

UNIVERSIDADE NOVE DE JULHO – UNINOVE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGE

A CONTRIBUIÇÃO DE MARCUSE PARA A QUESTÃO DA DISCIPLINA.

DAGOBERTO AUGUSTO DE TOLEDO SCHMIDT

SÃO PAULO
2003

DAGOBERTO AUGUSTO DE TOLEDO SCHMIDT

A CONTRIBUIÇÃO DE MARCUSE PARA A QUESTÃO DA DISCIPLINA.

Dissertação apresentada, como exigência parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Educação, à Comissão Julgadora do Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro Universitário Nove de Julho, sob a orientação do Prof. Dr. José Luís Vieira de Almeida

SÃO PAULO
2003

AGRADECIMENTOS

Ao professor José Luís meu orientador;

À Roseli, pela compreensão durante o processo de elaboração desta dissertação;

Aos amigos Antonio e Esther, pela leitura atenta e pelas importantes contribuições de crítica ao trabalho;

A minha amiga Maria da Graça, pela herança do orientador e da banca examinadora.

A minha irmã
Elza Martins da Cruz
(in memoriam)

A CONTRIBUIÇÃO DE MARCUSE PARA A QUESTÃO DA DISCIPLINA

Por

DAGOBERTO AUGUSTO DE TOLEDO SCHMIDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Nove de Julho - UNINOVE, como requisito parcial para a obtenção do título de MESTRE em Educação:

Presidente: Prof. José Luis Vieira de Almeida, Dr. – Orientador, Uninove

Membro: Prof. Evaldo Amaro Vieira, Dr. - USP

Membro: Prof. José Eustáquio Romão, Dr. - Uninove

São Paulo, 24 de Março de 2003

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo demonstrar qual a contribuição que a obra de Marcuse oferece para uma compreensão do fenômeno da indisciplina em sala de aula, sua origem e seu desenvolvimento. Para tanto utilizaremos a 'noção de escala', presente na obra do professor Luiz Roberto Salinas Fortes, na qual é analisado o trabalho filosófico de J.-J. Rousseau buscando eliminar as possíveis contradições das quais é acusado o filósofo genebrino. A utilização desta noção busca mostrar que, baseados na leitura do pensamento de Freud, elaborada por Marcuse, torna-se possível iluminar a questão da relação entre o trabalho docente e o fenômeno da indisciplina escolar, a partir de uma nova perspectiva. Veremos que, compreendida a questão da cisão do conhecimento e de sua gênese, a partir da divisão social do trabalho, tal fenômeno nasce da falta de sentido gerada como consequência dos desdobramentos da Filosofia Moderna. Apontadas as causas indicaremos que a solução do problema passa pela tentativa de reconstrução desse sentido perdido, a partir da ampliação do conceito de razão.

Palavras-chave: Indisciplina; Razão; Carência; Trabalho; Conhecimento; Filosofia moderna.

ABSTRACT

This work intends to demonstrate the contribution of Marcuse's work to the comprehension of the phenomenon of indiscipline in the classroom, its origin and its development. We will utilize the "scale notion", present in the work of Luiz Roberto Salinas Fortes, in which is analysed the philosophical work of J.-J. Rousseau, looking for to reduce the possible contradictions in his work. The utilization of this notion tries to demonstrate that, in accordance with Freud's thought as read by Marcuse, it is possible to enlighten the question of the relation between teacher's work and phenomenon of school indiscipline, in a new perspective. We will see that, understood the question of a scission of knowledge and its genesis, from a starting point of social labour division, such a phenomenon borns from a lack of sense, originated as a consequence of the development of Modern Philosophy. Pointed the causes we will show that the solution of the problem pass through the attempt of reconstruction of this lost sense, from the ampliation of the concept of reason.

Keywords: Indiscipline; Reason; Need; Work; Knowledge; Modern philosophy.

SUMÁRIO

Introdução	7
Questão de Método	11
Ontogênese e Filogênese do Indivíduo Reprimido	22
Interlúdio Filosófico	47
Marcuse e a Questão da Disciplina.	68
Conclusão	84
Bibliografia	86

INTRODUÇÃO

Psicanálise e Marxismo: A aproximação destas duas leituras de fenômenos do Real ou do próprio Real, como no caso do marxismo; destas duas estruturas conceituais de interpretação da posição do homem no mundo revela de saída, a importância da obra filosófica intentada por Herbert Marcuse.

Filósofo alemão, formado pelas Universidades de Berlim e Friburgo, intelectual pertencente à denominada *Escola de Frankfurt*, Marcuse busca elucidar de que maneira as categorias presentes na obra de Freud, pertencentes à esfera do indivíduo, podem ser transpostas para a esfera política, possibilitando, assim, uma análise singular da condição humana no interior do Modo de Produção Capitalista. Este horizonte filosófico de sua obra pode ser reconhecido, inclusive, a partir das proposições iniciais do Prefácio à primeira edição de *Eros e Civilização*.

Segundo seu autor sua análise do social,

emprega categorias psicológicas porque elas se converteram em categorias políticas.

A fronteira tradicional entre a Psicologia, de um lado, a Política e a Filosofia Social, do outro, tornou-se obsoleta em virtude da condição do homem na era presente: os processos psíquicos anteriormente autônomos e identificáveis estão sendo absorvidos pela função do indivíduo no Estado – pela sua existência pública.

Portanto, os problemas psicológicos tornam-se problemas políticos: a perturbação particular reflete mais diretamente do que antes a perturbação do todo, e a cura dos distúrbios pessoais depende mais diretamente do que antes da cura de uma desordem geral.

A era propende para ser totalitária, mesmo que não tenha produzido Estados totalitários. A Psicologia pôde ser elaborada e praticada como uma disciplina especial enquanto a psique logrou sustentar-se contra o poder público, enquanto a intimidade foi real, realmente desejada e obedecia a seus próprios moldes; se o indivíduo não tem a capacidade nem a possibilidade de ser por si mesmo, os termos da Psicologia convertem-se nos termos das forças da sociedade que definem a psique. (Marcuse, 1980: 25).

Se dermos o nosso assentimento, pelo menos provisoriamente, a estas proposições que indicam o horizonte de uma certa fluidez entre as fronteiras do público e do privado, podemos inferir que tal posicionamento teórico permite-lhe uma visão singular acerca das condições

históricas do nosso tempo, principalmente no que tange ao problema da alienação e da reificação no interior das sociedades capitalistas.

O que veremos nesta dissertação é que tal leitura psicanalítica das relações sociais leva Marcuse a conceber o homem como prisioneiro de uma cruel organização particular da economia.

