UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA ESCOLAR E DO
DESENVOLVIMENTO HUMANO

POLYANA STOCCO MUNIZ

**De “além do princípio de prazer” ao “além do princípio de
desempenho”: ressonâncias da teoria das pulsões no
pensamento de Herbert Marcuse**

São Paulo
2010

POLYANA STOCCO MUNIZ

**De “além do princípio de prazer” ao “além do princípio de desempenho”:
ressonâncias da teoria das pulsões no pensamento de Herbert Marcuse**

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em psicologia.

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano (PSA) / Instituições educacionais e formação do indivíduo.

Orientador: Prof. Doutor Paulo César Endo

**São Paulo
2010**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Muniz, Polyana Stocco.

De “além do princípio de prazer” ao “além do princípio de desempenho”: ressonâncias da teoria das pulsões no pensamento de Herbert Marcuse / Polyana Stocco Muniz; orientador Paulo César Endo. -- São Paulo, 2010.

132 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Marcuse, Herbert, 1898-1979 2. Pulsão de morte 3. Eros 4. Metapsicologia 5. Freud, Sigmund, 1856-1939 6. Civilização I. Título.

B3306

FOLHA DE APROVAÇÃO

Polyana Stocco Muniz

De “além do princípio de prazer” ao “além do princípio de desempenho”: ressonâncias da teoria das pulsões no pensamento de Herbert Marcuse

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em psicologia.

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano (PSA) / Instituições educacionais e formação do indivíduo.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Dissertação defendida e aprovada em ____/____/____

*À minha querida amiga Tais Ribeiro Silva,
com quem partilhei tanto em vida e, agora,
compartilho esse trabalho em sua memória.*

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq e ao Programa de Pós Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do IPUSP, pela bolsa que durante grande parte desse trabalho permitiu que eu me dedicasse exclusivamente à pesquisa.

Ao meu orientador, Professor Paulo César Endo, pela orientação presente, precisa e rigorosa que muito me ajudou na pesquisa e escrita dessa dissertação. Agradeço também a oportunidade de participar de seu grupo de pesquisadores, provavelmente uma das minhas melhores experiências acadêmica e intelectual.

Aos professores Eduardo Carlos Bianca Bittar e Caterina Koltai por suas preciosas contribuições ao meu trabalho durante o exame de qualificação e pela possibilidade de uma nova discussão no momento da defesa. A leitura precisa e atenta do meu trabalho muito contribuiu para o meu desenvolvimento como pesquisadora.

Aos professores Maria Cristina Vicentin, Paulo Albertini e Conrado Ramos por aceitarem o convite para compor a suplência da banca de defesa e também pela disponibilidade em receber e ler o material. Espero ter oportunidade de ouvir suas importantes contribuições.

Aos meus antigos e novos companheiros de orientação, Karina, Paulo, Mathias, Helena, Rose, Maikel, José Ricardo, Natália, Flávia, Luiz, Vanessa, Luiz Henrique, Rita, Rafael, Lúcia e Victor, pela paciência e disposição para a leitura de meus textos em formação, mas, principalmente, pelos ricos debates durante as reuniões de orientação. Vou sentir falta.

Ao professor Conrado Ramos e ao amigo Rodrigo Pucci pelos infindáveis debates sobre teoria crítica e psicanálise durante nosso extinto grupo de estudos. Não saberia precisar a grande contribuição que nossas conversas tiveram ao longo de todo o meu trabalho de mestrado.

A todos os colegas do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo pela singular transmissão da psicanálise.

À Viviane Uemura pela prontidão e zelo na revisão dessa dissertação.

Aos funcionários Alexandre e Vanderlei da biblioteca Dante Moreira Leite do Instituto de Psicologia, pela atenção e paciência em todas as vezes que precisei realizar alguma pesquisa.

À minha mãe, Silvia Stocco, pelo grande amor, dedicação e paciência durante as longas madrugadas produtivas.

À minha irmã, Bruna, pelo amor, companheirismo e por me ajudar nas questões práticas da vida.

Ao meu irmão e sua nova família, Plínio, Adriana e Luan, por me fazerem sorrir.

Ao meu pai, Mario Muniz, pelo amor e por me fazer corajosa para continuar estudando.

À todos os meus familiares distantes, mas não menos amados, Vó Cida, Tia Méri, Denise, Rafael, Leonardo, Vinicius, Teresa, Mariana, Juliana, Tia Ceição, Tia Lelê, Tia Sueli, Tia Virgínia, Sarah, Tio Reinaldo, Barbara, Mariana e Tia Denise.

À amiga Tais pelo amor e prontidão em me ouvir e ajudar em tudo que eu precisava. E agora, após a sua morte, sinto intensa saudade de sua doçura e permaneço com o desafio de viver a sua ausência.

À Bete, Ednaldo, Aline e Tiago pela convivência de muitos anos, pelo carinho e cuidado de família.

À prima e amiga Carol pelo amor intenso, companheirismo de anos e por me ajudar a viver melhor em São Paulo.

À amiga Rafaela pelo amor e por fazer a minha vida mais feliz e cheia de gargalhadas.

À amiga Iza pelo amor e por me ensinar a ser mais despojada, mesmo a distância, mesmo na Alemanha.

À amiga Nádia pelas boas conversas sobre psicanálise, gatos e vida.

Aos amigos de graduação Marcelo, Afonso, Caru, Alnilan e Fabiana pela convivência intensa e por me incentivarem a realizar esse mestrado.

Aos amigos e amigas Pati, Nina, Marina, Saulo, Raphael, Thiago, Teresa, Lisa, André, Marcel, Douglas, Evando, Bié, Fábio, Diana, Cintia, Rafael e Filipe, por tornarem a minha vida na metrópole mais próxima do aconchego do interior.

RESUMO

MUNIZ, P. S. De “além do princípio de prazer” ao “além do princípio de desempenho”: ressonâncias da teoria das pulsões no pensamento de Herbert Marcuse. 2010. 132f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

O presente trabalho tem por objetivo problematizar a inserção da teoria das pulsões no pensamento de Herbert Marcuse, mais especificamente em sua obra publicada em 1955 sob o título *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Aproximadamente três décadas antes a essa publicação de Marcuse, Freud publicou a obra que rearticulou como um todo o seu pensamento: o ensaio sobre a hipótese da Pulsão de Morte. Tal foi a sua repercussão, tanto clínica como cultural, que fez com que a psicanálise avançasse em temas como o masoquismo, a compulsão à repetição, a psicologia de massas e a destrutividade, chegando mesmo a problematizar o desenvolvimento cultural humano em sua possibilidade de garantir a vida comunal diante de uma pulsão para além do princípio de prazer. Não obstante, a recepção dessa conceituação provocou diversas revisões da psicanálise. Dentre as que aqui interessam, destacaram-se aquelas que foram atravessadas pelas questões relativas ao socialismo, já que questionaram a condição de imutabilidade da Pulsão de Morte. Contudo, as propostas desse Revisionismo Neofreudiano, que tentava articular marxismo e psicanálise, culminaram na extirpação da teoria das pulsões, dessexualizando a psicanálise. Ao criticar essa tendência popular, à época, a obra de Marcuse renovou o impasse: como inserir a metapsicologia, especialmente o conceito de Pulsão de Morte, no contexto das pesquisas do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, fundamentalmente marxista? O autor realocou a psicanálise no debate crítico sobre a cultura, renovando também outra questão que se vinculava à Pulsão de Morte: a relação entre dominação e progresso constituiria realmente o princípio da civilização? Sob esse contexto, a presente pesquisa articulou os seguintes pontos, a fim de esclarecer as ressonâncias da teoria das pulsões no pensamento de Marcuse: a) buscou-se esclarecer a crítica marcuseana às escolas culturalistas Neofreudianas; b) procurou-se compreender alguns pontos da conceituação sobre a Pulsão de Morte na obra de Freud; c) e, por fim, os desdobramentos dessa pulsão na obra *Eros e civilização*. Pode-se apontar que Marcuse centrou o debate sobre a cultura no conflito entre os princípios de prazer e realidade. Entretanto, o autor não negou a Pulsão de Morte em suas análises, mas a sua atividade numa realidade regida pelo princípio de desempenho, comparada com sua atividade regida por um “mais além princípio de desempenho”, já que, aliviada a tensão, pouco se expressaria. Problematizou-se a conclusão dessa obra, pois, não sendo a Pulsão de Morte somente alívio de tensão, ela insistiu na dinâmica da civilização como negação do indivíduo. A proposição de uma utopia foi questionada posteriormente pelo próprio autor e, assim, permaneceu seu posicionamento crítico, na medida em que compreendeu, nas próprias conceituações da psicanálise, a negação do existente, ou seja, a revelação da negação do indivíduo.

Palavras-chave: Marcuse. Pulsão de Morte. Eros e civilização. Metapsicologia. Freud.

ABSTRACT

MUNIZ, P. S. **From ‘beyond the pleasure principle’ to ‘beyond the performance principle’**: echoes of the drive theory in Herbert Marcuse’s thinking. 2010. 132f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

The present work aims to debate the insertion of the drive theory in Herbert Marcuse’s thinking, *as per*, more specifically, this author’s work —*Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud*— published in 1955. Approximately three decades before this Marcuse’s publication, Freud had published a work which articulated his thinking as a whole: the essay on the hypothesis of the death drive. The great repercussion of the former work, in both clinical and cultural terms, made psychoanalysis advance in themes such as masochism, compulsion to repetition, crowd psychology and destructivity, besides having discussed human cultural development within its possibility of guaranteeing communal life in the face of a drive, which goes beyond pleasure principle. Nevertheless, the approach of this new concept provoked many reviews in the psychoanalysis area – one of which we can highlight. Questions related to socialism were examined, as they referred to the immutability of the condition of the death drive. However, the proposals of this Neo-Freudian Revisionism which tried to merge Marxism and psychoanalysis, terminated in the extirpation of the theory of drives and generated an opposed movement to the previously accepted eroticization of psychoanalysis. As Marcuse’s work criticized such a popular trend at that time, it renewed the dilemma: how to insert metapsychology, particularly the death drive concept, in the context of the researches carried out in the Institute of Social Research of Frankfurt which was fundamentally Marxist? The author reallocated psychoanalysis in the midst of critical debate on culture, and also renewed another inquiry that is linked to the death drive: would the relationship between dominance and progress really constitute the principle of civilization? In this context, this research discussed the following points to clarify the echoes of the drive theory in Marcuse’s thinking: a) by trying to elucidate Marcusean critical theory to the Neo-Freudian culturalist schools; b) by analyzing some elements in the concept of death drive in Freud’s work; c) ultimately, by understanding the outcome of death drive in *Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud*. Furthermore, we can point out that Marcuse focused the debate about culture on the conflict between the principles of pleasure and reality. Still, the author did not discredit death drive itself in his analysis, but its mechanisms in a reality led by performance principle if compared to the previously referred drive’s action conducted by a ‘beyond the performance principle’, as the death drive would be nonexpressive after tension had been released. Also, the conclusion of that book was examined, as death drive is not only tension release. Moreover, that work insisted on the point that the dynamics of civilization can be considered a denial of the individual. The proposition of a utopia was questioned afterwards by the author himself. Thus, his assertion remained a critical one as Marcuse understood the denial of the existent in his own concept of psychoanalysis, that is, the revelation of the negation of the individual.

Keywords: Marcuse. Death drive. Eros and Civilization. Metapsychology. Freud.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. INTEGRAÇÃO E DESINTEGRAÇÃO DA PSICANÁLISE NO INSTITUTO PARA PESQUISA SOCIAL DE FRANKFURT.....	13
2.1 A INTRODUÇÃO DA PSICANÁLISE NO INSTITUTO PARA PESQUISA SOCIAL DE FRANKFURT.....	13
2.2 O CONCEITO DE PULSÃO COMO A FUSÃO ENTRE OS ASPECTOS ECONÔMICOS E PSICOLÓGICOS: UMA LEITURA FREUDO-MARXISTA DA DÉCADA DE 1930	17
2.3 O CONCEITO DE CARÁTER SOCIAL: O ESVANECIMENTO DA BASE LIBIDINAL	22
2.4 A CRÍTICA MARCUSEANA AO REVISIONISMO NEOFREUDIANO	27
3. ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE O CONCEITO DE <i>PULSÃO</i> NO PENSAMENTO DE SIGMUND FREUD.....	44
3.1 BREVE ESCLARECIMENTO SOBRE O USO DO TERMO <i>PULSÃO</i>	46
3.2 ALGUNS ELEMENTOS COMPONENTES DA PULSÃO E AS TRÊS POLARIDADES DO PSIQUISMO	50
3.3 DA PRIMEIRA PARA A SEGUNDA TEORIA DUALISTA DAS PULSÕES	59
3.4 O SUPEREU E O MAL-ESTAR	66
4. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE PULSÃO DE MORTE NA OBRA <i>EROS E CIVILIZAÇÃO</i> DE HERBERT MARCUSE	74
4.1 O MAL-ESTAR NA CULTURA: O PREDOMÍNIO DA REPRESSÃO	81
4.2 AS ESPECIFICIDADES DE UM TAL PRINCÍPIO DE REALIDADE NOMEADO POR PRINCÍPIO DE DESEMPENHO	96
4.3 PRINCÍPIO DE DESEMPENHO E PULSÃO DE MORTE	105
4.4 ALÉM DO PRINCÍPIO DO DESEMPENHO E A PREDOMINÂNCIA DO PRINCÍPIO DE NIRVANA	115
5. CONCLUSÕES	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo problematizar a inserção da teoria das pulsões no pensamento de Herbert Marcuse, mais especificamente em sua obra publicada em 1955 sob o título: *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. E, assim como nesse livro, o presente trabalho se centrará na interface entre a teoria das pulsões e o debate sobre a cultura, especialmente no que diz respeito à inflexão produzida pela hipótese da pulsão de morte no debate freudiano acerca da cultura.

A hipótese da Pulsão de Morte rearticulou como um todo o pensamento de Freud, repercutindo mudanças tanto em sua experiência e teoria sobre clínica como também em seus ensaios e debates sobre as questões relativas à cultura e sociedade. Tal repercussão pode ser verificada nos avanços das discussões da psicanálise sobre temas como o masoquismo, a compulsão à repetição, psicologia de massas e a destrutividade. Dentre tantas alterações e novas conceituações, a de maior interesse ao presente trabalho refere-se à problematização do desenvolvimento cultural humano em sua possibilidade de garantir a vida comunal ante uma pulsão para além do princípio de prazer. No ensaio *O mal-estar na civilização*, Freud desenvolveu mais pormenorizadamente essa questão e em seu último parágrafo o autor deixou claro o dilema e a sua possível dissolução em aberto, como pode ser verificado a seguir:

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’ [...], o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado? (FREUD, 1974/1930, p. 170-171)

Nesse texto, Freud (/1974/1930) foi enfático em afirmar que a pulsão de morte era o maior perturbador da vida comunal humana. Algo da própria constituição pulsional, esse impulso de agressão e autodestruição, impediria um desenvolvimento cultural satisfatório: “[...] a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente, e retorno à minha opinião de que ela é o maior impedimento à civilização”

(p. 144). O desenvolvimento da civilização que até então fora entendido como sinônimo de progresso moral e social, resurgiu na psicanálise como um paradoxo: quanto mais civilizado, mais infeliz e sob a égide da pulsão de morte. Freud chegou mesmo a questionar esse esforço cultural, questionando sua compensação: será que vale o esforço e o sofrimento infligido aos indivíduos ao serem distanciados das satisfações imediatas e plenas das pulsões? Será que as construções da civilização compensam quando, na verdade, a cultura com todas as instituições e valores, somente fez com que o conflito entre as pulsões de vida e morte se exacerbasse?

Não obstante, a recepção dessa conceituação e problematização provocaram diversas revisões da psicanálise. Dentre as que aqui interessam, destacaram-se aquelas que foram atravessadas pelas questões relativas ao socialismo, já que questionaram a condição de imutabilidade da pulsão de morte. Essas revisões têm início na década de 1930 em que um grupo de psicanalista, interessados em questões sociais e muitas vezes estudiosos também das teorias de Karl Marx, queriam pensar a cultura e o indivíduo pelo viés desses dois campos de saber. Os freudo-marxistas, como ficaram conhecidos, articularam o conceito de pulsão e ideologia na tentativa de produzir algum conhecimento sobre a adesão dos trabalhadores a organização que o oprimia.

Posteriormente, muitos pesquisadores provenientes desse primeiro grupo desenvolveram o movimento dos Revisionistas Neofreudianos, pesquisadores que tinham a pretensão em ampliar os métodos e conhecimentos da psicanálise incluindo conteúdos provenientes da antropologia ou da sociologia. Tal movimento questionou a universalização de alguns conceitos psicanalíticos, chegando muitas vezes a nem considerar a pulsão de morte em suas análises. Ao tentar historicizar ou incutir conteúdos de outras disciplinas em suas análises a fim de articular marxismo e psicanálise, os Revisionismo Neofreudiano culminaram na extirpação da teoria das pulsões, dessexualizando a psicanálise.

Nota-se que desde os primeiros Freudo-marxistas até os Revisionistas Neofreudianos, o conceito da pulsão de morte caracterizou-se como um problema político e epistemológico, que ora foi resolvido pela desconsideração de sua importância na dinâmica psíquica, ora pelo total abandono da teoria das pulsões.

Ao criticar a popular tendência revisionista, Marcuse renovou o impasse: Como inserir a metapsicologia, especialmente o conceito de pulsão de morte no contexto das pesquisas do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, fundamentalmente marxista? Com esse movimento, Marcuse realocou a psicanálise no debate crítico sobre a cultura renovando também outra questão que se vincula a pulsão de morte: A relação entre dominação e progresso constituiria realmente o princípio da civilização?

Todo esse movimento teve uma determinada disposição. Marcuse primeiro publicou um artigo crítico às escolas culturais da psicanálise para em seguida publicar *Eros e Civilização* e assim, reinaugurar oficialmente essa disciplina no instituto para pesquisa social de Frankfurt. Isso não significou que os outros membros do Instituto não estivessem de alguma forma analisando também com as contribuições da psicanálise, mas esse livro vem explicitamente se apropriar dela para analisar a cultura. O título da obra despontou como uma explícita referência, um diálogo claro com o texto freudiano *O mal-estar na civilização*, já que o autor coloca lado a lado dois aspectos que pareciam ser antagônicos na argumentação de Freud: Se não se pode prever, Marcuse (1981) pode intencionar que o eterno Eros poderia sim firmar sua luta contra a pulsão de morte na vida em civilização.

Em um primeiro momento, Marcuse elaborou esse impasse percebendo nele a verdade sobre opressão social a que todos os homens durante muitos séculos estavam debelados. O conflito pulsional, tornou-se um conceito chave para a crítica do totalitarismo do capitalismo, pois sua essência era extremamente crítica, denunciava a opressão e a resistência dos homens em ajustar-se a condição imposta. A questão foi devidamente colocada sobre o objeto e a teoria de Freud foi entendida como sensível na apreensão da opressão nos aspectos mais íntimos dos homens: em suas pulsões. Nesse sentido, o conceito que expressa a vida negada é mais verdadeiro do que aquele que tenta dinamizar a vida social dilacerada.

Em seguida, Marcuse afirma a possibilidade de uma vida regida pelo princípio de liberdade. Entretanto, em suas obras posteriores, Marcuse já não articulava a sua utopia para além do princípio de desempenho. Pode-se apontar que Marcuse centrou o debate sobre a cultura no conflito entre os princípios de prazer e realidade. Entretanto, o autor não negou a pulsão de morte em suas análises, mas a sua atividade numa realidade regida pelo princípio de desempenho, comparada com sua atividade regida por um ‘mais além princípio de desempenho’, já que aliviada a tensão, pouco se expressaria. Problematicizou-se a conclusão dessa obra, pois não sendo a pulsão de morte somente alívio de tensão, ela insistiu na dinâmica da civilização como negação do indivíduo. A proposição de uma utopia foi questionada posteriormente pelo próprio autor e assim, permaneceu seu posicionamento crítico na medida em que compreendeu nas próprias conceituações da psicanálise a negação do existente, ou seja, a revelação da negação do indivíduo.

Ele questionou, então, as premissas de sua obra. Apesar disso, essa obra revelou a maneira particular com a qual esse autor tentou lidar com a noção da pulsão de morte. Deste modo, mostra-se importante retornar a essa obra para conhecer melhor a forma pela qual esse

autor elaborou a pulsão de morte e o mal-estar, que é refletir sobre a aliança entre opressão e liberdade.

Sob esse contexto, a presente pesquisa articulou os seguintes pontos a fim de esclarecer as ressonâncias da teoria das pulsões no pensamento de Marcuse: a) buscou-se, de modo geral, entender a integração e desintegração da psicanálise no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt. Primeiro esclarecendo a leitura freudo-marxista da década de 1930, já que o Instituto sofreu influências desse grupo com a inserção de Erich Fromm no mesmo. Posteriormente, o movimento dos Revisionistas Neofreudianos que acabaram por dessexualizar a psicanálise, sendo esse um dos motivos pelos quais Erich Fromm abandonou o instituto. E, por fim, buscou-se esclarecer a crítica marcuseana às escolas culturalistas Neofreudianas.

Em seguida, considerando que o problema da inserção da psicanálise nas pesquisas sociais recaiu principalmente na questão da teoria das pulsões, procurou-se compreender alguns apontamentos sobre o conceito de pulsão no pensamento de Sigmund Freud, passando, principalmente pelas mudanças conceituais da primeira para a segunda teoria dualista das pulsões, e, enfim, a relação entre supereu e o mal-estar.

E, por fim, esclareceu-se as considerações sobre o conceito de pulsão de morte na obra *Eros e civilização* de Herbert Marcuse. Resgatando as suas argumentações que localizam o mal-estar da cultura sustentado pelo predomínio da repressão, sob as especificidades do princípio de desempenho, que se articula à Pulsão de Morte e mantém a predominância do princípio de Nirvana.

2. INTEGRAÇÃO E DESINTEGRAÇÃO DA PSICANÁLISE NO INSTITUTO PARA PESQUISA SOCIAL DE FRANKFURT

Esse capítulo tratará do movimento de integração e de desintegração da psicanálise no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt ao longo da década de trinta do século XX. Esse processo envolveu primeiro a aproximação do psicanalista Erich Fromm, do Instituto, e, posteriormente, com a aproximação desse autor do movimento do Revisionismo Neofreudiano, houve a desintegração da psicanálise das pesquisas do Instituto de Frankfurt. O posicionamento, de modo geral, dos pesquisadores do Instituto para com essa escola culturalista da psicanálise foi de crítica. Com seu artigo publicado em 1955, *Crítica do Revisionismo Neofreudiano*, Herbert Marcuse marcou sua crítica radical a esse movimento, bem como diferenciou a obra de Freud dessa tendência e, assim, autorizou novamente a psicanálise nas pesquisas e discurso da teoria crítica, pelo menos em seus trabalhos. Deste modo, o roteiro desse capítulo cumpre primeiro a integração de Fromm no Instituto, seu posterior afastamento e, por fim, a crítica de Marcuse ao Revisionismo.

2.1 A INTRODUÇÃO DA PSICANÁLISE NO INSTITUTO PARA PESQUISA SOCIAL DE FRANKFURT

Ao assumir, em 1931, a direção do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt¹, Max Horkheimer, convidou o então psicanalista Erich Fromm para integrar o seu quadro de pesquisadores. O Instituto já tinha tradicionalmente como principal interesse de pesquisa as questões que envolviam a classe operária sob a perspectiva marxista. Com a direção de Horkheimer isso não se alterou; ele tinha a pretensão de utilizar a já extensa produção feita acerca desse objeto em suas pesquisas. Contudo, ele ainda considerava insolúvel o antigo

¹ O Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt foi fundado em 1923, mas somente em 1931, Horkheimer assumiu sua direção, iniciando-se o desenvolvimento da teoria crítica da sociedade. Com a ascensão de Hitler ao poder, em 1933, o Instituto, composto por muitos judeus, se mudou para Genebra e, em 1934, para Nova York, filiando-se, então, à Universidade de Columbia. Após o término da guerra, o retorno a Frankfurt se deu em 1951, onde permanece até os dias atuais. Seus principais teóricos, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse e Max Horkheimer, intencionavam realizar pesquisas sobre fenômenos sociais à luz do Marxismo e de forma interdisciplinar, por isso reuniram em seu núcleo, também, pesquisadores à distância, como o crítico literário Walter Benjamin, o economista Friedrich Pollock e o psicanalista Erich Fromm. Fromm, responsável pela tentativa de aproximação entre teoria crítica e psicanálise, logo se afastou do Instituto e tal tentativa só foi retomada, de forma mais explícita, mais tarde, com as produções de Marcuse (HORKHEIMER, 2006).

problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento *psíquico* dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais.

Em sua aula inaugural, Horkheimer (1999) expôs essa dificuldade espelhando-a na condição em que se encontrava a divisão entre as ciências e a filosofia, e, em particular, na sociologia entendida somente como a ciência particular correspondente da filosofia social. Deste modo, a sociologia investigaria empiricamente as formas determinadas da socialização e a filosofia avaliaria o grau de realidade desses fenômenos pesquisados e seus valores. O autor questionou essa concepção estanque porque ela pressupunha ou a subordinação à filosofia ou à ciência empírica. No primeiro caso, a filosofia seria aquela que trata dos problemas decisivos e constrói teorias não contestáveis pelas ciências experimentais e a pesquisa empírica recolheria os seus dados particulares por meio de um trabalho longo e tedioso. Já a subordinação à pesquisa empírica, deixa-se de lado a filosofia como algo inverificável. O autor propõe outro método, o dialético:

Essa concepção segunda a qual o pesquisador deve considerar a filosofia talvez como um belo exercício, mas cientificamente infrutífero, porque inverificável, enquanto o filósofo deve se emancipar da pesquisa particular, acreditando que mesmo as mais importantes decisões não podem esperar os seus resultados, está superada atualmente pela idéia de uma contínua interpenetração e desenvolvimento *dialético* entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular. (HORKEIMER, 1999, p.128. grifo nosso)

Em seu trabalho no Instituto, Horkheimer (1999) propôs o método dialético à filosofia social: a filosofia deve animar as pesquisas particulares, assim como deve ser suficientemente aberta para se deixar influenciar e transformar pelo progresso dos estudos concretos. O método dialético é entendido, por ele, como a abertura simultânea da filosofia às ciências particulares e o objeto de estudos, por conseguinte, é uma constelação que não pode ser reduzida nem ao indivíduo nem ao social. Pressupôs-se, então, a construção filosófica não dissociada da pesquisa empírica. Em sendo assim, Horkheimer não deixou de salientar a necessidade de se recorrer às outras disciplinas particulares com vistas a uma melhor aproximação do objeto de estudos, como pode ser observado nesta citação:

Parece-nos que a solução das mencionadas carências da filosofia social não pode ser encontrada, nem na profissão de fé numa interpretação mais ou menos construtiva da vida cultural, nem no estabelecimento de um novo sentido da sociedade, do Estado, do direito etc. Hoje isto depende, antes de tudo, de organizar, baseados nos problemas filosóficos atuais – o que certamente é compartilhado por outros –, pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que

numa comunidade de trabalho duradoura se unissem e fizessem em conjunto o que em outros campos um indivíduo pode fazer sozinho num laboratório e que todos os verdadeiros pesquisadores sempre têm feito: a saber, procurar acompanhar a amplitude das suas questões filosoficamente orientadas com a ajuda dos métodos científicos mais refinados, transformando-as e precisando-as ao longo do trabalho em torno do objeto, descobrindo novos métodos, sem todavia perder de vista o universal. Desse modo, as respostas às perguntas filosóficas nunca se dão com um “sim” ou um “não”: os problemas filosóficos são inseridos dialeticamente no processo do conhecimento objetivo que, assim, não deixa de influir sobre sua própria forma. Na doutrina da sociedade esse procedimento não pode ser praticado por um único indivíduo: seja porque o material é muito abundante, seja também por causa da variedade das ciências auxiliares indispensáveis. (HORKHEIMER, 1999, p. 128-129)

As pesquisas das disciplinas particulares devem sempre ter em vista alcançar as totalidades dotadas de sentido:

Cada um desses métodos por si é absolutamente insuficiente; todos juntos podem talvez se tornar fecundos para a formulação geral das questões, ao longo de anos de pacientes e aprofundadas pesquisas, sob a condição de que os colaboradores fixos saibam formar suas ideias no trato contínuo com o material, não segundo os próprios desejos, mas, antes, segundo as coisas, saibam evitar decididamente todo tipo de transfiguração; e sob a condição de que consigamos, ao mesmo tempo, preservar nossa intenção unitária do enrijecimento dogmático e sem naufragar na mera empiria técnica. (HORKHEIMER, 1999, p. 132)

Com sua proposta, Horkheimer (1999) pretendeu ultrapassar o problema da conexão entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações das esferas culturais que, no final das contas, se trata do velho problema da conexão entre a existência particular e a razão universal, entre a realidade e a ideia, entre a vida e o espírito. Ele ainda diz que essa questão antiga e de difícil resolução é resolvida, muitas vezes, de maneira dogmática, sendo objeto de reflexões metafísicas, tomando-se habitualmente uma das teorias surgidas historicamente e, simplificando-a, passa-se a usá-la, em geral, dogmaticamente para combater todas as outras:

[...] afirma-se que as ideias, os conteúdos “espirituais” irrompem na história e determinam o agir humano, constituindo o momento primeiro, enquanto que a vida material é secundária, derivada; então, o mundo e a história fundem-se no espírito: isso seria um Hegel abstrato e mal interpretado. Ou, ao contrário, acredita-se no seguinte: a economia como ser material é a única verdadeira realidade; a psique dos homens, a personalidade, como o direito, a arte, a filosofia, devem ser derivados inteiramente da economia, são meras imagens que espelham a economia: isso seria um Marx abstrato e por isso mal interpretado (p. 130).

Tais convicções dogmáticas põem de lado as dificuldades científicas particulares do problema pelo fato de – consciente ou inconscientemente – pressuporem uma correspondência constante entre os processos ideais e materiais, e por costumarem negligenciar ou ignorar completamente o complicado papel de mediação dos elementos psíquicos.

Assim, Horkheimer propôs uma pesquisa empírica orientada filosoficamente e uma filosofia social orientada pela pesquisa empírica. Sua filosofia social aparece como uma parte daqueles esforços filosóficos e religiosos que almejam devolver a existência sem perspectivas do indivíduo ao seio de totalidades dotadas de sentido, em um anseio de dar um novo sentido a uma vida inibida na sua aspiração à felicidade. Desse posicionamento, Jay (2008) extrai que:

Até certo ponto, portanto, pode-se dizer que a escola de Frankfurt reencontrou os interesses dos hegelianos de esquerda da década de 1840. Tal como aquela primeira geração de teóricos críticos, seus membros se interessaram pela integração da filosofia à análise social. Interessaram-se também pelo método dialético concebido por Hegel e, tal como seus predecessores, procuraram transformá-lo em direção ao materialismo. E, tal como muitos hegelianos de esquerda, interessaram-se particularmente em explorar a possibilidade de a práxis humana transformar a ordem social. (p. 85)

Os interesses do hegeliano de esquerda da década de 1840, Karl Marx, são retomados por Horkheimer. Ele fez um reexame das raízes hegelianas no pensamento de Marx e deu o devido estatuto ao método dialético, destacando o movimento fundamental entre filosofia e pesquisa empírica. Para ele, o verdadeiro materialismo era dialético, envolvendo um processo contínuo de integração de sujeito e objeto.

Portanto, a filosofia social de Horkheimer não seria uma única ciência em busca da verdade imutável. Deveria ser entendida como uma teoria materialista, enriquecida e complementada pelo trabalho empírico, assim como a filosofia natural mantinha uma relação dialética com as disciplinas científicas distintas. Segundo Jay (2008), no cerne da teoria crítica havia uma aversão aos sistemas filosóficos fechados, buscando se estabelecer pelo diálogo bem como pela crítica a outros pensadores e tradições filosóficas, sua gênese foi tão dialética quanto o método que ela propunha aplicar aos fenômenos sociais. O Instituto dividiria suas energias, mas sem perder de vista as metas sintéticas, interdisciplinares. Horkheimer, então, frisou a natureza sinóptica e interdisciplinar do trabalho no Instituto. “Frisou, em particular, o

papel da psicologia social para cobrir a lacuna entre o indivíduo e a sociedade” (JAY, 2008, p. 65).

A psicologia ganhou notoriedade a partir do momento em que Horkheimer assumiu a direção do Instituto, pois, diferentemente dos marxistas tradicionais que se centravam nas estruturas socioeconômicas e entendiam a cultura como reflexo dessa primeira estrutura, o Instituto:

[...] concentrou as energias no que os marxistas tradicionais haviam relegado a uma posição secundária – a superestrutura da sociedade moderna. Isso significou concentrar-se primordialmente em dois problemas: a estrutura e o desenvolvimento da autoridade, e a emergência e a proliferação da cultura de massa. Todavia, para que essas análises pudessem ser satisfatoriamente concluídas, era preciso preencher uma lacuna no modelo marxista clássico da subestrutura e da superestrutura. O elo que faltava era psicológico, e a teoria que o Institut escolheu para fornecê-lo foi a de Freud. (JAY, 2008, p. 131)

Horkheimer achava que as motivações dos homens na sociedade contemporânea deveriam ser compreendidas como ideológicas no sentido de Marx e também como psicológicas, entendendo que a explicação psicológica era necessária para entender o poder de permanência das formas sociais, uma vez ultrapassadas a sua necessidade objetiva. Ao tom de sua abertura às diversas ciências particulares, defendia a necessidade de um complemento psicológico para a teoria marxista e, assim, concordara com a proposta de Fromm (JAY, 2008).

2.2 O CONCEITO DE PULSÃO COMO A FUSÃO ENTRE OS ASPECTOS ECONÔMICOS E PSICOLÓGICOS: UMA LEITURA FREUDO-MARXISTA DA DÉCADA DE 1930

No ano seguinte à sua entrada no Instituto, Fromm (2002) publicou um ensaio intitulado *O método e a função da Psicologia Social Analítica: notas sobre psicanálise e materialismo histórico*² na Revista para Pesquisa Social (Zeitschrift für Sozialforschung) do Instituto. Ele foi incentivado por Horkheimer a sistematizar a sua proposta de aproximação entre Marx e Freud, que, à época, ficou bem conhecida por meio de seu livro *O dogma de Cristo*, publicado em 1930 (WIGGERSHAUS, 2002). Ficou claro pela estrutura de seu texto

² O título, bem como todas as seguintes citações desse ensaio de Fromm (2002), tratam-se de traduções livres do inglês para o português.

que Fromm tinha a franca pretensão de fazer uma nova proposta de abordagem em psicologia social. Ele iniciou trazendo os conceitos da psicanálise que lhe interessavam. Em seguida, criticou as propostas já efetivadas, tanto por psicanalistas como por marxistas, para a abordagem dos fenômenos da psicologia social ou fenômenos de massa e, finalmente, propôs a sua *Psicologia social analítica*.

No período dessa publicação, Fromm situava-se entre os freudianos de esquerda, juntamente com Wilhelm Reich e Siegfried Bernfeld³, que se lançaram na tentativa de combinar a *teoria freudiana das pulsões* e a teoria marxista das classes.

O movimento dos freudianos políticos, ou a esquerda freudiana, estava crescendo. Otto Fenichel⁴, um dos seus mais importantes representantes, e mais alguns, como Siegfried Bernfeld, Paul Federn⁵ e Erich Fromm formavam o então movimento dos freudo-marxista dos anos 1920 e 1930 (ROUDINESCO; PLON, 1998). Hendrik de Man, um socialista belga, foi um dos precursores desse movimento, pois em seu livro de 1926 intitulado *Sobre a psicologia do socialismo*, iniciou o debate sobre a ação irracional nos processos sociais, que passou a ser o interesse principal dos freudo-marxistas (JAY, 2008).

Esse movimento situou-se no período histórico do entre guerras, momento em que o sistema capitalista ainda não havia assimilado a classe operária por completo. A contradição entre a consciência dessa classe social e a situação real ainda insistia e, portanto, os freudo-marxistas se defrontavam com a tarefa de entender a defasagem entre consciência proletária e

³ Siegfried Bernfeld foi uma das figuras principais do primeiro círculo psicanalítico vienense. Era militante sionista e austromarxista. Interessava-se por crianças e adolescentes em situação de dificuldade. Em 1925, em Berlim aproximou-se do grupo em torno de Karl Abraham e de Eitingon. Com a tomada do poder pelos nazistas, migrou para os Estados Unidos e, ao contrário de muitos, Bernfeld não adotou os ideais pragmáticos do freudismo americano. Em 1941 fundou a *San Francisco Psychoanalytical Society* (ROUDINESCO; PLON, 1998).

⁴ Otto Fenichel nasceu um pouco antes do início do século XX e pertenceu à segunda geração psicanalítica mundial. Militou ativamente durante a adolescência no movimento da juventude austríaca e no da juventude judaica, visando uma convergência para a revolução política e a liberação sexual. Encaminhou-se para a psicanálise a partir do contato com as teses de Siegfried Bernfeld. Permaneceu fiel à legitimidade freudiana em matéria de formação didática, mas logo se distanciou do formalismo burocrático da IPA e formou um círculo independente, chamado Seminário de Crianças, em que os debates concentravam-se em temas políticos e sobre a técnica psicanalítica. Assim, formava-se o movimento dos freudianos políticos ou como também eles ficaram conhecidos, a esquerda freudiana. A partir do advento do nazismo, esse círculo se dissolveu e, posteriormente, Fenichel foi exilado nos Estados Unidos, onde encontrou grande dificuldade em se adaptar à cultura pragmática, não conseguindo se enquadrar à degradação da psicanálise em método psiquiátrico como também não concordava com a proposta culturalista dos revisionistas neofreudianos, tendência desenvolvida naquele país (ROUDINESCO; PLON, 1998).

⁵ Paul Federn foi o quinto elemento a aderir à Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras. Fez uma espécie de análise com Freud. Depois da derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, tornou-se membro do Partido Social-Democrata e começou a se interessar, juntamente com August Aichhorn, Siegfried Bernfeld e Willi Hoffer, por temas políticos como delinquência juvenil, educação sexual e emancipação da mulher. No período entre as duas guerras, se empenhou, como muitos freudianos da segunda geração, na revisão da teoria do eu e na reformulação da segunda tópica. Seu trabalho não foi efetivamente reconhecido pelos representantes da *Ego Psychology*. Emigrou para os Estados Unidos em 1938 e integrou-se à New York Psychoanalytical Society (NYPS) (ROUDINESCO; PLON, 1998).

sua situação real. Estavam interessados, portanto, em entender porque as opções políticas dos operários contradiziam diretamente seus interesses de classe. Os esforços intelectuais desses autores podem ser sintetizados na tentativa de responder a essa pergunta fundamental: como é possível que a classe operária pense e aja contra os seus próprios interesses? Essa questão parece propor uma dicotomia entre realidade operária, representada por seus verdadeiros interesses, e a alienação ideológica (ROUANET, 1989; RAMOS, 1997).

