organização social. Para Jay, a relação estabelecida por Lear entre a ironia e as fantasias inconscientes situa a tensão existente entre a “ironia do agente” e a “ironia dramática” no sentido do descompasso entre o destino estabelecido e a responsabilidade do agente no seu próprio destino, isto é, que existiria algo da ordem do desejo desconhecido, do inconsciente, que interfere e pode irromper sobre o destino: “Como uma atitude irônica que não é nem cínica, nem desinteressada, mas resiste a se acomodar às pretensões sociais, extraindo das fantasias irrealizadas de nosso inconsciente o combustível de nossa luta para além do *status quo*” (JAY, 2018, p. 80). Neste ponto de vista, o potencial emancipatório não é um horizonte utópico a se realizar, mas está presente tanto na vida cotidiana de cada indivíduo, como no desenvolvimento da estrutura histórica, como o conflito entre o existente e o que pode vir a ser.

No argumento de Jay, assim como na interpretação que propomos aqui, o conceito de fantasia aparece justamente como uma via para diferenciar uma leitura

¹¹ Cf. LEAR, J. *A Case for Irony* [with commentary by Cora Diamond, Christine M. Korsgaard, Richard Moran and Robert A. Paul]. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

dualista, ou ambivalente, de uma leitura pela tensão e pelo conflito. As fantasias impedem uma acomodação estável às pretensões sociais, o reprimido não pode ser impedido de retornar e, para Marcuse, isso significa que o anseio por libertação se conserva, seja no nível individual ou no da espécie. O argumento de Jay aponta para a importância da psicanálise no modelo marcuseano, pois, é justamente a partir da teoria freudiana que Marcuse pôde introduzir a tensão em seu modelo, que o afasta de uma posição puramente pessimista – como a da mobilização total da sociedade unidimensional, ou de um utopismo romântico no qual a reconciliação é destino a ser conquistado. De fato, a obra de Marcuse dá espaço para ambas as leituras, no entanto, a leitura que propomos, baseada no conflito, concebe uma saída pela fantasia como um conceito *bivalente*.

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

5. Considerações Finais

Marcuse em EC historiciza os conceitos freudianos para retomar seu potencial crítico. Neste artigo buscamos apresentar o conceito de fantasia como uma apropriação do conceito psicanalítico e ao qual Marcuse conferiu um conteúdo emancipatório. Freud

em si não estabeleceu essa relação. No entanto, um dos grandes méritos de Marcuse em sua interpretação da obra freudiana foi identificar que ela contribui para o diagnóstico, não só da dominação, mas também das tendências de libertação. Ao destacar essa tensão, o modelo crítico marcuseano concebeu um diagnóstico aberto do capitalismo tardio. Pois, as tendências em conflito tendem sempre a se atualizar e se renovar.

Nesta interpretação a emancipação não está fora da realidade, numa dimensão que só poderia ser alcançada de maneira abstrata por um grupo de “desenganados”, responsável por transmiti-la aos demais. Tampouco trata-se do potencial explosivo das pulsões em si, como forças inconscientes separadas da realidade que atuariam contrariamente a civilização repressiva. Para Marcuse, assim como para Freud, as fantasias permeiam a realidade e a moldam pelos anseios de satisfação presentes no indivíduo, mesmo que estes sejam sempre suprimidos. Assim, da mesma forma que para Freud as fantasias não eram mera “imaginação”, mas estavam atrelas aos modos concretos de satisfação dos indivíduos, para Marcuse estas subvertem o princípio de realidade. Por isso, a utopia não é para ele abstrata ou externa a realidade, ela contém o anseio por libertação presente na constituição humana.

Nessa perspectiva as fantasias seriam, como se refere Jay (2018), o “combustível” para as transformações sociais. Sem isso, não haveria porque supor que os indivíduos pudessem lutar por uma vida melhor. Isto é, porque há na constituição do indivíduo, e da civilização, uma abertura para a libertação que, para Marcuse, a luta política pode ter lugar. Por isso, seu engajamento político não é ingênuo ou romântico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, A. *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Columbia University Press, 2020.
- FREUD, S. *A Perda da Realidade na Neurose e Psicose* (1924) *Obras de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (1911-1915). Trad. Luiz Alberto Hanns (Org.). Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 3.
- _____. *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911). *Obras de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (1911-1915). Trad. Luiz Alberto Hanns (Org.). Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, p. 63-77.
- _____. *O mal-estar na civilização* (1930). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.
- FROSH, Stephen. *The politics of psychoanalysis: An introduction to Freudian and post-Freudian theory*. Yale University Press, 1999.

- HABERMAS, J. Psychic thermidor and the rebirth of rebellious subjectivity. In: PIPPIN, R.; FEENBERG, A.; WEBEL, C. Marcuse: critical theory & the promise of utopia, 1988.
- JAY, M. Irony and dialectics: one-dimensional man and 1968. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, v. 63, n. 234, p. 67-83, 2018.
- KATZ, Barry; Herbert Marcuse and the art of liberation: An intellectual biography. New Left Books, 1982.
- LEAR, J. A Case for Irony [with commentary by Cora Diamond, Christine M. Korsgaard, Richard Moran and Robert A. Paul]. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MARCUSE, H. Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud. LTC Editora, 1999.
- _____. Progress and Freud's Theory of Instincts, 1956. In: Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia, trans. Jeremy Shapiro and Shierry Weber (Boston: Beacon, 1970), 1970.
- _____. O Homem Unidimensional, 1964. Tradução de Robespierre de Oliveira, Debora Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015.
- MENKE, C. Tragic Play: Irony and Theater from Sophocles to Beckett [trans. James Phillips]. New York: Columbia University Press, 2009.
- RAULET, G. Marcuse's negative dialectics of imagination. In: ABROMEIT, J. & COBB, M. Herbert Marcuse. A Critical Reader. Routledge, New York and London, 2004.
- ROBINSON, Paul A. A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. Civilização brasileiro, 1969.
- ROUANET, S. Paulo. Teoria Crítica e Psicanálise. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1983.