O encadeamento de razões proposto pelo autor indica que, se analisarmos o desenvolvimento argumentativo presente na obra de Freud, reconheceremos que o caminho para a civilização deve ser comparado a uma marcha em direção a um grau cada vez maior de descontentamento, pois, sendo o mundo demasiadamente pobre para satisfazer às necessidades humanas, este exigiria um trabalho árduo em sua transformação, com o propósito de garantir o bem estar do homem.

A organização econômica atual -que procura legitimar suas posições a partir do reconhecimento deste mundo também como um mundo de carência, e que serve como uma importante barreira para a possibilidade de vislumbrarmos o alto preço pago pela psique em consequência da aceitação das regras do jogo econômico -estaria legitimada pela teoria de Freud a partir do possível intercâmbio, postulado por Marcuse, entre os níveis ontogênico e filogenético das categorias que norteiam os estudos psicanalíticos. Em outras palavras, poderíamos utilizar as categorias psicanalíticas da análise do indivíduo para entender, e de certa maneira justificar, a exploração do homem pelo homem, característica das relações de produção capitalistas. Porém, segundo Marcuse, esta organização do social, baseada na legitimidade da exploração a partir dos pressupostos da carência, possui um caráter histórico e, portanto, a possibilidade de sua negação estaria inscrita nas próprias condições materiais do atual desenvolvimento do capitalismo.

Existiria, de acordo com Marcuse, no mundo de hoje, uma impossibilidade para a aceitação do fundamento lógico da dominação baseado na carência, na medida em que a necessidade de labuta somente poderia ser perpetuada, em nosso nível atual de organização da produção, no intuito de preservar as relações de dominação. Para o autor, o presente nível de desenvolvimento do Capitalismo possibilita a eliminação ou, no mínimo, a diminuição, do mal-estar propiciado pelo processo civilizatório; abrindo, assim, a senda para a realização de uma espécie de *gaya sciencia*, pelo menos como um horizonte de possibilidades inscritas no próprio movimento argumentativo da análise freudiana da formação do indivíduo. Ainda, segundo Marcuse, haveria a possibilidade, garantida pelo próprio Freud, de uma união feliz entre *Eros e Civilização*. Tal afirmação parece, a princípio, ir de encontro a todo o pensamento pós-freudiano do qual somos herdeiros. Tomando os textos principais de Freud,

segundo Marcuse, que esclarecem os mecanismos de interação entre psique e mundo, vemos que sua obra aponta para a existência de uma alteridade que opõe de maneira inequívoca, bem-estar e civilização. Porém, em *Eros e Civilização*, Marcuse procura indicar que tal identidade entre civilização e mal estar somente foi perpetuada, e tomada como axiomática, graças a uma abordagem do pensamento freudiano que se impôs à custa de mutilações profundas em sua obra.

De acordo com Marcuse, se tomarmos toda a metapsicologia freudiana que foi abandonada pelos revisionistas, isto é, seus textos que tratam, basicamente, da teoria dos instintos e da pré-história da humanidade, poderemos encontrar indícios de que esta identificação não tem um caráter de necessidade, sendo apenas fruto de uma certa organização histórica das relações de trabalho, que se perpetuou a partir de interesses inerentes ao modo de produção capitalista.

A análise da obra de Freud como um todo, e principalmente destes textos expurgados pelos revisionistas, permitiriam o reconhecimento de que suas considerações referentes à psique humana seriam constituídas de conceitos substancialmente sociológicos e contrários a esta identificação, tomada como necessária, entre civilização e descontentamento.

A leitura não mutilada da obra de Freud leva Marcuse a afirmar que “o *biologismo* de Freud é teoria social numa dimensão profunda, que tem sido obstinadamente nivelada pelas escolas neofreudianas.”(Marcuse, 1980, : 29). Após o acompanhamento desta análise não mutilada da obra de Freud, iremos, no corpo desta dissertação, analisar, a partir da teia de raciocínio tecida pelo seu autor, em *Eros e Civilização*, uma particular espécie de interação constituinte da malha das relações sociais.

Buscaremos mostrar de que maneira o pensamento de Marcuse, acerca das posições de Freud, pode contribuir para a compreensão das relações de ensino/aprendizagem, no interior das instituições de ensino formal. Nossa análise focará, principalmente, os aspectos referentes às relações de poder que perpassam as interações entre professores e alunos no interior da sala de aula. A busca das soluções para os problemas do exercício da autoridade em sala de aula têm-nos perseguido durante o nosso trabalho de vários anos do magistério. Herdeiro de uma escola que perdeu a noção dos limites da autoridade legítima, após anos de ditadura militar, procuramos reencontrar o ideal grego da justa medida nas relações interpessoais em sala de aula.

O difícil re-aprendizado da convivência democrática passa, necessariamente pela escola, na medida em que é responsabilidade dela, entre outras, a formação de pessoas capazes de suplantarem os problemas referentes à questão da alteridade no interior das relações sociais.

Temos como objetivo desta reflexão encontrar subsídios teóricos que possam garantir, aos futuros educadores, uma escola melhor do que a que herdamos. Acreditamos que a abordagem da psicanálise, por meio de um viés marxista, tal como a empreendida por Marcuse em seu *Eros e Civilização*, pode contribuir como uma espécie de catalisador para um re-pensar da postura do professor em sala de aula, indicando um norte que apontará para uma justa medida entre autoridade e liberdade nas interações de aprendizagem inerentes ao trabalho docente.

Primeiro Capítulo QUESTÃO DE MÉTODO

Ao buscarmos a construção de um trabalho monográfico acerca da análise do pensamento de Freud, a partir de qualquer perspectiva de leitura de sua obra, nos posicionamos no domínio da discussão acerca do contraponto entre Natureza X Cultura. Que novidades podemos esperar? A História da Filosofia já não possui, em seus anais, considerações suficientes acerca do estudo desta oposição? O que poderia pretender mais um texto acerca do mesmo assunto? Qual o diferencial que indicaria a necessidade de, mais uma vez, retornarmos ao mesmo tema? Tais questionamentos são pertinentes sempre que pretendemos voltar a esta oposição, cara aos estudos filosóficos, principalmente, quando o horizonte a partir do qual se dá a consideração desta oposição é a obra de Freud.

Em primeiro lugar, o que almejamos não é a originalidade. Não é de hoje que intelectuais, dos mais diversos ramos das ciências sociais, buscam ligações entre o pensamento de Freud e o de outros pensadores. O que indicaria uma certa singularidade, talvez, seja o fato de não buscarmos ratificar oposições, mas apostar numa convergência. A análise empreendida por Marcuse, nos permite entrever uma saída singular do impasse que separa de maneira radical *Eros e Civilização*. Segundo sua análise, o próprio desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental já indicaria, como fim, este esposar possível entre civilização e prazer. Em outras palavras, tal possibilidade de convergência estaria garantida nos próprios desdobramentos do conceito de razão.