A resposta que se impunha era que a ideologia burguesa havia penetrado profundamente a consciência proletária e, por isso, a resistência à alienação estava condenada ao fracasso (ROUANET, 1989), no entanto, os freudo-marxistas ainda indagavam-se:

[...] como explicar a força da ideologia, que aparentemente não se deixava dissolver nem pela experiência objetiva da pauperização, que deveria impulsionar a classe operária para posições crescentemente avançadas, nem pela verdade “irrefutável” da doutrina marxista, que encontrava, nessa pauperização, a prova histórica de uma de suas leis imanescentes? (ROUANET, 1989, p. 14)

Percebiam que a conceituação sobre ideologia não dava conta de entender esse fenômeno de total alienação. Esses autores buscaram a solução para essa questão na tentativa de integrar dois sistemas teóricos: psicanálise e marxismo. A psicanálise parecia conter os instrumentos necessários para esclarecer a constituição e formas de atuação dos impulsos irracionais nos indivíduos e, principalmente, na cultura. Assim, enquanto doutrina do funcionamento psíquico da ação irracional, ela oferecia novas mediações para responder àquela questão. O esforço estava em articular as forças da ideologia atuando junto a mecanismos afetivos ou “irracionais”, e não somente nas ações e nos pensamentos acessíveis, formando, desse modo, irracionalidades inconscientes.

Estabelecendo a relação entre ideologia e as pulsões, os freudo-marxistas consideravam que estavam mais próximos de elucidar a defasagem entre a consciência política e as condições objetivas e, assim, entender o porquê da maioria oprimida sujeitar-se a situações de pauperização e, ainda, comprazer-se nela, esquecendo a origem de sua opressão. Portanto, consideravam que tinham encontrado a mediação que faltava para entender o vínculo da classe operária à condição de cativo, na sua estrutura libidinal, que atuava como aglutinadora social, produzindo a alienação ideológica. A única via possível de crítica a essa situação estava na conscientização dos seus interesses de classe (ROUANET, 1989; RAMOS, 1997). Perceberam, enfim, na conceituação acerca da “pulsão” o conceito-chave pelo qual se esclareceu o problema da alienação da classe operária. A estrutura libidinal foi entendida,

portanto, como a própria mediação entre a economia, os fatores culturais e psíquicos: o elo que faltava aos freudo-marxistas compreenderem a relação entre indivíduo e sociedade.

Tal proposição freudo-marxista está impressa nas propostas de Fromm (2002) em seu ensaio inaugural no Instituto. O autor quis marcar sua diferença com outras propostas de análise dos fenômenos sociais, que tendiam a uma universalização da condição social existente, marcando sua filiação ao movimento freudo-marxista. Ele criticou, principalmente, a universalização do Complexo de Édipo. Em um posterior estudo interdisciplinar publicado em 1936, intitulado por *Estudos sobre a autoridade e a família*, desenvolvido juntamente com o Instituto de Frankfurt, que visava entender a estrutura autoritária da família na sociedade da época, Fromm (1982) enfatizou ainda mais a crítica àquela universalização e afirmou a constituição histórico-social da família.

O cerne daquele ensaio estava, evidentemente, nos desdobramento acerca das pulsões⁶ em sua inter-relação com a ideologia. Entretanto, nota-se que Fromm (2002) não tratou das pulsões em geral, mas sim somente da pulsão sexual, fundamentalmente porque entendeu na essência dessa pulsão a condição histórica e material que a associava aos fenômenos sociais. A libido, energia da pulsão sexual, Fromm entendeu como parte do aparato biológico do indivíduo, vinculada a processos orgânicos e corporais, e também ressaltou sua natureza plástica, já que passível de se acomodar aos objetos externos. Assim, para Fromm, a socialização e a adaptação às condições sociais dependiam da estrutura libidinal dos indivíduos.

A ideologia, sustentação da subestrutura social, foi compreendida como produzida por determinados desejos, pulsões, interesses e necessidades que encontravam expressão inconsciente por meio das racionalizações. Assim, a situação econômica era transformada em ideologia e era apropriada pelos homens, e atuava como uma força importante que, para além

⁶ A versão original do artigo de Fromm (2002) consta em alemão, e a presente consulta foi feita em sua versão inglesa. Observou-se o uso de diferentes termos em inglês para traduzir o termo alemão *trieb*, como: *instinct*, *drive*, *instinctual drive*, *wish*, *need*, *urge*, *desire*, *rooted drive*. No entanto, há a predominância do uso do termo *Instinct*, seguido do termo *Instinctual drive*. Já os termos *need*, *wish*, *urge* e *desire* são usados não exatamente como sinônimos de *Instinct*, mas sim como formas de expressão do mesmo. Vejamos duas frases em inglês, extraídas do ensaio, como exemplos, seguidas em parênteses por suas traduções livres para o português: “[...] *The expression of specific wishes and needs rooted in the instincts [...]*” (FROMM, 2002, p. 478) (“[...] a expressão de desejos e necessidades específicas enraizadas nos instintos [...]”) e “[...] *the sex-rooted drives can be repressed, while the desires emanating from the instincts for self-preservation [...]*” (Ibidem, p. 479). (“[...] o instinto sexual pode ser reprimido, enquanto os desejos que emanam do instinto de autopreservação [...]”). Nota-se, portanto, que aqueles termos são usados como recursos linguísticos para designar as expressões que os instintos primordiais tomam na vida dos homens. O debate sobre as traduções do termo alemão *trieb* são desenvolvidas no próximo capítulo. Por ora, é importante assinalar que, nesse trabalho, optou-se pelo uso do termo *pulsão*.

de somente escamotear a experiência objetiva de pauperização, se constituía também por meio das pulsões dos seres humanos.

As pulsões seriam a base material das ideologias, deste modo, sua produção e função só poderiam ser entendidas por meio do metabolismo entre a economia e as próprias pulsões, ou seja, por meio do processo ativo e passivo de adaptação das mesmas às condições socioeconômicas da sociedade. As acomodações entre essas duas forças resultavam em uma estrutura libidinal, que poderia ser generalizada e dita como de uma dada sociedade. Fromm (2002) afirmou que todas as sociedades tinham uma estrutura libidinal distinta, assim como sua própria economia, política e cultura. A estrutura libidinal social definiria a maneira como alguns ideais e ideologias iriam atuar.

O estofo das ideologias era a estrutura libidinal social, ou melhor, como o próprio Fromm (2002) denominou, ela era o próprio cimento social, aquilo que ligava, que fazia o vínculo entre o indivíduo e a sociedade. O autor afirmou que eram os sentimentos formados nas relações de classe social, ou seja, os laços libidinais específicos que se ajustavam entre a maioria e a classe dirigente. Era a própria expressão da adaptação pessoal da libido às condições da vida impostas pela necessidade econômica, e, assim, se prestariam à estabilidade das relações de classe, revelando a função que ela exerceria junto à ideologia dominante. Deste modo, os fenômenos de massas foram entendidos: “[...] como o resultado da adaptação do aparato instintual à realidade social” (FROMM, 2002, p. 485).

Fromm não escreveu sobre a Pulsão de Morte neste ensaio. Esse conceito não se enquadrava em sua proposta teórica. Para Fromm – e isso irá ficar claro mais adiante –, essa hipótese freudiana se desdobrou em um posicionamento conformista, pois não haveria meios de transformar a irrevogável força destrutiva inerente à Pulsão de Morte humana. Jay (2008) apontou que até metade dos anos 1930, Horkheimer compartilhou a antipatia de Fromm pela Pulsão de Morte:

Ainda em 1936, em “O egoísmo e o movimento pela emancipação”, ele atacou a resignação que esse conceito implicava. A obra anterior de Freud, afirmou Horkheimer, era mais dialética, e a posterior, mais biológica e positivista; sua crença numa pulsão destrutiva era como a atribuição medieval do mal a um demônio mítico. Ao perder de vista o componente histórico da opressão, Freud havia absolutizado o *status quo* e se resignado à necessidade de uma elite permanente para manter sob controle as massas destrutivas. (p. 149)

Wiggershaus (2002) ponderou a leitura ainda insipiente de Horkheimer sobre a obra de Freud quando da entrada de Fromm no Instituto, sendo essa primeira aproximação ainda sem uma análise mais criteriosa das asserções e posicionamentos de Fromm para com a

psicanálise. Ao longo do desenvolvimento de sua proposta, porém, Fromm foi se afastando do pensamento de Freud e Jay (2008) ressaltou que “[...] ao mesmo tempo que a decepção de Fromm com Freud aumentava, cresceu também seu distanciamento dos outros membros do Instituto.” (p. 146). E, em 1939, Fromm desligou-se do mesmo.

2.3 O CONCEITO DE CARÁTER SOCIAL: O ESVANECIMENTO DA BASE LIBIDINAL

O inicial distanciamento de Fromm da psicanálise só se exacerbou, confirmando, então, a crítica do Instituto a ele. No início da década de 1940, por exemplo, Fromm (1964) publicou *O medo à liberdade*, um estudo do caráter social autoritário desenvolvido no regime nazista. Por meio desse estudo, o autor consolidou, com conceito de caráter social, sua ideia da estrutura libidinal social como a base material das ideologias, formada pela acomodação entre as premências econômico-sociais e as pulsões. Foi principalmente das produções de Karl Abraham, um dos primeiros discípulos de Sigmund Freud, que Fromm extraiu o termo e a conceituação psicanalítica de *caráter* (JAY, 2008).

Abraham (1973) entendia que o desenvolvimento da libido na sexualidade infantil sofre, em parte, transformações que a converte em traços de caráter no adulto, ou como também pode ser dito, transforma-se em características da personalidade adulta. Em seus estudos admitia a constituição do caráter por meio de três fontes distintas: oral, anal e genital. Para Abraham, a psicanálise chamou a atenção justamente para essas fontes de formação do caráter adulto que até então haviam sido negligenciadas:

Segundo a opinião corrente, a formação do caráter deve ser atribuída em parte a uma disposição congênita, e em parte aos efeitos do ambiente, dentre os quais tem especial importância os relativos à educação. A investigação psicanalítica tem chamado a atenção pela primeira vez para as fontes de formação do caráter que até então não haviam sido consideradas de maneira suficiente. Sobre a base da experiência psicanalítica temos aceitado a hipótese de que os elementos da sexualidade infantil que são excluídos da vida sexual do adulto sofrem em parte uma transformação que os convertem em certos traços de caráter. Como se sabe, Freud foi o primeiro a demonstrar que certos elementos do erotismo anal da criança sofrem uma transformação desta ordem. Algumas partes deste erotismo anal ingressam na organização final da vida sexual madura, algumas são sublimadas e outras passam a formar o caráter.⁷ (ABRAHAM, 1973, p. 82-83)

⁷ Para essa citação do artigo de Kahl Abraham (1973) foi feita uma tradução livre do espanhol para o português.

No mesmo artigo, Abraham (1973) argumentou que o desenvolvimento psicosssexual compreende um desenvolvimento normal da libido, que vai de sua concentração nas zonas erógenas pré-genitais para a fase final do desenvolvimento sexual, ou seja, a fase genital, sendo as fixações pré-genitais desvios da formação do caráter final genital, identificados como sintomas. Seguindo e lembrando essa linha, Fromm (1964) argumentou que:

Freud – e baseados nas conclusões dele, *Abraham*, Jones e outros – presumiu que a criança sinta prazer nas chamadas zonas erógenas (boca e ânus) associado aos atos de alimentar e defecar, e que, seja devido a estímulo excessivo, a frustração ou a sensibilidade constitucionalmente exacerbada, estas zonas erógenas retêm seu caráter libidinoso nos anos posteriores, quando, com o correr do desenvolvimento normal, a zona genital deveria ter-se tornado de importância primordial. Admitiu que esta fixação no plano pré-genital leva a sublimações e a formações reativas que passam a fazer parte da estrutura do caráter. (FROMM, 1964, p. 239-240, grifo nosso)

Essa leitura do desenvolvimento psicosssexual como tendo uma direção e finalidade definidas foi mais amplamente desenvolvida por Fromm em seu livro *Análise do homem* (1970), em que ele tipificou o caráter em produtivo, que seria o genital, e improdutivo, aquele cujo desenvolvimento encontra-se fixado em formações pré-genitais. Deste modo, no estudo sobre o caráter social do regime nazista, Fromm (1964) o compreendeu como a expressão das fixações da libido nas formações pré-genitais sadomasoquistas.

Entretanto, Fromm também incluiu uma nova noção; ele afirmou que o caráter social se formou, essencialmente, pelo resultado das experiências básicas e estilo de vida comum àquele grupo. Desse modo, ele dissolveu a noção da estrutura libidinal como a base do caráter, na noção de uma energia humana genérica, como pode ser observado nessa citação, em que o autor descreve a função social que o caráter social encerra: “[...] modelar e canalizar a *energia humana* dentro de determinada sociedade, com o objetivo de manter o funcionamento ininterrupto dessa sociedade” (Fromm, 1979, p. 78, grifo nosso). E afirmou mais explicitamente que:

A diferença capital entre a teoria do caráter aqui proposta e a de Freud é que a base fundamental do caráter não é vista nos vários tipos de organização da libido, porém em tipos específicos de relacionamentos da pessoa com o mundo. (FROMM, 1970, p. 58)

Para Fromm, a relação causal entre as zonas erógenas e os traços de caráter, estabelecida na psicanálise por alguns autores como Abraham, era equivocada, uma vez que as fixações pré-genitais são tipos específicos de relacionamento com o mundo e com os outros, que foram enraizados na estrutura do caráter. Dessa maneira, a relação causal é estabelecida entre fixações em modos específicos de relacionamento com o mundo e, posteriormente, a formação de traços de caráter. Diz explicitamente que é unicamente sob este ponto de vista que as conclusões caracterológicas de Freud podem ser proveitosas para a Psicologia Social.

Enquanto presumirmos, por exemplo, que o caráter anal, por ser típico da classe média inferior europeia, é causado por certas experiências arcaicas ligadas à defecação, não teremos nenhum dado que nos permita compreender por que uma determinada classe deva ter um caráter social anal. (FROMM, 1964, p. 241)

Considerou fundamental a abordagem da personalidade humana por meio das relações do homem com o mundo, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. Deste modo, o problema do que sucede aos desejos pulsionais do homem foi entendido como parte do problema global de seu relacionamento com o mundo e não como o problema central da personalidade humana. Assim, ocorre a descentralização das pulsões na constituição do caráter e o relacionamento do homem com o mundo foi entendido como o motor de sua constituição.

As suas primeiras considerações feitas no ensaio de 1932 sobre a estrutura libidinal social foram revisadas, sendo que a virulência das pulsões foi abandonada por uma explicação somente relacional ou social: Fromm manteve a ideia de algo que se fixa, mas sua origem foi atribuída às relações sociais e não mais às estruturas pulsionais dos indivíduos. Assim, houve um abandono das premissas fundamentais da psicanálise, essas se remetiam a fonte arcaica e particular do desenvolvimento psicosssexual infantil dos indivíduos, mas Fromm (1964) se posicionou pelo entendimento do desenvolvimento social de uma época como o resultado da experiência dos sujeitos com esse mundo externo bem como com as outras pessoas.

Fromm (1964), a fim de se aproximar de uma compreensão social dos fenômenos psíquicos, entendia estas explicações arcaicas como ineficazes, pois não auxiliavam na compreensão do indivíduo inserido em sua cultura, sendo exatamente a dinâmica homem/cultura a fonte maior de dados cruciais para o entendimento do humano. Dessa forma, ou abandona por completo os conteúdos que se remetem às condições arcaicas e sexuais, ou por vezes considera seus conteúdos, no entanto, retira-os das relações causais.

Se, no ensaio de 1932, Fromm recorria somente à pulsão sexual para entender a associação dos indivíduos à sociedade via relação entre libido e ideologia, após associar-se com a tendência culturalista do Revisionismo Neofreudiano, nem mesmo a essa pulsão recorria. Portanto, algumas produções de Fromm dos anos 1940, como se pode ver, só consolidaram seu afastamento das proposições freudianas. Fromm (1970) deixou bem claro que se posicionou diferentemente de Freud ao proclamar uma nova orientação em psicanálise. Essa nova orientação entendeu que, com o progresso das Ciências Naturais e Sociais, a própria psicanálise se alterou, alterando também a compreensão sobre as motivações inconscientes, entendidas agora como sendo constituídas nas relações humanas e não de forma isolada em cada indivíduo. Portanto, para essa nova orientação, o objeto de estudos da psicanálise são as relações interpessoais. Em suas próprias palavras:

O *progresso* [grifo nosso] da teoria psicanalítica conduziu, a par do progresso das Ciências Naturais e Sociais, a uma nova concepção que se baseava, não na ideia de um indivíduo primordialmente isolado, mas na das *relações* [grifo do autor] do homem com os outros, com a natureza e consigo mesmo. H. S. Sullivan, um dos pioneiros dessa nova orientação, definiu a Psicanálise de acordo com isso, como um “estudo de relações interpessoais”. (FROMM, 1970, p. 57)

Jay (2008) disse claramente que Fromm, na década de 1940, abandonou o freudismo ortodoxo, pois além de negar a Pulsão de Morte como uma força autônoma, abandonou a teoria da libido. O autor traz uma declaração do próprio Fromm questionando os que diziam que havia abandonado a psicanálise porque abandonou a teoria da libido:

Nunca abandonei o freudismo, a menos que se identifique Freud com a teoria da libido. [...] Considero que a realização fundamental de Freud foi seu conceito de inconsciente, com suas manifestações na neurose, nos sonhos etc. e na resistência, assim como seu conceito dinâmico de caráter. Esses conceitos continuaram a ser fundamentais em todo o meu trabalho. Dizer que abandonei o freudismo, por ter abandonado a teoria da libido, é uma afirmação muito drástica, que só é possível do ponto de vista do freudismo ortodoxo. Seja como for, nunca desisti da psicanálise. Nunca desejei formar minha própria escola. [...] o meu trabalho teórico é baseado no que considero terem sido as descobertas mais importantes de Freud, com exceção da metapsicologia. (FROMM apud JAY, 2008, p. 136-137)

Fromm declarou explicitamente que abandonou a teoria da libido e entendeu que as realizações fundamentais de Freud foram os conceitos de inconsciente e seu conceito dinâmico de caráter. Suas escolhas teóricas refletiam as consequências de sua revisão, que visavam claramente a uma orientação “sociológica” da teoria de Freud, pois considerou que

este não se ateve as questão sociais, ou melhor, não entendeu o homem imerso nas condições sociais e históricas, sua teoria do indivíduo incorreu em equívocos que precisavam ser revistos. No início dos anos 1930 sua proposta tinha pontos altos, como pensar as ideologias como racionalizações de pulsões reprimidas. Os desdobramentos posteriores lhe trouxeram reconhecimento junto ao movimento dos Revisionistas Neofreudianos, porém tal movimento adicionou conhecimentos antropológicos, culturais e históricos às teses freudianas, se afastando quase por completo das teses originais de Freud, culminando, assim, na dessexualização da psicanálise.

No final da década de 1930 os integrantes do Instituto e Fromm começaram a trilhar caminhos distintos. Somente mais tarde, após sete anos de seu desligamento, é que as diferenças ganharam corpo e tornaram-se públicas:

Foi Adorno quem explicitou em público, pela primeira vez, as divergências do Institut com seu ex-membro revisionista. Em 26 de abril de 1946, ele apresentou em Los Angeles um artigo intitulado “ciência social e as tendências sociológicas na psicanálise”. O texto é interessante, tanto pelo que diz sobre a atração da Escola de Frankfurt por Freud quanto pela antecipação da severa crítica ao revisionismo, esta mais conhecida, feita por Marcuse em *Eros e Civilização*. (JAY, 2008, p. 152)

Entre 1939 e 1955 pode-se dizer que houve um hiato entre a psicanálise e o Instituto, produziu-se somente a crítica à proposta revisionista de Fromm como uma espécie de elaboração da primeira aproximação entre estes dois campos de pensamento. Apenas em 1955, com a publicação da análise crítica de Herbert Marcuse sobre a Escola Revisionista Neofreudiana na revista *Dissent*, seguida da publicação do livro *Eros e Civilização*, pode-se dizer que se voltou ao debate abandonado desde 1939 sobre a relação entre psicanálise e teoria marxista (JAY, 2008).

O centro do Movimento Revisionista ganhou força nas escolas culturais e interpessoais, que se constituíram como a tendência mais popular da época. Em sendo assim, as produções dos Revisionistas Neofreudianos tornaram-se o objeto central de análise de Marcuse em seu artigo crítico, tanto para diferenciar de vez a psicanálise das produções revisionistas, como para novamente instituir à psicanálise seu lugar crítico e ao lado de pensadores e teorias sociais preocupadas com a problematização do existente.

Está-se longe de pretender aqui desconstruir ou criticar por completo a obra de Fromm, até porque esse não é o objetivo do presente trabalho e, além disso, não foi feita a revisão bibliográfica completa de sua obra. Mesmo assim, pode ser dito que, em relação ao

objeto de estudos dessa pesquisa, esse autor tomou determinados posicionamentos teóricos que acabaram afastando-o de uma leitura crítica da psicanálise, no que ela tinha de mais radical. Apesar disso, Fromm ainda sustentava sua posição de psicanalista, mesmo quando já havia abandonado toda a teoria da libido e praticamente toda a metapsicologia freudiana. Que sua obra tenha seu valor enquanto uma tentativa em articular uma psicanálise social, disso não há dúvidas; entretanto, há que ser perguntado se a tentativa revisionista foi bem-sucedida, algo ao qual Marcuse se indagou e conseguiu desenvolver algumas respostas, como poderão ser acompanhadas a seguir.

2.4 A CRÍTICA MARCUSEANA AO REVISIONISMO NEOFREUDIANO

O epílogo crítico de Herbert Marcuse (1981) iniciou-se com uma afirmação importante: “A Psicanálise alterou a sua função na cultura do nosso tempo [...]” (p. 205). Foi justamente sob essa perspectiva que sua análise se seguiu: ele associou as mudanças que aconteceram no movimento psicanalítico rente às transformações sociais importantes ocorridas durante a primeira metade do século XX.

O colapso da era liberal e de suas promessas, a tendência expansionista do totalitarismo e os esforços para neutralizar essa tendência estão refletidos na posição da Psicanálise. Durante os vinte anos de seu desenvolvimento, antes da Primeira Guerra Mundial, a Psicanálise elaborou os conceitos para a crítica psicológica da mais altamente louvada realização da era moderna: o indivíduo. Freud mostrou que a coerção, a repressão e a renúncia eram materiais de que se fabrica a “livre personalidade”; ele reconheceu a “infelicidade geral” da sociedade como o limite intransponível de cura e normalidade. A Psicanálise era uma teoria radicalmente crítica. Mais tarde, quando a Europa central e oriental se encontrava em convulsão revolucionária, [...] a concepção psicanalítica do homem, com sua crença na imutabilidade básica da natureza humana, impôs-se como “reacionária”; a teoria freudiana *parecia* implicar que os ideais humanitários do socialismo eram humanamente inatingíveis. (MARCUSE, 1981, p. 205, grifo nosso)

Ele desenvolveu seu exame tendo como parâmetro a história, entretanto, o faz “por dentro”, seguindo a letra daqueles que escreviam a Psicanálise pós-Revolução Russa. Fato foi que esse acontecimento transfigurou sua função na cultura: enquanto se pretendia transformar a vida humana, a dita psicanálise “ortodoxa” impunha barreiras “essencialistas”, cristalizadas

sob o título de *Pulsão de Morte*. Foi, então, essa conjuntura histórico-política e o conceito de Pulsão de Morte que impulsionaram grande número de revisões da teoria Freudiana.

A hipótese da Pulsão de Morte repercutiu diferentes posições entre os estudiosos de psicanálise. Jung⁸ já repensava esse ponto e, diferentemente dele, Wilhelm Reich e alguns Revisionistas Neofreudianos⁹ foram atravessados pelas questões relativas ao socialismo e, sob essa perspectiva, reconsideraram esse e outros conceitos psicanalíticos. A obra de Reich, para Marcuse (1981), foi a primeira tentativa séria de desenvolver a teoria crítica social implícita em Freud. Para ele, Reich conseguiu estabelecer relações entre as estruturas sociais e pulsionais, revelando na repressão sexual o caráter mantenedor da dominação e da exploração social. Porém, ressaltou que o limite da produção teórica de Reich esbarrou na negligência da dinâmica histórica das pulsões sexuais e sua fusão com os impulsos destrutivos. Ao rejeitar a hipótese de Freud da Pulsão de Morte e as suas relações com a pulsão de vida, seu conceito de repressão sexual permaneceu indiferenciado. Isso significou que o seu oposto, a liberdade sexual, independentemente de sua forma e contexto, foi entendida como redentora do ser humano: “[...] a libertação sexual *per se* converte-se, para Reich, numa panaceia para as enfermidades individuais e sociais” (MARCUSE, 1981, p. 206, grifo do autor). Assim, os vislumbres críticos-sociológicos contidos nos primeiros escritos de Reich foram sustados, principalmente porque parece que operou um reducionismo: o progresso em liberdade parece constituir uma simples liberação de sexualidade, ou seja, sua constituição como oposto da natureza imutável das pulsões.

Entretanto, para Marcuse, mais problemática que a releitura de Reich, foi a das escolas culturais e interpessoais. Sob a solfa das revoluções europeias, o Revisionismo Neofreudiano propôs um novo olhar, uma revisão dos conceitos da metapsicologia freudiana, produzindo, para o autor, uma complicada inversão:

Tentaremos mostrar que, nessas escolas, a teoria psicanalítica converte-se numa *ideologia*: a “personalidade” e suas potencialidades criadoras ressurgem em face de uma realidade que por pouco elimina as condições para a personalidade e sua plena realização. Freud reconheceu a obra da repressão nos mais altos valores da civilização ocidental – que pressupõem e perpetuam a falta de liberdade e o sofrimento. As escolas neofreudianas promovem esses mesmos valores como cura contra a escravidão e o

⁸ Para aprofundar a discussão sobre a revisão de Jung ler o artigo: ENDO, P. Freud, Jung e o homem dos lobos: percalços da psicanálise aplicada. In: *Revista Ágora*, São Paulo, v. IV, n. 1, 2001, p. 115-130.

⁹ Pode-se citar alguns autores como os mais reconhecidos desse movimento: Erich Fromm, Karen Horney, Clara Thompson e Harry Stack Sullivan. Marcuse (1981) usou diferentes adjetivações para designar esse mesmo movimento: Revisionistas Neofreudianos, Revisionistas, Escolas Culturalistas, Filosofia Não-psicanalista, Filosofia Moralista do Progresso, Neofreudianos, ou ainda, Filosofia Revisionista.

sofrimento – como o triunfo sobre a repressão. Esse feito intelectual é realizado mediante o expurgo da dinâmica instintiva¹⁰ e redução de sua parte na vida mental. Assim purificada, a psique pode novamente ser redimida pela ética idealista e pela religião; e a teoria psicanalítica do aparelho mental pode ser reescrita como uma filosofia da alma. (p. 206, grifo nosso)

Marcuse (1981) diz que notava no início do desenvolvimento da revisão, quando Fromm ainda estava no Instituto de Frankfurt, um impulso inicial de libertar a teoria de Freud de sua identificação com a sociedade existente. Para o autor, Erich Fromm, em seus primeiros artigos, descolou a psicanálise do existente ao apurar os conceitos que revelam a ligação entre a estrutura pulsional e a econômica, bem como indicou a possibilidade de mudança para além da cultura “patricentrismo e aquisitivo”. Assim, Marcuse lembrou as premissas contidas no artigo de 1932 de Fromm, e acrescentou mais uma: “O próprio aparelho instintivo é – em certos de seus alicerces – um dado biológico, mas modificável, em elevado grau; as condições econômicas são os fatores primários de modificação” (FROMM¹¹ apud MARCUSE, 1981, p. 207). Portanto, assim como as necessidades libidinais estavam subentendidas na organização social da existência humana, moldadas e lhe oferecendo unidade, também exerciam pressão contrária. Assim sendo, mudanças fundamentais na estrutura social acarretariam mudanças correspondentes na estrutura pulsional. “A estrutura instintiva exige mais do que impede o surto de uma civilização livre [...]” (MARCUSE, 1981, p. 208). Essa era a aposta de Fromm, dizendo que a sexualidade oferecia uma das mais elementares e fortes possibilidades de gratificação e felicidade, ou seja, assim como se adequa à organização social, também faz resistência com suas demandas de felicidade que requerem a acessibilidade de meios materiais para a sua satisfação.

Com essa questão, desenvolvida por Fromm antes de sua inserção nas escolas culturais, Marcuse (1981) concorda, pois o conteúdo social da teoria freudiana torna-se manifesto: “[...] o apuramento dos conceitos psicanalíticos significa o apuramento de sua função crítica, sua oposição à forma vigente de sociedade”. (MARCUSE, 1981, p. 209). As necessidades libidinais impelem ao desenvolvimento no sentido de sua gratificação universal. Denotava-se, então, um papel fundamental da sexualidade como força produtiva, caracterizando, assim, o núcleo da crítica-sociológica da psicanálise.

¹⁰ A primeira publicação desse epílogo deu-se sob a forma de um artigo na revista de língua inglesa *Dissent*, no verão de 1955 (JAY, 2008). Sendo sua versão original nessa língua, também apresenta questões quanto às traduções do termo *trieb* (alemão) *instinct* (inglês) *instinto* (português), que serão debatidas no próximo capítulo. Marcuse (1992) optou pelo termo *instinct*, já consagrado na língua inglesa; e os seus tradutores, para o português também optaram pelo termo *instinto*.

¹¹ Fromm, E. *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932).

Ao tentarem solucionar o mal-estar do civilizado por meio de práticas psicoterápicas, os Neofreudianos afirmaram a possibilidade de desenvolvimento da personalidade total, isto é, um fortalecimento de vicissitudes interiores da personalidade humana que fariam frente às mazelas do mundo exterior. A meta da terapia valeu-se da constituição de uma “personalidade total”, uma personalidade fortalecida, colocando-a como meta, o ideal de desenvolvimento, ou melhor, seria o caráter social produtivo. O efeito desta concepção sobre a teoria é o expurgo da dinâmica pulsional e a redução de sua parte na vida mental. Freud, contrariamente, revelou ser obra da repressão a própria formação da personalidade. Os Revisionistas centraram suas análises do indivíduo nas vicissitudes da sociedade atual e negaram a formação total do homem por meio das forças arcaicas.

Nessa revisão:

[...] fatores e relações secundárias (da pessoa adulta e seu meio cultural) receberam a dignidade de processos primários – uma mudança de orientação destinada a enfatizar a influência da realidade social sobre a formação da personalidade. Contudo, acreditamos ser exatamente o oposto que acontece – que o impacto da sociedade sobre a psique é enfraquecido. Enquanto Freud, focalizando as vicissitudes dos instintos primários, descobriu a sociedade na mais recôndita camada do gênero e do homem individual, os revisionistas, visando mais à forma coisificada e comum do que à origem das instituições e relações sociais, não foram capazes de compreender o que essas instituições e relações fizeram à personalidade que elas, ao que se supunha, tinham de satisfazer. (MARCUSE, 1981, p. 207)

Fazer o movimento contrário ao que Freud fez, ou seja, centrar as análises nas vicissitudes da sociedade atual, muito dificilmente ajudará a compreender o indivíduo, a não ser em sua forma petrificada. Disso decorreu que a teoria de Freud confrontada com as escolas revisionistas, revelou mais do que nunca a profundidade de sua crítica e também “[...] aqueles de seus elementos que transcendem a ordem predominante e ligam a teoria da repressão com a sua abolição” (MARCUSE, 1981, p. 207), pois os Revisionistas, ao enfatizarem a influência da realidade social sobre a formação da personalidade, negaram o conflito entre indivíduo e civilização, identificaram o sujeito com a sociedade existente. Ao enfraquecer a concepção psicanalítica, principalmente a teoria da sexualidade, a crítica sociológica perdeu sua significância e, assim, reduziu a substância social da psicanálise, dessexualizando-a.

Foi esse o feito das escolas culturais. À primeira vista, as conceituações sobre as relações histórico-sociais entre vicissitudes pulsionais e suas possibilidades de satisfação aproximaram-se da latente substância social da psicanálise. Entretanto, a proposta dessa

Escola por um sucesso terapêutico que corresponda à constituição da personalidade total produtiva foi o que, paradoxalmente, limou suas possibilidades de crítica e transformação.

Fromm analisou as condições sociais da terapia psicanalítica e mostrou que a relação analista/paciente é uma expressão específica de tolerância liberalista. A posição tolerante do analista neutro ocultou a verdadeira face de acatamento dos tabus sociais da burguesia. Pretendeu, então, desenvolver outra concepção de terapia, segundo a qual o analista abdicaria daqueles tabus e ingressaria em uma relação positiva ao invés de neutra com o paciente, tendo em vista a incondicional afirmação da reivindicação do paciente à felicidade e à libertação da moralidade (MARCUSE, 1981).

É nessa proposta da Escola Revisionista que Marcuse localizou a paradoxal saída repressiva da terapia. A reivindicação de felicidade e o desenvolvimento produtivo da personalidade, propostos no processo psicoterápico, só são plausíveis se forem redefinidos a ponto de serem compatíveis com os valores prevalentes e, para isso, precisam ser internalizados e idealizados. Se, ao contrário, essa reivindicação de felicidade for seriamente afirmada, o conflito entre indivíduo e sociedade se agrava, pois, claramente, em uma sociedade repressiva, aquelas possibilidades não estão em seu horizonte e, portanto, se afirmados como caminhos possíveis dentro dessa organização, como o fazem os Revisionistas por meio da terapia, tornam-se, assim, repressivos.

O esforço de Marcuse é o de mostrar, por contraste às características predominantemente repressivas do Movimento Revisionista, as implicações críticas da teoria psicanalítica. Já que há uma ênfase na terapia, outra distinção precisou ser feita: entre as concepções de teoria e terapia. Para Freud, segundo Marcuse (1981), a relação entre teoria e terapia era discrepante, enquanto a primeira reconheceu a origem e a manutenção da doença do indivíduo no mal-estar de sua civilização, a terapia procurou o alívio da enfermidade em uma civilização doente, porém sem que se lhe entregue inteiramente: foi a tentativa de aceitação do princípio de realidade com sua consequente concordância individual da arregimentação civilizada. Algo permaneceu irreduzível, premências do princípio de prazer não cessavam de retornar no homem civilizado: “Repressão e infelicidade *têm de ser*, se quisermos que a civilização prevaleça. A ‘meta’ do princípio de prazer – ou seja, ser feliz – ‘não é atingível’, embora o esforço para atingi-la não seja nem possa ser abandonado” (MARCUSE, 1981, p. 211, grifo do autor).

Em conformidade com sua convicção de que a base repressiva da civilização não podia ser alterada de modo algum, nem mesmo na escala supraindividual ou social, Freud concluiu, segundo Marcuse (1981), que era tarefa do analista aceitar a estrutura social de fatos

em que o paciente tem de viver e que ele não pode alterar. Nesse ponto, o autor se posicionou: “[...] os vislumbres críticos da Psicanálise só ganham sua plena força no terreno da teoria e em particular, talvez, onde a teoria se encontra mais remotamente afastada da terapia: na ‘metapsicologia’ de Freud” (p. 212), posição diametralmente oposta à dos Revisionistas, que obliteraram as diferenças entre teoria e terapia, assimilando a primeira à segunda.

Tal assimilação visando ao sucesso terapêutico deu-se, segundo Marcuse (1981), de duas maneiras. Os conceitos que não são passíveis de verificação direta na clínica, como a hipótese da horda primordial, o parricídio e suas consequências, assim como a Pulsão de Morte, foram minimizados ou mesmo rejeitados. Já outros conceitos foram redefinidos, justamente aqueles que têm por função retratar o conflito entre as premências individuais, pulsionais e sociais. Dentre eles, destacou a relação entre o Isso e o eu, a função do inconsciente e o significado da sexualidade. Nessa redefinição, “A dimensão de profundidade do conflito entre o indivíduo e a sua sociedade, entre a estrutura instintiva e o domínio da consciência, foi nivelada” (Marcuse, 1981, p. 212). Aconteceu um retrocesso: a revisão da psicanálise trouxe para o interior de sua textura a tradicional psicologia do consciente, justamente pré-freudiana.

A primeira objeção apresentada pelos Revisionistas à teoria psicanalítica foi quanto à sua orientação biológica, em que toda a análise sobre o indivíduo e sua neurose concentrou-se no passado filogenético e ontogenético. Eles dizem que Freud “[...] interpretou o destino do indivíduo em termos de instintos primários e suas vicissitudes, especialmente a sexualidade” (MARCUSE, 1981, p. 213). Já os Revisionistas propõem uma redefinição de ênfase, do passado para o presente, do nível biológico para o cultural, da constituição do indivíduo para o seu meio. O objeto de atenção da psicanálise passou a ser a “personalidade total” em sua “relação” com o mundo, enfatizando os aspectos construtivos do indivíduo e suas potencialidades positivas, que dependem das *relações interpessoais*.

Segundo os Neofreudianos, a sociedade, concebida por Freud, é uma organização estática, pouco se altera ao longo da história humana, e tem por finalidade última desenvolver mecanismos de controle das pulsões do homem. Os Revisionistas apresentaram, então, uma segunda objeção: estudos comparativos de culturas demonstram que o homem não está dotado biologicamente de instintos animais fixos e, além disso, a sociedade não se reduz à função de controladora de impulsos. Quanto à imutabilidade imanente da sociedade do mal-estar, os Revisionistas:

Insistem em que a sociedade “não é um conjunto estático de leis instituídas no passado, no tempo do assassinio do pai primordial, mas, outrossim, uma rede cada vez mais vasta, em constante mutação e desenvolvimento, de experiências e comportamentos interpessoais”. (MARCUSE, 1981, p. 213)

Portanto, negam a imutabilidade social, entendendo a sociedade como um processo dinâmico de relações interpessoais. Aderem aspectos sociológicos em suas análises, acontecendo o que Marcuse (1981) chamou de laboração do óbvio: a sabedoria cotidiana substitui as reflexões teóricas, ficando evidente que são “saberes” incorporados de fora da teoria psicanalítica. Decorre disso uma das críticas e posicionamentos centrais de Marcuse, segundo o qual os aspectos sociológicos: “Em Freud, estão incluídos nos próprios conceitos básicos e são por estes desenvolvidos; agora aparecem como fatores externos e não abrangidos naqueles conceitos” (p. 214).

Desenvolvendo essa tendência, os Revisionistas fazem uma distinção entre bem e mal, entre destrutivo e construtivo em conformidade com o modo de pensar da ideologia predominante. Vale trazer aqui um trecho de um texto de Thompson¹² apud Marcuse (1981):

Não é possível tornarmo-nos seres humanos, salvo por intermédio da experiência cultural. A sociedade cria novas necessidades nas pessoas [...] Algumas das novas necessidades conduzem-nos em direções construtivas e estimulam novos progressos [...] Algumas das novas necessidades levam-nos numa senda destrutiva [...]. (p. 214)

A fundamental concepção teórica de conflito e ambivalência inerente à dinâmica pulsional foi elidida. Em seu aperfeiçoamento, os Revisionistas enfatizaram o caráter unilateral de Freud ao adicionarem fatores sociológicos às suas análises e polarizá-los, como comumente o fazem no saber prosaico: as ideias de justiça, igualdade, cooperação são boas, construtivas; já a exploração inexorável dos desamparados e dos bens naturais é destrutiva e, como não poderia deixar de ser, esses autores concentram-se em acentuar o “positivo” do ser humano. Esquecem-se que esses dois aspectos estão inter-relacionados na própria dinâmica pulsional e que, por conta do conflito, um deles se converte no outro, estando coadunados em proporções variadas.

Essa suplementação da teoria freudiana minimiza a extensão e a profundidade do conflito próprio à dinâmica do princípio de realidade e princípio de prazer, consagrando uma falsa imagem da civilização como passível de produzir necessidades “boas” e, assim, redimir

¹² Thompson, C. Evolução da psicanálise.

o hiato, bastando “escolher” pela vontade “benéfica”. Há, pois, uma confusão que campeia, na filosofia não-psicanalista, entre ideologia e realidade.