Para que possamos compreender melhor a importância da contribuição de Marcuse, vamos, inicialmente, buscar em Rousseau, os conceitos que abrirão caminho para o desenvolvimento de nossa argumentação.

A escolha de Rousseau não é arbitrária. Partiremos das idéias do cidadão genebrino, ambicionando salientar a presença de um instrumento de análise, presente em sua obra, a saber, sua *noção de escala* instrumento este analisado por Fortes, em suas pesquisas de pós-graduação no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo. Esta noção, cara ao pensador Rousseau, ser-nos-á de extrema valia para eliminarmos qualquer contradição interna que se possa aventar contra Marcuse em sua análise do processo civilizatório; sendo esta também, no que tange a Rousseau, a meta de Fortes em suas considerações acerca do texto

Carta a D'Alembert, presentes em sua tese de livre-docência denominada “*Paradoxo do Espetáculo*”.

Esta noção de escala poderá vir ao encontro das postulações presentes na obra de Marcuse acerca do exame do pensamento do pai da psicanálise. Vamos mostrar que, a partir dela, a obra de Freud, acusada às vezes de contraditória, pode ser tomada numa completude dificilmente alcançada de outra forma. Para tanto, vamos estabelecer as bases de nosso problema, a partir de uma primeira aproximação ao pensamento de Rousseau,

Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti. (Rousseau, 1973: 243).

A evocação presente no *Segundo Discurso*, escrito por Rousseau, a partir do tema proposto, em 1753, pela academia de Dijon, indica, além das dificuldades inerentes à empresa a que se propõe o autor, a emergência de um juízo que opõe, calcado numa *alteridade valorativa*, o passado e o futuro da condição humana. Esta tentativa de reconstrução teórica da *história* dos primeiros passos do homem em direção ao advento da civilização, esta espécie de “Arqueologia da Desigualdade”, como a empresa de Rousseau é nomeada por Matos, (1978), procura delimitar, de maneira clara, quais características pertencem ao homem em seu *Estado Natural* e quais são *artifícios* que constituem uma espécie de segunda natureza sobreposta à primeira; como um tipo de máscara que oblitera a visão da sua condição inicial. O resultado de tal trabalho arqueológico já é de nosso conhecimento. Admitindo no homem a qualidade da *perfectibilidade* e a *virtude natural da piedade*, o autor do *Segundo Discurso* encontra os móveis que justificam o deslocar inexorável do homem em direção ao agregado que denominamos hoje sociedade civil.

De maneira análoga, Freud, no corpo de sua obra fundadora da psicanálise, realiza um trabalho de escrutínio, um trabalho arqueológico. Mergulhando no interior do homem, ele

busca encontrar os fundamentos daquela que passou a ser a figura central da Filosofia Moderna: o sujeito. Busca estabelecer não a distinção entre o natural e o artificial na conduta humana, como Rousseau, mas encontrar as conseqüências da interação daquele núcleo central, ao qual Freud denominava psique humana, com o mundo exterior (alteridade entre os componentes da psique e a Realidade exterior a ela).

Que ambos, Rousseau e Freud, trabalhem seu objeto de estudo segundo a categoria da alteridade, natural/artificial no primeiro, interior/exterior no segundo, não é motivo para grande espanto. Na abertura de seu livro *O segundo sexo*, Beauvoir (1980), ensaiando um discurso acerca da condição feminina, depara-se também com a intrincada questão da alteridade, com a questão da invenção do *outro*, invenção que não está, segundo ela, inocentemente calcada na simples separação entre opostos de valores idênticos, como o norte e o sul de um campo magnético, mas que carregam em si juízos de valor. Juízos estes nem sempre alicerçados em argumentos razoáveis. Para Beauvoir (1980), “a categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência. Nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias, encontra-se sempre uma dualidade que é a do *Mesmo* e a do *Outro*... a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano”. (p. 11).

O pensar a partir de oposições entre claro/escuro, dentro/fora, bem/mal, alto/baixo, natural/artificial etc, constituiria, assim, uma espécie de condição natural para o exercício da racionalidade como forma de nossa humanidade. Mas, no caso das obras de Rousseau e de Freud, as semelhanças entre seus exercícios de pensamento não se limitam a esta abordagem do objeto a partir de oposições. Para ambos, os processos de alteração pelos quais os homens passaram, e passam, nos níveis filogenético e ontogenético, indicam uma espécie de involução, uma espécie de retroagir para condições crescentes de penúria e descontentamento.

Existe, em ambos, um juízo de valor que opõe de maneira inequívoca bem viver e civilização. Vamos ratificar o que estamos afirmando acerca das categorias centrais do pensamento destes dois estudiosos da condição humana, analisando, primeiramente, algumas posições de Rousseau. Se focarmos nossa atenção no encadeamento de seus argumentos filosóficos, sem nos preocuparmos, no momento, com os paradoxos que emergem quando este trabalha em sua cadeia de raciocínios políticos, notaremos a existência de dois níveis de análise, a saber, os níveis ontogênico e filogenético do desenvolvimento humano.

Na constatação do contínuo processo de deterioração das relações, homem/ mundo, homem/homem, este dois níveis de análise podem ser reconhecidos se compararmos trechos de sua obra autobiográfica, *As confissões*, com o desenvolvimento argumentativo do *Segundo discurso*. Analisemos, primeiramente, o nível ontogenético, partindo do depoimento do

próprio Rousseau acerca de um episódio marcante de seu desenvolvimento pessoal. No início de suas *confissões*, no momento preciso em que Rousseau relembra fatos importantes relativos à sua infância, podemos colher o seguinte depoimento de extrema importância para a economia de nossa argumentação. Afirma Rousseau,

Um dia, eu estudava a lição só, no quarto contíguo à cozinha. A criada pusera os pentes de Mlle. Lamercier a secar na chapa. Quando os veio buscar, notou que um estava com os dentes quebrados. Quem responsabilizar pelo estrago? Ninguém, afora eu, entrara no quarto. Interrogam-me, e neguei ter pegado no pente. O senhor e a senhorita Lamercier reuniram-se, exortaram-me, apertaram-me, ameaçaram-me. Continuei teimando, porém a convicção deles era muito forte, e passou por cima de meus protestos, ainda que fosse a primeira vez que me vissem mentir com tanta audácia. Tomaram a coisa a sério, como o merecia. A maldade, a mentira, a teimosia, pareciam igualmente dignas de punição. Mas, desta vez, não foi Mlle. Lamercier que me castigou. Escreveram ao meu tio Bernard, que ocorreu. (...) Passaram já cinquenta anos sobre essa aventura, e não posso mais ter medo de outra vez ser punido por esse fato; pois bem, declaro à face do céu que estava inocente, que não quebrei nem toquei no pente, que não me aproximei da chapa, que nem sequer pensei nisso. Ninguém me pergunte como aconteceu esse estrago; ignoro-o e não o posso compreender. O que sei com toda certeza é que eu estava inocente. (...) Foi esse o final da serenidade da minha vida infantil. Desde esse instante, deixei de gozar uma felicidade pura, e sinto ainda hoje que pararam aí as lembranças dos encantos de minha infância. Ficamos ainda uns meses em Bossey. Ficamos lá tal como descrevem o primeiro homem: no paraíso terrestre, ainda, mas já sem dele gozar. Era na aparência a mesma situação, mas na realidade tudo era diferente. (Rousseau, 1959: 31-34).

Nesta citação, também considerada um ponto nodal na análise do pensamento rousseauiano por Starobinski (1991), encontramos indícios que nos permitem iniciar a análise do momento exato da *queda* sofrida pelo indivíduo Rousseau em seu percurso rumo à maturidade. No centro desta situação vivida, surge, a oposição, cara a Rousseau, entre o ser e o parecer. Esta oposição que ocupa um lugar central em seu pensamento político, mostra o momento de ruptura no interior de sua biografia, na qual uma espécie de condição paradisíaca é deixada para trás em favor de uma perda da transparência entre os corações.

Como afirma Starobinski (1991), ao

...mesmo tempo em que se revela confusamente a ruptura ontológica do ser e do parecer, eis que o mistério da injustiça se faz sentir de modo intolerável a essa criança. Ela acaba de aprender que a íntima certeza da inocência é impotente contra as provas aparentes da culpa; acaba de aprender que as consciências são separadas e que é impossível comunicar a evidência imediata que se experimenta em si mesmo. Desde então, o paraíso está perdido: pois o paraíso era a transparência recíproca das consciências, a comunicação total e confiante. (p. 20).

Ser inocente e parecer culpado: um pequeno incidente situa Rousseau no centro desta cisão.

Atormentado por esta incapacidade de superar a separação entre os corações, Rousseau reconhece aí a porta de entrada para todos os vícios. O aprendizado possui uma face perversa. A certeza da inviolabilidade da intimidade do sujeito lhe permite a dissimulação, o mentir, o trabalhar como personagem de si mesmo. Esta *persona*, no sentido original do termo, impede a transparência existente antes do *pecado original*. Apesar do caso indicar a inexistência de um culpado, houve a queda, e, a partir dela, a perda da inocência original. Podemos, analisando esta passagem das *Confissões*, encontrar indícios no interior do pensamento de Rousseau que nos mostram a degradação sofrida pelo indivíduo no desenrolar histórico de sua subjetividade. Ocorre, com o passar do tempo, uma perda ininterrupta da inocência original em favor de uma aparência que passa a dominar todas as nossas relações sociais. A certeza da inviolabilidade do sujeito permite uma separação cada vez maior entre o ser e o parecer.

Em outros textos como no *Ensaio sobre a origem das línguas* ou na *Carta a D'Alembert*, esta noção de opacidade será alocada na questão da representação como um todo. No caso da linguagem, por exemplo, antecipando Nietzsche, as palavras serão reconhecidas como espécies de *falsas pontes* que separariam o homem e a natureza e este de seu interlocutor, impedindo a emergência da *immediatidade* reinante em sua condição natural. No caso da resposta endereçada a D'Alembert, o centro da discussão se desloca para a representação teatral e política, na qual as cisões se multiplicam numa velocidade vertiginosa, empurrando o homem para condições de miserabilidade crescentes. Estas considerações, acerca da biografia de Rousseau, já nos permitiriam ir ao encontro da *noção de escala*, presente na obra de Salinas, porém, analisemos as posições do filósofo genebrino.

Antes de extrairmos as consequências últimas destas posições presentes no pensamento de Rousseau, analisaremos, brevemente, o problema da cisão ser/parecer no nível filogenético, na história de nosso desenvolvimento como espécie. Para tanto retornemos à nossa análise do *Segundo Discurso*. Os parágrafos iniciais do texto objetivam estabelecer os limites de seu próprio discurso. Neste desenrolar inicial de sua cadeia de razões, o autor circunscreve, de maneira precisa, quais são as limitações de sua empresa. Interessado em conhecer o estado natural do homem, concebendo este, mergulhado na dispersão original, característica dos primórdios de nossa espécie, Rousseau não deixa de reconhecer o caráter conjectural de suas afirmações. Segundo ele,

Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais por que assim o desejou; ela não proíbe, no entanto, de formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo. (Rousseau, 1973: 242-243).

Durante toda a primeira parte do texto, Rousseau busca estabelecer, de maneira hipotética, as características norteadoras da relação entre o homem e a natureza na dispersão original. É nesta primeira parte, também, que aparecem as definições, centrais para a economia de sua argumentação, de duas características inerentes ao humano, quais sejam, a faculdade distintiva da *perfectibilidade* e a virtude da *piiedade natural*.

No momento em que o desenrolar do discurso exige de Rousseau a delimitação mais precisa do objeto de sua análise, surge, primeiramente, o reconhecimento de uma faculdade determinante da espécie humana: a *perfectibilidade*. A faculdade da *perfectibilidade* serviria como característica distintiva entre os homens e os demais animais. Como podemos ler no *Discurso*,

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que o distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. (Rousseau, 1973: 249).

A *perfectibilidade* seria, assim, uma faculdade latente no homem que, em movimento, nos momentos em que fosse posto diante de um obstáculo às suas pretensões, permitiria seu caminhar inexorável para níveis cada vez mais refinados de civilização. É, por exemplo, a partir do constatar desta íntima relação entre a *perfectibilidade* e o *obstáculo* que Starobinski (1991), constrói a estrutura de sua argumentação.

A passagem do homem do estado natural para o social e a conseqüente depravação de suas relações com a natureza e com os indivíduos da mesma espécie, se dá fora do domínio da

necessidade. Inocentando o homem e Deus da responsabilidade pela *queda*, Rousseau encontra, segundo Starobinski, o elo que faltava para compreender por qual *cadeia de prodígios* pôde ele abandonar o paraíso de sua condição primordial em troca de um crescente descontentamento.