A objeção quanto à centralidade da obra freudiana no passado é invertida por Marcuse, revelando sua substância de verdade. Para ele, a teoria está coerentemente orientada a partir da infância, período formativo do destino universal no indivíduo: momento em que as relações mais decisivas são aquelas menos interpessoais, pois os homens estão submetidos tanto à pré-formação filogenética como aos cuidados imprescindíveis de terceiros para, assim, ter a *possibilidade* (ou não) de se formar indivíduo, caracterizando-se, deste modo, certa alienação universal a que estamos todos debelados. Ressalta Marcuse (1981):

[...] essa personalidade e o seu desenvolvimento estão pré-formados até as mais profundas camadas da estrutura instintiva e essa pré-formação, a obra da civilização acumulada, significa que as diversidades e a autonomia de “crescimento” individual são fenômenos secundários. (p. 216)

Além de secundários, considerá-los como subproduto direto do desenvolvimento humano é no mínimo falacioso, pois essa possível unicidade criadora e autônoma, a personalidade total, foi soterrada pelo processo de acomodação das expressões de personalidade a uma única categoria social.

Esse processo, que foi completado na “cultura da massa” dos mais recentes estágios da civilização industrial, vicia o conceito de relações interpessoais se pretender significar mais do que o fato inegável de que todas as relações em que o ser humano se encontra são relações com outras pessoas ou abstrações delas. Se, para além desse truísmo, o conceito implica mais – nomeadamente, que “duas ou mais pessoas acabam definindo uma situação integrada” que é composta de “indivíduos” – então a implicação é falaciosa. Pois as situações individuais são os derivativos e aparências do destino *geral* e, como Freud demonstrou, é o último que contém a chave para o destino do indivíduo. (MARCUSE, 1981, p. 216-217)

Portanto, os Revisionistas não foram capazes de perceber o estado atual de alienação, no qual as condições necessárias para o aparecimento do indivíduo não estão dadas, convertendo a pessoa em uma função intermutável e a personalidade, em uma ideologia.

Em contraste, os conceitos “biologísticos” básicos de Freud ultrapassam a ideologia e seus reflexos: sua recusa em tratar uma sociedade coisificada como uma “rede em desenvolvimento de experiências e comportamentos interpessoais” e um indivíduo alienado como uma “personalidade total”, corresponde à realidade e contém a sua verdadeira noção. Se ele evita encarar a existência inumana como um aspecto negativo transitório da

humanidade que progride, que caminha para frente, é mais humano do que os críticos complacentes, tolerantes, que estigmatizam a “inumana” frieza de Freud. (MARCUSE, 1981, p. 217)

Por esse motivo, a profunda intuição que seu conceito estático de sociedade traz é muito mais próximo da verdade do que os conceitos dinâmicos sociológicos revisionistas.

Essa filosofia moralista do progresso tem como valores principais a busca por saúde, maturidade e realização dentro do existente; qualquer um que se desajuste com a vida é entendido como doente. Posição distinta daquela de Freud, em que todas as reservas acerca do objetivo terapêutico são mantidas, principalmente quando se tratava de convenção à sociedade do mal-estar. Transformaram a psicanálise em prática para resignação, sendo que, contrariamente a isso, Freud percebeu a inumanidade básica e comum a todas as sociedades que já existiram, percebeu o denominador comum a todas: a dominação do homem pelo homem. Tal evento reordena a função e a finalidade de uma terapia: suas saídas estão submetidas ao mal-estar, tudo o que uma terapia pode fazer é tornar a participação proporcional no fardo comum à humanidade (MARCUSE, 1981).

Ou se define “personalidade” e “individualidade” em termos de suas possibilidades *dentro* da forma estabelecida de civilização, em cujo caso sua realização é sinônimo, para grande maioria, de um ajustamento bem sucedido; ou se define nos termos de seu conteúdo transcendente, incluindo suas potencialidades socialmente negadas, para além (e subentendidas) de sua existência concreta. (MARCUSE, 1981, p. 220, grifo do autor)

Fromm, segundo Marcuse, ao propor tal realização da “personalidade” nessa sociedade, imprimiu uma dupla repressão: a “purificação” do princípio de prazer e a internalização da liberdade e felicidade. A sexualidade afastou-se do eixo central da psicanálise e liberdade e felicidade tornaram-se valores morais internos. Assim, Fromm revive todos os valores consagrados da ética idealista.

O estilo dos Neofreudianos trouxe lado a lado termos que demonstram tanto a crítica à economia de mercado e sua ideologia como à possibilidade de realizar-se nesse princípio de realidade: a tensão desaparece, “um condicional na medida do possível é o único vestígio que resta da explosiva contradição na finalidade” (MARCUSE, 1981, p. 222). Essa ambiguidade da filosofia revisionista a faz parecer crítica quando é conformista, pois:

O caráter da Filosofia revisionista manifesta-se na assimilação do positivo e do negativo, da promessa e de sua traição. A afirmação absorve a crítica. O leitor poderá ficar com a convicção de que os “valores superiores” podem e

devem ser praticados dentro das próprias condições que os traíram; e podem ser praticados porque o filósofo revisionista os aceita em sua forma ajustada e idealizada – nos termos do princípio de realidade estabelecido. Fromm, que demonstrou as características repressivas da internalização de um modo que raros analistas fizeram, revive a ideologia da internalização. A pessoa “ajustada” é censurada porque traiu o “eu superior”, os “valores humanos”; portanto, é acossada pelo “vazio e insegurança internos”, apesar de seu triunfo na “batalha pelo sucesso”. Muito melhor situada está a pessoa que atingiu uma “robustez e integridade interiores”; embora possa ser menos bem-sucedida do que o seu “vizinho inescrupuloso”, [...] O estilo sugere o *Poder do Pensamento Positivo* a que a crítica revisionista sucumbe. (MARCUSE, 1981. p. 223, grifo nosso)

Fromm criticou os estudiosos que propunham uma análise idealista do homem pela psicanálise, tentando buscar as raízes dos problemas também na sociedade; no entanto, sucumbiu à própria crítica quando vislumbrou uma saída ou resistência ao princípio de realidade por meio do desenvolvimento de um “eu superior” que, além de ser uma forma idealizada e corresponder aos valores da cultura criticada na medida em que nega as necessidades materiais em favor das necessidades espirituais, Fromm ainda afirmou com isso a possibilidade de realização dos “mais altos valores humanos” na civilização hodierna. Esse é o movimento de inversão ideológica perpetrada principalmente pelas filosofias idealistas e pseudo-empíricas (MARCUSE, 1981; HORKHEIMER; ADORNO, 1973).

O conceito de “eu superior” é o maior representante desse processo de internalização das aspirações humanas e sua realização. Aliás, ele é a própria imagem desse ser idealizado, em que os conflitos entre suas premências e o social são resolvidos em sua alma, requerendo soluções morais. “A minimização revisionista de esfera biológica e, especialmente, do papel da sexualidade, transfere a ênfase [...] do inconsciente para a consciência” (MARCUSE, 1981, p. 225). A gratificação pulsional retrocede para segundo plano e já não é mais importante para a compreensão do homem. A profundidade da repressão social fica reduzida:

[...] a ênfase revisionista sobre a influência das “condições sociais” no desenvolvimento da personalidade neurótica é sociológica e psicologicamente muitíssimo mais inconsequente do que a “negligência” de Freud, no tocante a essas condições. A mutilação revisionista da teoria do instinto leva à desvalorização tradicional da esfera de necessidades materiais, em favor das necessidades espirituais. (MARCUSE, 1981, p. 225)

Enfim, na filosofia não-psicanalítica, o próprio homem e só ele é responsável por seu sofrimento em civilização. A sociedade, sem dúvida, recebe parcela da censura, mas apenas

em segundo plano. É tarefa do indivíduo levar a sério a sua felicidade e enfrentar o seu problema moral e o de sua sociedade. O impacto negativo da sociedade sobre o sujeito não deve ser visto como impeditivo, mas como um desafio para que pratique “[...] o amor e o pensamento produtivos” (MARCUSE, 1981, p. 226).

O filósofo não-freudiano diz ao sujeito para ser ele mesmo e por si próprio, quando, na verdade, o aparelho onipotente social decide por todos. “Num período de totalitarismo, [...] o indivíduo se tornou tão completamente o sujeito-objeto de manipulação [...]” (MARCUSE, 1981, p. 226). Há um deslocamento do foco de tensão entre o indivíduo e a sociedade, da repressão social para o problema moral: é tarefa da psicanálise “educar” os indivíduos no sentido de alcançar uma atitude religiosa, buscar a força interior na liberdade incondicional que pode ser praticada mesmo sob grilhões.

A evasão da psicanálise para a Ética internalizada e a Religião é a consequência dessa revisão da teoria psicanalítica. Se a “ferida” na existência humana não é operativa na constituição biológica do homem e se não é causada e amparada pela própria estrutura da civilização, então a dimensão de profundidade é removida da Psicanálise, e o conflito (ontogenético e filogenético) entre as forças pré-individuais e supraindividuais manifesta-se como um problema do comportamento racional ou irracional, moral ou imoral, de indivíduos conscientes. (MARCUSE, 1981, p. 226-227)

Marcuse (1981) entendeu que a substância da teoria psicanalítica reside na descoberta e na descrição da específica dinâmica entre as duas pulsões básicas inconscientes. “Somente a história dessas vicissitudes revela toda a profundidade da opressão que a civilização impõe ao homem” (p. 227). Ao se desconsiderar o papel constitucional da sexualidade, neutraliza-se o conflito fundamental entre princípio de prazer e de realidade, purificando a natureza pulsional do homem e condicionando-a para atingir, sem faltas, uma felicidade socialmente útil e reconhecida.

Por meio daquela inversão ideológica produzida pelos Revisionistas, toda a sorte de alterações em conceitos fundamentais da psicanálise se operou. Nota-se na psicanálise a crítica às falácias apregoadas como felicidade pela civilização e a afirmação da real felicidade como individual, mostrando que não há meios de identificar felicidade com a pura e simples sublimação eficiente no amor produtivo e com outras atividades produtivas. Quando Fromm e seus companheiros afirmaram a formação e busca por um caráter produtivo, negaram o conflito e afirmam o homem bem ajustado e satisfeito no seio de sua civilização.

Freud estabeleceu um elo substantivo entre liberdade e felicidade humana, por uma parte, e sexualidade, por outra; esta última provia a fonte primária para aquelas e, ao mesmo tempo, fornecia a base para a sua necessária restrição em civilização. A solução revisionista do conflito, através da espiritualização da liberdade e felicidade, exigiu o enfraquecimento desse elo. (MARCUSE, 1981, p. 228)

O último ponto da revisão que Marcuse (1981) fez notas foi sobre o conceito de Pulsão de Morte. A revisão desse conceito se desenvolveu sob três asserções. A primeira referiu-se ao entendimento dessa pulsão como mera defesa contra o mundo externo injusto, ou seja, não é uma força autônoma, mas somente uma defesa do eu. Depois, a Pulsão de Morte foi questionada porque não ajuda a entender a dinâmica entre indivíduo e cultura, quando, na verdade, a estagna. E, enfim, não há dados científicos que comprovem essa hipótese de Freud.

Quanto ao primeiro ponto, Marcuse resgata uma das características essenciais da Pulsão de Morte. Relembra que esse conceito revelou a oculta ligação inconsciente entre oprimidos e seus opressores, entre escravos e senhores; revelou a ligação íntima entre aquele que engendra um ato de brutalidade e o outro, supostamente passivo. Retira determinada singeleza no entendimento dessa relação como pura e simplesmente de dominação unilateral.

A filosofia moralista do progresso dá outro caráter para essa pulsão, pois obliterou aquela revelação por meio da afirmação de que Freud converteu em seu oposto a convicção de que o homem destrói para viver. Para Herbert Marcuse (1981), essa interpretação é equivocada. Freud não supôs a finalidade da vida na destruição, mas sim a incessante atividade antagonista e conciliadora da pulsão da morte com a pulsão de vida.

Novamente, armam-se de saber cotidiano e ideológico para descrever o caráter dessa pulsão em termos de uma mera defesa justa contra o mundo externo e reduzida à pulsão de destruição. Os revisionistas justificaram a necessidade humana de destruição pelo medo de algum perigo iminente de ser violado ou humilhado ou, ainda, dizem que só se manifesta essa tendência quando a pulsão de vida não está plenamente satisfeita. Na história, muito já se justificou a agressão individual e nacional como reação defensiva a um perigo que ameaça a todos, e, portanto, essa conclusão revisionista nada tem que ver com a psicanálise. (MARCUSE, 1981).

A segunda e a terceira asserção referem-se ao contraste que esse conceito tem com a orientação sociológica progressiva dos Revisionistas: rejeitam-na, pois seu desenvolvimento é a própria explicitação das implicações reacionárias da teoria freudiana que não têm qualquer comprovação científica. Argumentam que Freud compreendeu o homem como inerentemente destrutivo e infeliz, e as razões contidas nas condições culturais específicas que propiciam a

destrutividade não são investigadas. A crítica revisionista incide sobre a estagnação da dinâmica cultural e social implícita nesse conceito.

Em sua crítica aos Revisionistas, Marcuse (1981) inverte a lógica do argumento. Entendeu que a paralisia está no objeto e não na teoria. Isto significa que a estagnação implícita no conceito de Pulsão de Morte só reflete o torpor social e individual. Os esforços para as transformações sociais são paralisados pelas coações sistemáticas que a civilização impõe às pulsões, e não o contrário. “Freud não acreditou em eventuais mudanças sociais que alterassem suficientemente a natureza humana a ponto de libertarem o homem da opressão externa e interna” (MARCUSE, 1981, p. 231). Não são as alterações internas à totalidade, como as lembradas pelos Neofreudianos (eliminação das más características do mercado, da concorrência implacável etc.), que envolvem uma mudança fundamental tanto da estrutura pulsional como da cultural. Por esse motivo, entende que a consciência freudiana apreende a essencialidade de um dado momento histórico; já, a “espiritualização” das acepções da psicanálise faz o que supostamente critica: estagna o conflito entre indivíduo e sociedade.

Por fim, diz que a rejeição da hipótese da Pulsão de Morte completa a reversão da psicanálise a uma ideologia. O movimento interno à psicanálise opera por regressão, sua direção interna para conhecer o indivíduo vai da consciência para a inconsciência, da personalidade para a infância, enfim, do sujeito acabado para as suas origens e recursos, indo para além das formas mistificadoras do indivíduo maduro. Já o programa terapêutico dos Revisionistas reverte sua direção, buscando ir do Isso para o eu, fortalecendo a personalidade total (ou caráter produtivo) e os valores morais internos dos sujeitos, como se estes fizessem devida barreira contra o existente. Deste modo, entenderam a formação do supereu, fruto da divisão do eu por conta da repressão, como a fonte da felicidade humana, o objetivo de socialização mais nobre do ser humano.

Ao inserir aspectos sociológicos, efeito que Marcuse chamou de “orientação cultural” da psicanálise, os Neofreudianos tratam as instituições sociais e relações sociais como entidades objetivas, produtos acabados capazes de determinar o caráter e a personalidade acima do nível biológico. A aceitação dos fatores sociais exigiu a transferência da ênfase psicológica da infância para a maturidade, “[...] pois que só no nível da consciência desenvolvida o meio cultural se torna definível como determinante do caráter e da personalidade, acima e além do nível biológico” (MARCUSE, 1981, p. 232). Ao estudar o ser humano no mundo que está imerso, sua ênfase recai sobre o seu desenvolvimento em sociedade, e não na infância. Só com todas as reversões realizadas – mutilação da teoria das pulsões, espiritualização de liberdade e felicidade – torna-se possível definir a personalidade

em termos de valores culturais objetivos divorciados da base repressiva que nega justamente a possibilidade de sua realização.

Ao abandonar essa insistência, da qual a teoria psicanalítica extrai todas as suas concepções críticas, os revisionistas renderam-se às características negativas do próprio princípio de realidade que eles tão eloquentemente criticavam. (MARCUSE, 1981, p. 232)

Marcuse denominou de regressão crítica esse movimento interno da teoria freudiana que, ao se lançar até a mais profunda camada biológica, pôde elucidar o conteúdo contraditório das formas mistificadoras do indivíduo, bem como o âmbito da repressão civilizada. Desse modo,

Identificar a energia dos instintos de vida como libido significou definir a sua gratificação em contradição com o transcendentalismo espiritual: a noção freudiana de felicidade e liberdade é eminentemente crítica na medida em que é materialista – protestando contra a espiritualização da carência. (MARCUSE, 1981, p. 232)

A espiritualização das noções de felicidade e liberdade é ideológica na medida em que a sua materialidade nas carências humanas é negada, no entanto, não deixam de ter seu núcleo de verdade. São verdadeiras em si como possibilidades humanas, mas tornam-se novamente falaciosas se são pressupostas no existente, como fazem os Revisionistas. Horkheimer e Adorno (1973) enfatizam essa característica neste trecho:

As ideologias verdadeiras e próprias convertem-se em pseudoideologias apenas na relação em que se situam a respeito da própria realidade. Elas podem ser verdadeiras “em si”, como o são as ideias de liberdade, humanidade e justiça, mas não verdadeiras quando têm a presunção de já estarem realizadas. (p. 199)

Enfim, a principal tese apresentada no epílogo crítico de Marcuse é a de que os Revisionistas inverteram a direção íntima da teoria de Freud: transferiram a ênfase do organismo para a personalidade, dos alicerces materiais para os valores ideais. Renderam-se à ideologia de um princípio de realidade que produz bens culturais cada vez mais ajustados aos homens, a tal ponto que fica quase impossível descolá-la da consciência humana atual. A cultura não produz mais algo que se possa transcender, mas somente aquilo que produz reconhecimento do mundo, que proclama o existente como sua própria norma. (HORKHEIMER; ADORNO, 1973). Assim, a “nova” teoria da psicanálise sucumbiu à

ideologia, principalmente porque nega a metapsicologia, considerando-a como abstrações sem respaldo e centra a compreensão sobre a constituição da personalidade na dinâmica social, negando, desse modo, a transcendência e a crítica à sociedade.

Marcuse revelou o caráter puramente ideológico das reformulações dos Revisionistas, dinamizou seus conteúdos espirituais, buscando compreender as condições que levaram à aparente autonomia dos seus produtos espirituais em relação ao movimento histórico real da sociedade. Ficou claro que, em um primeiro momento, o movimento freudo-marxistas deu conta de explicar a relação entre a formação da ideologia e o papel das pulsões, entendendo-as como o que impedia a classe operária de reconhecer seus próprios interesses. A condição sócio-histórica se alterou, consequentemente, o papel da ideologia também, entretanto, as Escolas Revisionistas não acompanharam tais transformações e seus conceitos ganharam o caráter de construções espirituais autônomas.

Todas essas alterações estão incrustadas nas vicissitudes do conceito de ideologia em sua apreensão no movimento da história, forma apropriada para buscar as suas significações. As primeiras preocupações com as condições gerais de constituição da pseudoconsciência são decorrente do começo da moderna sociedade burguesa. O iluminismo trouxe a necessidade de buscar a libertação da razão, de livrá-la do que chamava de “ídolos” ou falsa consciência do mundo, ou, enfim, *ideologia*. Este movimento pretendia constituir um mundo melhor, sem os medos irracionais anteriores que impediam o desenvolvimento racional do projeto iluminista. Supunham “[...] ser suficiente pôr a consciência em ordem para que a sociedade fique ordenada” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 191). Julgavam também que a constituição do ser e do mundo estava submetida à formação da consciência correta, ou seja: “[...] a consciência determina o ser” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 188). A resolução se daria via ciência, pois que, com o seu método, modo de operar por excelência da razão, a ideologia, consequentemente, desapareceria.

O Iluminismo dependeu do desenvolvimento da razão livre dos ídolos que turvam sua luz para dar base a toda a vida política e social. Horkheimer e Adorno (1973), ante esta postura, apresentam algumas objeções. A principal objeção está na crítica ao pseudomaterialismo que eles dizem encontrar no cerne da ciência iluminista. A ciência, mantendo a crença no princípio de que a consciência é que determina o ser, reduz suas vicissitudes ao idealismo quando quer ser seu oposto. Esses autores realizam a inversão marxista desta lógica: Na verdade, são as condições concretas sociais e históricas que determinam o ser e sua pseudoconsciência; já o seu contrário, a razão como redentora, é a crença subjetivista burguesa, sendo a própria essência da ideologia. Com isso, a concepção de

ideologia, neste momento histórico e com a crítica acima apresentada, era justificação do existente: consciência objetiva, que interliga verdade e inverdade com a função de defender uma condição social que sabe ser problemática.

Para a ideologia ser justificação do existente, Horkheimer e Adorno (1973) acrescentam que a constituição de um produto espiritual autônomo no processo social é condição primordial: somente quando a ciência ainda produz teorias que tentavam explicar e dar sentido ao existente é que se pode falar de uma ideologia dessa forma.

Já na sociedade contemporânea, nem mesmo esta condição de autonomia às ciências está posta. “A falsa consciência de hoje, socialmente condicionada, já não é espírito objetivo, nem mesmo no sentido de uma cega e anônima cristalização, com base no processo social [...]” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 200). Na verdade, entregou-se à cultura de massa a explicação do existente, não há mais promessa de outro mundo, como faziam os iluministas, não há qualquer perspectiva de transcendência e de crítica, mas sim a duplicação e super-ratificação da situação já existente num processo de pseudorealismo próprio aos produtos da indústria cultural. “[...] a ideologia já não garante coisa alguma, salvo que as coisas são o que são, até a sua inverdade específica se reduz ao pobre axioma de que não poderiam ser diferentes do que são” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 203). Hoje ideologia é a própria existência escancarada em toda a sua concreta (pseudo) univocidade.

A transformação do momento histórico, após a Segunda Guerra Mundial, do capitalismo liberal para o monopolista e o aprimoramento das vias e formas de dominação, parecia sugerir uma dificuldade que ia além das dicotomias entre realidade e ideologia. Por isso, toda a compreensão, até então, da ideologia como instrumento para escamotear a realidade se transforma na própria realidade. Desse modo, a questão não é mais porque a classe operária age contra os seus próprios interesses, mas sim porque age favoravelmente ao sistema que a oprime (ROUANET, 1989).

Enquanto o movimento freudo-marxista tentou entender o porquê de a classe operária agir contrariamente aos seus interesses de classe, recorrendo à teoria pulsional freudiana, a tendência das escolas culturalistas, no afã de localizar a base humana no social, não fez mais do que corresponder à última forma ideológica. A crítica de Marcuse (1981) à revisão Neofreudiana incidiu sobre a efetivação de algumas mudanças teóricas que, justamente, culminaram na efetivação da forma ideológica existente. A espiritualização dos conceitos de personalidade, felicidade e liberdade incorreram na mutilação da teoria das pulsões, minimizando, assim, o papel da sexualidade e da Pulsão de Morte na constituição humana. A base material da constituição humana foi entendida como totalmente constituída pela cultura e

sociedade, não sendo mais tributária das análises da metapsicologia freudiana. A personalidade, para essa revisão, é definível em termos de valores culturais objetivos, divorciados da base repressiva que nega a realização das mesmas:

A fim de se apresentarem esses valores como liberdade e plena realização, têm de ser expurgados do material de que são feitos, e a luta para a sua realização tem de converter-se numa luta espiritual e moral. Os revisionistas não insistiram, como Freud fez, no duradouro valor de verdade das necessidades instintivas, as quais devem ser ‘dissolvidas’ para que o ser humano possa funcionar em relações interpessoais. (MARCUSE, 1981, p. 232)

A neutralização do conflito próprio entre a parte que foi negada pelo princípio de realidade e o existente, e, por isso, a afirmação da realização da felicidade, liberdade e personalidade nos termos do existente, via resolução moral, é pura construção ideológica que reduz os homens à condição externa dada.

Finalmente, entendeu-se que o pensamento revisionista psicanalítico carrega um momento de falsidade ao tentar absorver a contradição em que reside a virulência do freudismo, por meio de um sociologismo moralizante que dessexualiza as pulsões, orientando a satisfação do desejo no marco da ordem vigente. Mas, mais ainda, segundo Rouanet (1989), além de Marcuse efetuar essa crítica, adicionou uma dimensão nova: “[...] o revisionismo é falso não somente por eliminar idealisticamente a contradição, mas por excluir, a partir das categorias psicanalíticas, qualquer possibilidade de reflexão sobre a utopia” (p. 356).

Portanto, ficou claro que, para Marcuse recuperar o caráter crítico da psicanálise, houve a necessidade de retomar os fundamentos freudianos. O próximo capítulo é formado justamente por esses fundamentos. Dessa maneira, a compreensão da radical proposição freudiana da Pulsão de Morte, poderá ser esclarecida, já que dela se desdobraram diferentes revisões da psicanálise. A partir do entendimento dessa pulsão no interior do pensamento freudiano, também se possibilitará a melhor compreensão da leitura marcuseana, podendo, assim, especificar a forma pela qual esse autor recebeu essa hipótese.

O próximo capítulo foi articulado da seguinte maneira: a princípio, foram esclarecidas as controvérsias acerca da melhor escolha para a tradução do termo em alemão que, em uma das formas de tradução, corresponde ao termo, em português, *pulsão*. Em seguida, buscou-se esclarecer esse conceito em sua trama interna à teoria psicanalítica, passando pelas considerações sobre a mudança da primeira para a segunda tópica. E, por fim, algumas considerações acerca da relação entre o conceito de Pulsão de Morte e a cultura.

3 ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE O CONCEITO DE *PULSÃO* NO PENSAMENTO DE SIGMUND FREUD

Ao longo dos estudos sobre o movimento dos freudo-marxistas, dos Revisionistas Neofreudianos e do artigo crítico de Herbert Marcuse, ficou claro que o conceito de *Pulsão* ocupou o lugar realmente de conceito-limite. Sua trama foi incorporada ao todo teórico dessas diferentes vertentes que também se encontravam em um campo limite: entre os fenômenos psíquicos e os sociais, entre o sujeito e a cultura, entre o marxismo e a psicanálise.

O conceito de pulsão foi entendido como aquele que trazia em seu regaço a inscrição de uma imbricação. É claro que cada uma dessas vertentes, como até agora explicitado, se aproximou do conceito de pulsão por desdobramentos bem distintos. De modo geral, o movimento dos freudo-marxistas, representado pelas produções de Erich Fromm nos anos 1920 e 1930, entendia a pulsão, ou melhor, a estrutura libidinal social como o estofado das ideologias. Já os Revisionistas Neofreudianos dissolveram a dimensão libidinal e entenderam a motivação humana como constituída pelos relacionamentos sociais. Por fim, em Marcuse, esse conceito tem diversos desdobramentos, o primeiro que desponta como capaz de diferenciá-lo das leituras citadas acima é o entendimento da base pulsional humana como o próprio manifesto da opressão social, já que é a expressão daquilo que sobra, que não encontra lugar no existente.

De modo geral, o conceito de *pulsão* em Freud passou por diferentes momentos com vários desenvolvimentos teóricos. Os textos anteriores a 1920 se centravam no conflito pulsional básico entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais. Apesar de encontrarem-se rudimentos nesse período do que ficou conhecido, posteriormente, como o conceito de *Pulsão de Morte*, foi somente em seu texto *Além do princípio de prazer*, publicado em 1920, que Freud desenvolveu pormenorizadamente a hipótese dessa pulsão e firmou o conflito pulsional sob outra dualidade: entre pulsão de vida e Pulsão de Morte. O seu texto *O eu e o Isso*, de 1923, Freud trouxe, com o desenvolvimento da segunda tópica, os desdobramentos teóricos que também se produziram com o advento do conceito de Pulsão de Morte.

O modelo pulsional da primeira hipótese dual tem no artigo de Freud, de 1915, *Pulsões e destinos da pulsão*, um bom detalhamento de sua fisiologia, das transformações de imagens, afetos e representações das pulsões. Tais detalhes já não se encontram na descrição da Pulsão de Morte, a começar pela grande dificuldade em encontrar um representante para a mesma. Segundo Hanns (1999), o valor desta nova concepção pulsional é fundamentalmente

clínico e cultural, em que Freud avança sobre temas como o masoquismo, a compulsão à repetição, a psicologia de massas, a destrutividade. Não por menos, busca-se, na presente pesquisa, um esclarecimento dessa nova concepção pulsional, vide os desdobramentos já citados em pesquisadores do campo social, em especial, sobre os textos de Marcuse. O texto *O mal-estar na civilização*, é imprescindível para a compreensão justamente da segunda teoria das pulsões e suas consequências no entendimento de Freud sobre a cultura.

Numa espécie de interpretação retrospectiva, como diz Green (1988), pretende-se desenvolver nos próximos itens algumas questões fundamentais relativas ao conceito de Pulsão de Morte, tardiamente introduzido na teoria freudiana. Para isso, há que retomar seu artigo de 1915; compreender as hipóteses desenvolvidas em *Além do princípio de prazer*; entender a articulação dessas hipóteses à experiência clínica de Freud, já com seu modelo teórico da segunda tópica, desenvolvido em *O eu e o Isso*. E, por fim, os desdobramentos dessa hipótese sobre o entendimento do conflito na civilização. Ressalta Green (1988) que, procedendo deste modo:

A articulação das hipóteses originadas dos [...] aspectos precedentes, levando à inserção do conceito de pulsão de morte no seio de um modelo teórico, dito do aparelho psíquico na segunda tópica, cuja criação segue de muito perto a última teoria das pulsões. É neste nível que se coloca a questão do lugar da função e da economia da pulsão de morte no seio do aparelho psíquico, isto é, de seu valor heurístico na tentativa de representação teórica do funcionamento psíquico. (p. 60)

Não obstante, antes de arguir sobre a problemática da Pulsão de Morte, mostrou-se necessário, como já dito, um esclarecimento acerca das questões sobre traduções do termo *trieb*, que pode corresponder aos seguintes termos em português: *instinto*, *pulsão* ou *impulso*. O próximo item discutirá as controvérsias envolvidas em suas diversas possibilidades de tradução e também justificar a escolha pelo segundo termo supracitado. As discussões sobre a origem do termo, seu uso freqüente e sua rede de significados, também auxilia no entendimento dos desdobramentos desse conceito na psicanálise e, a partir das escolhas efetuadas nas diferentes línguas, também se revelam aspectos da recepção dessa disciplina em diversos países, ora mais associada à tradição das ciências naturais, ora mais associado à filosofia, entre outras.

3.1 BREVE ESCLARECIMENTO SOBRE O USO DO TERMO *PULSÃO*

O debate terminológico acerca das diversas tendências de tradução de um dos termos psicanalíticos mais centrais, *trieb*, é extenso, cheio de controvérsias e posicionamentos diferentes. Não se pretende aqui esgotar as considerações sobre essa discussão, mas somente trazer alguns pontos importantes para esclarecer as escolhas terminológicas desta pesquisa.

Souza (2010) demarcou o foco das discussões acerca das possibilidades de tradução daquele termo, nas edições inglesa e francesa, que, pela grande divergência, acabaram por gerar duas linhagens teóricas distintas. O primeiro e mais antigo termo equivalente à *trieb* (alemão) foi convencionado na palavra *instinct* (tanto no francês como no inglês), definido ainda enquanto Freud vivia. Mas, nas duas edições, surgiram polêmicas e controvérsias.

Para muitos críticos, a opção de Strachey, então editor da coleção *standard* em língua inglesa, por *instinct*, foi desastrosa, pois implicaria uma inadmissível “biologização” da psicanálise. Segundo Souza (2010), todos os críticos de língua inglesa, Brandt, Brull, Bettelheim, Holder e Ornston, foram da opinião de que *drive* seria uma escolha mais acertada. Por conta dessas ressalvas à sua tradução, Strachey, na introdução geral do primeiro volume da citada coleção das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, fez algumas notas sobre esse termo técnico.

Na nota ele contrapõe três objeções à escolha da palavra *drive*: a) na língua inglesa, essa palavra não é usada nesse sentido; b) aqueles que optaram por *drive* cometeram o erro de usá-la em três sentidos diferentes dentro da obra de Freud, ficando, assim, obscura sua definição; c) não há forma adjetiva para a palavra *drive*, ficando difícil a tradução de *triebregung*, por exemplo, que ele traduziu por *instinct impulse* e criticou a tradução por *instinctual drive* como equivocada e uma capitulação. (STRACHEY, 1990). E, por fim, defendeu a sua escolha por *instinct*, considerando que, da mesma maneira que o uso freudiano da palavra *trieb* se deu na tentativa de cobrir uma variedade de conceitos diferentes, também achou por bem optar pela escolha de uma palavra obviamente vaga e indeterminada, e ater-se a ela, se preocupando somente em verter o original sempre para a mesma palavra inglesa (SOUZA, 2010).

Já na França, a partir de Jacques Lacan, e principalmente com o *Vocabulário de psicanálise*, difundiu-se a alternativa *pulsion*, que, aos poucos, foi sendo adotada em outras línguas neolatinas: na edição italiana de Musatti e Boringhieri, na edição castelhana de

Etcheverry, nas traduções catalãs e entre psicanalistas brasileiros (SOUZA, 2010). Laplanche e Pontalis (2001), autores do vocabulário supracitado, apontam que a escolha por *pulsion* se fez para evitar as implicações de termos de uso mais antigo, como é o caso de *instinct* e justificam essa escolha por dois argumentos principais: a) na língua alemã, existem dois termos *instinkt* e *trieb*. O segundo termo é de raiz germânica e conserva sempre a nuance de impulsão (*treiben* = impelir), em que a ênfase se coloca menos numa finalidade definida do que numa orientação geral, e sublinha o caráter irreprimível da pressão mais do que a fixidez da meta e do objeto; b) em Freud encontram-se os dois termos em acepções nitidamente distintas. Quando ele fala de *instinkt*, qualifica um comportamento animal fixado por hereditariedades, característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado ao seu objeto. Os autores afirmam que, em francês, o termo *instinct* tem as mesmas implicações que *instinkt* tem em Freud e “[...] deve, portanto, na nossa opinião, ser reservado para traduzi-lo; se for utilizado para traduzir *trieb*, falseia o uso da noção em Freud” (p. 394).

No ano de 2010, a obra de Freud entrou em domínio público. Nesse contexto, esse debate ganhou força e importância. No Brasil, até então, a única tradução das obras completas tinha sido feita indiretamente das edições *Standard* inglesas, em que o termo *instinct* foi traduzido por *instinto*. Contudo, as polêmicas também ficaram em torno dos dois termos, *instinto* e *pulsão*, já que a recepção de Freud no país foi mediada predominantemente pelas duas tradições: a anglo-saxã e a francesa (ZWICK, 2010).

Com as novas traduções diretas do alemão para o português, outro termo entrou também em debate: *impulso*, como sugeriram Renato Zwick (2010), no apêndice de sua tradução de *O futuro de uma ilusão*, e Paulo César de Souza, em sua tradução das obras de Freud, ver, por exemplo, *Além do princípio do prazer* (2010). Já Luiz Hanns (2008), mais próximo do posicionamento francês, manteve a sugestão pelo neologismo *pulsão*. Esses autores trazem debates distintos acerca do termo *Trieb*, em que alguns pontos merecem ser explicitados.

Anteriormente a 2010, em seu livro *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*, Souza (2010) fez ressalvas às duas opções por ora disponíveis em português: *pulsão* e *instinto*. Sobre o termo *pulsão*, discorda dos apontamentos de Laplanche e Pontalis (2001) quando estes afirmam, como bem definido, o uso diferenciado de Freud quanto ao emprego de *instinkt* e *trieb*. Souza (2010) também relativizou a tentativa de evitar a suposta “biologização” da psicanálise por meio da adoção do neologismo francês. Isso porque entendeu que *trieb* compreende um complexo imbricamento dos aspectos filogenético e

individual, enfatizando, enfim, que os tradutores franceses desconsideraram a ênfase no pressuposto biológico nas análises dos fenômenos psicológicos.

Já com relação ao termo *instinto*, Souza (2010) também o considerou inadequado, pois não acompanha a mesma polissemia do termo original alemão. Contudo, por ser uma palavra antiga e que já carrega um rico acervo de significados associados, tem menos perdas do que no caso do neologismo francês. Termina por destacar que, já que *trieb* cobre “[...] os sentidos [...] de ‘instinto’, ‘impulso’ e ‘ímpeto’ [...] uma sugestão sensata seria talvez a de utilizar uma das três palavras, segundo o contexto, incluindo o original entre colchetes” (p. 262). Em suas recentes publicações, vê-se que optou predominantemente pela palavra *impulso*.

Já Zwick (2010) preferiu evitar a imprecisão do termo *instinto*, para ele mais relacionado ao termo alemão *instinkt*, e também o neologismo *pulsão*, pois considerou que, em português, já existia um termo mais apropriado ao sentido do termo alemão. Como a origem de *trieb* remete a *treiben*, que significa impelir, então, considerou que a palavra *impulso* cobre esse principal sentido, bem como os vários outros matizes de sentido da palavra alemã.

Hanns (1996), de certo modo, se aproximou do posicionamento francês, buscando na palavra *pulsão* a equivalência para o termo francês *pulsion*. Ele entendeu que a comum tradução por *instinto* se deu, principalmente, por ser uma palavra de uso coloquial e, portanto, aparentemente de “fácil” ou “imediata” compreensão. Mas, foi justamente por meio desta aparente facilidade do termo que se instalou alguma imprecisão e mesmo perdas significativas de sentidos e conotações associados à designação original, já que tende a adquirir, psicanaliticamente, os sentidos de força inata e comportamento estereotipado. Assim como argumentaram Laplanche e Pontalis (2001), Hanns (1996) também afirmou, em seu *Dicionário comentado do alemão de Freud*, o uso diferenciado na obra de Freud dos termos, *instinkt* e *trieb*, em que havia uma tendência em deixar reservado o primeiro para os animais; e ainda acrescentou que *instinkt* padece do problema de enfatizar a articulação entre biológico e o fisiológico com o psíquico como imperativo, ao passo que o segundo termo (*pulsão*), além, do imperativo biológico, engloba outros elementos. Já em seu livro posterior intitulado *A teoria pulsional na clínica de Freud*, Hanns (1999) pontuou que Freud até conceituou diversas vezes o termo *trieb*, mas não o contrapôs explicitamente ao termo *instinkt*. Apesar disso, Hanns (1996) não limou as diferenças entre esses termos e considerou que *trieb*, na verdade, remete a aspectos arcaicos, sendo um ímpeto perene, força que impulsiona ao movimento, anterior ao próprio *instinto* e de natureza indeterminada. É o aspecto mais inapreensível do *instinto*, pois remete a uma origem intangível, à força, à atemporalidade e a

um arcaísmo. Portanto, como o termo instinto é de significação mais estreita e não está ligado a aspectos volitivos e representacionais, importantíssimos para uma compreensão psicodinâmica e metapsicológica do inconsciente, Hanns (2008) defendeu a adoção do termo *pulsão*, já usual na psicanálise brasileira.

Pode-se notar que, diferentemente do que argumentou Souza (2010), não houve uma negação ou extirpação do aspecto biológico e filogenético na proposta de diferenciação entre *instinto* e *pulsão*. Hanns (1996; 2008) argumentou que o que se altera, de um termo a outro, é o lugar que esses aspectos ocupam, sua dimensão e inter-relação. Enquanto o *instinto* enfatiza o imperativo biológico sobre o psíquico, com a palavra *pulsão* pretende-se compreender esse e outros domínios, como os aspectos volitivos e representacionais, e, além disso, tentando abarcar o que ainda se remete a aspectos ainda mais arcaicos e inapreensíveis do que o próprio *instinto*.