Retornando ao desenrolar argumentativo do *Segundo Discurso* poderemos ratificar a postulação da existência deste elo. No início da segunda parte do *Discurso Sobre a Desigualdade*, a atenção de seu autor volta-se para o nascimento da sociedade civil. As palavras de abertura dessa segunda parte da argumentação já anunciam um desfecho em peripécia. Num apontar indubitável da passagem da boa para a má sorte, afirma Rousseau,

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’ Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade, dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza”. (Rousseau, 1973: 265-266).

Novamente surge, no pensamento de Rousseau, o indício de que o caminho do homem da dispersão original até o advento da sociedade civil se deu por meio de uma infinidade de acontecimentos mediadores e que estes escapam, de certa maneira, à possibilidade de uma reconstrução histórica rigorosa. Tal encadeamento de prodígios que já vimos na análise do fragmento de sua obra autobiográfica, ligado a fatos ocorridos durante sua infância, repete-se aqui no domínio do gênero.

Há uma impossibilidade da recriação de todos os elos intermediários. No entanto, em contrapartida, já salientamos anteriormente também, que na análise da história da evolução da espécie humana, a intenção de Rousseau não é a do rigoroso encadeamento de evidências históricas, ligada a fatos, mas um analisar da questão proposta pela Academia de Dijon a partir de *raciocínios hipotéticos e condicionais*.

Desta forma, o espírito de Rousseau permite-se o estabelecimento de um conjunto consistente de proposições que visam mais o provável. Para justificar o inexorável caminhar do homem em direção a graus cada vez mais refinados de civilização e descontentamento e

ainda, para eximi-lo de toda a culpa por ele resvalar, sua argumentação retornará ao domínio do hipotético. Sua narrativa acerca das relações entre o acaso e a manifestação da *perfectibilidade*, como característica fundamentalmente humana, durante as transformações sofridas pela espécie, deve ser construída a partir de uma linguagem indicativa deste caráter condicional de sua argumentação.

Todo o desenrolar da segunda parte do *Discurso Sobre a Desigualdade* procura preencher esta lacuna que explicaria de que maneira ocorreu a passagem do homem primitivo para a condição civil. No entanto, para a economia de nosso trabalho, os movimentos iniciais desta argumentação serão suficientes. Após um rápido analisar da condição e dos sentimentos do homem primevo, Rousseau toca num ponto nodal do *Segundo Discurso*. Afirmo o autor,

Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte. (Rousseau, 1973: 266).

Observa-se, nesta passagem, que os obstáculos que se apresentaram ao homem em sua relação com o meio natural obrigaram-no a desenvolver sua capacidade para a indústria. A criação e o uso de instrumentos para domar uma natureza, que passa, a partir de um dado momento, a mostrar-se hostil, levaram-no a reconhecer a necessidade do trabalho. Esta cisão entre o mundo do trabalho e o mundo natural será o móvel de todas as outras cisões que terminarão por empurrar o homem até a sua condição presente de evolução.

Repete-se, assim, no domínio da espécie, o nascimento de uma série de cisões como as ocorridas no domínio do indivíduo. Arrancado do centro das relações não mediadas entre os corações, característica do *estado de natureza*, o homem mergulha no *espetáculo* da vida social. Ao tornar-se uma espécie de personagem deste *espetáculo* seu sentimento absoluto *amor de si* é substituído pelo *amor próprio*, sentimento relativo característico do homem no interior da sociedade civil.

Como em sua biografia pessoal, a cisão entre o ser e parecer emerge no interior do desenvolvimento da espécie, por meio de uma cadeia de acontecimentos fortuitos. É,

novamente, uma obra do acaso o estopim que desencadeia a queda do homem rumo a graus cada vez maiores de insatisfação. Esta análise de alguns rudimentos da obra filosófica de Rousseau está de certa forma completa. Os dois níveis de seu discurso foram considerados em nossa argumentação. A análise destes dois níveis de sua argumentação servirá de subsídio para nossa aproximação com a obra de Fortes (1976, 1997).

Partindo desta coleção dos princípios norteadores do pensamento político de Rousseau, acerca do desenvolvimento do homem como indivíduo e como espécie, estamos autorizados a postular a emergência, em sua argumentação, de algumas contradições. Tal possibilidade é aventada também por Chauí, no prefácio à obra de Fortes (1976).

No início desse prefácio, há a intenção de indicar qual o caráter inovador presente em mais uma obra acerca do pensamento de Rousseau. A chave para responder a esta indagação, segundo Chauí, reside no fato do autor deste novo comentário acerca das questões políticas enfrentadas por Rousseau não necessitar empreender uma mutilação na obra do filósofo, na intenção de resgatar a coerência aparentemente perdida no conjunto de sua obra. O prefácio, então, é precedido por uma citação de uma parte do próprio texto de Fortes acerca do lugar do discurso político, trecho que busca justificar este jogo, presente na filosofia de Rousseau, entre a crítica ao discurso e sua insistência em se pronunciar. Segundo Fortes,

O escrever sobre Política se situa também em um espaço intermediário entre um fazer e um calar-se. Ou, ainda: um espaço que é limitado por duas figuras distintas do falar. Ou nos calamos porque fazemos – a palavra é, então, supérflua – ou nos calamos porque já não podemos fazer mais nada – a palavra é, então, inútil. Entre o território da ação eficaz e o da impossibilidade da ação, estende-se o domínio da escrita. Entre a figura do Príncipe ou do Legislador bem sucedido – Moisés, Licurgo – e a figura do político impotente, constitui-se o espaço do escritor político (Fortes, 1976: 11).

Ao indicar o lugar exato do discurso político, Fortes elimina a possibilidade do reconhecimento de uma contradição entre as idéias de Rousseau postuladas, por exemplo, no *Contrato Social*, nas *Considerações sobre o governo do Polônia*, e nos dois primeiros discursos, todos textos de sua própria lavra. Como poderia um defensor da supremacia da *Vontade Geral* aventar a possibilidade de estabelecer, como indivíduo, uma constituição a ser seguida numa determinada sociedade real? Como conciliar os termos oponentes, representados no aparente paradoxo entre seus escritos políticos e sua crítica veemente a todos os tipos de representação, inclusive a da linguagem, presente em seu *Ensaio Sobre a Origem*

das Línguas? Todas as respostas a estas perguntas emergirão, mais tarde, no interior do percurso intelectual do próprio Fortes.

Em seu texto, Fortes (1997) introduz a noção de escala como o instrumento de análise que faltava para eliminar as possíveis acusações de incoerência que pesavam contra Rousseau. Esta noção, que vamos apreciar em detalhe a partir deste novo movimento nesta dissertação, será o ponto central em torno do qual gravitará nossa apreciação do pensamento de Marcuse, em *Eros e Civilização*.

Procuraremos mostrar de que maneira esta noção, que segundo Fortes preside o pensamento filosófico de Rousseau, pode ser um instrumento importante de análise para ratificar as posições de Marcuse acerca do pensamento de Freud em prol de uma sociedade pautada por uma menor repressão. Antes de considerarmos o momento em que Fortes (1997) enfrenta uma análise da *Carta a D'Alembert* de Rousseau, vale a pena colhermos uma passagem da apresentação do texto, para que possamos reconhecer o momento exato em que a noção supracitada é introduzida,

O teatro sempre constituiu uma preocupação permanente para os philosophes do século XVIII. Voltaire, por exemplo, pretendeu ocupar o lugar de Racine e tornou-se o mais celebrado poeta trágico do tempo. Diderot não foi tão bem sucedido como dramaturgo, mas seus escritos sobre o espetáculo teatral legitimaram o drama, deixando marcas em Beaumarchais, em Lessing e no teatro romântico. No caso de Jean-Jacques Rousseau, o teatro talvez seja ainda mais decisivo. Como afirma Luiz Roberto Salinas no Paradoxo do espetáculo, é o lugar por onde passou, um dia, o desejo de glória do genebrino recém-chegado a Paris, que logo se pôs a escrever comédias e óperas; é o objeto de severa e inquietante reflexão na Carta a d' Alembert sobre os espetáculos, uma das mais terríveis peças de acusação jamais escrita contra o teatro; é a metáfora obsecante que está em toda parte: no rigor do moralista, na severidade do pedagogo, nas novidades do pensador político. Em suma, o teatro é o 'paradigma essencial' que organiza o 'sistema' rousseauiano em sua totalidade. Daí a importância de se voltar à Carta a d' Alembert, livro no qual Rousseau trata exaustivamente do espetáculo teatral e que, não por acaso, assinala sua ruptura com os philosophes. Como se sabe, a Carta lida com uma questão concreta: a proposta da introdução do teatro em Genebra, feita por d'Alembert no sexto volume da Encyclopédie. Conforme diz Rousseau no prefácio, 'já não se trata aqui de um vão palavreiro de filosofia, mas de uma verdade prática importante para um povo inteiro'. Entretanto, para se entender de que modo a Carta resolve a dificuldade, para dar conta da complexidade de sua postura em relação à encenação teatral, é preciso examinar a crítica do filósofo à representação política e, ainda, à representação em geral. Em poucas linhas, eis o essencial deste texto de Salinas. O Paradoxo começa, assim, pelo exame da crítica rousseauiana da representação. Esta crítica, adverte Salinas, pretende assinalar os limites de todo discurso, para além dos quais emergem 'entendimento que delira' e 'a paixão que crê raciocinar'. Como já se pode ver, tal procedimento não se restringe ao registro

puramente intelectual, mas empenha o homem na sua totalidade. E, com efeito, a origem da representação – que supõe a cisão entre o sujeito que representa e o objeto representado – deve ser buscada na passagem da natureza para a vida social. Segundo o Discurso Sobre a Origem da Desigualdade, a natureza é fusão, o que está aquém de qualquer representação, discurso ou espetáculo – numa palavra, o absoluto –, enquanto a vida social é o domínio do relativo e só existe como representação, espetáculo e discurso. Por isso, Rousseau poderá dizer que a paixão dominante do homem natural é um sentimento absoluto, o amor-de-si-mesmo, ao passo que a grande paixão do homem social é um sentimento relativo, o amor-próprio, que supõe a razão, a língua, o outro. E daí ainda o mal por excelência, a duplicidade do homem existente, sua cisão entre ser e parecer, cuja causa é a queda na finitude, isto é, na vida em sociedade. Entretanto, como sabem os leitores de Rousseau, o mal não é irremediável. Em primeiro lugar, esta passagem, tal como se deu, não tem nada de necessário, o que abre a possibilidade para uma reforma do mundo existente; em seguida, se a passagem implica perda da plenitude original, ela também pode significar um ganho inestimável: a possibilidade de apreender a natureza como Ordem. Certamente, a apreensão jamais será absoluta, visto que o absoluto, por definição, não é representável (Salinas insiste que a idéia de Natureza, para Rousseau, como a de Deus para Kant, é sobretudo uma idéia reguladora, que orienta nossas observações, e à qual nossa finitude nunca poderá dar um conteúdo efetivo). Além disso, nem toda representação será capaz de tal apreensão, pois esta dependerá do grau de proximidade de cada uma em relação à natureza. Segundo Salinas, neste momento Rousseau opera com a idéia de escala e procura medir, por seu intermédio, os graus de afastamento e proximidade de cada forma expressiva em relação à idéia reguladora. O resultado é que a máxima aproximação estará no discurso ‘autêntico’ – ‘um circunlóquio, um rodeio em torno da obscura origem’, cujo modelo ideal é a música – e o afastamento máximo, no discurso ‘perverso’, que consiste em fazer da própria representação o valor supremo, substituindo a ordem dos valores naturais por uma ordem postiça e artificial. Esta figura extrema é a *mathesis*. (Matos in Fortes, 1997: 9-11).

Ao apoderar-se desta noção de escala, Fortes pode reconhecer uma unidade no pensamento de Rousseau, impensável utilizando-se um outro instrumento de análise. A partir de sua leitura da obra de Rousseau podemos reconhecer, no texto do filósofo de Genebra, que os diferentes níveis de afastamento e de aproximação, em relação a um extremo considerado ideal, são concessões necessárias frente às condições históricas subordinantes. Ao escrever uma carta constitucional para a Polônia, por exemplo, são determinantes históricas que o levam a compor o projeto da constituição de um Estado independente, “passando por cima” de sua postura teórica em favor da noção de *Vontade Geral*.

Calcado na noção de escala, uma a uma das pseudo contradições internas no sistema de pensamento de Rousseau são eliminadas. Torna-se desnecessário o expurgo de qualquer um de seus escritos, para manter a coerência de seu pensamento político. Fortes (1997), ao reconhecer uma infinidade de graus distintos de afastamento entre um estado ideal e os

diversos níveis de degradação das relações homem/homem e homem/natureza, no interior do pensamento político de Rousseau, passa a iluminá-lo de um modo completamente diferente. Passamos a compreender o determinante histórico que permeia toda a obra do filósofo iluminista.

De posse desta noção de escala pretendemos, nesta monografia, ratificar a possível conciliação entre *Eros e Civilização* aventada por Marcuse, a partir de seu resgate da metapsicologia de Freud, abandonada pelos revisionistas. Veremos que, assim como Rousseau reconhece graus de afastamento diferentes entre um ideal regulador e a degradação total, Marcuse também busca uma espécie de gradação, autorizada pelo reconhecimento do caráter histórico do denominado *Princípio de Realidade*, enunciado por Freud, entre uma situação na qual reinaria a plena satisfação dos instintos sexuais e a condição de negação total do prazer.