Deste modo, o que se pode notar também na inscrição dessa palavra é a acentuação da peculiaridade da proposição freudiana. Laplanche e Pontalis (2001) demarcaram que foi na descrição da sexualidade humana que se esboçou a noção freudiana da *pulsão*. A palavra *trieb* foi introduzida em seus textos em 1905, em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, assim como as distinções dos seus componentes, *fonte*, *objeto* e *meta* e posteriormente, *pressão*, introduzida em *Pulsões e destinos da pulsão*, de 1915. Freud questionou a concepção popular da sexualidade, que atribuía à *pulsão* uma meta e um objeto específicos e a localizava nas excitações e no funcionamento do aparelho genital, demonstrando a contingência dessas definições às vicissitudes da história do sujeito. Demonstrou também que as metas são múltiplas, parcelares e dependentes de fontes somáticas múltiplas e suscetíveis de assumirem e conservarem para o sujeito uma função predominante, pois que as pulsões parciais só se subordinam à zona genital e só se integram na realização do coito ao término de uma evolução complexa que a maturidade biológica não é suficiente para garantir.

Portanto, para além da questão da equivalência (ou não) de significados entre duas línguas distintas, nessa pesquisa, também se procurou levar em conta a particularidade da psicanálise e a tentativa de expressá-la por meio de uma palavra, ou melhor, de um neologismo. Nesse sentido, optou-se pelo equivalente *pulsão* para *trieb*, que será utilizada em todo corpo do texto, mantendo, no entanto, nas citações diretas, o termo originalmente utilizado pelo tradutor.

3.2 ALGUNS ELEMENTOS COMPONENTES DA PULSÃO E AS TRÊS POLARIDADES DO PSIQUISMO

Discorrer sobre um conceito central da psicanálise parece requerer a retomada de seu percurso ao longo das obras de Freud. Além de extensa tarefa, tal esforço não se justifica aos objetivos aqui pretendidos. É importante retomar alguns pontos da metapsicologia freudiana que demonstram a especificidade do conceito de pulsão. Poderá ser observada determinada cronologia na exposição aqui desenvolvida; entretanto, objetiva-se proceder pelo destaque dos pontos que marcam algumas especificidades e mudanças na conceituação acerca da pulsão.

Na tentativa de fundamentar e conservar a psicanálise como um campo de saber, Freud produziu aquela série de artigos – *O recalque*, *O inconsciente*, *Complemento metapsicológico à teoria do sonho*, *Luto e melancolia* e *Pulsões e destinos da pulsão* – sobre a metapsicologia, em 1915 (BIRMAN, 2009). No artigo intitulado *Pulsões e destinos da pulsão*, há um esforço em superar o conhecimento ainda insipiente acerca de um conceito indispensável à psicanálise: a pulsão. Então, Freud se pôs a descrever seus elementos (*fonte*, *pressão*, *objeto* e *meta*), que nunca mais deixaram de ser utilizados por ele, bem como alguns princípios do funcionamento psíquico, já demarcando, assim, a particularidade da psicanálise (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Ao fazer a analogia com um estímulo fisiológico: “A pulsão seria um estímulo para o psíquico” (FREUD, 1915/2006a, p. 146), Freud não fez mais do que demonstrar as diferenças entre os dois tipos de estímulo. O conhecido esquema do arco-reflexo não servia para explicar os fenômenos que tentava descrever. Diferentemente dos estímulos fisiológicos, que têm por expressão um único impacto e também sua possível eliminação por uma única ação adequada, o estímulo pulsional é uma força intrínseca e constante, e não há meios de resolvê-la ou livrar-se dela efetuando uma fuga motora. “Por essa razão, ele também age diferentemente no psíquico e requer outras ações para eliminá-lo” (p. 146). Sua essência constante e intrínseca aos organismos fez Freud entender a pulsão como um sinal característico da existência de um mundo interno e buscar na aproximação das noções de “necessidade”, “carência”, “falta”, “vontade” ou “desejo”, sua melhor denominação.

Entretanto, a ideia do esquema do arco-reflexo auxiliou na compreensão do mecanismo que regula a descarga de estímulos e evita o aumento da excitação (HANNS, 1999). A pulsão, uma estimulação constante, interna e irremovível, acabou por conferir ao sistema nervoso a tarefa infundável de ter de “dar conta” desses estímulos, tendo que assumir atividades complexas e articuladas para conseguir elementos no mundo externo para saciar as

fontes internas de estímulos. Essa condição conferiu determinado funcionamento ao aparelho psíquico que Freud (1915/2006a) entendeu como uma premissa subscrita, a qual descreveu da seguinte forma:

[...] o sistema nervoso é um aparelho ao qual foi conferida a função de livrar-se dos estímulos que lhe chegam, de reduzi-los a um nível tão baixo quanto possível, ou, se fosse possível, de manter-se absolutamente livre de estímulos. (p. 147)

Esse movimento foi compreendido por ele como uma tendência biológica, um princípio que governa as ações psíquicas, ao qual denominou de *princípio de prazer*. O aparelho psíquico seria regido pela dinâmica das magnitudes de estímulos, em que as sensações de desprazer estão relacionadas com um aumento dos estímulos e as sensações de prazer estão relacionadas com uma redução dos mesmos.

A proposição da pulsão como um conceito-limite entre o psíquico e o somático também foi desenvolvida nesse artigo de 1915. A pulsão foi entendida como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo, sendo, portanto, de origem corpórea e sob a égide do *princípio de prazer* (FREUD, 1915/2006a). Essa proposição teve a importância de demarcar seus limites e domínios para além das ciências biológicas ou fisiológicas, pois o discurso freudiano constituiu o conceito de pulsão e, por conta de sua existência, é que o interior do organismo se diferenciaria efetivamente do exterior (BIRMAN, 2009).

A essência da pulsão foi descrita como o seu fator motor, denominada por *pressão*, que é justamente aquela medida de exigência de trabalho efetivo que o somático demanda do psíquico e, deste modo, só a copresença de alguma percepção de incômodo e da memória de imagens de alívio faz com que a pulsão se transforme em movimento e vá ao mundo em busca dos objetos primários de satisfação; por isso, é denominado fator dinâmico. Freud (1915/2006a) ainda ressaltou que: “Toda pulsão é uma parcela de atividade; assim, quando, de maneira menos rigorosa, falamos de pulsões passivas, estamos nos referindo a pulsões cuja meta é passiva” (p. 148).

Quando se menciona *meta* refere-se à condição de satisfação da pulsão, que só pode ser obtida quando o estado de estimulação presente na fonte pulsional é suspenso. Uma pulsão pode ter inúmeros alvos próximos e intermediários, que se combinam ou até se permutam

entre si antes de chegar à meta final, que é sempre a mesma. Existe um gênero de pulsão que Freud (1915/2006a) denominou de “inibidas quanto à meta”:

[...] ocorre no caso de processos que foram tolerados enquanto avançavam apenas um pouco em direção à satisfação pulsional, mas que em seguida sofreram uma inibição ou um desvio de percurso. Contudo, cabe supor que também nesses casos ocorra ao menos alguma satisfação parcial. (p. 149)

O elemento que intermedeia o alcance da *meta* pela pulsão é o *objeto*. É um dos elementos mais plásticos da pulsão, pois não é parte integrante da mesma e tem por qualidade ser permutável, sofrendo movimentos de deslocamento e enlaçando não somente objetos externos como também partes do próprio corpo. Pode ocorrer também o entrecruzamento das pulsões, em que o mesmo *objeto* sirva à satisfação de várias pulsões ou, ainda, a fixação, a qual ocorre quando há uma aderência estreita da pulsão ao *objeto*. Freud (1915/2006a) ressalta que a fixação ocorre com frequência em períodos muito iniciais do desenvolvimento da pulsão e, então, opõe-se intensamente à separação do *objeto* e põe fim à sua mobilidade.

Já por *fonte* da pulsão entendeu-se o processo somático que ocorre em um órgão ou em uma parte do corpo e do qual se origina um estímulo representado na vida psíquica pela pulsão. A discussão sobre as fontes das pulsões recai em controvérsias. Freud (1915/2006a) a localizou no corpo e disse que as diferenças entre capacidade de desempenho psíquico de cada pulsão pode ser atribuída também à diversidade das fontes pulsionais, entretanto, destacou que, mesmo com fontes e magnitudes diversas, as pulsões são qualitativamente da mesma espécie. As diferenças de seus efeitos se devem, na verdade, às magnitudes de excitação que cada pulsão veicula e também a determinadas funções dessa quantidade e não às diferenças de qualidades. Deste modo, Freud abriu o debate sobre as diferenças qualitativas:

Que pulsões devemos supor existam e quantas? É evidente que esta questão dá margem a repostas bastante arbitrárias. Embora não se possa objetar se alguém empregar, por exemplo, o conceito de uma pulsão lúdica, ou de uma pulsão de destruição, ou ainda de uma pulsão gregária, isso só pode ser feito quando o contexto o exigir e as limitações da análise psicológica o permitirem. No entanto, cabe nos perguntarmos se esses conteúdos temáticos pulsionais tão especializados não deveriam ser retroativamente decompostos na direção das fontes pulsionais, a fim de se chegar às pulsões originais, aquelas não mais divisíveis, e atribuir apenas a estas uma efetiva importância. (FREUD, 1915/2006a, p. 150)

Nesse ponto o autor fez uma viragem, pois, muito embora o elemento mais decisivo da pulsão seja sua origem na fonte somática, ela só se faz conhecer na vida psíquica por suas metas. Deste modo, ele concluiu que a diversidade da fonte não confere uma diferença qualitativa às pulsões: estas são quantitativamente múltiplas, mas qualitativamente idênticas. Todas as pulsões são da mesma índole, sendo que as diferenças no nível psíquico decorrentes da diversidade das fontes não deflagram uma diferença ontológica entre elas. É nesse contexto que Freud propôs a decomposição dos diversos conteúdos temáticos pulsionais em suas metas, ou seja, dividiu as pulsões primárias em dois grupos distintos com base em suas metas: o primeiro referiu-se às *pulsões sexuais*, que têm por meta o prazer do órgão (de sua fonte), e *pulsões do eu*, que visam à autoconservação do indivíduo. Garcia-Roza (1995) ressaltou que essa hipótese da divisão em dois grandes grupos de pulsão já havia sido desenvolvida antes de seu artigo de 1915. Segundo ele, já em 1910, no artigo: *A perturbação psicogênica da visão segundo a psicanálise*, Freud desenvolveu essa ideia geral e a submeteu a uma primeira revisão em 1914, no artigo *Para introduzir o narcisismo*. O tom provisório dado a essa inicial classificação geral das pulsões pode ser observado nesse trecho:

Mas essa classificação não é uma premissa necessária, como, por exemplo, a hipótese a respeito da tendência biológica do aparelho psíquico. Ela é uma simples construção auxiliar que apenas será mantida enquanto se mostrar útil; sua substituição por outra fará pouca diferença nos resultados de nosso trabalho de descrição e categorização. Essa classificação decorreu da própria história do desenvolvimento da psicanálise, que tomou como primeiro objeto as psiconeuroses, ou, mais precisamente, o grupo descrito como “neuroses de transferência” (histeria e neurose obsessivo-compulsiva). Na raiz de cada uma dessas afecções, havíamos encontrado um conflito entre reivindicações da sexualidade e as do Eu. É sempre possível que um estudo mais exaustivo das outras afecções neuróticas (sobretudo das psiconeuroses narcísicas: as esquizofrenias) obrigue a uma modificação dessa fórmula e, com isso, a outro modo de agrupamento das pulsões originais. Mas, neste momento, não sabemos de nenhuma proposição a respeito desta questão, e ainda não encontramos nenhum argumento desfavorável à hipótese da oposição entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais. (FREUD, 1915/2006a, p. 150)

A pulsão do eu, como descrita acima, configurava-se como uma pulsão não-libidinal e, por isso, atuava como uma anticatexia, opondo-se à pulsão sexual, necessariamente libidinal. No entanto, ao longo de sua experiência, Freud percebeu que o próprio eu era também objeto de investimento libidinal, ele também configurava lado a lado aos diversos outros objetos desse investimento da pulsão sexual, o que, posteriormente, tornou frágil a inicial distinção estabelecida (GARCIA-ROZA, 1995). Green (1988) traduziu essa hipótese como a oposição

entre a libido-objetal e a libido-narcísica, em que a pulsão sexual impele a aproximação com os objetos, tendo como meta a satisfação, e as pulsões do eu primam pelo afastamento de todos os objetos que ameaçam a sua integridade e lhe conferem desprazer. Nota-se que já nas considerações de Green as duas moções recebem a denominação de libido, demarcando a natureza sexual de ambas.

Freud afirmou que a psicanálise só pôde oferecer informações importantes acerca das pulsões sexuais, “Isso porque é justamente esse o único grupo de pulsões que ela pôde observar isoladamente entre as psiconeuroses” (FREUD, 1915/2006a, p. 151). O autor ressaltou as características plásticas dessa pulsão, as quais se substituem de forma vicariante umas pelas outras e trocam seus objetos com facilidade. Devido a essas propriedades, as pulsões sexuais são capazes de realizar ações que se encontram muito afastadas das ações dirigidas inicialmente à sua única meta e acabam por tomar caminhos diversos com fins à satisfação, denominados de destinos pulsionais, dos quais foram citados como mais comuns: a transformação em seu contrário, o redirecionamento contra a própria pessoa, o recalque e a sublimação. Sendo o destino pulsional uma maneira de abarcar as pulsões por meio de conteúdos temáticos, Freud o entendeu também não somente como uma maneira encontrada para escoar as excitações pulsionais, mas também como uma forma de defesa contra elas próprias:

Sugiro também que abordemos os destinos das pulsões relacionando-os com as forças motivacionais [temáticas, conteúdos] que se contrapõem ao avanço das pulsões, o que nos permite tratar tais destinos como se fossem modos de defesa contra as pulsões. (FREUD, 1915/2006a, p. 152)

Alguns desses destinos acabam por articular as pulsões em pares de opostos, condicionados pela condição de polaridade da vida psíquica. Freud (1915/2006a) denominou três polaridades diferentes: Ativo – Passivo; Sujeito (Eu) – Objeto (mundo externo); prazer – desprazer, demarcando, assim, a dimensão de ambiguidade do psiquismo a que estão sujeitas todas as pulsões.

[...] os destinos da pulsão consistem essencialmente em que as *moções pulsionais estão submetidas às influências das três grandes polaridades que dominam a vida psíquica*. Dessas três polaridades, poderíamos caracterizar a da atividade – passividade como a *biológica*, a do Eu – mundo exterior como a *real* e, por fim, a de prazer – desprazer como a *econômica* (p. 162, grifos do autor)

Ele mencionou dois pares de opostos pulsionais, sado-masiquismo e escopofilia-exibição como os mais conhecidos entre as pulsões sexuais que se manifestam de forma

ambivalente, em que as polaridades são elaboradas em um processo que envolve quatro tempos na dinâmica desses pares de opostos.

Em um primeiro momento, a pulsão encontra-se em uma articulação autoerótica, em que a meta pulsional ativa tem como objeto o próprio corpo. Freud relacionou o autoerotismo com essa formação narcísica inicial do eu e diz que, por conta disso, a primeira fase de desenvolvimento da pulsão é por meio dessa articulação, a fim de preservar a organização do eu.

Portanto, considerando também a etapa preliminar do sadismo que aqui construímos, chegamos a uma visão mais abrangente, segundo a qual os destinos pulsionais de redirecionamento contra o próprio Eu e de transformação de atividade em passividade são dependentes da organização narcísica do Eu e carregam a marca dessa fase. Talvez esses destinos correspondam às tentativas de defesa que, em etapas mais avançadas de desenvolvimento do Eu, são efetuadas com outros recursos. (p. 156)

Aqui fica clara a ideia dos destinos como defesa contra as pulsões, já que se relacionam com a organização narcísica, mas, ao mesmo tempo, há a permanência e coexistência continuada das fases intermediárias do desenvolvimento da pulsão, conferindo uma condição de ambiguidade à mesma: “[...] em um momento mais tardio do desenvolvimento pulsional já se pode observar, ao lado da moção pulsional, a presença de seu oposto (passivo), podemos utilizar um feliz termo [...]: *ambivalência*” (FREUD, 1915/2006a, p. 155, grifo do autor).

Em um segundo momento, há uma articulação pela violência em que é desejado exercer poder contra outras pessoas ou coisas tomadas como objeto, ou seja, a meta pulsional encontra-se ainda ativa, só que direcionada aos objetos externos. Em um terceiro tempo, retorna a uma espécie de articulação autoerótica, em que, na verdade, o que ocorreu foi uma transformação da meta anteriormente ativa em passiva, já que o objeto externo foi excluído da dinâmica. E, por fim, novamente, outra pessoa é procurada como objeto, a qual, devido à transformação ocorrida na meta, de ativa para passiva, tem então de assumir o papel de sujeito, nesse caso, o eu passivo se transporta fantasisticamente ao seu lugar anterior, o qual havia sido deixado ao encargo de outro sujeito que agora o ocupa, subsistindo, entretanto, a orientação ativa mais antiga da pulsão.

Freud (1915/2006a) não igualou as discussões acerca dos pares de opostos da pulsão parcial e a ambivalência dos sentimentos de Amar/Odiar. Não duvidou, no entanto, que haja sim a mais estreita relação entre a vida sexual e esses dois sentimentos contrários, porém,

ressaltou que não há meios de considerar o amar como apenas um tipo de pulsão parcial, figurando lado a lado com as outras pulsões parciais também pertencentes à sexualidade, pois o amar figura mais como a expressão da vertente sexual inteira. Entretanto, nessa época, ainda não havia formalizado a Pulsão de Morte, ressaltando que teria dificuldades em conceber um conteúdo oposto dessa vertente sexual.

Da mesma maneira que os outros dois pares de opostos, essa vertente também se articulou por meio das três polaridades psíquicas e, assim, o amar não tem apenas um par de opostos, mas sim três: amar – odiar; amar – ser amado; amar ou odiar – indiferença. O segundo par de opostos é o único que tem um paralelo com outros pares e pode ser entendido como o redirecionamento da atividade para a passividade, seguindo a mesma dinâmica da pulsão de olhar ou a pulsão sádica, e também remete a uma situação preliminar básica: amar-se a si mesmo. Assim, se o objeto de amor foi trocado por um objeto externo, teremos uma vertente amorosa ativa dirigida à meta amar. Já se o sujeito foi trocado, ou seja, o objeto externo foi colocado na posição de sujeito, ocorre uma vertente amorosa passiva de ser amado, e essa última se situa próxima ao narcisismo.

De modo geral, o amor nasce do autoerotismo, obtendo o prazer de órgão – originalmente narcísico. Portanto, o mundo externo configura-se como indiferente para a satisfação do sujeito e, assim, o par amar – indiferença se estabelece. Posteriormente, ao entrar em contato com objetos externos, incorpora-os ao seu próprio eu, então, “[...] passa para os objetos que foram incorporados ao Eu ampliado e expressa então os esforços motores do Eu em direção a esses objetos que são fontes de prazer” (FREUD, 1915/2006a, p. 161).

O amor se conecta com as pulsões sexuais parciais e também na síntese. “[...] enquanto as pulsões sexuais ainda estiverem percorrendo seu complicado desenvolvimento, algumas etapas preliminares do amar já emergirão como metas sexuais provisórias.” (FREUD, 1915/2006a, p. 161). Nesse momento se estabelece a dinâmica de prazer – desprazer, conectada com o contraste Eu – não-Eu e, assim, se estabelecem os opostos: amar e odiar. Portanto, amamos o objeto quando ele nos proporciona prazer, ocorrendo uma atração; já se o objeto proporciona desprazer, ocorre a fuga.

O que fica claro é que o sentido primordial do Eu com o mundo externo é o do ódio, apesar de a indiferença ter sido sua precursora, ela mesma deve ser inserida como um caso especial de ódio: a aversão. “Em rigor, não há, de início, diferença entre o externo, o objeto e o odiado” (FREUD, 1915/2006a, p. 159). Se o objeto se revelar prazeroso, será incorporado; no entanto, ante o Eu – prazer purificado sempre se configurará como estranho e odiado. O amar e o odiar não têm a mesma origem, têm desenvolvimentos próprios; o primeiro está

ligado ao que proporciona prazer, e o segundo, a tudo aquilo que é estranho ao sujeito. Esta relação objetal de ódio é mais antiga do que a relação de amor, pois se relaciona com repúdio original do Eu narcísico ao mundo externo e está vinculado com as pulsões de autoconservação do Eu. Esses sentimentos só se tornam opostos sob a influência da relação prazer-desprazer.

Também é digno de nota que, ao se utilizar a palavra “odiar”, não se evoque nenhuma relação estreita com o prazer sexual e com a função sexual. Nesse caso, a relação de desprazer parece ser a única decisiva. O Eu odeia, abomina, persegue com intenções destrutivas todos os objetos que se tornem para ele fontes de desprazer, sem levar em conta se são um obstáculo à satisfação sexual ou à satisfação das necessidades de conservação. Podemos até mesmo afirmar que os verdadeiros modelos da relação de ódio não provêm da vida sexual, mas da luta do Eu pela sobrevivência e para se impor. (FREUD, 1915/2006a, p. 160)

Freud nos demonstrou que a relação sujeito e objeto é marcada por esses dois sentimentos opostos e se configura necessariamente como ambivalente.

Assim, a partir da história de como surgem e se desenvolvem as relações do amor, fica claro que este se manifesta com frequência de modo “ambivalente”, isto é, acompanhado de moções de ódio contra o mesmo objeto. Esse ódio mesclado ao amor provém, em parte, de etapas preliminares do amor não totalmente superadas; isso em parte pode ser explicado pelas reações das pulsões do Eu, que nos frequentes conflitos de interesse entre o Eu e o amor podem encontrar motivos reais e atuais para rejeitar o objeto. (FREUD, 1915/2006, p. 161)

Os modelos da relação de ódio provêm da luta do eu pela sobrevivência e para se impor, ou seja, Freud vinculou esse sentimento à meta das pulsões do eu de autopreservação do organismo. A mesma leitura pode ser feita acerca da noção da preliminar condição autoerótica das pulsões, já que a exclusão do objeto externo da dinâmica é também uma tentativa de proteger o eu.

Ao analisar esses pressupostos freudianos anteriores a 1920, Birman (2009) os entendeu como uma tendência *vitalista*, a qual denominou por uma primeira leitura vitalista do aparelho psíquico. O princípio de prazer atuaria como um imperativo em que a afirmação da vida se identificaria com a busca do prazer e a evitação correlata do desprazer. O sentimento de ódio, por isso, foi vinculado à sobrevivência do eu e ao desprazer associado, em um primeiro momento narcísico, ao mundo externo generalizadamente. Já a pulsão sexual foi entendida como a forma pela qual a afirmação da vida se realizaria pela sustentação do

prazer e a força vital tomaria, assim, corpo e forma e o sentimento de amor estaria vinculado a tudo aquilo que proporciona prazer.

Nesse sentido, a anunciação de Freud sobre o princípio de prazer como uma função do aparelho psíquico “de livrar-se dos estímulos que lhe chegam, de reduzi-los a um nível tão baixo quanto possível, ou, se fosse possível, de manter-se absolutamente livre de estímulos”, nesse momento de sua obra, ficou mais associada ao princípio de constância, ou seja, pelo imperativo da vida, buscar-se-ia manter constantemente um limiar mínimo das excitações, obtido pelo constante jogo prazer-desprazer. Birman (2009) ainda afirma que essa pressuposição teórica não é nova e já estava presente no discurso freudiano desde o seu início. O autor afirma que desde o *Projeto de uma psicologia científica* Freud já anunciava tal pressuposição quando formulou que aquilo que o vivente almeja seria se livrar totalmente das excitações para atingir, então, o zero absoluto no que tange às intensidades, denominando tal tendência de princípio de inércia, mantendo, no entanto, uma excitação mínima a fim de afirmar a vida. Esse princípio foi transformado, nesse momento, em princípio da constância e no princípio do prazer-desprazer, que seria o seu correlato.

Entretanto, esse antigo pressuposto do princípio de prazer também continha outra tendência: a da excitação zero ou não excitação absoluta. Essa tendência foi centralizada após 1920 com a publicação de *Além do princípio de prazer*. A dinâmica pulsional passou a ser regulada pela oposição entre vida e morte. Nesse momento, o discurso freudiano, segundo Birman (2009), seria eminentemente *mortalista*, que implica dizer que o movimento em direção à morte seria primordial no organismo e que a vida, para se instituir, teria que realizar um combate permanente. Retoma, assim, o princípio da inércia, denominado também por princípio de Nirvana, em que há a tendência de manter um estado de excitabilidade zero.

No ensaio de 1915 sobre as pulsões, há uma tendência às duas leituras, vitalista e mortalista, mas, ainda assim, há a afirmação do imperativo maior da manutenção da vida, como afirmou Birman (2009):

Parece-me que, no ensaio sobre as pulsões, o discurso freudiano se desloca lenta e progressivamente da primeira leitura em direção à segunda, mas se mantém ainda no campo teórico imantado pelo discurso vitalista. Assim, a tendência para a descarga absoluta da excitação pulsional seria originariamente barrada pelo imperativo maior de afirmação da vida. No entanto, é preciso reconhecer que mesmo se inscrevendo no campo do discurso vitalista, o discurso freudiano introduziu radicalmente aqui uma leitura sobre a vida que contraria os cânones positivos da biologia, inscrevendo a presença de um *fantasma* de morte no interior da própria vida. Essa pressuposição teórica seria, enfim, eminentemente

metapsicológica e se oporia com eloquência ao discurso biológico vitalista pela sua radicalidade. (p. 88, grifo do autor)

Esse postulado enuncia uma leitura da ordem da vida que foge aos cânones estritos do discurso biológico, ao fazer referência a uma dimensão *teleológica* da existência. O que a vida almejaria, do ponto de vista estritamente teleológico, seria a suspensão da própria vida, na medida em que esta seria fundada na excitabilidade do vivente em oposição à do não vivente.

3.3 DA PRIMEIRA PARA A SEGUNDA TEORIA DUALISTA DAS PULSÕES

Em *O eu e o Isso*¹³ (1923/1981), ensaio eminentemente clínico e distante das especulações biológicas, se encontram alguns pontos que marcaram a mudança da primeira (consciente/pré-consciente/inconsciente) para a segunda tópica (eu/supereu/Isso) sobre o aparelho psíquico no pensamento freudiano. Ao longo de sua experiência psicanalítica, Freud notou que as diferenciações do aparelho psíquico em consciente, pré-consciente e inconsciente eram insuficientes para abarcar sua dinâmica. As reconsiderações acerca do conceito de eu rearticularam tanto as instâncias psíquicas como os conflitos pulsionais. Sendo o interesse aqui em relação às pulsões, é importante marcar essas alterações que acabaram por deslocar o eu, enquanto uma pulsão contrária à pulsão sexual e uma instância autônoma e consciente, para outro lugar, entre os objetos da pulsão sexual.

De início, a psicanálise supôs em todo indivíduo uma organização coerente dos seus processos psíquicos, ao qual considerou como o seu eu. Este eu integraria a consciência, a qual dominaria o acesso à mobilidade, isto é, as descargas de excitações no mundo externo. Esta instância psíquica fiscalizaria todos os processos parciais e, por fim, se organizaria na forma de uma pulsão, já que se opunha aos fins das pulsões sexuais com vistas a sua autopreservação. No entanto, em sua experiência clínica, Freud (1923/1981) notou a existência de processos de resistência que seguramente partiam do próprio eu do paciente contra os avanços do tratamento, exteriorizando intensos efeitos sem se fazer consciente de si mesmo, e cuja percepção consciente precisava de um labor especial.

¹³ Recorreu-se à edição espanhola *El yo y el Ello*, datada de 1981. Desse modo, todas as citações referentes a este texto, tratam-se de traduções livres do espanhol para o Português.

Do *eu* partem também as repressões por meio das quais serão excluídas não somente a consciência, senão também as demais formas de eficiência e atividade de determinadas tendências anímicas. O conjunto dos elementos, excluídos pela repressão, se situam frente ao *eu* em análise, labor ao qual se apresenta o problema de suprimir as resistências que o *eu* opõe a todo contato com o reprimido. (p. 2.704)

Com efeito, no *eu* há também algo inconsciente, algo que se conduz identicamente como no reprimido. A forma habitual de expressão e redução, por exemplo, da neurose a um conflito entre o consciente e o inconsciente, ou seja, um conflito entre o *eu* do paciente que quer a cura e o inconsciente que se opõe a se fazer consciente, racionalizável e esclarecido, não se sustenta mais. Aprofundando os conhecimentos sobre a estrutura da vida anímica, Freud (1923/1981) substituiu essa primeira antítese por outra, isto é, pela existente entre o *eu* coerente e o reprimido dissociado dele, entendendo, assim, que: “[...] o inconsciente não coincide com o reprimido. Todo o reprimido é inconsciente, mas nem todo o inconsciente é reprimido” (p. 2.704). Este inconsciente do *eu* não é, portanto, latente no sentido de pré-consciente “[...], pois se fosse não poderia ser ativado sem fazer-se consciente, e, sua atração a consciência não oporia tão grandes dificuldades” (p. 2.704).

Deste modo, o *eu*, além de se formar pelo sistema perceptivo consciente, se faz por meio dos processos internos que são elevados ao sistema perceptivo para fazerem-se (pré) consciente, seja de forma indireta, via representações verbais, seja de forma direta, como é o caso da série de sensações de prazer e desprazer. O *eu* é, antes de tudo, um ser corpóreo, e não só um ser superficial, senão inclusive a projeção de uma superfície; ele se faz por diferenciações no próprio *Isso* por meio do contato dessa última instância com o mundo externo, formando uma superfície ao mesmo tempo sensível, protetora e especializada, enfim, a instância psíquica conhecida por *eu*. Um indivíduo é, portanto, um *Isso* psíquico desconhecido e inconsciente, em cuja superfície aparece o *eu*, que se desenvolve a partir do sistema perceptivo (FREUD, 1923/1981).

A extensão do *eu* se faz por meio do empréstimo energético do *Isso*. Toda a libido se acha acumulada nessa instância, enquanto o *eu* é ainda débil e está em período de formação. Há o emprego de uma parte desta libido em cargas eróticas do objeto, depois, o *eu*, já robustecido, tenta se apoderar desta libido de objeto e se impor ao *Isso* como objeto erótico. O narcisismo do *eu* é, portanto, um narcisismo secundário subtraído dos objetos. Esta libido deslocável trabalha a serviço do princípio de prazer para evitar os estancamentos e facilitar as descargas. A transformação da libido objetual em libido narcísica, que aqui tem efeito, traz consigo um abandono dos fins sexuais, ocorre uma dessexualização, ou seja, uma espécie de

sublimação, que transforma a libido objetal sexual em libido narcisista. Portanto, aquela energia deslocável que foi associada à libido do eu nada mais é do que a forma encontrada pelo eu para facilitar seu labor na tentativa de dominação do Isso, sublimando parte da libido para seus próprios fins. A sublimação tem efeito sempre por mediação do eu e, como este eu põe fim às primeiras cargas de objeto do Isso – e seguramente também a muitas das posteriores –, acolhe em si a libido das mesmas e liga-as a modificações do eu produzidas por identificação.

De outro ponto de vista, observamos também que a transmutação de uma eleição erótica objetal em uma modificação do *eu* é para o *eu* um meio de dominar o *Isso* e fazer mais profundas as suas relações com ele, se bem que a custa de uma maior docilidade por sua parte. Quando o *eu* toma os traços do objeto, se oferece, por assim dizer, como tal ao *Isso* e tenta compensar a perda por ele experimentada, dizendo-lhe: “Podes amar-me, pois sou parecido ao objeto perdido”. (FREUD, 1981/1923, p. 2.711).

Freud (1981/1923) diz que, de todo modo, descobriu aqui uma importante função do eu em sua relação com Eros, ou pulsão sexual: apoderar-se da libido das cargas de objeto e se oferecer como único objeto erótico, dessexualizando ou sublimando a libido do Isso; o eu trabalha contra os propósitos de Eros e se situa a serviço de sentimentos pulsionais contrários. Entretanto, não como uma pulsão que se articula para a autopreservação de si próprio, mas sim como uma tentativa de oferecer-se como objeto, transformando a libido objetal em libido narcísica e, além disso, especializando uma porção do eu que se opõe a Eros. A primeira teoria das pulsões, em que o dualismo se estabelecia entre a pulsão do eu e pulsão sexual, não mais se sustenta:

[...] a investigação psicanalítica pôde constatar com que frequência e regularidade a libido era retirada do objeto e dirigida ao Eu (introversão); e estudando as primeiras fases do desenvolvimento da libido infantil a psicanálise concluiu que o Eu constituía o verdadeiro e original reservatório da libido. Para chegar até o objeto, teria de partir desse reservatório. Assim, o Eu passou a fazer parte do nosso rol de objetos sexuais e logo se percebeu que era o principal desses objetos. Passamos então a chamar de narcísica a libido que se alojava no Eu. É claro que essa libido narcísica era também a manifestação da potência das pulsões sexuais no sentido analítico, de modo que não havia como não identificá-la também com as “pulsões de autoconservação”, que desde o início assumimos estarem presentes no ser vivo. Com isso, a primeira oposição que havíamos suposto existir entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais tornou-se uma hipótese insatisfatória. Reconheceu-se que uma parte das pulsões do Eu era de natureza libidinal, e provavelmente haveria também pulsões sexuais, além de outras, agindo no interior do Eu. (FREUD, 1920/2006b, p. 173)

O eu, contudo, ainda teria essa tendência contrária à pulsão sexual, ou melhor, também estaria a serviço de sentimentos pulsionais contrários a Eros. Freud (2006/1920) em *Além do princípio de prazer*, reconheceu nas manifestações da compulsão à repetição, um caráter altamente pulsional que se oporia ao princípio de prazer. A vivência repetida, mesmo que desagradável, foi entendida como uma tentativa de adquirir maestria sob algum acontecimento traumático que, de outra maneira, de forma passiva, por exemplo, não seria possível. Seria, então, necessário operar por meio de outras forças pulsionais que visariam enlaçar os processos que ainda se encontrariam em estado primário e transformá-los em secundário para, assim, alcançar uma condição de estabilidade no psiquismo. Freud reconheceu, então, uma característica universal da pulsão e que a relaciona à compulsão e à repetição:

Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas. Trata-se, portanto, de uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferirmos, da manifestação da inércia na vida orgânica. (FREUD, 1920/2006b, p. 160, grifos do autor)

Anteriormente, Freud reconhecia na pulsão somente um caráter que impelia à mudança e ao desenvolvimento e, no referido texto, ele reconheceu também o seu oposto: a manifestação da sua natureza *conservadora*; entretanto, ele observou a expressão dessa tendência em formas distintas. A pulsão não sexual, anteriormente agrupada nas pulsões do eu, cedeu lugar à hipótese da Pulsão de Morte, que visaria a um estado de excitação zero, ou seja, seria uma força que impeliria à conservação de um estado anterior, à volta a estados arcaicos da substância viva. Já Eros, ou pulsão de vida, por outro lado, tenderia à resistência contra as forças externas, a agregar substância orgânica em unidades cada vez maiores e à preservação da vida por períodos mais longos. Desse modo, seriam pulsões opostas que tendem à reconstrução de um estado perturbado pela gênese da vida; gênese que seria a causa tanto da continuação da vida como da tendência a morte. Freud (1920/2006b) manteve, assim, a concepção dualista da teoria das pulsões, deste modo, a vida seria um combate e uma transação entre ambas as tendências.

São elas as verdadeiras pulsões de vida, elas trabalham contra as outras pulsões que têm por função conduzir à morte, o que mostra que entre esses dois grupos há uma oposição que, aliás, a teoria das neuroses já há muito tempo reconheceu como sendo muito significativa [...] É como se houvesse um ritmo alternante na vida dos organismos: um grupo de pulsões precipita-se à frente, a fim de alcançar o mais breve possível o objetivo final da vida;

o outro grupo, após chegar a um determinado caminho, apressa-se a voltar para trás, a fim de retomar esse mesmo percurso a partir de um certo ponto e assim prolongar a duração do trajeto. (p. 163-164)

Quando Freud diz que já havia reconhecido esse dualismo antes, remete-se às suas considerações acerca do componente sádico da pulsão sexual. Em suas discussões sobre o amor objetal, em que recorria ao par de opostos amar/odiar, anteriormente associado ao dualismo pulsional entre eu e pulsão sexual, vinculou-os à oposição pulsional entre vida e morte; desse modo, percebeu o amálgama entre essas tendências. Por outro lado, o elemento sádico pode se tornar independente e dominar a totalidade do empenho sexual e assumir a forma de uma perversão.

Mas a questão que se coloca então é como podemos derivar de Eros, cuja meta é conservar a vida, uma pulsão sádica que visa a prejudicar o objeto. Não seria sugestiva a ideia de que em verdade esse sadismo seria a pulsão de morte que a libido narcísica logrou afastar do Eu de modo que essa pulsão só consegue manifestar-se no objeto? Se fosse assim, poderíamos supondo que essa pulsão de morte, agora na forma de sadismo, passaria então servir à função sexual. Sabemos que na fase de organização oral da libido o apoderamento do objeto amoroso e o aniquilamento do objeto ainda coincidem. Posteriormente, a pulsão sádica se tornaria então autônoma e, por fim, na fase em que se instala o primado genital com a finalidade de reprodução, a pulsão sádica assumiria uma função que se faz necessária para a realização do ato sexual: enfrentar e lidar com o objeto sexual. De fato, poderíamos dizer que foi o sadismo anteriormente expulso do Eu que indicou aos componentes libidinais da pulsão sexual o caminho em direção ao objeto. Nos casos em que o sadismo original não foi mitigado ou fusionado a outros elementos, veremos instaurar-se na vida amorosa a conhecida ambivalência amor-ódio. (FREUD, 1920/2006b, p. 174-175)

Essa suposição, acima, pode ser considerada um exemplo de Pulsão de Morte, embora se trate de um exemplo dessa pulsão deslocada. Apesar disso, Freud (1920/2006b) argumentou que não há algo de novo nessa suposição, já havia a formulado antes mesmo da hipótese da Pulsão de Morte e, portanto, não serviria como uma prova da existência dessa força pulsional. Ele insistiu que o que sustenta a sua hipótese é a percepção da existência da tendência dominante no psiquismo:

[...] um dos motivos mais fortes para acreditarmos na existência das pulsões de morte reside em nossa concepção de que a tendência dominante da vida psíquica, ou talvez da vida nervosa em geral, seja, tal como o expressa o princípio de prazer, o anseio por reduzir, manter constante e suspender a tensão interna provocada por estímulos (*o princípio de Nirvana*, segundo uma expressão de Bárbara Low) (FREUD, 1920/2006b, p. 176, grifos do autor).

Sendo o esforço em estabelecer um estado anterior um dos caracteres universais das pulsões, pode ser dito que há na vida psíquica processos ocorrendo à revelia do princípio de prazer. Entretanto, esses fenômenos, sobre os quais o princípio de prazer ainda não logrou obter controle, não estão necessariamente em oposição a ele. A captura e o enlaçamento das moções pulsionais está a serviço também do princípio de prazer, e constitui um ato preparatório que introduz e assegura a soberania do princípio de prazer.