No entanto, diferentemente de Rousseau, Freud não reconhece uma situação ideal, localizada num dos extremos desta escala (como o *Estado de Natureza*). O ideal, no caso da psicanálise, deverá ser buscado numa situação de equilíbrio, de justa medida, pois, como veremos, o caminho imediato para expressão de Eros aponta para seu inseparável oposto *Thânatos*; união inseparável entre o sexo e morte. Caberá a Marcuse indicar, de que maneira esta situação ideal pode ser alcançada e de que modo ela se torna possível na atual fase de desenvolvimento do Modo de Produção Capitalista.

Continuando nossa análise vamos acompanhar ponto a ponto a argumentação de Marcuse em *Eros e Civilização*, acerca do pensamento de Freud, na busca de subsídios para a compreensão do caráter inovador de sua abordagem do pensamento psicanalítico, salientando, em seguida, de que maneira esta nova visão poderá colaborar para a nossa discussão acerca dos temas ligados à educação. Veremos ainda que a noção de escala que acabamos de colher, no interior do pensamento político de Rousseau, servirá como um importante instrumento para ratificar as posições do pensador Frankfurtiano.

Passemos, agora, para a análise dos pontos principais da metapsicologia de Freud, pois é a partir deles que, segundo Marcuse (1980), poderemos reconhecer quais as condições de possibilidade que permitiriam a atual união feliz entre *Eros e Civilização*.

Segundo Capítulo

ONTOGÊNESE E FILOGÊNESE DO INDIVÍDUO REPRIMIDO.

Assim como no pensamento de Rousseau o mundo natural é, também, apresentado por Freud, a partir de um dado momento de sua metapsicologia, como um mundo de carência, um mundo composto por obstáculos. E, também, como no pensamento político de Rousseau, o trabalho surge como o meio privilegiado para superação desse impasse.

Vejamos, agora, de que maneira, a análise Marcuseana da obra de Freud, acerca dos mecanismos internos de nossa psique, pode colaborar, junto com a noção de escala, para uma melhor compreensão das interações entre o homem e a natureza, interações estas que já analisamos em Rousseau. Partamos então, para a análise do pensamento freudiano presente nos dois capítulos iniciais de *Eros e Civilização*. Devemos salientar, a princípio, que, assim como em Rousseau, nossa análise das questões referentes à psicanálise dar-se-á em dois níveis, quais sejam, o do indivíduo e o do gênero. Tal diferenciação de níveis de análise aparece, inclusive, na própria delimitação dos capítulos proposta por Marcuse na obra em questão.

Somente ao fim deste percurso poderemos mostrar de que maneira a noção de escala, analisada por Fortes, torna-se útil em nosso trabalho acerca da análise da obra de Marcuse.

Analisar o desenvolvimento do homem, como indivíduo e como espécie, durante seu percurso em direção a níveis cada vez mais refinados de civilização equivaleria, para Freud, ao traçado dos meandros e das vicissitudes que perpassam a genealogia da repressão de seus instintos. Se movido unicamente pela busca da satisfação deles, o homem estaria condenado à impossibilidade de galgar qualquer degrau rumo ao que chamamos hoje sociedade civil. A expressão dos instintos de vida (Eros) ou do instinto de morte *Thânatos*, como únicos móveis para o agir humano, condenaria toda a ação a esgotar-se no instante de sua expressão.

Permanentemente preso ao presente o homem destruiria qualquer possibilidade de agregados duradouros, permanecendo, assim, como na dispersão primitiva vislumbrada por Rousseau, mergulhado num eterno presente, no qual não seria, mais que “um feixe de impulsos animais”. Tais pulsões complementares somente puderam ser favoráveis ao nascimento da civilização no momento em que a passagem do desejo à sua satisfação não se deu mais de maneira imediata.

Os próprios conceitos centrais da psicanálise, segundo Marcuse *op.cit.*, tais como, sublimação, projeção, identificação, repressão etc, já indicariam a configuração tortuosa do caminho que leva, no interior das sociedades organizadas, do nascimento do desejo à sua satisfação. Desviada de seu objetivo principal, a pulsão erótica pôde ser utilizada, como força de trabalho, na transformação de um mundo, que, segundo Freud, é reconhecidamente um mundo de carência.

Este embate entre o chamado *princípio de prazer* e um mundo onde impera a carência, acaba por desviar a manifestação imediata deste móvel primeiro, contrapondo-o ao seu duplo inseparável, o denominado *princípio de realidade*. Esta gênese dualista da análise do aparelho mental, indicada por Freud, permanecerá quase que imutável durante toda sua produção teórica, mesmo nos momentos em que uma estrutura tripartida é aventada a partir da introdução da figura do superego.

Importa, porém, frisar que a realidade externa que estabelece, de certa maneira, a forma dos instintos, a partir desta espécie de jogo entre necessidade e satisfação, é um mundo efetivamente histórico e, conseqüentemente, o grau de repressão a que está sujeita a energia erótica depende, substancialmente, da organização externa ao indivíduo, dos meios de produção e da forma como se dá a distribuição das riquezas.

Tal pressuposto da *Ananke*, que parece justificar inclusive a atual exploração reinante em nosso modo de produção, é que estará em jogo na análise de Marcuse.

Em tal modo de organização da produção, a roda constante da reprodução do capital necessita manter uma constante geração e corrupção de desejos fictícios, para garantir a obsolescência calculada dos bens de consumo e, desta forma, permitir que o capital imponha limites precisos para a realização dos desejos.

Este controle sobre as pulsões, que persegue como meta a garantia de um excedente de energia a ser canalizado para os processos de transformação do mundo por meio do trabalho e o estabelecimento de padrões planejados de consumo, acaba por moldar, a partir do exterior, a estrutura interna ao sujeito, indicando assim, a substância eminentemente econômica da dinâmica da civilização aventada por Marcuse.

Após analisar esta “dinâmica da civilização”, supostamente inevitável sob a luz da psicanálise, esta eterna luta entre o *princípio de prazer* e o *princípio de realidade*, Marcuse insiste na existência de uma outra via, ratificada pelo próprio pensamento freudiano, afirmando de maneira categórica que,

(...) Freud considera ‘eterna’ a ‘luta primordial pela existência’ e, portanto, acredita que o princípio de prazer e o princípio de realidade são ‘eternamente’ antagônicos. A noção de que uma civilização não-repressiva é impossível constitui um dos pilares fundamentais da teoria freudiana. Contudo, a sua teoria contém elementos que transgridem essa racionalização; desfazem a tradição predominante do pensamento ocidental e sugerem até o seu inverso. (Marcuse, 1980: 37).