O princípio de prazer é uma tendência que está a serviço de uma função, a de tornar o aparelho psíquico inteiramente livre da excitação, ou de manter a quantidade de excitação constante, ou, ainda, de mantê-la tão baixa quanto possível. Freud (1920/2006b) percebeu que essa função participaria da aspiração mais universal de todo ser vivo de retornar ao estado de repouso original do mundo inorgânico: “[...] a captura e o enlaçamento da moção pulsional é uma função preparatória que visa a providenciar a eliminação definitiva da excitação no fluxo do prazer durante o processo de escoamento dos estímulos acumulados” (p. 181).

[...] o anseio por prazer manifesta-se com muito mais intensidade no início da vida psíquica do que posteriormente, mas, por não ter meios para evitar frequentes interrupções, ele só ocorre de forma limitada. Em uma fase mais madura do desenvolvimento, quando a soberania do princípio de prazer já estiver muito mais assegurada, veremos, contudo, que o princípio de prazer tal como as outras pulsões, não terá podido escapar de ser domado. De qualquer maneira, aquilo que no processo de excitação determina as sensações de prazer e desprazer deve estar presente no processo secundário da mesma maneira que no processo primário. (FREUD, 1920/2006b, p. 181)

O princípio de prazer parece, de fato, estar a serviço das pulsões de morte. Embora lhe caiba vigiar os estímulos de origem externa – que são tomados como perigos pelos dois tipos de pulsões –, ele se volta particularmente para o perigo representado pelo aumento da quantidade de estímulos procedentes de dentro, os quais visam a dificultar a tarefa da vida. As pulsões de vida mobilizam muito mais a percepção interna, pois elas perturbam a dinâmica psíquica trazendo tensões, cujo alívio é sentido como prazer (energia enlaçada). Já as pulsões de morte realizam o seu trabalho de forma mais discreta. O Isso, portanto, se encontra sob o domínio da Pulsão de Morte, mudo, mas poderoso e que visa obter a paz calando o Eros perturbador, conforme as indicações do princípio de prazer (FREUD, 1920/2006b).

O princípio de prazer estabelece uma situação fixa com respeito a ambas as classes de pulsões, servindo-se de bússola ao Isso, em que as exigências de Eros têm o impacto de necessidades que perturbam a constância do aparelho psíquico; portanto, o serviço do

princípio torna-se contrário a esta pulsão em favor da Pulsão de Morte. Desse modo, no texto *Além do princípio de prazer*, ficaram sobrepostos princípio de prazer e princípio de Nirvana. Entretanto, Hanns (1999) nos traz alguns importantes esclarecimentos sobre algumas alterações cruciais no entendimento desses princípios:

De certa forma, já no texto *O problema econômico do masoquismo* [1924] Freud parece conseguir conciliar os sentidos fenomênico-linguísticos do termo *lust* (“disposição” e sensações de prazer) com a descrição do mecanismo fisiológico-psicanalítico (do acúmulo de incômodo e descarga) correspondente. Neste texto, Freud não entende mais o princípio de prazer como um mecanismo que leva à descarga que reduz a zero a energia pulsional. O mecanismo de suspensão da pulsão passa a ser vinculado ao princípio de Nirvana (cuja meta é a volta ao estado inorgânico inicial, isto é, a morte). Ao princípio do prazer caberá guiar a pulsão a sair do estado de *Unlust* [desprazer] para a *Lust*, providenciando uma descarga e não uma ação que destrua a fonte pulsional, o órgão ou a própria vida. Ao explicar o aumento da tensão e prazer através da idéia de ritmo e ao diferenciar Princípio de Nirvana do Princípio de Prazer, Freud, além de abarcar melhor com seu modelo certos fenômenos clínicos, resgata o sentido disposicional-prazeroso de *Lust*, pois agora *lust* pode crescer com a tensão, bem como a descarga não visa eliminar a fonte pulsional. (p. 67-68)

Se em seu texto de 1920 houve um amálgama dos dois diferentes princípios, Hanns argumentou que isso foi modificado em seu texto de 1924, em que a hipótese da Pulsão de Morte revelou outra tendência no aparelho psíquico, o princípio de Nirvana, sendo a este princípio que deve ser atribuída a tendência de reduzir a zero a estimulação no aparelho mental. Entretanto, o Princípio de Prazer continua sendo aquele que impele a descarga, mas, numa diminuição dos estímulos que não visa ao retorno ao estado inorgânico, ou seja, à suspensão da necessidade e do desejo. No mesmo texto de Freud de 1924, Birman ainda retirou outra conclusão:

[...] no ensaio sobre “O problema econômico do masoquismo”, de 1924, Freud realizou a autocrítica do postulado fundamental que dominou a sua metapsicologia até 1920. Enunciou, então, que cometera um erro teórico ao afirmar que o princípio da constância e o princípio do prazer seriam originários do aparelho psíquico, quando, a rigor, esses princípios seriam secundários face ao movimento desse aparelho em direção à morte e à quietude. O que o aparelho psíquico buscava com volúpia seria, enfim, a quietude nirvânica e a ausência completa de excitabilidade. (BIRMAN, 2009, p. 87-88)

Assim, estabelecidas as diferenças entre um princípio e outro, há ainda que se destacar a relação hierárquica entre ambos. Se antes Freud afirmava a dominância do Princípio de Prazer no funcionamento psíquico, após 1920 ele afirmou a dominância do princípio de Nirvana. Essas considerações tiveram consequências em suas posteriores análises,

principalmente sobre a cultura, interesse dessa pesquisa e que pode ser observadas em suas teses sobre o mal-estar na civilização.

3.4 O SUPEREU E O MAL-ESTAR

Freud (1981/1923) afirmou que o supereu tornou-se a sede da Pulsão de Morte. Essa instância, que se diferenciou do interior do próprio eu, se opõe à pulsão sexual.

[...] temos dito já repetidamente que o *eu* se acha constituído em grande parte por identificações substitutivas de cargas abandonadas do *Isso*, e que as primeiras destas identificações se conduzem ao *eu* como uma instância especial, opondo-se a ele em qualidade de *supereu* (FREUD, 1981/1923, p. 2.721, grifos do autor).

Quando um objeto sexual tem de ser abandonado, surge frequentemente em seu lugar uma modificação do eu que é descrita como uma reconstrução do objeto no *eu*. É muito possível que o eu facilite ou faça possível, por meio desta introjeção, o abandono do objeto, ou, talvez, constitua esta identificação a condição precisa para que o Isso abandone seus objetos. De todo modo, Freud (1981/1923) afirmou que o abandono do objeto é um processo muito frequente nas primeiras fases do desenvolvimento e pode acarretar na concepção de que o caráter do eu é um resíduo das cargas de objeto abandonadas. Qualquer que seja a estrutura da posterior resistência do caráter contra as influências das cargas de objetos abandonados, os efeitos das primeiras identificações, realizadas na mais tenra idade, são sempre gerais e duradouros. Isto leva à gênese do ideal de *eu*, pois detrás dele se oculta a primeira e mais importante identificação do indivíduo, ou seja, a identificação com o pai. Mas, o supereu não é simplesmente um resíduo das primeiras eleições de objeto do Isso, senão também uma enérgica formação reativa contra as mesmas.

Sua relação com o *eu* não se limita a advertência: “Assim – como o pai – deves ser”, senão que compreende também a proibição: “Assim – como o pai – não deves ser: não deve fazer tudo o que ele faz, pois há algo que lhe está exclusivamente reservado”. (FREUD, 1981/1923, p. 2.713)

Aquilo que na vida psíquica individual pertencia ao mais baixo é convertido pela formação do ideal no mais elevado da alma humana, conforme, sempre, as escalas de valores

humanos. Assim, o supereu é um híbrido, pois se origina do *eu*, mas estabelece ligações íntimas com o *Isso*:

Deste modo, podemos admitir como resultado geral da fase sexual, dominada pelo complexo de Édipo, a presença no “eu” de um resíduo, que consiste no estabelecimento dessas duas identificações enlaçadas entre si. Esta modificação do “eu” conserva sua significação especial e se opõe ao conteúdo restante do “eu” em qualidade de ideal do “eu” ou “supereu”. (FREUD, 1981/1923, p. 2.713, grifos do autor)

Sua constituição híbrida faz o ideal do eu depender de sua anterior participação na repressão do complexo de Édipo e, inclusive, deve a sua gênese a tal repressão. A energia necessária para o recalque no complexo de Édipo, o eu teve de tomá-la emprestada do pai, empréstimo que traz consigo importantíssimas consequências, ou seja, o supereu conservará o caráter do pai e, quanto maiores forem a intensidade do complexo de Édipo e a rapidez de sua repressão, mais severamente reinará depois sobre o *eu* como consciência moral, ou como *sentimento inconsciente de culpa*.

O ideal do *eu*, portanto, é herdeiro do complexo de Édipo, e com isso, é a expressão dos impulsos mais poderosos do *Isso* e dos mais importantes destinos de sua libido. Por meio de sua criação se apoderou do *eu* do complexo de Édipo e se submeteu simultaneamente ao *Isso*. O *supereu*, advogado do mundo interno, ou seja, do *Isso*, se opõe ao *eu*, verdadeiro representante do mundo externo ou da realidade. Os conflitos entre o *eu* e o ideal refletem, pois, em último termo, a antítese do real e do psíquico, do mundo externo e do interno. (FREUD, 1981/1923, p. 2.714, grifos do autor).

Enfim, é a carga do *Isso* que entrou em conflito com o eu e se transformou em supereu via formação reativa. E, assim, todo esse conflito, que rapidamente a sublimação e a identificação impediram de chegar ao seu desenlace, continuará em uma região mais elevada, ou seja, destilada nos ideais humanos. O eu se submete ao seu supereu e este permanece próximo ao *Isso*. Descendente das primeiras cargas de objeto do *Isso*, o supereu vincula-se às aquisições filogenéticas do *Isso* e se converte em uma reencarnação de formas anteriores do eu, que deixaram no *Isso* seus resíduos. Desse modo, permanece o supereu duradouramente próximo ao *Isso* e pode arrogar-se para com o eu a representação do mesmo. Assim, penetra profundamente o *Isso* e, em troca, se acha mais afastado que o eu da consciência.

Podemos ir ainda mais além e ariscar a presunção de que grande parte do sentimento de culpa tem que ser, normalmente, inconsciente, por achar-se

na gênese da consciência moral intimamente ligada ao complexo de Édipo, integrado no inconsciente. Se alguém sustentasse o paradoxo de que o homem normal não é tão somente muito mais imoral do que crê, senão também muito mais moral do que supõe, a psicanálise, cujos descobrimentos se baseiam na primeira parte desta afirmação, não teria tampouco nada que objetar contra sua segunda metade. (FREUD, 1981/1923, p. 2.723)

Freud (1981/1923) pontuou que a maioria dos impulsos pulsionais cuja investigação é possível levar a cabo se revelam como ramificações de Eros. Deste modo, impôs-se a impressão de que a Pulsão de Morte é muda e que todo ruído da vida parte principalmente da outra pulsão. Não obstante, os elementos sádicos de Eros e o mutismo da Pulsão de Morte levaram Freud a identificar o sentimento inconsciente de culpa alojado no supereu como a expressão clínica passível de observação da Pulsão de Morte.

Segundo nossa concepção de sadismo, diremos que o componente destruidor se instalou no *supereu* e se voltou contra o *eu*. No *supereu* reina então a pulsão de morte, que consegue, com frequência, levar à morte do eu, quando este não se livra de seu tirano refugiando-se na mania. (FREUD, 1981/1923, p. 2.724, grifos do autor)

Freud ressaltou a maneira que a Pulsão de Morte vincula-se ao *supereu*: “Situando-se no ponto de vista da restrição das pulsões, ou seja, da moralidade, podemos dizer o seguinte: o *Isso* é totalmente amoral; o *eu* se esforça em ser moral, e o *supereu* pode ser ‘hipermoral’ e fazer-se então tão cruel como o *Isso*” (FREUD, 1981/1923, p. 2.725). O *supereu* manifesta-se essencialmente como crítica desenvolvida com extraordinário vigor contra o *eu*: a percepção correspondente a esta crítica ao *eu* é o sentimento de culpa. Quanto mais se limita a agressão externa, mais severo e agressivo o ideal de *eu* é em relação ao *eu*.

O *supereu* nasceu de uma identificação com o modelo paterno. Cada uma de tais identificações tem o caráter de uma dessexualização e inclusive de uma sublimação. Agora bem: parece que tal transformação traz consigo sempre uma dissociação das pulsões. O componente erótico fica despojado, uma vez realizada a sublimação, da energia necessária para acorrentar toda a destruição agregada, e esta se libera em qualidade de tendência a agressão e a destruição. Desta dissociação extrai-se o ideal e o dever imperativo, rigoroso e cruel. (FREUD, 1981/1923, p. 2.724)

A formação do supereu é uma consequência da tentativa do eu em lidar com a libido. Para o *eu* poder prestar tal auxílio tem de encher-se de libido, constituindo-se, assim, em representante de Eros e aspira, então, a viver e a ser amado. Mas, como seu labor de

sublimação tem por consequência uma dissociação das pulsões e uma liberalização da pulsão de agressão do eu, em seu combate contra a libido o *eu* se expõe ao perigo de ser maltratado, ou seja, se expõe a agressão proferida pelo supereu contra o próprio eu.

O *eu* é a verdadeira sede da angústia. Ameaçado por três perigos, ele desenvolve o reflexo de fuga, retirando sua carga própria da percepção ameaçadora do processo desenvolvido no *Isso* considerado perigoso e emitindo-a em qualidade de angústia. Esta reação primitiva é substituída logo pelo estabelecimento de cargas de proteção (mecanismo de fobias). Ignoramos o que é que o *eu* teme do mundo exterior e da libido do *Isso*. Só sabemos que é o subjugo ou a destruição, mas não podemos precisá-lo analiticamente. O *eu* segue, simplesmente, as advertências do princípio de prazer. Em troca, podemos determinar o que se oculta detrás da angústia do *eu* ante o *supereu*, ou seja, ante a consciência moral. Aquele ser superior que logo chega a ser o ideal do *eu* ameaçou um dia o sujeito com a castração, e este medo da castração é provavelmente o nódulo em torno do qual cristaliza depois o medo da consciência moral. (FREUD, 1981/1923, p. 2.727)

Nesse aspecto, a Pulsão de Morte é constituinte do psiquismo e, desse modo, o sujeito terá de lidar com essa força de alguma maneira. Os diversos movimentos dessa pulsão revelam que ela pode permanecer isolada e direcionar-se ao exterior na forma de uma agressão, manifestando-se como heterodestruição, pode também mesclar-se aos componentes eróticos, nas formas do sadomasoquismo, permanecer livre no labor interno do indivíduo (FREUD, 1981/1923), se manifestar como sentimento de responsabilidade e exacerbação do sentimento de culpa, ou ainda na construção de modelos identificatórios e em formas de relação pré-genitais imersas na repetição compulsiva (ENDO, 2005).

No ensaio *O mal-estar na Civilização*, uma das preocupações de Freud (1974/1930) foi entender quais os meios implementados pela civilização para inibir uma das vertentes da Pulsão de Morte, a agressividade. Sua análise da cultura remontou à gênese do supereu, que se radica na mesma e que acabou por coincidir-se com ela. Para essa análise Freud precisou investigar as relações problemáticas entre o indivíduo e a civilização em um de seus aspectos mais limitantes: a violência e por fim acabou por concluir que, paradoxalmente, a tentativa de inibi-la é a mesma que a reproduz incessantemente (ENDO, 2005). A tentativa mais enfatizada é aquela de enviá-la de volta para o lugar de onde proveio, isto é, internalizá-la, dirigindo-a contra o próprio eu na forma de seu supereu, ou seja, exacerbando o sentimento de culpa, deste modo, a instância moral:

[...] está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele

estranhos. [...] A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele [...]. (FREUD, 1974/1930, p. 146-147)

A tentativa de esquiva da agressividade concentrada nesse sentimento tem como origem o medo ante a autoridade externa, que, posteriormente, cedeu lugar ao medo ante o supereu. Além da severidade do supereu ser um contínuo da severidade da autoridade externa, ela ainda tem uma qualidade própria que a torna mais insistente: ao mesmo tempo em que exige as renúncias às satisfações pulsionais, exige punição, uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do supereu. Essas duas tendências do sentimento de culpa não se excluem, na verdade, se complementam, pois remontam à morte do pai primevo, que se trata de um caso de remorso, resultado da ambivalência primordial de sentimentos para com o pai.

Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o sentimento de culpa é a expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte. (FREUD, 1974/1930, p. 156)

A culpa é anterior à formação do supereu e da própria consciência. Ela é o reconhecimento da tensão entre o eu e autoridade, medo da autoridade externa: conflito entre a necessidade de amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação pulsional, cuja inibição produz a inclinação para a agressão. A onipresença do supereu acaba com a diferença entre uma agressão pretendida e a executada. Freud (1974/1930) ainda pontuou uma diferença entre a severidade externa e real, e a vivenciada no supereu:

O relacionamento entre o superego e o ego constitui um retorno, deformado por um desejo, dos relacionamentos reais existentes entre o ego, ainda indivíduo, e um objeto externo. [...] A diferença essencial, porém, é que a severidade original do superego não representa – ou não representa tanto – a severidade que dele [do objeto] se experimentou ou que se lhe atribui. Representa, antes, nossa própria agressividade para com ele. (p. 153)

Desse modo, Freud (1974/1930) apresentou o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, pois ele é o preço que se paga pelos avanços dos termos civilizatórios, acarretando na perda de felicidade, ou seja, na intensificação do sentimento de culpa.

[...] o sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da ansiedade; em suas fases posteriores, coincide completamente com o *medo do superego* [...] A ansiedade está sempre presente, num lugar ou outro, por trás de todo sintoma; em determinada ocasião, porém, toma, ruidosamente, posse da totalidade da consciência, ao passo que, em outra, se oculta tão completamente, que somos obrigados a falar de ansiedade inconsciente [...] é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar*, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações. (FREUD, 1974/1930, p. 160)

É nesse ponto que Freud marcou a contradição entre o indivíduo e a cultura, em que a luta entre Eros e Pulsão de Morte caracteriza o processo de civilização humana e o desenvolvimento do indivíduo, bem como revelou o segredo da vida orgânica em geral. O superego seria, então, um serviçal da civilização, um inibidor de tudo o que é radicalmente individual, impondo ao eu injunções que lhe são estrangeiras, mas co-pertinentes ao superego e à civilização (ENDO, 2005) e Freud (1974/1930) completou:

[...] o processo civilizatório constitui uma modificação, que o processo vital experimenta sob a influência de uma tarefa que lhe é atribuída por Eros e incentivada por Ananké – pelas exigências da realidade –, e que essa tarefa é a de unir indivíduos isolados numa comunidade ligada por vínculos libidinais. (p. 164)

Desse modo, o desenvolvimento individual está em contradição com o desenvolvimento cultural, pois, enquanto o primeiro visa à satisfação de sua felicidade, o segundo visa à união entre os indivíduos.

Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem-sucedida se não se tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo. Assim, pode-se esperar que o processo desenvolvimental do indivíduo apresente aspectos especiais, próprios dele, que não são reproduzidos no processo da civilização humana. É apenas na medida em que está em união com a comunidade como objetivo seu, que o primeiro desses processos precisa coincidir com o segundo. (FREUD, 1974/1930, p. 165)

Freud (1974/1930) estabeleceu algumas analogias entre superego e a formação de uma espécie de superego social, e diz que teriam uma origem semelhante. Ele se baseou na impressão deixada atrás de si pelas personalidades dos grandes líderes. Às pessoas que ocupam o lugar de autoridades é transferido o papel de pai, cujos mandos e proibições conservam a sua eficácia no eu ideal e exercem agora, na qualidade de consciência, a censura

moral (FREUD1981/1923). A analogia vai mais além quando se leva em conta que, em muitos casos, as figuras valorizadas são escarnecidas por outros ou mesmo liquidadas de forma cruel.

Outro ponto de concordância entre o supereu cultural e o individual é que o primeiro, tal como o último, estabelece exigências ideais estritas, cuja desobediência é punida pelo “medo da consciência”. Freud ressaltou a facilidade maior de perceber esses processos no grupo, mais do que no indivíduo, pois, nesse, quando a tensão cresce, é apenas a agressividade do supereu que se faz por censuras ao eu e, com frequência, suas exigências reais permanecem inconscientes. “Se as trazemos ao conhecimento consciente, descobrimos que elas coincidem com os preceitos do superego cultural predominante” (FREUD, 1974/1930, p. 167). Ou seja, esses processos estão interligados.

O supereu social estabelece ideais e exigências às relações sociais em uma tentativa de lidar com o problema do maior estorvo à civilização, isto é, a inclinação, constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua.

Do mesmo modo que, no tratamento individual, há que serem feitas objeções ao supereu, pois este não leva em conta a felicidade do eu, já que, considera de modo insuficiente as resistências contra a obrigação de obedecer as forças do Isso e as dificuldades do mundo externo, Freud fez as mesmas objeções ao supereu social. As exigências desse supereu também não levam em conta a constituição psíquica dos seres humanos, há a presunção de que o eu é psicologicamente capaz de tudo que lhe é exigido, que o eu dispõe de um domínio ilimitado sobre o Isso, contudo “Caso se exija mais de um homem, produzir-se-á nele uma revolta ou uma neurose, ou ele se tornará infeliz.” (FREUD, 1974/1930, p. 168). A civilização apenas adverte que quanto mais difícil é obedecer ao preceito, mais meritório é proceder assim. Os valores éticos e morais que a civilização impõe com vistas a opor um obstáculo à agressividade, sem levar em conta a constituição psíquica humana, são impossíveis de seguir e assim Freud anuncia: “Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade.” (p. 168). O autor, conclui que há, afinal de contas, apenas a satisfação narcísica de seguir um valor ético, que nada tem a oferecer, exceto sentir-se melhor que os outros.

Freud (1974/1930) pontuou que ouve sem indignação o crítico cuja opinião considera que ao ser feito um levantamento dos objetivos do esforço cultural e dos meios que este emprega, está fadado a concluir que: “[...] não vale a pena todo esse esforço e que seu resultado só pode ser um estado de coisas que o indivíduo será incapaz de tolerar” (p. 170). Com essas palavras, o autor manteve uma posição crítica em relação aos mais altos valores da

civilização humana, considerando-os como frutos da cristalização da agressividade no supereu social, responsáveis, assim, pelo aumento da severidade contra o eu e o mundo, ou seja, uma resolução da violência que só aumenta sua reprodução.

Deste modo, os juízos de valores dos homens acompanham diretamente os seus desejos de felicidade, e que, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões. Freud (1930/1974) entendeu como tentativas de buscar algum estado lenitivo ilusório, tanto aquelas tentativas que defendem as restrições a sexualidade e os valores humanitários como aspectos necessários e imprescindíveis à civilização, bem como aquelas tentativas que apontam que essas restrições e valores são históricos e por isso, não são inelutáveis. E assim, completou: “[...] curvo-me à sua censura de que não lhes posso oferecer consolo algum, pois, no fundo, é isso que todos estão exigindo, e os mais arrebatados revolucionários não menos apaixonadamente do que os mais virtuosos crentes” (p. 170) Deste modo, em sua opinião, a questão central foi esquecida no mesmo instante em que os homens consideraram que suas opções morais dariam conta da Pulsão de Morte. E assim permaneceu a questão: como lidar com essa pulsão?

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’ [...], o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado? (FREUD, 1930/1974, p. 170-171)

Finalmente, ficou claro que para Freud a problemática da Pulsão de Morte permaneceu sem um debate ou um exame à circunspeção. Embora, ao afirmar sua exclusão muito freqüente nos debates sobre a cultura, Freud só fez acentuar ainda mais a sua inserção no seio da civilização e que assim ignorada, a Pulsão de Morte se expressa, paradoxalmente, por meio das tentativas da cultura em escamoteá-la. O que permaneceu em aberto, na verdade, foram as possibilidades de se inverter essa dinâmica, ou seja, da maior premência estar a favor de Eros e não da Pulsão de Morte, algo que a cultura pouco produziu até então. Desse ponto em aberto Herbert Marcuse produziu o seu livro *Eros e Civilização*. Nesse sentido, o próximo capítulo tem por finalidade expor a maneira como esse autor entendeu e lidou com esse paradoxo da teoria psicanalítica.

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE PULSÃO DE MORTE NA OBRA *EROS E CIVILIZAÇÃO* DE HERBERT MARCUSE

É notável a importância que o pensamento de Freud adquiriu para Herbert Marcuse (1981) ao se observar que, em seu livro publicado 1955, intitulado *Eros e civilização*, um dos pilares para a discussão sobre a sociedade de sua época foi aquele impasse deixado por Freud (1930/1974) em seu texto *O mal-estar na civilização*. A questão freudiana que relativiza ou coloca em dúvida os benefícios da cultura para a felicidade dos homens foi um importante debate que conduziu a introdução do problema ao qual Marcuse pretendia analisar naquele ensaio.

Ele inicia afirmando que, até então, muito facilmente, a proposição de Freud, segundo a qual a civilização se baseia na permanente subjugação das pulsões, foi aceita como axiomática. Marcuse dispara: o próprio Freud não levou a sério a sua pergunta quando considerou esse processo inevitável e irreversível. Desse modo, reabre o debate, ou melhor, recoloca para si esse considerável impasse:

[...] a própria teoria de Freud fornece-nos razões para rejeitarmos a sua identificação de civilização com repressão. Com base em suas próprias realizações teóricas, o exame do problema deve ser reaberto. A relação entre liberdade e repressão, produtividade e destruição, dominação e progresso, constituirá realmente o princípio de civilização? Ou essa inter-relação resultará unicamente de uma organização histórica específica da existência humana? Em termos freudianos, o conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade será irreconciliável num grau tal que necessite a transformação repressiva da estrutura instintiva¹⁴ do homem? Ou permitirá um conceito de civilização não-repressiva, baseada numa experiência fundamentalmente diferente de ser, numa relação fundamentalmente diferente entre homem e natureza, e em

¹⁴ A primeira publicação de *Eros e civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, deu-se em língua inglesa, sob o título original, *Eros and civilization – A philosophical inquiry into Freud* (MARCUSE, 1992). Como já debatido neste trabalho, existem percalços nas traduções de conceitos-chaves da psicanálise. E, novamente, nota-se nesse livro dificuldades na escolha do termo para a tradução do conceito de *pulsão*. Em sua versão original inglesa o conceito de pulsão encontra-se sob a inscrição de *instinct*; para pulsão sexual, encontra-se *life instinct* ou *sex instinct*, e para Pulsão de Morte encontram-se os termos *death instinct* ou *destruction instinct*. Marcuse não fez considerações acerca dessa questão, no entanto, pode-se inferir que seguiu a tendência das traduções feitas dos textos freudianos para inglês americano, já que no período de sua publicação encontrava-se nesse território. E seu tradutor para o português, Álvaro Cabral, manteve a escolha, traduzindo-o por *instinto*. As mesmas considerações acerca desse termo podem ser feitas sobre sua posterior obra *Ideologia da sociedade industrial* (1967) e de sua publicação original em língua inglesa *One-dimensional man* (2010). Não há necessidade de retomar aqui nessa nota as considerações já feitas sobre os percalços da tradução desse termo, mas há sim a necessidade de apontar que, seguindo a escolha desse presente trabalho pelo termo *pulsão*, pelas razões já debatidas anteriormente, novamente se manterá nas citações diretas os termos como selecionados pelo autor e seu tradutor para o português, e, no corpo do texto, segue-se a escolha pelo termo *pulsão*.

fundamentalmente diferentes relações existenciais? (MARCUSE, 1981, p. 28)

Marcuse toma para si esse impasse e propõe um direcionamento próprio. Na exposição de sua questão, notam-se duas distintas preocupações que tendem a se combinar. Em primeiro lugar uma inquietação em saber se a civilização irá reproduzir recorrentemente as relações de dominação e repressão já existentes. Em um segundo momento, há a implicação da psicanálise nesse problema sob o seguinte enunciado: Será que a psicanálise somente produziu uma boa justificativa para essa organização repressiva? Marcuse eleva essa implicação, derivando dela pergunta e resposta, solução e impasse. O impasse não está somente inscrito nas palavras de Freud; ele é concreto e retira dessas mesmas palavras tanto a descrição do mal-estar na cultura como as razões para se abandonar a inexorável identificação entre civilização e repressão.

Finalmente, fica claro que, para ele, a questão transita entre saber se a aliança estabelecida entre liberdade e repressão consiste essencialmente no princípio do processo civilizatório ou se essa aliança é transitória e resultante de uma organização histórica específica da existência humana.

Sabe-se que a tese principal, desenvolvida no livro *Eros e civilização*, sustentou a possibilidade concreta de uma civilização não-repressiva. Essa resposta, alcançada nesse ensaio, apoiava-se dialeticamente em duas diferentes diretrizes. A primeira se ancorava nas próprias realizações da civilização, que pareciam criar as precondições para a gradual abolição da própria repressão. Marcuse (1981) considerou a possibilidade de um novo princípio de realidade, baseando-se no pressuposto de que as precondições materiais (técnicas) para o seu desenvolvimento estavam estabelecidas ou podiam ser dadas nas sociedades industriais mais avançadas. Por fim, ele, entendeu “[...] implicitamente que a tradução das capacidades técnicas em realidade significava revolução” (p. 16).

Marcuse reconheceu o avanço técnico da civilização ocidental, que propiciou, numa escala nunca antes vista, a satisfação de muitas das necessidades da maioria das pessoas. Aparentemente, o contínuo incremento da produtividade torna cada vez mais realista a promessa de uma vida ainda melhor para todos. “Nem a mecanização [...] nem a crescente destrutividade do atual progresso, fornecem bases suficientes para pôr em dúvida o ‘princípio’ que tem governado o progresso da civilização” (MARCUSE, p. 27, 1981). Por outro lado, Marcuse reconheceu também uma imprevista aliança, já descrita por Freud: o progresso intensificado parecia estar vinculado a uma igualmente intensificada ausência de liberdade. O

domínio do homem pelo homem cresceu em âmbito e eficiência. Essa aliança poderia ser considerada como contraditória, levando-se em conta o suposto avanço do homem, no entanto, tampouco se apresenta como acidental e transitória:

Os campos de concentração, extermínio em massa, guerras mundiais e bombas atômicas não são “recaídas no barbarismo”, mas a implementação irreprimida das conquistas da ciência moderna, da tecnologia e dominação dos nossos tempos. E a mais eficaz subjugação e destruição do homem pelo homem têm lugar no apogeu da civilização, quando as realizações materiais e intelectuais da humanidade parecem permitir a criação de um mundo verdadeiramente livre. (MARCUSE, 1981, p. 28)

Marcuse sustentou a tese desse ensaio nas realizações materiais e intelectuais da própria civilização ocidental, que atingiram certo cume e contêm, em potência, também a possibilidade concreta para a criação de uma civilização livre. Entretanto, a obsolescência de suas instituições organizativas e a emergência de novas formas de dominação pressionaram na direção de determinada conservação por meio da repressão, que é mantida com cada vez mais vigor quanto mais desnecessária se torna. A tradicional justificativa para a contínua e inevitável dominação social, considerada indispensável se assim se quiserem satisfeitas as necessidades humanas, já não se sustentava, pois, como já explicitado anteriormente, os avanços técnicos poderiam retirar o homem dessa forçosa sujeição às formas obsoletas de luta pela existência, ou ainda, a abolição das condições em que a labuta se perpetua.

Desse modo, apesar da predominante organização repressiva, sua força não pertence à essência da civilização. Para Marcuse, essa dominância é acirrada e se mantém por meio da racionalidade instrumental. As expressões da repressão são mais os efeitos do que as causas de uma cultura ocidental predominantemente destrutiva.

A segunda base de sua tese se ancorava na concepção teórica de Freud, como já explicitado, que parecia refutar a sua firme negação da possibilidade histórica de uma civilização não-repressiva. Marcuse (1981) entendeu que o homem só poderia evitar a fatalidade de um Estado de Bem-Estar Social mantido por meio de um Estado Beligerante se houvesse o estabelecimento de um novo ponto de partida, pelo qual pudesse reconstruir o sistema produtivo sem aquele “ascetismo do mundo interior” que forneceu a base mental para a dominação e a exploração. Com isso ele quis dizer que, ao negar as paixões humanas foi possível infligir (ou manter) algum bem-estar por meios bélicos. Um novo ponto de partida foi encontrado na psicanálise:

[...] “sexualidade polimórfica” foi a expressão que usei para indicar que a nova direção de progresso dependeria completamente de oportunidade de ativar necessidades *orgânicas*, biológicas, que se encontram reprimidas ou suspensas, isto é, fazer do corpo humano um instrumento de prazer e não de labuta (MARCUSE, 1981, p. 16)

Trata-se do entendimento das concepções da psicanálise sob o registro do que denominou de “biologismo”. O estatuto do “biologismo”, proposto por Marcuse, compreendeu as implicações metapsicológicas da teoria de Freud em quase toda sua totalidade, em especial, a tardia teoria das pulsões e a reconstituição da pré-história da humanidade como a base concreta da estrutura histórica da civilização. A metapsicologia da psicanálise é, em sua própria substância “sociológica”, um “biologismo” que revela a teoria social em uma dimensão mais profunda, tanto porque revela a repressão do homem pelo homem, como porque oferece a ocasião de localizar o corpo humano enquanto parâmetro para um novo direcionamento ao progresso, enquanto instrumento de prazer.

Segundo Marcuse (1981), assim que a psicanálise se tornou social e cientificamente respeitável, a tendência pós-freudiana tratou de livrar-se dessas especulações comprometedoras. Essa tendência foi muito bem representada pelo movimento dos Revisionistas Neofreudianos, como anteriormente tratado¹⁵. Diferentemente desse movimento, Marcuse deu centralidade à metapsicologia como a substância material da obra de Freud. A construção das análises da metapsicologia transcendia ao domínio da observação clínica e da utilidade terapêutica e, por isso, já causavam algum desconforto. Entretanto, Marcuse interpretou essa rejeição efetuada pela tendência pós-freudiana de sua época, principalmente, como um horror frente ao tabu, pois tais conceitos interpretavam os homens em termos muito mais ofensivos para os tabus sociais, termos esses que, segundo ele, revelaram a base explosiva da civilização. E assim, propõe:

O exame subsequente tentará aplicar as concepções tabus da Psicanálise (tabus até na própria Psicanálise) a uma interpretação das tendências básicas da civilização. A finalidade do presente ensaio é contribuir para a *filosofia* da Psicanálise – não para a Psicanálise em si. Move-se exclusivamente no terreno da teoria e mantém-se fora da disciplina técnica em que a Psicanálise se converteu. (MARCUSE, 1981, p. 30, grifo do autor)

O autor não pretendeu, portanto, desenvolver uma interpretação corrigida ou aumentada dos conceitos freudianos, mas sim compreender as suas implicações filosóficas e

¹⁵ Questão analisada em “Integração e desintegração da psicanálise no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt”.

sociológicas, ou seja, a metapsicologia como uma construção teórica que almeja não a cura da enfermidade individual, mas ao diagnóstico de uma perturbação geral.

São também conhecidas as ressalvas que o próprio Marcuse (1981) fez no prefácio político de 1966 e em sua posterior obra *Ideologia da sociedade industrial* (1967) à tese desenvolvida no ensaio de *Eros e civilização*. No prefácio, de modo mais explícito, ele pontuou a sua negligência ou minimização do papel duplo exercido pelas conquistas tecnológicas, as quais, ao mesmo tempo em que forneceram a capacidade de amenizar a luta pela existência, serviram também para reprimir nos indivíduos a própria necessidade de tal libertação, cristalizando a identidade entre liberdade e repressão:

Eros e Civilização: o título expressou um pensamento otimista, eufemístico, mesmo positivo, isto é, que as realizações da sociedade industrial avançada habilitariam o homem a inverter o rumo do progresso, a romper a união fatal de produtividade e destrutividade, de liberdade e repressão – por outras palavras, a aprender a *gaya sciencia* de como usar a riqueza social para moldar o mundo do homem de acordo com os seus Instintos vitais, na luta combinada contra os provisos da morte. Esse otimismo baseava-se no pressuposto de que deixara de prevalecer o fundamento lógico para a contínua aceitação da dominação, que a carência e a necessidade de labuta só “artificialmente” eram perpetuadas – no interesse de preservar o sistema de dominação. Negligencie ou minimize o fato desse fundamento lógico “obsoleto” ter sido amplamente reforçado (se não substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social. As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação [...] Na sociedade afluyente, as autoridades raramente se veem forçadas a justificar seu domínio. Fornecem os bens; satisfazem a energia sexual e agressiva de seus súditos. (MARCUSE, 1981, p. 13, grifos do autor)

Essa reconsideração revela a perspicaz observação de que houve uma mudança na forma de dominação da sociedade após a Segunda Guerra Mundial. A contínua dominação deixa de ter como justificativa a luta pela existência. A transformação do momento histórico após a Segunda Guerra Mundial, do capitalismo liberal para o monopolista e o aprimoramento das vias e formas de dominação, parecia sugerir uma dificuldade que ia além das dicotomias entre realidade e ideologia, ou seja, entre a repressão existente e a sua justificativa “racional” (ROUANET, 1989). Pode ser dito que, com a mudança econômica do capitalismo liberal para o monopolista, as considerações de Marcuse quanto à tecnologia e à ideologia, após alguns anos da publicação de *Eros e civilização*, foram revistas.

A relação de contradição entre as relações de produção e as forças produtivas foi articulada no ensaio publicado em 1955 tendo a tecnologia, um produto das forças produtivas, como um veículo de libertação do homem da labuta e do tempo opressivo. Já na obra

Ideologia da sociedade industrial, há a compreensão da tecnologia como simultaneamente possibilitadora de liberdade e opressão (CROCHÍK, 1991).

[...] a noção tradicional de “neutralidade” da tecnologia não mais pode ser sustentada. A tecnologia não pode, como tal, ser isolada do uso que lhe é dado; a sociedade tecnológica é um sistema de dominação que já opera no conceito e na elaboração das técnicas. (MARCUSE, 1967, p. 19)

Há uma tendência totalitária no controle técnico. O potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação. A racionalidade tecnológica se tornou racionalidade de dominação política. (MARCUSE, 1967) Quanto à compreensão sobre a ideologia, esta se alterou na medida em que a cultura começou a produzir uma imagem de si mesma como a da realidade externa e eterna, e só mutável em suas próprias imperfeições (CROCHÍK, 1991).

Marcuse (1981) ressaltou que nessa eficaz organização da sociedade afluenta, a maioria das pessoas permanece ao lado daquilo que é, do que está estabelecido e bem articulado; o devir e a potencialidade não têm espaço na maior parte da cultura. “O tabu sobre a indiscutível prerrogativa do todo sempre foi mantido e imposto, e tem sido mantido e imposto tanto mais brutalmente quanto mais se supõe que o todo é composto de indivíduos livres” (p. 19). A ordem estabelecida é suficientemente forte e eficiente para justificar essa adesão e garantir a sua continuidade.

Hoje em dia, essa união de liberdade e servidão tornou-se “natural” e um veículo do progresso. A prosperidade apresenta-se, cada vez mais, como um pré-requisito e um produto marginal de uma produtividade autoimpulsionada, em constante busca de novas saídas para o consumo e a destruição, no espaço exterior e interior, embora seja impedida de “extravasar” nas áreas de miséria – tanto as internas como as externas (MARCUSE, 1981, p. 15)

Excedem os caminhos tradicionais a adaptação que se vê efetuar pelos indivíduos nessa sociedade que depende cada vez mais da ininterrupta produção e consumo do supérfluo, dos novos inventos, do obsoletismo planejado e dos meios de destruição. A introjeção desse princípio de realidade foi efetuada por meio dos instrumentos políticos da democracia de massa, a qual, produz a acomodação pela oferta de meios para a suposta satisfação das pulsões para, de certa forma, preencher a satisfação das energias sexuais e agressivas dos indivíduos: “A administração científica das necessidades instintivas converteu-se, desde há

muito, em fator vital na reprodução do sistema: a mercadoria que tem de ser comprada e usada traduz-se em objetos da libido” (MARCUSE, 1981, p. 14).

Com essas alterações sociais, houve a supressão da noção marxista de agente da revolução. Segundo Marcuse (1981), esse conceito estipulou que somente aqueles que estavam livres dos benefícios do capitalismo seriam possivelmente capazes de transformá-lo numa sociedade livre; aqueles cuja existência era a própria negação da propriedade capitalista poderiam tornar-se os agentes históricos da libertação. O que se verificou é que, além da implícita tradução das capacidades técnicas em realidade não ter se convertido em uma revolução, como defendera Marcuse, o próprio escopo e eficácia da introjeção democrática suprimiram o sujeito histórico, o agente de revolução: “[...] as pessoas livres não necessitam de libertação e as oprimidas não são suficientemente fortes para libertarem-se” (MARCUSE, 1981, p. 16). A exacerbação do modo de produção culminou na introjeção “democrática” das massas e na garantia de alguma satisfação das energias sexuais e agressivas dos indivíduos e, assim, raramente as autoridades se veem forçadas a justificar seu domínio, constituindo a miragem da liberdade: “Não faz sentido falar sobre libertação a homens livres – e somos livres se não pertencemos à minoria oprimida” (MARCUSE, 1981, p. 14). Estabeleceu-se, assim, a máxima da existência inequívoca, susceptível de somente um entendimento: a concretude da vida humana está dada na existência hodierna.

Mesmo diante de tal aporia, Marcuse (1981) ainda insistiu, em seu prefácio crítico, no seguinte ponto: em meio à explosão do movimento estudantil, ele não deixou de reconhecer, nesse grupo específico, a expressão ainda clara do conflito social latente:

[...] a juventude está na primeira linha dos que vivem e lutam por Eros contra a Morte e contra uma civilização que se esforça por encurtar o “atalho para a morte”, embora controlando os meios capazes de alongar esse percurso. Mas, na sociedade administrada, a necessidade biológica não redundava imediatamente em ação: a organização exige contraorganização. Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta *política*. (MARCUSE, 1981, p. 23)

Perante o amálgama de liberdade e agressão, produção e destruição, a imagem de liberdade humana foi invertida; ela converteu-se em um projeto da subversão dessa espécie de progresso. A libertação das necessidades pulsionais de paz e tranquilidade, do Eros “associal” autônomo, pressupõe a emancipação da afluência repressiva, ou seja, a inversão no rumo do progresso.

[...] interrompida a produção de bens supérfluos e destrutivos [...] as mutilações somáticas e mentais infligidas ao homem por essa produção seriam eliminadas [...] a configuração do meio, a transformação da natureza, podem ser impulsionadas mais pelos Instintos Vitais liberados do que reprimidos, e a agressão estaria sujeita às suas exigências. (MARCUSE, 1981, p. 18)

Não obstante essa sociedade tenha se alterado e, assim, exigido outra espécie de conhecimento e resistência, Marcuse (1981) ainda observa seu posicionamento em relação às pulsões. Como apontado anteriormente, na sociedade atual, a necessidade biológica não redundava imediatamente em ação. O esforço agora é *político*, entretanto, com o mesmo escopo: direcionar-se por Eros e contra a Morte:

[...] a violência que deflagra a cadeia de violência pode dar início a uma nova cadeia. Entretanto, nessa e contra essa sucessão contínua, a luta prosseguirá [...] o pressuposto é que a agressividade em defesa da vida é menos nociva aos instintos de vida do que a agressividade na agressão. (MARCUSE, 1981, p. 20)

Ainda que algumas predições de Marcuse não tenham se estabelecido, isso não colocou em questão sua sustentação da necessidade de se afirmar Eros e ir contra a Pulsão de Morte. Na verdade, o recrudescimento da dominação só exasperou sua importância, pois Eros nunca esteve tão banido da existência.

Considerando essas enunciações, em que se verificou a conservação de parte de seu argumento em relação às pulsões, e a questão da presente pesquisa em examinar como Marcuse tratou o enunciado freudiano acerca do principal empecilho para a cultura – a Pulsão de Morte–, há a exigência de um retorno ao seu texto de *Eros e civilização*.

4.1 O MAL-ESTAR NA CULTURA: O PREDOMÍNIO DA REPRESSÃO

Na articulação da noção freudiana acerca do mal-estar na cultura, Marcuse (1981) destacou os seguintes pontos, os quais considerou essenciais para a sua sustentação: as relações entre teoria das pulsões e sentimento de culpa, as noções de trabalho e escassez, e, finalmente, a conseqüente dessexualização ou o enfraquecimento de Eros.

O autor percebeu que na tese freudiana o sentimento de culpa ganhou papel decisivo: o correlato quantitativo com o progresso. À medida que a cultura se desenvolveu, na mesma

medida o quantum desse sentimento acendeu. Assim, nessa argumentação geral, o mais importante problema na evolução da cultura foi entendido como o singular pareamento de culpa e progresso: o preço do progresso na civilização é pago com a perda de felicidade por meio da intensificação desse sentimento.

Para Marcuse (1981), Freud aduziu de dois principais aspectos a base para essas considerações. O primeiro deriva-as analiticamente da teoria das pulsões, já o segundo aspecto encontra a análise teórica corroborada nos fatos históricos, ou seja, nas: “[...] grandes doenças e descontentamentos da civilização contemporânea: um ciclo ampliado de guerras, [...] antissemitismo, [...] trabalho forçado, doença e miséria, no meio de uma riqueza e conhecimento crescentes” (MARCUSE, 1981, p. 83).

Tanto o desenvolvimento da noção sobre o complexo de Édipo como a hipótese sobre parricídio tentam dar conta da condição de ambivalência das pulsões e que culminaram na constituição do sentimento de culpa. A situação ambivalente descrita na hipótese sobre o parricídio diz respeito ao conluio dos irmãos contra o pai, em que se satisfaz a pulsão agressiva, mas o amor que tinham pelo mesmo causa-lhes remorso. A posterior abstenção da repetição de tal feito é concretizada com a formação, por meio de identificações, do supereu. Essa instância concentra o quantum do sentimento de culpa e abarca o impulso de agressão não gratificado e os direciona agora, não contra o pai ou qualquer outro objeto externo, mas contra o próprio eu.

A excessiva severidade do supereu, que toma o desejo pelo feito e pune até a agressão suprimida, é entendida em termos do conflito entre Eros e Pulsão de Morte. O impulso agressivo contra o pai é um derivativo da Pulsão de Morte; ao separar o filho e a mãe, o pai também inibe essa pulsão, que impulsiona ao Nirvana. E assim, também, realiza, pois, o trabalho de Eros; desse modo, o amor também opera na formação do supereu. “O pai severo que, como representante proibitivo de Eros subjuga o instinto de morte no conflito edípico, impõe as primeiras relações ‘comunais’” (MARCUSE, 1981, p. 84). Nessa base de renúncias, Eros inicia o seu trabalho cultural de combinação da vida em unidades cada vez maiores. E, à medida que o pai é multiplicado, suplementado e substituído pelas autoridades da sociedade, à medida que as proibições e inibições se propagam, o mesmo ocorre com o impulso agressivo e seus objetivos. E, concomitantemente, cresce, por parte da sociedade, a necessidade de fortalecimento de suas defesas – a necessidade de reforçar o *sentimento de culpa*.

O direcionamento de Eros ao agenciamento e à ampliação das necessidades da vida é a expressão da condição da civilização que, acima de tudo, é progresso no trabalho. Esse trabalho realiza-se, normalmente, sem satisfação alguma em si mesmo; na argumentação

freudiana repete-se amiúde a associação entre trabalho e infelicidade, ganhando, portanto, as qualificações de desagradável e penoso. E, deste modo,

Na metapsicologia de Freud não há lugar para um original “instinto de execução”, “instinto de proficiência” etc. A noção da natureza conservadora dos instintos, sob domínio dos princípios de prazer e do Nirvana, impede estritamente tais suposições. (MARCUSE, 1981, p. 85)

Entende que o trabalho básico na civilização é não-libidinal, é labuta e esforço; a labuta é desagradável e, por isso, tem de ser imposta. Já que não existe uma “pulsão original de trabalho”, então, a energia requerida para o trabalho desagradável deve ser retirada das pulsões primárias, ou seja, das pulsões sexuais e de morte; entretanto, como a civilização é principalmente obra de Eros, a energia para o trabalho é acima de tudo retirada de libido; a cultura obtém uma grande parte da energia mental de que necessita subtraindo-a da sexualidade.

Além da atividade de trabalho, os laços sociais também são mantidos pela sexualidade privada em sua finalidade. Essas “pulsões sociais” específicas contêm impulsos libidinais que são sustados, por meio de uma resistência interna, na consecução de seus anseios; só em virtude de tal renúncia esses impulsos se tornam sociáveis. Embora Freud observe que essas “pulsões sociais” não têm porque serem descritas como sublimadas, já que não abandonaram suas finalidades sexuais, mas contentam-se com determinadas aproximações à satisfação, considera-os intimamente ligados à sublimação. Assim, a principal esfera da civilização aparece como uma esfera de sublimação. Mesmo quando se nutre de uma reserva de energia neutra deslocável existente no eu e no isso, essa energia neutra provém da reserva narcisista de libido e, assim como no caso da sublimação, trata-se de Eros dessexualizado. Nota-se que a leitura de Marcuse acerca do processo civilizatório passa principalmente pela noção de trabalho em sua relação com as pulsões, estabelecendo a noção de que há um grande investimento libidinal nessa atividade, e pouca vinculação com a Pulsão de Morte, ficando essa, então, livre para atuar.

O processo de sublimação interfere na dinâmica pulsional e, desse modo, após a sublimação, o componente erótico deixa de ter o poder de subjugar a totalidade dos elementos destrutivos que estão previamente combinados com ele e, assim, tais elementos são libertados na forma de inclinações para a agressão e a destruição.

A cultura exige sublimação contínua; por conseguinte, debilita Eros, o condutor de cultura. E a dessexualização, ao enfraquecer Eros, liberta os

impulsos destrutivos. Assim, a civilização é ameaçada por uma difusão instintiva, em que o instinto de morte luta por ganhar ascendência sobre os instintos de vida. Originada na renúncia e desenvolvendo-se sob uma progressiva renúncia, a civilização tende para a autodestruição. (MARCUSE, 1981, p. 87)

Desse modo, para Marcuse, a argumentação freudiana acerca do mal-estar chega à seguinte assertiva: a característica dos estágios mais “recentes” da civilização industrial possui raízes pulsionais que perpetuam a destrutividade para além dos limites de toda a racionalidade. O crescente domínio da natureza, com a crescente produtividade do trabalho, desenvolveria e supriria as necessidades humanas somente como um subproduto; a riqueza e os conhecimentos culturais crescentes forneceriam o material para a destruição progressiva e a necessidade de uma cada vez maior repressão pulsional. A dessexualização de Eros, justamente a condição para a vida em comunhão, efetuada por aqueles meios ressaltados, o empréstimo libidinal aos impulsos sociais e ao trabalho, acabam por impossibilitar a própria cultura, pois dessexualizando a libido, pouco resta para enfrentar a Pulsão de Morte, e, assim, fica mais direta a sua satisfação.

Como já é sabido, Marcuse não coadunou com a totalidade dessa argumentação. Ele percebeu nesse corpo teórico a racionalização da repressão e, ao mesmo tempo, a radicalidade do pensamento freudiano na medida em que revela a dominação sofrida e que não cessa de se expressar por meio do retorno do reprimido.

Tendo esse duplo entendimento sobre a descrição freudiana do mal-estar, não obstante, sob a interpretação centrada nas noções de dominação e repressão, Marcuse (1981) incorporou e também criticou os desenvolvimentos desses conceitos. Ele fez uma diferenciação entre a repressão que é imprescindível e constituinte e aquela que não tem sua insistência justificada sob o signo do razoável. Marcuse compartilha com a ideia de que a estrutura pulsional totalmente livre para perseguir seus objetivos naturais é incompatível com toda a associação e preservação duradoura. Desse modo, a livre gratificação das necessidades pulsionais do homem é incompatível com a sociedade civilizada e até Eros incontrolado é funesto, sua força destrutiva deriva do fato dele lutar por uma gratificação como tal e como um fim em si mesmo. Finalmente, chega-se ao entendimento de que a civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonada.

Desse desenvolvimento, ele extraiu o entendimento da cultura como o agente que coage a existência tanto social como biológica. A própria estrutura pulsional sofre alterações dessa coação, e não somente partes do ser humano. Marcuse (1981) destacou o papel constituinte da coação, estando no lugar daquilo que é a própria precondição do

desenvolvimento em civilização, sendo essa a maneira como entendeu o mal-estar descrito por Freud.

Nesse processo que envolve a inibição metódica das pulsões primárias, o autor destacou dois momentos principais na organização pulsional. O primeiro refere-se à inibição da sexualidade, resultando em duradouras e crescentes relações grupais, e o segundo refere-se à inibição das pulsões destrutivas, conduzindo ao domínio do homem e da natureza, à moralidade individual e social. O processo civilizatório é sustentado pela combinação dessas duas forças; entretanto, Eros deve levar a melhor sobre o seu adversário e, assim, a utilização social deveria obrigar a Pulsão de Morte a servir as pulsões vitais. As restrições básicas das pulsões marcaram a evolução do homem, do animal humano para o animal *sapiens*, o que proporcionou uma alteração da cega necessidade de satisfação de uma carência numa gratificação *desejada*.

O poder de restringir e orientar os impulsos instintivos, de transformar as necessidades biológicas em necessidades e desejos individuais, em vez de reduzir, aumenta a gratificação: a “mediatização” da natureza, a ruptura de sua compulsão, é a forma humana do princípio de prazer. Tais restrições dos instintos podem ter sido primeiro impostas pela carência e pela prolongada dependência do animal humano, mas tornaram-se depois um privilégio e distinção do homem, que o habilitaram a transformar a necessidade cega de satisfação de uma carência numa gratificação *desejada*. (MARCUSE, 1981, p. 53)

Ao discorrer sobre as alterações na teoria freudiana das pulsões, nota-se a importância que Marcuse concedeu ao conflito entre os princípios de prazer e de realidade. Ele ressaltou as vicissitudes das pulsões como vicissitudes da engrenagem mental na civilização, que envolveu a alteração dos impulsos animais em pulsões humanas sob a influência da realidade externa. “Todos os conceitos psicanalíticos (sublimação, identificação, projeção, repressão, introjeção) implicam a mutabilidade dos instintos” (MARCUSE, 1981, p. 33). Essas transformações indispensáveis para a vida comunal foram descritas por Freud como a incorporação do princípio de realidade no psiquismo humano. As mudanças pulsionais são, em essência, a transformação do princípio de prazer em princípio de realidade, que, para Marcuse (1981), permanecem como base para a teoria de Freud, apesar de todas as modificações da concepção dualista:

A substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade é o grande acontecimento traumático no desenvolvimento do homem – no

desenvolvimento do gênero (filogênese), tanto quanto do indivíduo (ontogênese). (p. 36)

A substituição de um princípio por outro foi traduzido por Marcuse como um acontecimento traumático: a dinâmica da dominação do gênero ao indivíduo. Um acontecimento que foi conduzido pela dominação iniciada no desenvolvimento do gênero: “Filogeneticamente, ocorre primeiro na *horda primordial*, quando o *pai primordial* monopoliza o poder e o prazer e impõe a renúncia por parte dos filhos [...]” (MARCUSE, 1981, p. 36, grifos do autor), ao desenvolvimento ontogenético que ocorre durante o período da infância, em que a submissão ao princípio de realidade é imposta pelos pais e outros educadores.

[...] tanto no nível genérico como no individual, a submissão é continuamente reproduzida. Ao domínio do pai primordial segue-se, após a primeira rebelião, o domínio dos filhos, e o clã fraternal desenvolve-se para dar origem a um domínio social e político institucionalizado. O princípio de realidade materializa-se num sistema de instituições. E o indivíduo, evoluindo dentro de tal sistema, aprende que os requisitos do princípio de realidade são os da lei e da ordem, e transmite-os à geração seguinte. (MARCUSE, 1981, p. 36)

Ao longo de toda a história documentada da civilização a coação pulsional imposta pela escassez foi intensificada por coações impostas pela distribuição hierárquica da escassez e do trabalho; “[...] o interesse de dominação adicionou mais-repressão à organização dos instintos, sob o princípio de realidade” (MARCUSE, 1981, p. 54). O princípio de prazer foi destronado não só porque militava contra o progresso da civilização, mas também porque militava contra a civilização, cujo progresso perpetua a dominação e o trabalho esforçado e penoso. Já que o conteúdo primário da sexualidade é a função de obter prazer a partir de zonas do corpo, então, foram colocadas, subsequentemente, a serviço da reprodução.

No desenvolvimento ontogenético, os requisitos do princípio de realidade, “organizaram” o desenvolvimento sexual individual. Essa articulação culminou no que ficou conhecido como a organização repressiva da sexualidade, que pode ser entendida como a organização pela submissão das pulsões sexuais parciais à primazia da genitalidade e a sua sujeição à função procriadora. As expressões opostas, ou seja, a gratificação das pulsões parciais ou a genitalidade não-procriadora são, de acordo com o grau de sua independência, consideradas tabus como as perversões, sublimadas ou transformadas em subsidiárias da sexualidade procriadora canalizada para o âmbito das instituições monogâmicas.

Esse tipo de organização resulta numa restrição quantitativa e qualitativa da sexualidade; a unificação dos instintos parciais e sua sujeição à função procriadora alteram a própria natureza da sexualidade: de um “princípio” autônomo governando todo organismo, converte-se numa função especializada e temporária, num meio para se atingir um fim. (MARCUSE, 1981, p. 55)

Na psicanálise, segundo Marcuse (1981), há uma insistência em dizer que, sem essa organização, a sexualidade impossibilitaria todas as relações não-sexuais e, portanto, todas as relações sociais civilizadas. Tal progresso do desenvolvimento sexual à genitalidade pertence ao que ele denominou por camada básica da repressão, em suas palavras: “[...] a maturidade do organismo envolve a maturidade normal e natural do prazer” (MARCUSE, 1981, p. 53). Esse progresso “normal” para a genitalidade organizou-se de modo tal que os impulsos parciais e suas “zonas” quase foram dessexualizados, a fim de se ajustarem aos requisitos de uma organização social específica da existência humana.

A interior contradição entre o caráter associal da sexualidade, uma força essencialmente em conflito com a civilização, e a posterior concepção da pulsão sexual enquanto Eros, definido como um esforço para combinar substâncias orgânicas em unidades cada vez maiores, marca, para Marcuse, o próprio reflexo da íntima tensão irreconciliada na teoria de Freud. Para ele, não se trata de tentar reconciliar os dois aspectos da sexualidade, pois essa contradição não é resolvida considerando-os como dois momentos diferentes na teoria de Freud, em que as implicações explosivas devem ser atribuídas ao anterior conceito de sexualidade, e as implicações construtivas são atribuídas a Eros, pois Freud reuniu os dois aspectos em um só conceito.

Não obstante, para o autor, isso elucida o modo histórico específico de repressão imposto pelo princípio de realidade estabelecido que se encontra sob o signo da noção freudiana do inevitável conflito “biológico” entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, entre sexualidade e civilização. E contra essa noção, continua Marcuse, milita a ideia do poder unificador e gratificador de Eros, negado numa civilização “doente”. Essa ideia implicaria que o Eros livre não impede duradouras relações sociais, que apenas repele a organização suprarrepressiva das relações sociais.

Finalmente, para o autor, a organização sexual proposta por Freud reflete as características básicas do princípio de desempenho e sua organização social. Uma organização que é especialmente eficaz na “unificação” dos vários objetos das pulsões parciais num único objeto libidinal do sexo oposto e no estabelecimento da supremacia genital. Em ambos os casos, o processo unificador é repressivo – quer dizer, as pulsões

parciais não evoluem livremente para um estágio “superior” de gratificação que preserve seus objetivos, mas são isolados e reduzidos a funções subalternas. Esse processo realiza a dessexualização socialmente necessária do corpo: a libido passa a concentrar-se numa parte do corpo, deixando o resto livre para ser usado como instrumento de trabalho. A redução temporal da libido é suplementada, pois, pela sua redução espacial.

Originalmente, o instinto do sexo não tem limitações extrínsecas, temporais e espaciais, ao seu sujeito e objeto; a sexualidade é por natureza, “polimorficamente perversa”. A organização social do instinto sexual *interdita* como *perversões* praticamente todas as manifestações que não servem ou preparam a função procriadora. Sem as mais severas restrições, neutralizariam a sublimação de que depende o desenvolvimento da cultura. (MARCUSE, 1981, p. 61, grifos do autor)

Retomar a origem da repressão remonta a origem da repressão pulsional, que ocorre nos primeiros tempos da infância. A organização repressiva da sexualidade está principalmente dirigida contra as suas manifestações pré-genitais e perversas, sendo o supereu herdeiro do complexo de Édipo. Além disso, o “trauma do nascimento” liberta as primeiras expressões da Pulsão de Morte – impulso para retornar ao Nirvana do ventre materno.

Na infância o princípio de realidade completa o seu trabalho, com tal meticulosidade e severidade que o comportamento do indivíduo adulto pouco mais é do que uma repetição padronizada das experiências e reações infantis. Mas as experiências que se tornaram traumáticas são pré-individuais e genéricas. Com algumas variações individuais, a prolongada experiência de dependência do bebê humano, a situação edípica e a sexualidade pré-genital pertencem todas realmente ao gênero humano. Além disso, há uma discrepância entre a severidade do supereu e a força dos impulsos “pecaminosos” do indivíduo. A perpetuação e a intensidade do sentimento de culpa durante a maturidade e a organização excessivamente repressiva da sexualidade não podem explicar-se adequadamente em termos de um perigo ainda agudo de impulsos individuais, tampouco as reações individuais aos primeiros traumatismos podem ser adequadamente explicados por aquilo que o próprio indivíduo tenha experimentado.

Referem-se, na verdade, a reações a eventos genéricos. Para Marcuse (1981), a análise da estrutura mental da personalidade é, portanto, forçada a ir além dos primeiros anos da infância, da pré-história do indivíduo para a do gênero. “A civilização é ainda determinada por sua herança *arcaica* [...]” (p. 67). A psicologia individual é em si mesma psicologia grupal, na medida em que o próprio indivíduo ainda se encontra em identidade arcaica com a

espécie. “Essa herança arcaica anula a brecha entre psicologia individual e psicologia da massa” (MARCUSE, 1981, p. 67).

Da mesma maneira como compreendeu o desenvolvimento ontogenético marcado pela organização repressiva, o autor agora explicita essa contínua dominância nos meandros do desenvolvimento filogenético. O véu ideológico é rasgado ao ser descrita a construção da personalidade: a personalidade autônoma revela-se como a manifestação congelada da repressão geral da humanidade. A autoconsciência e a razão, que conquistaram e deram forma ao mundo histórico, fizeram-no à imagem e semelhança da repressão, interna e externa. Atuaram como agentes de dominação; as liberdades que acarretaram cresceram no solo da escravização e conservaram essa marca de origem.

São essas as perturbadoras implicações da teoria freudiana da personalidade. Ao “dissolver” a ideia da personalidade do ego¹⁶ em seus componentes primários, a Psicologia desvenda agora os fatores subindividuais e pré-individuais que (em grande parte inconscientes para o ego) *fazem* realmente o indivíduo: revela o poder do universal sobre os indivíduos e neles próprios. Essa revelação abala os alicerces de uma das mais sólidas fortificações ideológicas da moderna cultura: a noção de um indivíduo autônomo. A teoria de Freud, nesse ponto, alia-se aos grandes esforços críticos para dissolver conceitos sociológicos ossificados no respectivo conteúdo histórico. (MARCUSE, 1981, p. 67-68, grifos do autor)

A psicanálise não focalizou a personalidade concreta e completa, tal como existe no seu meio privado e público, pois essa existência, além de não revelar, esconde a essência e a natureza da mesma. Para compreender essa essência, a psicanálise, segundo Marcuse, teve de descongelar esse processo, apurando e descrevendo suas origens ocultas. Assim, se descobriu que as decisivas experiências infantis estão ligadas às experiências da espécie – que o indivíduo vive o destino universal da humanidade. “O passado define o presente porque a humanidade ainda não dominou a sua própria história” (MARCUSE, 1981, p. 68).

Segundo Marcuse (1981), nenhuma outra parte da teoria de Freud foi mais veementemente rejeitada do que a ideia da sobrevivência da herança arcaica. Essa herança não nos reporta à imagem de um paraíso que o homem perdeu em castigo de seu pecado contra Deus, mas ao domínio do homem pelo homem, estabelecido por um pai-déspota sumamente terreno e perpetuado pela rebelião malograda e incompleta contra ele. E essa

¹⁶ Tanto no original como na tradução para o português do livro *Eros e civilização* há a escolha pelos seguintes termos denominativos aos conceitos referentes à segunda tópica freudiana: *id*, *ego* e *superego*. No presente trabalho, optou-se pelas traduções de Luiz Hannas desses mesmos termos como, *isso*, *eu* e *supereu*, por serem mais próximas das palavras em alemão utilizadas por Freud. Novamente, nas citações diretas deste livro de Marcuse se mantém os termos utilizados por seu tradutor, bem como, no corpo do texto, utiliza-se as denominações: *eu*, *isso* e *supereu*.

hipótese filogenética revela que a civilização madura está ainda condicionada pela imaturidade mental arcaica. A memória de impulsos e feitos pré-históricos continua assediando a civilização: o material reprimido retorna, e o indivíduo ainda é castigado por impulsos que foram dominados há muito tempo e feitos que há muito se resolveram.

Se a hipótese de Freud não for corroborada por qualquer prova antropológica, terá de ser inteiramente rejeitada, excetuando o fato de que ela encaixa, numa sequência de eventos catastróficos, toda a dialética histórica de dominação e, por conseguinte, elucida aspectos da civilização até aqui inexplicados. Usamos a especulação antropológica de Freud apenas neste sentido: pelo seu valor *simbólico*. Os eventos arcaicos que a hipótese estipula poderão estar para sempre fora do alcance da verificação antropológica; as consequências alegadas desses eventos são fatos históricos, e a sua interpretação, à luz da hipótese de Freud, empresta-lhes um significado até hoje omitido, que aponta para o futuro histórico. Se a hipótese desafia o senso comum, proclama, no entanto, à sua revelia, uma verdade que esse mesmo senso comum tem sido treinado a esquecer. (MARCUSE, 1981, p. 70, grifo do autor)

Pode, enfim, ser dito que Marcuse efetuou uma viragem conceitual, das pulsões à noção de dominação, já que, para ele, as características da civilização industrial não têm raízes pulsionais que perpetuam a destrutividade para além dos limites de toda a racionalidade, e sim há a manutenção desse estágio por meio da dominação estabelecida e mantida pelos indivíduos sobre os outros. Na figura do pai localizou-se esse ponto de domínio, pois ele monopolizou para si próprio o prazer supremo (a mulher) e subjugou os outros membros da horda ao seu poder. Esse monopólio caracterizou-se para o grupo como uma distribuição desigual do sofrimento e do prazer. Com essa articulação na horda, a energia “livre” de seus membros foi canalizada ao fardo e a todo e qualquer trabalho necessário, porém desagradável. Por meio dessa organização grupal das energias pulsionais, em que houve a repressão da gratificação das necessidades imediatas e redirecionamento para sua utilização social, criou-se também as condições mentais que eram propícias ao contínuo funcionamento da dominação.

Nessa organização da horda primordial, racionalidade e irracionalidade, fatores biológicos e sociológicos, o interesse comum e o particular estão inextricavelmente interligados. O despotismo patriarcal pode ser considerado racional na medida em que criou e preservou o grupo mediante a reprodução do todo e o interesse comum. Ao estabelecer o modelo para o subsequente desenvolvimento da civilização, o pai primordial preparou o terreno para o progresso através da repressão imposta ao prazer e à abstinência forçada; criou, assim, as primeiras condições para a disciplinada “força de trabalho” do futuro. “Em sua

pessoa e função, ele consubstancia a lógica interior e a necessidade do próprio princípio de realidade” (MARCUSE, 1981, p. 71). Além disso, essa divisão hierárquica do prazer foi “justificada” pela proteção, segurança e até amor; em virtude do déspota ser o pai, a aversão com que os seus súditos o viam devia, desde o princípio, fazer-se acompanhar de uma afeição biológica – emoções ambivalentes que se expressavam no desejo de substituir e de imitar o pai, de identificarem-se com ele, com o seu prazer e o seu poder.

Apesar do forte despotismo patriarcal, ele não foi suficiente para barrar outra tendência dentro da horda: a rebelião pela supressão patriarcal. Esse ódio culminou na rebelião dos filhos exilados, o assassinato e devoração coletiva do pai, e o estabelecimento do clã dos irmãos, que, por sua vez, deifica o pai assassinado e introduz aqueles tabus e restrições que geraram a moralidade social.

A hipotética história da horda primordial, descrita por Freud, trata a rebelião dos irmãos como uma revolta contra o tabu, decretado pelo pai, em relação às mulheres da horda; não está em causa qualquer protesto “social” contra a divisão desigual do prazer. Por consequência, num sentido estrito, a civilização só começa no clã dos irmãos, quando os tabus, agora autoimpostos pelos irmãos governantes, implementam a repressão no *interesse comum* de preservação do grupo como um todo. E o evento psicológico decisivo que separa o clã dos irmãos da horda primordial é o desenvolvimento do *sentimento de culpa*. (MARCUSE, 1981, p. 72, grifo do autor)

A aniquilação do pai ameaça a vida duradoura no grupo ao restaurar a força destrutiva, pré-histórica e sub-histórica do princípio de prazer. “A rebelião contra o pai é a rebelião contra a autoridade biologicamente justificada [...] Os rebeldes cometeram um crime contra o todo e, por conseguinte, contra eles próprios” (MARCUSE, 1981, p. 72). Entretanto, os filhos querem a continuidade da duradoura satisfação de suas necessidades. Só podem atingir esse objetivo repetindo, numa nova forma, a ordem de dominação que controlava o prazer e por isso preservava o grupo. O pai sobrevive como um deus. O progresso da dominação por um para a dominação por muitos envolve uma “propagação social” do prazer e faz com que a repressão seja autoimposta no próprio grupo governante: todos os seus membros têm de respeitar os tabus se querem manter a chefia. “A repressão impregna agora a vida dos próprios opressores e uma parte de sua energia instintiva fica disponível para a sublimação no trabalho” (MARCUSE, 1981, p. 73).

A ênfase marcuseana ao caráter traumático da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade deveu-se ao entendimento de que os catalisadores das mudanças desses princípios teriam sido a dominação e subsequente submissão de um homem por outro. Não

obstante, esse processo é uma constante, tendo de ser repetido em cada indivíduo e de geração em geração, caracterizando, assim, a contínua reprodução da dominação.

Desse caráter traumático e da condição de ininterrupta dominância, Marcuse (1981) retirou a seguinte assertiva: “O conceito de homem que emerge da teoria freudiana é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental – e ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa dessa civilização.” (p. 33). A descrição feita assim de como entendeu o discurso freudiano acerca do parricídio e do tabu do incesto, revela que Marcuse interpretou tais aspectos como a explicitação de um desenvolvimento sob a égide da dominação. Como já explicitado, ele reconheceu nessa teorização certa racionalização da repressão e por outro lado, também percebeu uma tendência oculta na mesma, ou seja, uma inclinação à crítica da cultura vigente.

A racionalização do desenvolvimento humano em repressão supõe a permanência do conflito entre os princípios e, assim, caracterizando uma nuance de defesa e manutenção do existente. A modificação repressiva das pulsões, sob o princípio de realidade, foi entendida pela psicanálise, acentua Marcuse (1981), como imposta e mantida pela “eterna” luta pela existência. As carências (*ananke*) ensinariam aos homens que não podem gratificar livremente seus impulsos, ou seja, que não podem viver somente sob o princípio de prazer. “O motivo da sociedade, ao impor a modificação decisiva da estrutura pulsional, é, pois, econômico” (MARCUSE, 1981, p. 37) e a fim de garantir o sustento de todos os seus membros, é necessário restringir o número de seus membros e desviar as energias das atividades sexuais para o trabalho. Esta aí o desenvolvimento de toda a argumentação que racionalizou e justificou a repressão, concluiu Marcuse. Portanto, quando a psicanálise afirma o perene antagonismo entre os princípios de prazer e de realidade, está, em alguma medida, compactuando com essa racionalização da dominação.

Não obstante, há também a consideração de que o princípio de realidade tem de ser continuamente restabelecido no desenvolvimento humano e isso indica que o seu triunfo sobre o princípio de prazer jamais é total. O inconsciente retém os objetivos do princípio de prazer e, dessa maneira, afeta de múltiplas formas a própria realidade que o supera. “O *retorno do reprimido* compõe a história proibida e subterrânea da civilização. E a exploração dessa história revela não só o segredo do indivíduo, mas também o da civilização” (MARCUSE, 1981, p. 36, grifo do autor).

É desse segundo ponto que Marcuse extraiu seu entendimento da concepção de homem da psicanálise, como também a mais irrefutável acusação à civilização ocidental. Ao afirmar a natureza histórica do fenômeno da repressão, Marcuse entendeu que a subjugação das pulsões *mediante controles repressivos* não é natural, mas sim imposta pelos homens. O

pai da horda primitiva, arquétipo da dominação, inicia a reação em cadeia de escravização, rebelião e dominação reforçada. Mas, continua Marcuse, desde a primeira e pré-histórica restauração da dominação, após a primeira rebelião contra esta, a repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna, já que o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental.

A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como a autorrepressão do indivíduo reprimido, e a sua autorrepressão apóia, por seu turno, os senhores e suas instituições. *É essa dinâmica mental que Freud desvenda como a dinâmica da civilização.* (MARCUSE, 1981, p. 37, grifo nosso)

Para o autor, quando a psicanálise expôs o âmbito e a profundidade dos aspectos repressivos, defendeu as aspirações tabus da humanidade, ou seja, a reivindicação de um estado em que a liberdade e a necessidade coincidam. Essa tendência dá expressão aos anseios negados no existente, como: liberdade e felicidade, os quais são definidos por Marcuse segundo os próprios conteúdos desenvolvidos pela psicanálise:

Seja qual for a liberdade existente no domínio da consciência desenvolvida e no mundo que ela criou, não passa de uma liberdade derivativa, comprometida, ganha à custa da plena satisfação de necessidades. E na medida em que a plena satisfação de necessidades é felicidade, a liberdade na civilização é essencialmente antagônica da felicidade, pois envolve a modificação repressiva (*sublimação*) da felicidade. Inversamente, o inconsciente, a mais profunda e mais antiga camada da personalidade mental, *é* o impulso para a gratificação integral, que é ausência de necessidades ou carências vitais e de repressão. Como tal, é a identidade imediata de necessidade e liberdade. De acordo com a concepção de Freud, a equação de liberdade e felicidade, sujeita ao tabu da consciência, é sustentada pelo inconsciente. A sua verdade, embora repelida pela consciência, continua assediando a mente; preserva a memória de estágios passados do desenvolvimento individual nos quais a gratificação imediata era obtida. E o passado continua a reclamar o futuro: gera o desejo de que o paraíso seja recriado na base das realizações da civilização. (MARCUSE, 1981, p. 38, grifos do autor)

A memória transita para o centro da Psicanálise como um modo decisivo de cognição. Marcuse apontou o seu significado para além de um mero recurso terapêutico, sendo que a função terapêutica da memória deriva de seu valor de verdade, e esse valor de verdade reside justamente na função específica da memória. Função essa que se inscreve na conservação das promessas e potencialidades que são traídas e até proscritas pelo indivíduo maduro e

civilizado, mas que, em seu passado remoto, foram satisfeitas e nunca inteiramente esquecidas. O princípio de realidade restringe a função cognitiva da memória, no entanto:

A libertação psicanalítica da memória faz explodir a racionalidade do indivíduo reprimido. À medida que a cognição cede lugar à reconhecimento, as imagens e impulsos proibidos da infância começam a contar a verdade que a razão nega. *A regressão assume uma função progressiva*. O passado redescoberto produz e apresenta padrões críticos que são tabus para o presente. Além disso, a restauração da memória é acompanhada pela recuperação do conteúdo cognitivo da fantasia. A teoria psicanalítica remove essas faculdades mentais da esfera neutra da divagação e da ficção e capta de novo suas rigorosas verdades. O peso dessas descobertas deve, finalmente, despedaçar a estrutura em que foram feitas e confinadas. (MARCUSE, 1981, p. 39, grifo nosso)

O veículo da futura libertação converte-se em uma orientação para o passado; na medida em que não houve uma reconciliação com o presente, a orientação sobre o passado tende para uma orientação sobre o futuro. Esse interior direcionamento da obra de Freud foi revelado por Marcuse como sua tendência oculta. *O retorno do reprimido* ganha o estatuto de uma imanente tendência crítica, pois redireciona a descoberta da verdade e das possibilidades futuras para o passado reprimido e há muito esquecido: a orientação sobre o passado tende para uma orientação sobre o futuro em que a organização não-repressiva da civilização é vislumbrada em um horizonte possível.

O desenvolvimento do homem traz consigo os rastros de sua repressão que a psicanálise teve êxito em esclarecer. Esse é um dos aspectos que transgridem aquela inicial equação de razão com repressão em que a ideologia da cultura se fundamentou. Aspecto esse que Marcuse deliberadamente resolveu arriscar ao sublinhar a insistência da obra freudiana em revelar o conteúdo repressivo dos valores e das realizações da cultura. Nesse sentido, entendeu a metapsicologia como uma tentativa de investigar a necessidade de vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade, uma vinculação que se revela, fundamentalmente, como uma relação entre Eros e Thanatos.

[...] o próprio progresso da civilização aumenta o escopo da sublimação e da agressão controlada; de ambos os modos, Eros é debilitado e a destrutividade liberta-se. Isto pode sugerir que o progresso permanece vinculado a uma tendência regressiva na estrutura instintiva (em última instância, ao instinto de morte), que o desenvolvimento da civilização é compensado pelo persistente (embora reprimido) impulso para acabar repousando em gratificação final. A dominação e o aumento do poder e da produção prosseguem através da destruição, para além da necessidade racional. A busca de libertação é obscurecida pela busca do Nirvana. A

sinistra hipótese de que a cultura, por intermédio dos impulsos socialmente utilizados, está sob domínio do princípio do Nirvana, assediou frequentemente a Psicanálise. (MARCUSE, 1981, p. 105)

No recente estágio da sociedade industrial, a sua racionalidade “persegue”, em todo o mundo, a imagem de liberdade, que se tornou cada vez mais realista: “Campos de concentração e de trabalhos forçados, julgamentos e perseguições dos inconformistas, deflagram um ódio e uma ira que indicam a total mobilização contra o retorno do reprimido” (MARCUSE, 1981, p. 78). Tal dominação impôs um ritmo e estabelece uma relação específica com essa tendência oculta, com aquilo que insiste em retornar e questionar a dominação total do princípio de realidade: “Foram precisos séculos de progresso e domesticação para que o retorno do reprimido fosse dominado pelo poder e o avanço da civilização industrial” (MARCUSE, 1981, p. 78). Nesses termos, Marcuse entende que a racionalidade do princípio de realidade predominante supera as especulações metafísicas sobre Eros, desse modo, o que está negado no existente são as forças e a possibilidade de um mundo regido por Eros.

A tendência que considerou a organização repressiva como imanente e, assim, supôs o primado do princípio de Nirvana e a racionalização da repressão, são fundamentalmente questionados por Marcuse por meio de seu método materialista e histórico de análise da dominação humana. Por meio de sua concepção sócio-histórica sobre os desenvolvimentos individual e cultural, ele questionou esse domínio inevitável do que, desse modo, sucumbiu à tendência geral da sociedade industrial.

Nota-se que, ao apontar a essência sociológica dos conceitos psicanalíticos, Marcuse se centrou principalmente nas noções de repressão e dominação, aspectos que concernem aos conflitos entre os princípios de prazer e princípio de realidade. A oposição entre Eros e Thanatos se expressa no conflito social existente, ou seja, na paradoxal aliança entre razão e barbárie, e adquire essa singular configuração em razão da dominância da ordem repressiva. Logo, Marcuse apresentou uma série de objeções àquela sustentação freudiana do mal-estar como tendo raízes pulsionais. Tais objeções focam fundamentalmente as noções de realidade, racionalidade e dominação, ou seja, considerações que se vinculam ao princípio de realidade. De modo geral, pode-se apontar que o autor operou as seguintes diferenciações: entre racionalidade e racionalidade instrumental; entre trabalho e labuta; entre repressão e mais-repressão (repressão pela escassez e repressão política); e, finalmente, entre princípio de realidade e princípio de desempenho. Segue-se a explicitação de tais diferenciações e, assim,

a aproximação da compreensão da combinação entre Eros e Thanatos na sociedade ter sido transformada no par razão e barbárie.

4.2 AS ESPECIFICIDADES DE UM TAL PRINCÍPIO DE REALIDADE NOMEADO POR PRINCÍPIO DE DESEMPENHO

Partindo da premissa de que o mundo externo ao qual o eu se defronta é, em qualquer estágio, uma organização histórico-social específica da realidade, que afeta a estrutura mental por meio de agentes sociais específicos, Marcuse disse que extrapolou a forma coisificada das noções e proposições da teoria de Freud, em que os processos históricos se apresentavam como naturais (biológicos). Contudo, para além dessa inicial consideração, o autor entendeu o princípio de realidade em sua forma cristalizada como a revelação do prosseguimento da ordem de coibição:

Argumentou-se que o conceito freudiano de *princípio de realidade* oblitera esse fato ao converter as contingências históricas em necessidades biológicas; sua análise da transformação repressiva dos instintos, sob o impacto do princípio de realidade, generaliza-se, de uma específica forma histórica da realidade, para a realidade pura e simples. Essa crítica é válida, mas esta validade não deturpa a verdade da generalização de Freud, a saber: uma organização repressiva dos instintos é subjacente a *todas* as formas históricas do princípio de realidade na civilização. Se Freud justifica a organização repressiva dos instintos pelo caráter irreconciliável do conflito entre princípio de prazer e o princípio de realidade, expressa também o fato histórico de que a civilização progrediu como *dominação* organizada [...] Precisamente porque toda a civilização tem sido uma dominação organizada é que o desenvolvimento histórico adquire a dignidade e a necessidade de um desenvolvimento biológico universal. (MARCUSE, 1981, p. 50-51, grifos do autor)

É porque continuamente se repete que esta organização adquire a substância de não-histórica, como algo de natureza biológica universal na constituição humana. A base da constituição do indivíduo e da cultura burguesa é o medo. Esse medo frente à natureza é que gerou a necessidade de ter astúcia para enfrentar essa dominação, no entanto, esta mesma necessidade converteu-se em dominação. A astúcia humana modificou a natureza, transformando-a em segunda natureza por meio do sacrifício e da dominação. À medida que o homem repete e mantém essa forma de enfrentamento, como se ainda fosse necessária, então,

retorna à condição de coisa “natural”, devidamente reproduzida como algo de substância biológica (CROCHÍK, 2002).

A substância sociológica dos conceitos freudianos encontra-se na contínua afirmação da impossibilidade do não-conflito, o que expõe o fato histórico do desenvolvimento social por meio da dominação. Ao realocar a cristalização nos conceitos freudianos enquanto imanência firmada pela repetição, Marcuse (1981) opera uma duplicação de dois conceitos importantes para os debates sobre a organização histórico-social. Ele diferencia as vicissitudes históricas e as biológicas das pulsões, duplicando o conceito de princípio de realidade em princípio de desempenho e o conceito de repressão em mais-repressão. Da perspectiva filogenética de Freud, Marcuse deriva uma perspectiva histórico-social, em que se enfatiza aquilo que é específico na natureza humana: a vida social como propósito de libertação da natureza. Desse modo, concentrou-se naqueles dois conceitos anteriormente descritos e desdobrando-os (CROCHÍK, 1991).

Marcuse manteve a ideia do contrato burguês de que é necessária alguma repressão para vivermos em civilização (CROCHÍK, 1991). Contudo, marcar essa diferença entre um entendimento da repressão enquanto consequência de uma condição “natural” de desproporção entre os desejos humanos e o meio em que eles devem ser satisfeitos ou como vinculada às instituições políticas e sociais, é determinante para uma teoria da civilização, ressalta Marcuse (1981): “Se tal condição ‘natural’, e não certas instituições políticas e sociais, fornece o motivo lógico para a repressão, então tornou-se irracional” (p. 94).

No princípio de realidade, como descrito por Freud, estava subentendido o fato fundamental de carência (*ananke*), ou seja, qualquer satisfação que seja possível necessita de trabalho, arranjos e iniciativas mais ou menos penosos para obtenção dos meios de satisfação das necessidades. A dilatação e a renúncia constantes ocupam a maior parte da existência do indivíduo amadurecido, o prazer é suspenso e o sofrimento físico prevalece. “E como os instintos básicos lutam pelo predomínio do prazer e a ausência de dor, o princípio de prazer é incompatível com a realidade, e os instintos têm de sofrer uma arregimentação repressiva” (MARCUSE, 1981, p. 51).

Das três “fontes de sofrimento humano” que Freud enumera – nomeadamente “a força superior da natureza, a propensão para a decadência e decomposição dos nossos corpos, e a inadequação dos nossos métodos para regular as relações humanas na família, na comunidade e no Estado” – pelo menos a primeira e a última são, sem sentido estrito, fontes *históricas*; sofreram alterações essenciais no desenvolvimento da civilização. Por

consequente, a necessidade de repressão, e do sofrimento dela derivado, varia com a maturidade da civilização e com a extensão do domínio racional obtido sobre a natureza e a sociedade (MARCUSE, 1981, p. 91, grifo do autor).

A racionalização da repressão, que se encontra na metapsicologia de Freud, é entendida em seu caráter falacioso na medida em que se fundamentou no fato “concreto” da carência, quando, na realidade, é a consequência de uma organização específica de carência e de uma igualmente específica atitude existencial, imposta por essa organização, na qual a escassez tem sido organizada por meio da civilização de tal maneira que não tem sido distribuída coletivamente de acordo com as necessidades individuais, tampouco a obtenção de bens para a satisfação de necessidades tem sido organizada com o objetivo de melhor satisfazer às crescentes necessidades dos indivíduos.

Pelo contrário, a *distribuição* da escassez, assim como o esforço para superá-la, o modo de trabalho, foram *impostos* aos indivíduos – primeiro por mera violência, subsequentemente por uma utilização mais racional do poder. Contudo, não importa averiguar até que ponto foi útil essa racionalidade para o progresso do todo, o fato é que se manteve como racionalidade da *dominação*, e a gradual conquista da escassez ficou inextricavelmente vinculada e modelada pelo interesse de dominação (MARCUSE, 1981, p. 52, grifos do autor)

A conquista da escassez vinculada á racionalidade da dominação, a retira da condição de dispositivo biológico e expõe toda a sua manutenção por meio de um dispositivo político, ou seja, a manutenção e a consolidação de pessoas e grupos em posições privilegiadas; bem diferente de um possível exercício racional de autoridade, inerente a qualquer divisão de trabalho numa sociedade que se fundamenta no conhecimento e que poderia se limitar à administração de funções e arranjos necessários ao progresso do todo. O que se observa, no entanto, são os avanços civilizatórios na periferia dos reais interesses: “Tal dominação não exclui o progresso técnico, material e intelectual, mas apenas como um produto marginal, enquanto se preservam a carência, a escassez e a coação irracionais” (MARCUSE, 1981, p. 52).

É nesses termos que Marcuse diferencia uma articulação racional da civilização e a organização que vigora, a qual denominou por racionalidade instrumental, tecnológica ou ainda, de dominação. Na análise freudiana do mal-estar, em que a culpa assume condição de crescimento quantitativo, a mudança qualitativa da culpabilidade, sua crescente irracionalidade parece desaparecer. Para Marcuse, a posição sociológica de Freud o impediu

de proceder em uma análise qualitativa do mal-estar, pois, para ele, não existia uma racionalidade superior em contraste com a qual pudesse medir-se a prevalente. “Se a irracionalidade do sentimento de culpa é a da própria civilização, então é racional; e, se a abolição da dominação destrói a própria cultura, então resta o crime supremo, e nenhum meio para o impedir é irracional” (MARCUSE, 1981, p. 85). Nesse sentido, deu-se a qualificação de racional à injustificável dominação.

A racionalidade instrumental é a ratificação da eternidade factual. A subsunção do factual quer à fábula pré-histórica, quer ao formalismo matemático: o relacionamento simbólico do presente como uma categoria científica abstrata faz com que o novo apareça como pré-determinado. O que é sem esperança não é a existência, mas o saber que, no símbolo afigurativo ou matemático, se apropria da existência e a perpetua como um esquema. A razão torna-se ferramenta universal, instrumento auxiliar do aparato econômico, já que está subjugada à univocidade da função coativa da autoconservação. Acontece que, com todo o processo de reificação, a natureza, enquanto verdade de autoconservação é deixada à solta pelo processo que prometia expulsá-la tanto no indivíduo como no destino coletivo de crise e guerra (HORKHEIMER; ADORNO, 1999). A regressão do esclarecimento ao mito revela-se pela conversão dos meios de autoconservação – a dominação e o sacrifício – nos próprios fins da civilização (CROCHÍK, 2002).

Não se faz a passagem do reino da necessidade (autoconservação) para o reino da liberdade. A alta produtividade, no entanto, é utilizada para perpetuar o trabalho, como a industrialização serve à restrição e à manipulação das necessidades. A dominação disfarçada em afluência e liberdade se estende a todas as esferas da vida pública e privada, integra toda a oposição autêntica, absorve todas as alternativas. A racionalidade tecnológica revela o seu caráter político ao se tornar o grande veículo de melhor dominação, criando um universo verdadeiramente totalitário no qual sociedade e natureza, corpo e mente são mantidos num estado de permanente mobilização para a defesa desse universo. Tal consequência corresponde à predominância do princípio de Nirvana, que será posteriormente debatido (MARCUSE, 1967).

Por ora, entretanto, para Marcuse (1981), a própria teoria das pulsões impeliu na direção de desvendar a fatalidade e a futilidade completas dessa dinâmica. A defesa contra a agressão ampliada teria de fortalecer as pulsões sexuais, pois somente um Eros forte pode efetivamente “sujeitar” as pulsões destrutivas.

E isso é, precisamente, o que a *civilização desenvolvida é incapaz de fazer*, visto que depende, para a sua própria existência, da arregimentação e controle intensificados e ampliados [...] “A nossa civilização, em termos genéticos, está fundada na supressão dos instintos” (MARCUSE, 1981, p. 85, grifos do autor)

Os vários modos de dominação resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. A organização social acaba por requerer modos específicos de repressão, ou seja, a repressão será diferente em escopo e grau, segundo a produção social seja orientada no sentido do consumo individual ou no do lucro; segundo prevaleça uma economia de mercado ou uma economia planejada; segundo vigore a propriedade privada ou a coletiva. Essas diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio de realidade, pois toda e qualquer forma do princípio de realidade deve estar consubstanciada num sistema de instituições e relações sociais, de leis e valores que transmitem e impõem a requerida “modificação” das pulsões. Desse modo, os diversos estágios da civilização apresentam diferentes princípios de realidade.

Embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre as pulsões, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos de dominação introduzem controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam a seguinte denominação por Marcuse (1981): *mais-repressão*. Na história da civilização, a repressão básica e imprescindível encontra-se inextricavelmente interligada à *mais-repressão*. E, na tentativa de elucidar a extensão e os limites do teor dessa repressão prevalecente, Marcuse (1981) acabou por descrevê-la de acordo com um princípio de realidade específico, o qual denominou por *princípio de desempenho*. Sob esse domínio, a sociedade foi estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros.

Uma sociedade aquisitiva e antagônica em processo de constante expansão pressupõe o princípio de desempenho e, durante o qual, a dominação foi crescentemente racionalizada. O controle sobre o trabalho social reproduz agora a sociedade numa escala ampliada e sob condições progressivas. Durante uma considerável parte dessa evolução, os interesses de dominação e os interesses do todo coincidem: a utilização lucrativa do sistema produtivo satisfaz as necessidades e as faculdades dos indivíduos.

Para a maioria da população, a extensão e o modo de satisfação são determinados pelo seu próprio trabalho; contudo é um trabalho para uma engrenagem que ela não controla e que funciona como um poder independente, aos quais os indivíduos têm de se submeter caso assim queiram sobreviver. E se torna tanto mais estranho quanto mais especializado se

compõe 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*. O trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de vida de um indivíduo é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos.

As fontes psíquicas e os recursos de trabalho, e sua relação com a sublimação, constituem uma das mais negligenciadas áreas da teoria psicanalítica. Talvez em nenhuma outra área a Psicanálise tenha tão consistentemente sucumbido à ideologia oficial das bênçãos da “produtividade”. Não surpreende, pois, que nas escolas neofreudianas, em que [...] as tendências ideológicas, na Psicanálise, triunfam sobre a sua teoria, o conteúdo de moralidade do trabalho impregne tudo. O exame “ortodoxo” focaliza-se quase inteiramente no trabalho “criador”, especialmente a arte, ao passo que o trabalho no domínio da necessidade – labuta – é relegado para segundo plano. (MARCUSE, 1981, p. 88)

Há um modo de trabalho que oferece um elevado grau de satisfação libidinal. O trabalho artístico parece originar-se de uma constelação pulsional não-repressiva e visa finalidades também não-repressivas “[...] tanto assim que o termo *sublimação* parece requerer considerável modificação se o aplicarmos a esse gênero de trabalho” (MARCUSE, 1981, p. 88). Contudo, grande parte das relações de trabalho em que a civilização repousa é de um gênero diferente. O trabalho que ampliou a base material da civilização foi principalmente labuta, trabalho alienado, penoso e desagradável, e ainda é. O desempenho de tal trabalho dificilmente gratifica as necessidades e as inclinações *individuais*. Foi imposto ao homem pela necessidade e forças brutais. “[...] se o trabalho alienado tem algo a ver com Eros, deve ser de um modo bastante indireto e com um Eros consideravelmente sublimado e debilitado” (MARCUSE, 1981, p. 88).

A racionalidade tecnológica (ou instrumental) estabeleceu o padrão mental e comportamental para o desempenho produtivo e o poder sobre a natureza tornou-se praticamente idêntico à civilização. A psicanálise supôs um caráter sadístico culturalmente benéfico do trabalho, em que os impulsos tanto agressivos como libidinais se satisfazem em trabalhar por meio da sublimação. “Ao que parece, a destrutividade socialmente útil é menos sublimada do que a libido socialmente útil” (p. 89). Reconheceu-se o papel dos impulsos

destrutivos na civilização, já que o desvio da destrutividade do eu para o mundo externo garantiu o progresso da civilização.

Contudo, para Marcuse, a destrutividade extrovertida não deixa de ser destruição. A natureza é literalmente “violada”. Somente em determinadas categorias de agressividade sublimada tal violação fortalece diretamente a vida do seu objeto. “A destrutividade, em extensão e intenção, parece ser mais diretamente satisfeita na civilização do que a libido” (p. 89). Dessa maneira, a destrutividade sublimada nessas atividades não parece estar suficientemente subjugada e desviada de modo a assegurar o trabalho de Eros. Tal satisfação não pode estabilizar sua energia a serviço de Eros. Assim, sua força destrutiva deve impeli-los para além dessa servidão e sublimação. Como são derivativos da Pulsão de Morte, então não podem aceitar como finais quaisquer “substitutos”. Por meio da destrutividade tecnológica, essas pulsões ainda estariam agindo no sentido do aniquilamento da vida.

A hipótese radical de *Beyond The Pleasure Principle*¹⁷ manter-se-ia de pé: os instintos de autopreservação, autoafirmação e domínio, na medida em que tenham absorvido essa destrutividade, teriam a função de garantir “o próprio rumo para a morte” do organismo. Freud rejeitou essa hipótese quase a seguir a sua apresentação, mas as formulações expostas em *Civilization and its discontents*¹⁸ parecem restaurar o seu conteúdo essencial. E o fato da destruição da vida (humana e animal) ter progredido com o progresso da civilização, da crueldade, o ódio e o extermínio científico do homem terem aumentado em relação à possibilidade real de eliminação da opressão – essa característica dos estágios mais recentes da civilização industrial possuiria raízes instintivas que perpetuam a destrutividade para além dos limites de toda a racionalidade. (MARCUSE, 1981, p. 90)

O autor reconheceu essa dinâmica em que as necessidades humanas são objetivadas somente em segundo plano, com o domínio da natureza, sendo que a satisfação pulsional encontra-se no centro de tal progresso dos conhecimentos culturais e riqueza crescentes, que fornecem o material para a destruição progressiva e a necessidade cada vez maior de repressão pulsional. Não obstante, como já apontado, essa dinâmica ocupa o lugar de efeito, sendo que Marcuse (1981) buscará os critérios objetivos para medir o grau de repressão pulsional necessária num determinado estágio da civilização, na diferença entre a repressão básica e a mais-repressão, já que, como também intérprete do pensamento de Marx, percebe a relação de contradição entre as relações de produção e as forças produtivas (CROCHÍK, 1991).

¹⁷ *Além do princípio de prazer.*

¹⁸ *Mal-estar na civilização.*

Na estrutura total da personalidade reprimida, a mais-repressão é aquela parcela que constituiria o resultado de condições sociais específicas, mantida no interesse específico da dominação: quanto menor for a amplitude da mais-repressão, menos repressivo é o estágio da civilização. Há uma relação de dependência entre a necessidade de inibição e repressão pulsional e necessidade de labuta e satisfação retardada. Para o autor, a intensidade da repressão pulsional somente obtém plena significação em relação aos limites historicamente possíveis da liberdade.

Toda e qualquer forma de sociedade tem de impor um tempo de trabalho para a satisfação das necessidades, entretanto, nem todas as espécies e modos de trabalho são essencialmente irreconciliáveis com o princípio de prazer. As relações humanas associadas ao trabalho podem propiciar uma descarga muito considerável de componentes dos impulsos libidinais. Marcuse concluiu que isso não é o que ocorre sob o princípio de desempenho e assim localiza nesse princípio essa dificuldade: “O conflito irreconciliável não é entre o trabalho (princípio de realidade) e Eros (princípio de prazer), mas entre o trabalho alienado (princípio de desempenho) e Eros” (p. 60). Desse modo, nos termos de Marcuse, a teoria das pulsões está livre de sua exclusiva orientação pelo princípio de desempenho.

A energia pulsional retraída não se acumula nas pulsões agressivas, porque sua utilização social sustenta e até enriquece a vida do indivíduo. As restrições impostas à libido parecem tão mais racionais quanto mais universais se tornam, quanto mais impregnam a sociedade como um todo. Atuam sobre o indivíduo como leis objetivas externas e como uma força internalizada: a autoridade social é absorvida na “consciência” e no inconsciente do indivíduo, operando como seu próprio desejo, sua moralidade e satisfação. Nesse “[...] desenvolvimento “normal”, o indivíduo vive a sua repressão ‘livremente’ como sua própria vida: deseja o que se supõe que ele deve desejar [...] é exuberantemente feliz” (MARCUSE, 1981, p. 59).

Tal condição de satisfação fracionada que ocorre durante as poucas horas de lazer e durante o próprio trabalho, habilita o indivíduo a prosseguir em seu desempenho:

Seu desempenho erótico é posto em alinhamento com o seu desempenho social. A repressão desaparece na esplêndida ordem objetiva de coisas, que recompensa mais ou menos adequadamente os indivíduos cumpridores e obedientes, e que, ao fazê-lo, reproduz de modo mais ou menos adequado a sociedade como um todo. (MARCUSE, 1981, p. 59)

Nesses termos, o conflito entre sexualidade e civilização esvanece-se no desenvolvimento em dominação. Sob o princípio de desempenho, o corpo e a mente passam a

ser instrumentos de trabalho alienado. “[...] só podem funcionar como tais instrumentos se renunciam à liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano primariamente é e deseja” (MARCUSE, 1981, p. 59).

A psicanálise, para Marcuse, concentrou-se no ciclo recorrente de “dominação-rebelião-dominação”, um movimento cíclico de progresso em dominação; contudo, a segunda dominação não é simplesmente uma repetição da primeira. A dominação se torna cada vez mais impessoal, objetiva, universal e também cada vez mais racional, eficaz e produtiva. Sob o domínio do princípio de desempenho, a subordinação apresenta-se como que efetivada por meio da divisão social do trabalho. A sociedade emerge como um sistema duradouro e em expansão de desempenhos úteis; a hierarquia de funções e relações adquire a forma de razão objetiva: a lei e a ordem identificam-se com a própria vida da sociedade.

As pulsões do indivíduo, portanto, são controladas por meio da utilização social da sua capacidade de trabalho e esse trabalho não exige somente uma rígida divisão de energia diária, mas também, durante as horas de trabalho e as restantes, um comportamento em conformidade com os padrões e a moral do princípio de desempenho. Deste modo, pode-se dizer que, historicamente, a redução de Eros à sexualidade procriadora monogâmica só é consumada quando o indivíduo se converteu num sujeito-objeto de trabalho no mecanismo da sociedade.

As liberdades e gratificações conquistadas estão vinculadas aos requisitos de dominação, e, assim, tornam-se instrumentos de repressão. A já citada obsolescência da condição de escassez como justificativa à repressão institucionalizada só expõe o mínimo de esforço necessário para a satisfação das necessidades humanas.

Já a racionalização do trabalho e sua mecanização tendem a reduzir a quantidade de energia pulsional canalizada para a labuta, liberando, assim, energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das faculdades individuais.

A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida, assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas *além* do domínio da necessidade e do supérfluo necessário. (MARCUSE, 1981, p. 94, grifo do autor)

Quanto mais perto se encontra a possibilidade real de emancipar o indivíduo das restrições outrora justificadas pela escassez e imaturidade, tanto maior é a necessidade de manutenção e dinamização dessas restrições para que a ordem estabelecida de dominação não se dissolva. A crescente produtividade não está sendo usada para reduzir a repressão; se assim

o fizesse, subverteria a hierarquia do *status quo*, então a produtividade deve ser voltada *contra* os indivíduos. O totalitarismo propagou-se nos tempos mais recentes da civilização industrial sempre que os interesses de dominação prevaleceram sobre os de produtividade, chamando a si e desviando suas potencialidades. A racionalidade da dominação progrediu a um ponto tal que ameaçou invalidar seus próprios alicerces, portanto, tem de ser reafirmada de um modo mais efetivo que nunca. “Desta vez não haverá assassinato do pai, nem mesmo um assassino ‘simbólico’ – porque talvez não encontre um sucessor” (p. 95). A civilização mergulha numa dialética destrutiva: as restrições perpetradas sobre Eros enfraquecem em última instância, os instintos vitais e, assim, fortalecem e liberam as próprias forças contra as quais eles foram “mobilizados” – as de destruição.

Os avanços dessa civilização por si mesmos negam a sua manutenção. A tecnologia, em sua substância, impele a não utilização exclusiva da força humana para o trabalho. Contrariamente, efetiva-se à exaustão a preponderância da labuta. Essa condição de repetida alienação no trabalho também foi revelada por Freud quando chegou ao entendimento do mal-estar na civilização. Essa hipótese radical do pensamento de Freud em que as pulsões de autopreservação e domínio absorveram a destrutividade, Marcuse entendeu como a “solução” dada pela condição de dominação para a manutenção de seu *status quo*. No próximo item as expressões dessa dominância são analisadas.

4.3 PRINCÍPIO DE DESEMPENHO E PULSÃO DE MORTE

Partindo da impressão deixada pela leitura freudiana da cultura de que a civilização contém em sua própria estrutura um princípio de morte e, desse modo, parece que o intelecto não pode fornecer uma defesa permanente contra esse vigoroso barbarismo, Marcuse (1981) reanalisa as considerações sobre a expressão do mal-estar, realocando-a na cultura de seu tempo.

Ele reafirma a função da Pulsão de Morte na construção da personalidade em que se manifesta com a maior nitidez na formação do supereu. Na interpretação marcuseana, o supereu atua com seu papel defensivo contra os impulsos irrealista do isso, por sua função na conquista duradoura do complexo de Édipo, assim, consolida e protege a unidade do eu, garante o seu desenvolvimento sob o princípio de realidade e atua a serviço de Eros.

Entretanto, atinge seus objetivos dirigindo suas forças contra o eu e colocando esse contra o isso, e assim, fragmentando a unidade da personalidade como um todo.

A consciência, a mais querida agência moral do indivíduo civilizado, surge-nos impregnada do instinto de morte; o imperativo categórico que o superego impõe continua sendo um imperativo de autodestruição, enquanto constrói a existência social da personalidade. A obra da repressão pertence tanto ao instinto de morte quanto ao instinto de vida. Normalmente, a fusão de ambos é salutar, mas a obstinada severidade do superego ameaça constantemente esse equilíbrio salutar. (MARCUSE, 1981, p. 64)

Todo o progresso da civilização só se torna possível mediante a transformação e a utilização da Pulsão de Morte e seus derivativos. O desvio da destrutividade primária do eu para o mundo externo alimenta o progresso tecnológico; e o uso da Pulsão de Morte para a formação do supereu realiza a submissão punitiva do eu – prazer ao princípio de realidade, assim como assegura a moralidade civilizada. Nessa transformação, a Pulsão de Morte é posta a serviço de Eros; os impulsos agressivos fornecem a energia para a alteração contínua, o domínio e a exploração incessantes da natureza.

A Pulsão de Morte não sofre a mesma organização sistemática e metódica de Eros e, como componente da gratificação sado-masoquista, é também abrangido pelo rigoroso tabu sobre as perversões. Esse perigo tem suas raízes na situação “normal” do eu. É nesse contexto que Marcuse compreende a metapsicologia de Freud se defrontando com a dialética fatal da civilização: o próprio progresso conduz à liberação de forças cada vez mais destrutivas. E, assim, as expressões das pulsões tornam-se perversas: um símbolo da identidade entre Eros e Pulsão de Morte em uma fusão afrouxada, já que o componente erótico está manifesto na Pulsão de Morte, bem como no componente fatal na pulsão sexual.

As perversões sugerem a identidade básica de Eros e instinto de morte, ou a submissão de Eros ao instinto de morte. A tarefa cultural [...] da libido – ou seja, tornar “inofensivo o instinto destrutivo” – fica reduzido à zero: o impulso instintivo em busca de satisfação total e fundamental regride do princípio de prazer para o princípio de Nirvana. A civilização reconheceu e sancionou esse perigo supremo: admira a convergência do instinto de morte e Eros nas superlativamente sublimadas e (monogâmicas) criações da *Liebestod* [necessidade], enquanto proscree as menos completas, porém mais realistas expressões de Eros como um fim em si. (MARCUSE, 1981, p. 62-63, grifos do autor)

O sentido dado à perversão, nessas circunstâncias, é a de um tabu, pois são detestáveis ao mesmo tempo em que exercem uma influência sedutora, já que parecem fazer uma

promessa de felicidade maior do que a sexualidade “normal”. A origem do conteúdo dessa promessa vem do caráter “exclusivo” dos desvios da normalidade, sua rejeição do ato sexual de procriação. Assim, as perversões expressam a rebelião contra a subjugação da sexualidade à essa ordem e contra as instituições que garantem a mesma. Elas parecem rejeitar a escravização total do eu-prazer pelo eu-realidade, proclamando a liberdade pulsional num mundo de repressão.

Numa ordem repressiva, que impõe a equação entre o normal, o socialmente útil e o bom, as manifestações de prazer pelo prazer devem parecer-se às *fleurs du mal*. Contra uma sociedade que emprega a sexualidade como um meio para um fim útil, as perversões defendem a sexualidade como um fim em si mesmo; colocam-se, pois, fora do domínio do princípio de desempenho e desafiam os seus próprios alicerces. Estabelecem relações libidinais que a sociedade tem de votar ao ostracismo porque ameaçavam inverter o processo de civilização que fez do organismo um instrumento de trabalho. São um símbolo do que teve de ser suprimido para que a supressão pudesse prevalecer e organizar o cada vez mais eficiente domínio sobre o homem e a natureza – um símbolo da identidade destrutiva entre liberdade e felicidade.

Para Marcuse, a perversão é o símbolo da identidade destrutiva entre liberdade e felicidade, pois, ao mesmo tempo em que é a tentativa de escapar à arregimentação completa do eu-prazer ao eu-realidade, é também uma anunciação da submissão de Eros à Pulsão de Morte, que, posteriormente, pode ser completada pela libido vinculada à labuta.

Esse sistema hierárquico de trabalho social não só racionalizou a dominação como também sobrepujou as possibilidades de sua superação. No conflito normal de Édipo fica contida a revolta primordial do indivíduo. Marcuse (1981) cita que já ocorreram diversas revoluções e que a elas se seguiram, contudo, as contrarrevoluções e restaurações. A constelação predominante de poder, a imaturidade das forças produtivas ou a ausência de consciência de classe, para Marcuse (1981), não forneceram uma resposta adequada à facilidade com que foram derrotadas as tentativas de alteração dos diversos princípios de realidade repressivos.

O autor explicita que um elemento de *autoderrota* parece estar em jogo nessa dinâmica. A hipótese de Freud sobre a origem e a perpetuação do sentimento de culpa elucidou, em termos psicológicos, essa dinâmica sociológica, pois explicou a “identificação” dos que se revoltam com o próprio poder ao qual querem negar. A incorporação econômica e política dos indivíduos no sistema hierárquico do trabalho é acompanhada por um processo pulsional em que os objetos humanos de dominação reproduzem sua própria opressão.

Quando os indivíduos são transformados em instrumentos de trabalho, forçando-os à renúncia e à labuta, a dominação já não está apenas, ou primordialmente, defendendo privilégios específicos, mas sustentando também a sociedade como um todo, numa escala em contínua expansão. Por isso, a culpa é extraordinariamente intensificada quando há uma tendência a negação dessa sociedade:

A revolta contra o pai primordial eliminou uma pessoa individual que podia ser (e foi) substituída por outras pessoas; mas quando o domínio do pai se expandiu, tornando-se o domínio da sociedade, tal substituição não parece ser possível, e a culpa torna-se fatal. A racionalização do sentimento de culpa foi completada. O pai, limitado na família e na sua autoridade biológica individual, ressurgiu, muito mais poderoso, na administração que preserva a vida da sociedade e nas leis que salvaguardam a administração. (MARCUSE, 1981, p. 93)

A principal tese de Marcuse é a de que, além do princípio de desempenho ter vinculado a libido à labuta e ter se mantido por meio da intensificação do sentimento de culpa, também houve a alteração da dinâmica psíquica clássica, o que possibilitou a própria intensificação daquele sentimento e, assim, a manutenção do *status quo*. Este princípio é a própria organização regida por um “pai total” ou por sua total “ausência” e, portanto, superá-lo está quase na ordem do impossível. Essa dinâmica social é compreendida pelo autor como tendo sua base na articulação histórica da dominação e não na essência pulsional fundamental. Desse modo, é importante explicitar as bases dessas transformações e assim poder descrever a expressão da Pulsão de Morte nesse princípio.

Nesse princípio, a repressão é despersonalizada, já que a restrição e a arregimentação do prazer passam a ser uma função da divisão social do trabalho. O pai, como *pater-familias*, desempenha a arregimentação básica das pulsões, mas ele a desempenha como o representante da posição da família na divisão do trabalho e não mais como o possuidor da mãe. Não há libertação possível em face da administração e das leis desse “pai total”, pois se apresentam como fiadoras supremas da liberdade. Esse “pai” não pode ser superado simbolicamente, a revolta contra a sua organização seria a repetição de um crime supremo – desta vez não contra um indivíduo que proíbe a gratificação, mas contra a ordem sábia que garante os bens e serviços para a progressiva satisfação das necessidades humanas. “A rebelião aparece agora como o crime contra a sociedade humana, em seu todo; portanto, está além dos limites de recompensa e além da redenção” (MARCUSE, 1981 p. 93).

A defesa contra essa abolição do “pai supremo”, que seria a negação da racionalidade da dominação, é feita pela automatização do supereu. Essa defesa consiste, principalmente,

em um fortalecimento dos controles sobre a consciência e nem tanto sobre as pulsões, já que, selhe for permitida ficar livre, poderá reconhecer o trabalho de repressão mesmo nas maiores e melhores satisfações de necessidades. A coordenação da existência privada e pública, e das relações espontâneas e solicitadas, ou seja, a manipulação da consciência, estavam ocorrendo em toda a órbita da civilização industrial. Uma expansão do controle social sobre regiões antes livres da consciência e ao lazer permite um relaxamento dos tabus sexuais. A liberdade sexual indiscutivelmente aumentou, embora as relações sexuais estejam, para Marcuse (1981), muito mais assimiladas com as relações sociais.

O antagonismo fundamental entre sexo e utilidade sexual – em si mesmo um reflexo do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade – é obnubilado pela progressiva incrustação do princípio de realidade no princípio de prazer. (p. 95)

Se Eros fosse realmente liberado nesse mundo de alienação atuaria como uma força destrutiva e fatal, total negação do princípio que governa a realidade repressiva. Em contraste com a destrutividade do Eros libertado, há o relaxamento da moralidade sexual dentro do sistema firmemente consolidado e, assim, serve ao sistema. A negação está coordenada com o “positivo”, a fantasia com a frustração. A opressão se dá pela liberdade de consumo e pela liberdade das relações sexuais vinculadas ao fascínio da indústria cultural (CROCHÍK, 1991).

[...] não faculta, em nossa cultura, a elaboração psíquica necessária na busca do objeto, o que significa que a relação sexual não está sob a mediação do conflito entre fantasia (individual) e fantasia (da indústria cultural). Ou seja, o objeto do desejo é criado pela cultura. (CROCHÍK, 1991, p. 441)

O supereu separa-se de sua origem, a experiência traumática com o pai é superada por imagens exógenas. As transformações nos processos econômicos fundamentais que envolveram as mudanças do capitalismo livre em “organizado” ocasionaram alterações no conflito principal entre pai-filho. As anteriores unidades independentes do sistema social, como a família e o indivíduo, foram absorvidas nos agrupamentos e nas associações impessoais em grande escala. O valor social do indivíduo é medido principalmente em termos de aptidões e qualidades de adaptação padronizada, em lugar do julgamento autônomo e da responsabilidade pessoal.

Anteriormente era a família quem educava o indivíduo, e as normas e valores dominantes eram transmitidos pessoalmente. E, assim, na situação edipiana, tornavam-se indivíduos, e o conflito prosseguia no contexto histórico de uma vida individual: “Através da

luta com o pai e a mãe, como alvos pessoais de amor e agressão, a geração mais nova ingressou na vida social com impulsos, ideias e necessidades que eram, em grande parte, *de cada um dos jovens*” (MARCUSE, 1981, p. 96-97). Por conseguinte, a formação do supereu, sua renúncia e sublimação eram experiências muito pessoais.

O declínio do papel do pai sucede à decadência da família enquanto esfera privada. As obrigações e o comportamento socialmente necessários já não são aprendidos – e interiorizados – na longa luta com o pai. O ideal do eu é muito mais levado a agir diretamente e de “de fora” sobre o eu, antes mesmo que este se tenha constituído de fato como sujeito pessoal e autônomo da mediação entre o próprio eu e os outros (MARCUSE, 1998).

Por conta desse processo, é que Marcuse (1998) afirma que houve uma alteração da dinâmica psíquica clássica formulada por Freud, já que o “espaço vital” e autonomia do eu não está dada. A mediação entre o eu e o outro dá lugar a uma identificação imediata. Na estrutura da sociedade, o indivíduo torna-se um objeto administrado, consciente e inconsciente, e obtém liberdade e satisfação em seu papel como um *objeto*:

[...] na estrutura psíquica o ego se contrai de tal maneira que já não parece capaz de se manter como um eu distinto do id e do superego. A dinâmica pluridimensional, em virtude da qual o indivíduo alcançava e mantinha seu equilíbrio entre a autonomia e a heteronomia, a liberdade e a repressão, o prazer e a dor, deu lugar a uma dinâmica unidimensional, a uma identificação estática do indivíduo com seus semelhantes e com o princípio de realidade administrado. Nessa estrutura unidimensional, o espaço onde os processos psíquicos descritos por Freud podem desenvolver-se já não existe; consequentemente, o objeto da terapia psicanalítica já não é o mesmo [...] (p. 95)

A estrutura unidimensional já não oferece o espaço necessário aos processos psíquicos. E assim, sob o domínio dos monopólios econômicos, políticos e culturais, a formação do supereu parece não efetuar o estágio da individualização. A organização repressiva das pulsões parece ser coletiva, e o eu é prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências extrafamiliares. “Os especialistas dos meios de comunicação com a massa transmitem os valores requeridos; oferece o treino perfeito em eficiência, dureza, personalidade, sonho e romance” (MARCUSE, 1981, p. 97). Na luta entre as gerações, os filhos é quem sabem, representam o princípio maduro de realidade contra as obsoletas formas preconizadas pelo pai; a autoridade paterna como transmissor de riqueza, aptidões e experiências foi grandemente reduzida e, assim, também sua autoridade proibitiva.

[...] a dominação se congela num sistema de administração objetiva, as imagens que orientam o desenvolvimento do superego tornam-se despersonalizadas. Anteriormente, o superego era “alimentado” pelo senhor, o chefe, o diretor, o patrão. Estes representavam o princípio de realidade em sua personalidade tangível: implacáveis e benévolos, cruéis e reconhecidos, provocavam e puniam o desejo de revolta; a imposição da conformidade era sua função e responsabilidade pessoal [...] apresentavam um objetivo vivo como alvo dos impulsos e dos esforços conscientes para satisfazê-los. Mas essas imagens do pai pessoal desapareceram gradualmente atrás das instituições. Com a racionalização do mecanismo produtivo, com a multiplicação de funções, toda a dominação assume a forma de administração. No seu auge, a concentração do poder econômico parece converter-se em anonimato; todos, mesmo os que se situam nas posições supremas, parecem impotentes ante os movimentos e leis da própria engrenagem. (MARCUSE, 1981, p. 97-98)

Ocorre o processo de formação das massas, em que se forma o vínculo libidinal com a figura do líder (*Führer*), como bem descrito por Freud sobre a psicologia das massas e sua regressão a uma atividade primitiva da psique, em que o superego grupal desperta a atitude passivo-masquista frente ao líder (ADORNO, 2006). Entretanto, o que interessante é que Marcuse (1998) afirma que esse líder não designa apenas os detentores do poder nos estados autoritários, mas também os das democracias totalitárias, em que ocorre a supressão pluralista de toda a oposição eficaz pela sociedade estabelecida. Marcuse conseguiu revelar, por meio de sua interpretação filosófica do pensamento de Freud, a contraposição entre a possibilidade de formação do indivíduo, anteriormente existente no período do capitalismo liberal e as dificuldades da construção da subjetividade no período do capitalismo dos monopólios, e concluiu que os indivíduos passam a ser cada vez mais heterodeterminado e, assim, vai se desfazendo um dos ideais do liberalismo: a autonomia individual (CROCHÍK, 1991). Adorno (2006), em um texto que analisa o padrão da propaganda fascista e a formação das massas, diz sobre a condição a que a individualidade está posta:

[...] o problema da psicologia de massa está bastante relacionado ao novo tipo de aflição psicológica tão característica da época que, por razões socioeconômicas, testemunha o declínio do indivíduo e sua subsequente fraqueza. (p. 167)

Houve, então, a regressão do indivíduo à massa, um processo de desagregação (CROCHÍK, 1995). Concordando com o declínio da formação do indivíduo, Marcuse (1981) entende que a responsabilidade pela organização da vida reside no todo, no “sistema”, a soma total das instituições que determinam, satisfazem e controlam suas necessidades. “O impulso agressivo mergulha no vácuo” (p. 98). A agressão é novamente introjetada. A agressividade

voltada contra o eu ameaça ficar sem qualquer sentido. Com a consciência coordenada, a intimidade abolida, as emoções integradas em conformismo, o indivíduo não dispõe mais de “espaço mental” suficiente para desenvolver-se contra o seu sentimento de culpa, para viver com uma consciência própria. O eu contraiu-se num grau tal que os multiformes processos antagônicos entre o isso, eu e supereu não podem desenrolar-se em sua forma clássica. Entretanto, a culpa existe e insiste:

[...] parece ser mais uma qualidade do todo que dos indivíduos – uma culpa coletiva, a aflição de um sistema institucional que desperdiça e detém os recursos materiais e humanos à sua disposição. A amplitude desses recursos pode ser definida pelo nível de liberdade humana obtida e suscetível de ser alcançada através do uso verdadeiramente racional da capacidade produtiva. Se este padrão for aplicado, parece que, nos centros de civilização industrial, o homem é mantido num estado de empobrecimento cultural e físico. (MARCUSE, 1981, p. 99)

Sob esse princípio, ocorre um direcionamento à alienação do eu-prazer em que deve aprender a esquecer a reivindicação de gratificação intemporal e inútil, de “eternidade de prazer”. A arregimentação e a alienação se alastram para o tempo livre, o controle básico do tempo de ócio é realizado pela própria duração do tempo do trabalho alienado, o que requer que o lazer seja o relaxamento passivo e uma recuperação de energias para o trabalho. Não obstante, no estágio avançado da civilização industrial, a técnica de manipulação das massas criou uma indústria de entretenimento. Com essa instância, a mensagem que é passada é que não resta mais saída, não se pode deixar o indivíduo sozinho, entregue a si; até o tempo “livre” foi ocupado pela lógica e pela eficácia industrial.

Desse modo, as proibições continuam predominando, bem como o controle repressivo das pulsões. O elevado padrão de vida é restritivo no sentido concreto: os bens e serviços que os indivíduos compram controlam suas necessidades e petrificam suas faculdades. Em troca dos artigos que enriquecem a vida, os indivíduos vendem não só seu trabalho, mas também seu tempo livre. “A vida melhor é contrabalançada pelo controle total sobre a vida” (p. 99). A diversidade de produtos industriais e culturais da mesma espécie mantém as pessoas ocupadas e distraem sua atenção do verdadeiro problema: que é a consciência de que poderiam trabalhar menos e determinar suas próprias necessidades e satisfações, daí vem à culpa que tem de ser esquecida.

A ideologia hodierna reside em que a produção e o consumo reproduzem e justificam a dominação. Mas o seu caráter ideológico não altera o fato de que os seus benefícios são reais. A repressividade do todo reside em alto

grau na sua eficácia: amplia as perspectivas da cultura material, facilita a obtenção das necessidades da vida, torna o conforto e o luxo mais baratos, atrai áreas cada vez mais vastas para a órbita da indústria – enquanto, ao mesmo tempo, apóia e encoraja a labuta e a destruição. O indivíduo paga com o sacrifício do seu tempo, de sua consciência, de seus sonhos; a civilização paga com o sacrifício de suas próprias promessas de liberdade, justiça e paz para todos. (MARCUSE, 1981, p. 99)

Todo esse processo que culmina na restauração da dominação, agora sob a noção do “pai total”, acaba por trair a promessa de seu próprio ato: a promessa de liberdade.

O patriarca-déspota conseguira implantar o seu princípio de realidade nos filhos rebeldes. A revolta destes quebrara, por breve lapso de tempo, as algemas da dominação; depois, a nova liberdade também é suprimida – desta vez, pela própria autoridade e ação dos filhos. Não deverá o sentimento de culpa incluir o remorso pela traição e renegação de seu próprio ato emancipador? Não são eles culpados de reentronizarem o pai repressivo, culpados de uma perpetuação auto-imposta da dominação? (MARCUSE, 1981, p. 74)

O princípio de prazer, após todo esse processo, passa a ser algo assustador e terrível: a livre gratificação defronta-se com a ansiedade, e esta apela para que a protejam contra aqueles impulsos. Os indivíduos têm que se proteger contra o espectro de sua integral libertação da carência e da dor, contra a gratificação integral. O crime contra o princípio de realidade é redimido pelo crime contra o princípio de prazer, entretanto, o sentimento de culpa persiste, apesar dessa repetida e intensificada redenção. A ansiedade persiste porque a negação daquele princípio não foi redimida, já que a culpa a respeito de um ato que não foi realizado, a libertação, insiste.

Os acontecimentos e experiências que podem “despertar” o material reprimido são, no nível social, os que se nos deparam nas instituições e ideologias que o indivíduo enfrenta cotidianamente e que reproduzem, em sua própria estrutura, tanto a dominação como o impulso para a destruição (família, escola, oficina, escritório, o Estado, a Lei, a filosofia e moral predominantes). O eu, o supereu e a realidade externa fazem o processo simbólico de morte do pai, aquisição da dominação e do sentimento de culpa.

A discrepância entre libertação potencial e repressão real atingiu seu cume. A racionalidade do progresso agrava a irracionalidade de sua organização e direção. A destrutividade desse estágio só revela sua plena significação se o presente for medido não em termos de estágios passados, mas em termos de suas próprias potencialidades. Há mais do que uma diferença quantitativa no fato das guerras serem empreendidas por exércitos profissionais

em espaços confinados, se as invenções técnicas que poderiam libertar o mundo da miséria e do sofrimento são usadas para a conquista ou para a criação de sofrimento.

Sob a ilusão da individualidade, diversidade e liberdade, todo o mundo do trabalho se tornou um sistema de coisas animadas e inanimadas, todas igualmente sujeitas à administração. Com o declínio do indivíduo e sua consciência, a máquina do entretenimento une-o a todos os outros indivíduos, num estado de anestesia do qual todas as ideias nocivas tendem a ser excluídas. E a experiência particular, mais-do-que-subjetiva, da felicidade está negada, o que se experiencia é a anestesia, pois a experiência singular de felicidade não está no mero sentimento de satisfação, mas na realidade concreta de liberdade e satisfação.

A eficiência dos produtos industriais e culturais pode ser reconhecida na volatilização de qualquer angústia, na permanência da condição de anestesia das massas, deste modo, o mal-estar apresenta-se como ausência:

Se a ansiedade é mais do que um mal-estar geral, se é uma condição, um estado existencial, então esta chamada “idade de angústia” distingue-se pelo grau em que a ansiedade desapareceu de qualquer forma de expressão. (MARCUSE, 1981, p. 102)

Dentro desse sistema de inibições recompensadas, o mal-estar, a angústia e a culpa desapareceram na presença maciça das instituições sociais do princípio totalitário, já que a dominação ultrapassou a esfera das relações pessoais e criou as instituições para a satisfação ordeira das necessidades humanas, numa escala crescente.

Entretanto, é precisamente dessa situação que Marcuse (1981) vislumbrou algumas alterações, pois percebeu, no desenvolvimento dessas instituições, o abalo dos alicerces estabelecidos da civilização. A mecanização e a padronização não são em si processos regressivos, ao contrário, a sua contenção é que seria uma escolha pela regressão. Os limites interiores do princípio de desempenho aparecem na recente era industrial, o progresso gera, portanto, um clima em que suas raízes pulsionais estão definhando, já que o dispêndio de energia para desenvolver as inibições do próprio indivíduo diminuiu intensamente. Antes, a cultura era um sistema de inibição e valores; agora, a força repressiva do princípio de realidade parece não mais ser renovada pelos indivíduos reprimidos: quanto menos funcionam como agentes e vítimas de suas próprias vidas, tanto menos o princípio de realidade é fortalecido por meio de identificações e sublimações. Portanto, as energias que sustentam este princípio de desempenho são dispensadas, e assim, “A eliminação das potencialidades humanas do mundo de trabalho (alienado) cria as precondições para a eliminação do trabalho

do mundo das potencialidades humanas” (p. 103) e “[...] quanto mais completa for a alienação do trabalho, tanto maior é o potencial de liberdade” (MARCUSE, 1981, p. 144).

A “solução” à manutenção do *status quo* pela via da primazia do princípio de Nirvana é posta em risco pelo próprio desenvolvimento tecnológico. A eliminação da labuta do mundo das potencialidades humanas poderia criar condições à primazia do princípio de prazer. É nessa direção que Marcuse questionou a perenidade da organização em torno do Nirvana e, assim, apostou na possibilidade de uma civilização regida principalmente por Eros.

Falando em utopia, Marcuse (1981) afirma que o “além” do princípio de desempenho não é fomentado mediante o aperfeiçoamento ou a suplementação da existência atual por mais contemplação, mais lazes por meio da propaganda e prática de “valores superiores”; tais ideias ainda pertencem ao patrimônio cultural do próprio princípio de desempenho. Ir além desse princípio invalida a produtividade e seus valores culturais. A luta pela existência desenrolaria com outros objetivos: se transformaria na luta coordenada contra qualquer restrição ao livre jogo das faculdades humanas, contra a labuta, a doença e a morte. Para o autor, essa nova experiência básica de ser transformaria integralmente a existência humana, afetando a própria estrutura da psique, alterando o equilíbrio entre Eros e Thanatos, pacificando as tendências conservadoras das pulsões.

4.4 ALÉM DO PRINCÍPIO DO DESEMPENHO E A PREDOMINÂNCIA DO PRINCÍPIO DE NIRVANA

Essa tese, contida especialmente em seu ensaio de 1955, *Eros e civilização*, alavancou o desenvolvimento de suas proposições acerca da utopia e da vida regida por Eros, já que o seu desenvolvimento impulsionou a não sustentação de um estado em Nirvana. Entretanto, Marcuse ainda reconhece que, para extrapolar a hipótese de uma civilização não-repressiva a partir da teoria freudiana das pulsões, tem-se que reexaminar o conceito de pulsões primárias, seus objetivos e inter-relações. Nessa concepção, é principalmente a própria Pulsão de Morte que desafia qualquer hipótese de uma civilização não-repressiva.

O autor afirma a natureza histórica das pulsões dividindo-a em dois níveis: filogenético-biológico e sociológico. Nesse sentido, a constituição histórica das pulsões passou por esses dois diferentes níveis de formação em que o segundo é mais relativo e plástico e pode ser alterado sem fazer inverter o desenvolvimento do gênero. Essa diferença na origem da modificação pulsional sublinha a distinção que Marcuse introduziu entre

repressão e mais-repressão, já que a última tem origem e é mantida no nível sociológico. Não obstante, por meio de todo desenvolvimento repressivo a que foram debelados historicamente, um elemento obtém a dignidade de inerente à vida mental, a Pulsão de Morte, que parece engendrar “automaticamente” toda a rede de restrições e controles instituídos e, assim, a destrutividade vista como inata deve provocar a contínua repressão como forças associadas que independem da escassez ou da abundância no mundo externo.

Ao afirmar a natureza histórica, Marcuse (1981) acaba por apostar no oposto, ou seja, sob condições não-repressivas, a sexualidade tende a tornar-se Eros onde há a tendência à autossублиmação em relações duradouras e expansivas que servem para ampliar e intensificar a gratificação pulsional. “Eros luta por ‘eternizar-se’ numa ordem permanente” (p. 193). Nessa “nova” ordem, a gratificação da pulsão requer um esforço tanto mais consciente de livre racionalidade, quanto menos se tratar de um subproduto da racionalidade de opressão sobreposta. Desse modo, o princípio de prazer se estende até a consciência. Eros redefine a razão em seus próprios termos e o que é razoável é o que sustenta a ordem de gratificação, redefinindo a razão em termos de gratificação, em que ela converge com felicidade. Cria a sua própria divisão de trabalho, suas próprias prioridades, sua própria hierarquia.

A recusa da pulsão em esgotar-se na satisfação imediata, o que a distingue do prazer da cega satisfação imediata de carências e necessidades, a faz usar barreiras para a intensificação do ato de plena realização. Não fosse a interpretação de Marcuse, essa barreira teria o sentido de impedir um desenvolvimento livre, entretanto, deixando de servir a fomentação do desenvolvimento humano em alienação, as barreiras contra a gratificação absoluta se converteriam em elementos de liberdade humana.

[...] protegeriam aquela outra alienação em que o prazer se origina – a alienação do homem, não de si mesmo, mas da natureza: sua livre autorrealização. Os homens existiriam como indivíduos, realmente, cada um deles moldando sua própria vida; defrontar-se-iam mutuamente com necessidades e modos de satisfação verdadeiramente diferentes – com suas próprias recusas e suas próprias seleções. (MARCUSE, 1981, p. 197)

Constituiria, assim, uma racionalidade *sensual* que contém suas próprias leis morais. Considerando que as barreiras internas às pulsões, ao invés de propiciar repressão possibilitariam um desenvolvimento mais livre, Marcuse aponta que o vínculo de Eros à Pulsão de Morte poderia impedir a dimensão livre em uma civilização. A morte é a negatividade final do tempo, mas “a alegria quer eternidade”. A intemporalidade é o ideal do prazer. O tempo não tem poder sobre o Isso, que é o domínio original do princípio de prazer.

Mas o eu, por cujo intermédio, exclusivamente, o prazer se torna real, está em sua inteireza sujeito ao tempo. A mera previsão do fim inevitável, presente a todo instante, introduz um elemento repressivo em todas as relações libidinais e torna o próprio prazer doloroso. Deste modo, o fluxo do tempo é o maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem, da conformidade das instituições que relegam a liberdade para os domínios de uma perpétua utopia; o fluxo de tempo ajuda os homens a esquecerem o que foi e o que pode ser: os faz esquecer o melhor passado e o melhor futuro.

Entretanto, sem a libertação do conteúdo reprimido da memória, sem a descarga do seu poder libertador, é inimaginável a sublimação não-repressiva. A recordação recupera o tempo perdido, que foi o tempo da gratificação e da plena realização. Eros, penetrando na consciência, é movido pela recordação, assim, protesta contra a ordem de renúncia; usa a memória em seu esforço para derrotar o tempo num mundo dominado pelo tempo. A luta contra o tempo passa a ser um momento decisivo na luta contra a dominação.

É a aliança entre o tempo e a ordem de repressão que motiva os esforços para sustar o fluxo de tempo, e é essa aliança que torna o tempo inimigo mortal de Eros. Com a sua luta pela eternidade, Eros transgride o tabu decisivo que somente sanciona o prazer libidinal como uma condição temporal e controlada, não como um permanente manancial da existência humana. Desfeita essa aliança, a infelicidade privada deixaria de apoiar a infelicidade social, ou seja, o relegar da plena realização humana para a esfera da utopia deixaria de encontrar uma resposta adequada nas pulsões, entretanto, todas as razões sólidas estão do lado da lei e da ordem quando insistem que a eternidade da alegria está reservada para a “vida futura”.

Contudo, entendendo a Pulsão de Morte como algo que tende ao estado de gratificação constante, Marcuse interpreta que a preservação do tempo no tempo torna-se mais razoável, pois:

O instinto de morte opera segundo o princípio de Nirvana: tende para aquele estado de “gratificação constante” em que não se sente tensão alguma – um estado sem carências. Essa tendência do instinto implica que as suas manifestações *destrutivas* seriam reduzidas ao mínimo, à medida que se aproximassem de tal estado. Se o objetivo básico do instinto não é a terminação da vida, mas da dor – a ausência de tensão – então, paradoxalmente, em termos do instinto, o conflito entre vida e morte é tanto mais reduzido quanto mais a vida se aproximar do estado de gratificação. O princípio de prazer e o princípio de Nirvana convergem então. Ao mesmo tempo, Eros livre da mais-repressão, seria reforçado; e o Eros reforçado como que absorveria o objetivo do instinto de morte. (MARCUSE, 1981, p. 202)

A compulsão repressiva da Pulsão de Morte perderá muito de sua racionalidade biológica se as pulsões, de modo geral, atingirem sua realização numa ordem não-repressiva. Quando o sofrimento e a carência retrocedem, o princípio de Nirvana poderá reconciliar-se com o princípio de realidade. A morte deixaria de ser uma finalidade das pulsões quando sua natureza conservadora acabaria por repousar num presente realizado em sua plenitude.

Nas condições de uma existência verdadeiramente humana, razão e pulsão podem unir-se, já que a morte, enquanto desnecessária e propulsora da má consciência e da culpa em que as diversas instituições e valores de uma ordem repressiva são necessários para apaziguá-la, não aconteceria.

[...] a educação para o consentimento da morte introduz um elemento de abdicação na vida, desde o princípio – a abdicação e submissão. Sufoca os esforços “utópicos”. Os poderes vigentes revestem-se de uma profunda afinidade com a morte; a morte é um símbolo de escravidão e derrota. (MARCUSE, 1981, p. 203)

Como no princípio de desempenho, Eros é enfraquecido, a tensão é grande e, se o objeto da Pulsão de Morte é eliminar a tensão, a sua presença, então, se faz marcante, como apontado na citação anterior. Contudo, em um princípio de liberdade, ou utopia, em que a tensão é mínima, a Pulsão de Morte, teria, assim, pouco a fazer (CROCHÍK, 1991).

A morte pode tornar-se um símbolo de liberdade. A necessidade de morte não refuta a possibilidade de libertação final. Tal como as outras necessidades – pode-se tornar também racional, indolor. Os homens podem morrer sem angústia se souberem que o que eles amam está protegido contra a miséria e o esquecimento. Após uma vida bem cumprida, podem chamar a si a incumbência da morte – num momento de sua própria escolha. Mas até o advento supremo da liberdade não pode redimir aqueles que morrem em dor. É a recordação deles e a culpa acumulada da humanidade contra as suas vítimas que obscurecem as perspectivas de uma civilização sem repressão. (MARCUSE, 1981, p. 204)

Em uma conferência pronunciada em 1963, em Nova York, na reunião anual da *American Political Science Association*, com o título *A obsolescência da psicanálise*, publicada no livro *Cultura e sociedade volume 2*, Marcuse (1998) recuperou muitos dos conteúdos desenvolvidos em seu livro *Eros e civilização*, principalmente nas questões referentes ao papel paterno em que acaba por ratificar aqueles conteúdos anteriores diante da formação das massas e da figura do líder, pois entende novamente a obsolescência da psicanálise na ausência da figura paterna, conseqüentemente, a não formação do indivíduo por

meio do conflito edipiano e, por fim, a alteração da dinâmica psíquica clássica da segunda tópica.

Toda essa retomada é encontrada nessa conferência, contudo, diante do fenômeno das massas e das novas formas de organização social, o autor não concluiu esse artigo afirmando também a sua tese inicial acerca da Pulsão de Morte e do mal-estar na cultura. Assim, pode ser visto a retificação de algumas questões de seu prefácio de 1966 na conclusão de Marcuse (1998) acerca da tese freudiana sobre o mal-estar:

[...] a psicanálise extrai sua força da sua obsolescência: de sua insistência nas necessidades e possibilidades individuais, que foram ultrapassadas pelo desenvolvimento social e político. Mas o que é obsoleto nem por isso é falso. Se a sociedade industrial desenvolvida e sua política tornaram inválido o modelo freudiano de indivíduo e sua relação com a sociedade, se minaram a força do indivíduo para separar-se dos outros e tornar-se e permanecer um eu (*Selbst*), então os conceitos freudianos invocam não apenas um passado que está atrás de nós, mas também um novo futuro a ser conquistado. Ao denunciar sem concessões o que o homem sofre numa sociedade repressiva, ao predizer que o progresso da civilização aumenta culpa, que a morte e a destruição ameaçarão sempre mais eficazmente as pulsões de vida, Freud lançou uma acusação que foi corroborada desde então pelas câmaras de gás e campos de trabalho, pelos métodos de tortura praticados nas guerras coloniais e nas operações policiais, pela habilidade e solicitude com que os homens se preparam para uma “vida” subterrânea. Não é culpa da psicanálise que ela seja impotente para combater esse desenvolvimento. [...] A verdade da psicanálise consiste em manter a fidelidade às suas hipóteses mais provocadoras. (MARCUSE, 1998, p. 110)

Pode-se dizer que em ambos os textos Marcuse afirmou a expressão da Pulsão de Morte na cultura de seu tempo. A sua expressão por meio do que ele denominou de “agressividade no vácuo” ficou mais explicitada em seu ensaio em *Eros e civilização*, em que por conta de dois fatores – a ausência da figura paterna e o grande desenvolvimento tecnológico –, produz aquele fenômeno, no qual a destrutividade da Pulsão de Morte, não tendo mais claramente um objeto externo para fagocitar por conta da ausência do pai, bem como pela possibilidade oferecida pela tecnologia de negar os tabus primordiais, faz com que a agressividade retorne ao indivíduo. Entretanto, a total angústia e a culpa que poderia sentir devido ao desperdício desse desenvolvimento na manutenção de sua dominância, se dissolve justamente nos meandros da indústria cultura, assim a angústia se faz presente pela ausência.

Na conferência aqui citada, a expressão da Pulsão de Morte é ressaltada como a destrutividade voltada para o inimigo nacional externo comum. Essa característica também foi ressaltada no ensaio citado anteriormente, mas, na conferência, ganha condição de centralidade, já que Marcuse se debruçou sobre um problema até aquele ensaio não tão

evidenciado por ele: a formação das massas. Então, essa agressividade tem as características daquelas formações primitivas da horda primordial, em que há um rebaixamento geral das atividades individuais e, conforme explicitado anteriormente, a culpa ganha a característica de coletiva, assim como a própria destrutividade, que vigora.

Ambos os textos citados coincidem em dois pontos principais: na afirmação da ausência do pai na ‘formação’ do indivíduo e também, na alteração da dinâmica psíquica clássica. Mas, se, em *Eros e Civilização*, Marcuse (1981) entendeu isso como a própria condição para a dissolução da dominância do princípio de Nirvana, já que essas alterações refletiam e impulsionavam à negação da ordem repressiva, em *A obsolescência da Psicanálise*, Marcuse (1998) mudou sua afirmação: as necessidades e possibilidades individuais, que foram ultrapassadas pelo desenvolvimento social e político, acabam por reafirmar a tese freudiana do mal-estar, em que o progresso em civilização só faz aumentar a culpa. Aquelas condições pré-existentes do espaço individual vital ainda possibilitavam uma resistência ao existente, quando negadas, a força política refugiou-se na obsolescência dos conceitos psicanalítico, já que sua afirmação revela a negação do indivíduo no existente.

Marcuse acaba por paralisar o argumento no mal-estar e não prosseguir em seu *além do princípio de desempenho*, já que a culpa acumulada por conta de toda a barbárie obscurecem as perspectivas de uma civilização sem repressão (CROCHÍK, 1991). Apesar disso, o autor mantém parte de seu posicionamento ao afirmar a existência de uma resistência ao todo, mesmo que teórica, nos conceitos freudianos, ou, mesmo que estudantil, quando se referiu ao movimento dos anos 1960.

5. CONCLUSÃO

O propósito principal deste trabalho foi esclarecer alguns pontos da forma particular pela qual Herbert Marcuse apropriou-se da inflexão na obra freudiana proporcionada pelo conceito de Pulsão de Morte no debate sobre a cultura, e que fez com que o autor partisse desse e de outros pontos para constituir a sua própria discussão sobre o mal-estar na cultura. Marcuse se apropriou da radicalidade desse debate; contudo, sob algumas condições que conferiram alguma peculiaridade à sua produção. Atravessou o discurso freudiano também pelo viés do método materialista histórico e dialético. Sob essa condição, pode-se dizer que as discussões em sua obra *Eros e civilização* sobre a Pulsão de Morte e o mal-estar na cultura tiveram alguns pontos que marcaram a sua leitura: a) a relação entre biologia e pulsão; b) a centralidade na noção de repressão, que compreendeu principalmente o enfoque no conflito entre os princípios de prazer e de desempenho; c) a importante leitura dialética da expressão da Pulsão de Morte na civilização enquanto compulsão ao desempenho – a repetição da labuta como fator determinante à dominação da racionalidade tecnológica enquanto um “escudo” contra a possibilidade da melhor vida; d) a proposição de sua utopia para “além do princípio de desempenho”, o princípio de liberdade, que produziu, enfim, o entendimento da Pulsão de Morte como sujeita principalmente ao conflito entre os princípios de prazer e de desempenho, questionando, assim, a condição de autonomia do princípio de Nirvana. Refletir sobre esses pontos é poder pensar a leitura marcuseana em sua relação com a leitura freudiana, bem como a sua importância para o esclarecimento do mal-estar hodierno. Desse modo, nos próximos parágrafos, há a explanação sobre esses quatro pontos abordados.

O estatuto da biologia presente na argumentação de Marcuse tem de ser esclarecido, pois, em um primeiro momento, há a tendência de considerar que o autor reduziu a conceituação sobre a pulsão a esse aspecto. Ele entendeu o que denominou por *biologismo* da psicanálise como teoria social numa dimensão mais profunda. A noção de biologismo carregou uma diversidade de significações no pensamento do autor. A primeira a ser apontada refere-se a sua crítica às escolas que transformaram os conceitos psicanalíticos em apreciações transcendentais, obra dos Revisionistas Neofreudiano. Desse modo, ao redobrar a importância da dimensão biológica das pulsões, Marcuse opôs-se firmemente às escolas que, em suas conclusões, transformaram a psicanálise em ideologia.

Ao centrar-se no corpo, Marcuse entendeu a metapsicologia da psicanálise como um “biologismo” que revelou a repressão do homem pelo homem: o corpo foi reduzido à

condição de labuta. Ao mesmo tempo, ele também foi entendido como o delator do existente e porta-voz do porvir: o corpo como parâmetro para um novo direcionamento ao progresso, enquanto instrumento de prazer. Assim, ficou claro que Marcuse articulou a substância sociológica dos conceitos psicanalíticos sob a noção de repressão das pulsões, bem como reconheceu na hipótese do parricídio, sem comprovação antropológica ou histórica, um dispositivo simbólico que também denunciou a longa história de opressão entre os homens. Essa consideração simbólica também pode ser demonstrada em seus debates sobre Eros e sua relação com a noção de tempo e com a ordem de prazer.

É porque compreendeu a civilização sob a ordem de opressão em que a dimensão de autoconservação é principal, que a noção de biologismo surgiu desta maneira, com tanta força em sua obra. Não fosse a ordem de racionalidade tecnológica que reduziu a todos a condição de autoconservação, tão pouco faria sentido falar em um corpo submetido à labuta. Por isso, o corpo e a biologia são os dispositivos que revelaram a opressão e marcaram as condições do devir, e não foram entendidos, enfim, como os determinantes últimos da existência, já que Marcuse advogou por uma ordem para além da autopreservação.

A manutenção política da vida sob a ordem da autopreservação sinalizou, para Marcuse, o amálgama entre liberdade e opressão. O debate freudiano acerca do mal-estar na cultura já havia revelado a aliança entre os avanços da civilização e o aumento do sofrimento, ou seja, a contradição entre o indivíduo e a cultura, em que subjaz a luta entre Eros e Pulsão de Morte. Apesar dessa predominante organização repressiva na civilização, Marcuse argumentou que sua força não pertence à essência da civilização. A convergência da Pulsão de Morte e Eros nas criações de mais necessidade e labuta é acirrada e se mantém por meio da racionalidade instrumental, e, assim, quanto mais perto se encontra a possibilidade real de emancipação do indivíduo das restrições, tanto maior é a necessidade de manutenção e de dinamização dessas restrições, para que a ordem estabelecida de dominação não se dissolva: a vida melhor é contrabalançada pelo controle total sobre a vida.

A compreensão freudiana da coação pulsional e do sentimento de culpa enquanto condição da própria civilização foi criticada por Marcuse, por considerar que tal teorização acabou por tornar racional a injustificável dominação. Desse modo, a enunciação freudiana do domínio do princípio de Nirvana na civilização foi interpretada por Marcuse como a dominação da própria racionalidade tecnológica. Ele entendeu essa predominância como submissão de Eros à Pulsão de Morte. Nesse processo, em que há a introjeção dessa racionalidade na instância do supereu, a opressão foi vivida como plena libertação, pois a eficiência dos produtos industriais e culturais fez com que qualquer angústia fosse anestesiada

na estrutura da sociedade, na qual o indivíduo torna-se um objeto administrado, consciente e inconsciente, e obtém liberdade e satisfação em seu papel como um objeto. Entretanto, a ansiedade persistiu, pois existe a culpa a respeito de um ato revogado: a libertação. Assim, na primeira parte de *Eros e civilização*, o autor compreendeu a Pulsão de Morte na civilização como uma compulsão ao desempenho, à repetição da labuta numa espiral que só fez reafirmar a dominação da racionalidade tecnológica contra a melhor vida.

As consequências dessa dinâmica do princípio de desempenho foram elaboradas por Marcuse com a proposição de uma mudança na dinâmica psíquica clássica: da pluridimensionalidade para a unidimensionalidade. O esvanecimento da figura paterna e, com isso, a impossibilidade da constituição do indivíduo, acabou por conferir um estado de aplainamento, aparentemente sem conflitos sociais e psíquicos.

Marcuse apropriou-se da estrutura geral do argumento freudiano acerca do mal-estar quando reconheceu o sintoma da cultura e do indivíduo enquanto tentativa de lidar com porção de Pulsão de Morte, da má consciência e da culpa por meio das diversas instituições e valores, que acabaram por sucumbir as possibilidades de satisfação. Entendeu-se que a proposição marcuseana da dinâmica psíquica unidimensional foi a sua maneira de elaborar a exacerbação da negação do indivíduo nessa cultura, fenômeno que já estava além das anteriores descrições de Freud. Entretanto, ao centrar a sustentação de seu argumento na contínua ordem repressiva da razão instrumental, a produção de Marcuse efetivou alterações. Sob a lógica do método materialista histórico e dialético, a origem, as consequências e a expressão do sintoma, foram entendidas de forma distinta da proposição freudiana: na subjacência da razão instrumental, o sintoma expressou-se como a redução do indivíduo à massa. E, além disso, esse entendimento possibilitou, principalmente, a proposição de sua utopia, ou seja, a dinâmica entre o indivíduo e a cultura sob outro momento histórico, o da ordem não-repressiva.

Em sua proposição utópica, Marcuse questionou a primazia do princípio de Nirvana por meio das pulsões, como anteriormente apontado, e do próprio desenvolvimento tecnológico, já que este poderia retirar o homem do mundo do trabalho alienado, criando condições à primazia do princípio de prazer. Para o autor, essa condição para “além do princípio de desempenho” poderia alterar o equilíbrio entre Eros e Thanatos, pacificando as tendências conservadoras das pulsões.

Marcuse compreendeu a Pulsão de Morte como uma tendência para um estado de gratificação constante, em que não se sente tensão alguma – um estado sem carências. Nesse sentido, sob o princípio de liberdade, suas manifestações destrutivas seriam reduzidas ao

mínimo, a ausência de tensão no conflito entre vida e morte seria tanto mais reduzido quanto mais a vida se aproximasse do estado de gratificação. Eros reforçado como que absorveria o objetivo da Pulsão de Morte e, assim, o princípio de prazer e o princípio de Nirvana convergiriam. A compulsão repressiva da Pulsão de Morte perderia muito de sua racionalidade biológica se as pulsões, de modo geral, atingissem sua realização numa ordem não-repressiva: se o sofrimento e a carência retrocedessem, o princípio de Nirvana poderia reconciliar-se com o princípio de realidade. Assim, Marcuse não negou a existência da Pulsão de Morte, mas sob o princípio de liberdade, essa pulsão teria pouca expressão.

Freud falou num certo amálgama entre os princípios de prazer e Nirvana, só que sob outra perspectiva: o princípio de prazer estaria a serviço das Pulsões de Morte. Essa pulsão, como tende à quietude e à não tensão, estaria mais associada a um princípio de alívio de pressão, função associada ao princípio de prazer. Portanto, ao final de seu texto *Além do princípio de prazer* tem-se a impressão de que o autor abandonou a teoria dualista das pulsões. Mas, posteriormente, Freud reafirmou o dualismo entre vida e morte com a predominância do princípio de Nirvana no funcionamento psíquico.

Ao pensar sua utopia, Marcuse compreendeu Eros somente enquanto uma força que tendia à unificação, à reunião dos indivíduos e à construção das culturas; e o princípio de prazer foi associado somente ao alívio das tensões das pulsões e, nesse sentido, como produtor de satisfação. Só que, a partir de 1920, tanto a noção de prazer como a de Eros sofreram modificações no pensamento de Freud, ou melhor, foram mais especificadas na dinâmica com a Pulsão de Morte. A definição do princípio de prazer como associado à noção do princípio de constância psíquica se manteve, mas foi mais acentuada sua associação também ao Nirvana, tendência psíquica de levar a tensão ao zero. Já Eros, com todas as suas demandas e enlaçamentos objetivos, foi entendido como um fator perturbador no aparelho psíquico.

Nesse sentido, nota-se que a utopia marcuseana recaiu em reduções de alguns conceitos psicanalíticos. Para além dessa questão somente teórica, sua aposta de que a tecnologia e as alterações na dinâmica psíquica seriam os propulsores da ordem de dissolução da predominância do princípio de Nirvana não se conferiu. Em seu artigo *A obsolescência da psicanálise*, ele reconsiderou a questão e entendeu que as necessidades e as possibilidades individuais, que foram ultrapassadas pelo desenvolvimento social e político, acabaram por reafirmar a tese freudiana do mal-estar, na qual o progresso em civilização só fez aumentar a culpa. E em sua obra *Ideologia da sociedade industrial*, ele reconsiderou o desenvolvimento tecnológico como simultaneamente possibilitador de liberdade e de opressão.

Em suas produções posteriores, Marcuse acabou por paralisar o argumento no mal-estar e não prosseguir em seu *além do princípio de desempenho*, já que a culpa acumulada por conta de toda a barbárie obscureceram as perspectivas de uma civilização sem repressão. E reafirmou a psicanálise em sua dimensão política já que a sua obsolescência só fez esclarecer a negação do indivíduo na cultura.

As modificações nas conceituações psicanalíticas efetuadas por Marcuse – a afirmação da ausência do pai, a dinâmica psíquica unidimensional e o dualismo pulsional articulado à ordem da repressão – têm que ser consideradas e analisadas. Neste trabalho tentou-se algum esclarecimento sobre essas questões, mas há, também, a necessidade de verificar se essas mesmas alterações podem ser consideradas um avanço no esclarecimento sobre a questão central aqui elencada: o mal-estar na civilização. Por ora, pode ser afirmado que as proposições utópicas, para além de serem discutidas em suas possibilidades concretas (ou não), acabaram por não oferecer qualquer esclarecimento sobre as condições do mal-estar. Entretanto, aquelas análises marcuseanas que mostraram um homem reduzido à sua condição de autopreservação, que revelaram a compulsão da Pulsão de Morte articulada a essa ordem de trabalho alienado e, enfim, que falaram sobre a impossibilidade da existência de indivíduos, já que reduzidos à condição de objeto, essas, ainda versam sobre o mundo contemporâneo.

Referências bibliográficas

ABRAHAM, K. *Contribuciones a la Teoria de la Libido*. Buenos Aires: Hormé, 1973.

ADORNO, Theodor W. A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. *Revista Margem Esquerda: Ensaios Marxistas*, n. 7, p. 164-190, 2006.

BIRMAN, J. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CROCHÍK, J. L. Marcuse: a opressão sob a forma de liberdade. In: REUNIÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA DE RIBEIRÃO PRETO, 21, 1991, Ribeirão Preto. *XXI Reunião da Sociedade Brasileira de Psicologia de Ribeirão Preto*. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Psicologia de Ribeirão Preto, 1991, v. 1, p. 437-443.

_____. A (im)possibilidade da psicologia política. In: AZEVEDO, M. A.; MENIN, S. S. (Org.). *Psicologia e política*. 1 ed. São Paulo: Cortez, 1995, v. 1, p. 13-56.

_____. A resistência e o conformismo da mônada psicológica. *Psicologia e sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 18-33, 2002.

ENDO, P. C. Freud, Jung e o Homem dos Lobos: percalços da psicanálise aplicada. *Revista Ágora*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 1, 2001. p. 115-130.

_____. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico sobre as violências na cidade de São Paulo*. São Paulo: Escuta/FAPESP, 2005.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. (1930) In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. *El Yo y el Ello* (1923). In: FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. Pulsões e destinos da pulsão (1915). In: HANNS, Luiz Alberto (Org.). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente (1915-1920)*. Tradução de Luiz Alberto Hanns (Org.). Rio de Janeiro: Imago, 2006a, v. 1.

_____. Além do princípio de prazer. (1920) In: HANNS, Luiz Alberto (Org.). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. v. 2. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. (Coleção Obras Psicológicas de Sigmund Freud.)

_____. Além do princípio do prazer. (1920) In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Obras completas*, v. 14. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FROMM, E. *O medo a liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

_____. *Análise do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. *Meu encontro com Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. Autoridade e superego: o papel da família. In: CANEVACCI, M. (Org.). *Dialética da família*. São Paulo, Brasiliense: 1982.

_____. *The Method and Function of an Analytic Social Psychology. Notes on Psychoanalysis and Historical materialism*. In: ARATO, A.; GABHARDT, E. (Org.) *The essential Frankfurt school reader*. New York: Continnum, 2002.

GARCIA-ROZA, L. A. *Artigos de metapsicologia, 1914-1917*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

GREEN, A. *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.

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

_____. *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

_____. *Comentários do editor brasileiro*. In: FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

HORKHEIMER, M. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. *Revista Praga*, n. 7. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tomo I. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Ideologia. In: _____. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix / São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973

_____. *O conceito de Iluminismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores.)

JAY, M. *A imaginação dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1992.

_____. *A obsolescência da psicanálise*. In: _____. *Cultura e sociedade*. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____. *One-dimensional man*. New York: Routledge Classics, 2010.

RAMOS, C. *A autodestruição da crítica e o gozo inconsciente na dialética do esclarecimento: uma articulação entre os pensamentos de Adorno e Lacan*. 1997. Dissertação (mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

ROUDINESCO, E. ; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SOUZA, P. C. DE *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

STRACHEY J. *Notas sobre alguns termos técnicos cuja tradução requer explicação*. [Prefácio geral do editor inglês.] In: FREUD, S. Edição *Standard Brasileira* das obras completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

ZWICK, R. *Sobre a tradução de um termo empregado por Freud*. In: FREUD, S. O futuro de uma ilusão. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.