Ao reconhecer a existência de processos inconscientes, que de certo modo preservam a recordação de um paraíso perdido onde necessidade e satisfação eram pólos de uma mesma relação, na qual, a passagem da primeira para a segunda ocorreria sem necessidade de qualquer mediação, Freud deixa claro que a supremacia dos processos de civilização é apenas temporária, pois inevitavelmente, as energias represadas do Id acabarão por reivindicar satisfação. Como nota Marcuse, reside nesses processos inconscientes, o valor da memória nas terapias psicanalíticas. Os conteúdos trazidos à tona, nos momentos de livre associação, possuem um caráter revolucionário, transformador, que “gera o desejo de que o paraíso seja recriado na base das realizações da civilização”.(Marcuse, 1980: 38). É justamente este caráter “contra reacionário” da memória, ligado ao inconsciente, que nos permite aventar a esperança de uma transformação das relações sociais em relações de maior coerência, nas quais as *energias erotizantes* do inconsciente possam minimizar o sofrimento traumático imposto pelo *princípio de realidade*. A aceitação de que o *princípio de realidade* deriva de uma certa organização histórica da distribuição da carência e de que as energias ligadas ao inconsciente não são expurgadas de maneira efetiva da psique do sujeito, permite a Marcuse postular a possibilidade de uma transformação das conseqüências reais da economia deste embate entre prazer e civilização.

Para uma melhor compreensão desta dinâmica da civilização estudada por Freud, desta eterna luta entre os dois princípios citados, devemos considerá-la em dois planos interdependentes, quais sejam, o plano de desenvolvimento do indivíduo (*ontogênese*) e o plano de desenvolvimento da espécie (*filogênese*). Os cruzamentos inevitáveis entre o estudo dos dois planos servirão para que possamos compreender de que maneira Marcuse pode postular a existência de alternativas para nossa atual organização das energias da libido, alternativas estas ratificadas inclusive pelas transformações internas ao próprio capitalismo.

As realizações deste modo de produção, em sua fase madura, indicam, para Marcuse, os caminhos de sua dissolução, pois, tendo a produção, atingido um grau de automatismo que propicia um aumento da quantidade de tempo livre para atividades lúdicas, abre-se uma senda para a realização de uma espécie de *gaya sciencia*, na qual o trabalho, restrito a um tempo

mínimo, garanta a possibilidade de uma relação de prazer entre o sujeito e o mundo e entre os sujeitos e seus iguais.

Para que possamos compreender melhor, de que maneira esta luta entre o *Princípio de Prazer* e o *Princípio de Realidade* acabam por determinar, historicamente, as relações entre os homens e entre estes e a natureza, comecemos por analisar como Freud concebe nosso aparelho psíquico e quais são os modos de interação entre este e os mundos natural e social.

Em toda a sua análise dos instintos, que desembocará na teoria final acerca da estrutura instintiva do homem, datada de 1920, Freud opta por conceber o aparelho mental humano como resultante de uma “união dinâmica de opostos: do inconsciente e das estruturas conscientes; dos processos primários e secundários; das forças herdadas, *constitucionalmente determinadas*, e das adquiridas; da realidade psicossomática e da externa.” (Marcuse, 1980: 41).

Se nos reportarmos aos movimentos iniciais da construção teórica de Freud, acerca da natureza instintiva do homem, reconheceremos, de imediato, a existência de um conjunto de instintos de origem sexual em franca oposição a um instinto de auto-preservação, estando este vinculado à existência de um ego garantidor de uma mediação segura entre a exigência desenfreada de satisfação de origem libidinal, ligada ao inconsciente, e as condições de possibilidade, históricas e materiais, de satisfação dessas pulsões de origem eminentemente sexual.

Tal oposição terminará por desembocar numa teoria acerca dos mecanismos instintivos do homem, na qual os protagonistas do conflito serão novamente dois: de um lado, os instintos de vida (*Eros*), e do outro, seu duplo inseparável, o instinto de morte *Thanatos*. Esta formulação dos instintos sexuais em termos de *Eros*, como consequência da descoberta de uma gama extremamente ampla de zonas erotogênicas do corpo e de todo um criterioso estudo acerca da sexualidade infantil, servirá de base para a posterior subsunção dos instintos de origem sexual a um único pólo aglutinador (*Eros*), pólo no qual o próprio instinto de autopreservação estará mergulhado.

Este reconhecimento da origem libidinal do próprio instinto de autopreservação, este reconhecido panssexualismo que perpassa toda a análise conduz Freud a um desfecho inesperado. Suas pesquisas terminam por indicar uma espécie de natureza comum aos instintos levando-o à descoberta de uma tendência regressiva vinculada, originariamente, a toda vida instintiva. Este caráter regressivo representaria uma espécie de luta travada por todo ser vivo para recuperar um tipo de paraíso perdido representado pela ausência de tensão que é inerente ao mundo inorgânico.

Desta forma, o *Princípio de Prazer* funcionaria como um agente cuja função seria reduzir ao mínimo possível o grau de excitação presente no aparelho psíquico. Este novo princípio, denominado *Princípio do Nirvana*, aparece como o próprio substrato originário de do qual brota o *Princípio de Prazer*. Tal primazia do *Princípio do Nirvana* é logo abandonada em favor de *Eros*.

Os instintos de vida contrariariam tal comportamento regressivo, vinculado ao orgânico, na medida em que a cada momento novas exigências seriam introduzidas por *Eros*, fazendo com que o percurso em direção à morte seja transformado num longo desvio, como afirma Marcuse. Esta luta entre *Eros* e Thanatos que emerge da substância de sua última formulação da teoria dos instintos, esta relação entre sexo e morte, segundo Marcuse *opcit.*, permanece obscura, apesar de todo o esforço para sua compreensão. Sintetizando este percurso da construção da teoria psicanalítica dos instintos, afirma Marcuse que,

(...)se o Princípio do Nirvana é a base do princípio de prazer, então a necessidade de morte aparece sob luz inteiramente nova. O instinto de morte é destrutividade não pelo mero interesse destrutivo, mas pelo alívio de tensão. A descida para morte é uma fuga inconsciente à dor e às carências vitais.” (Marcuse, *op. cit.*: 47).

Para uma compreensão mais clara deste processo de organização do ego, a partir do caos inicial representado pelo substrato puramente instintivo da psique, vamos apreciar a seguinte passagem da obra *A função do orgasmo* de Reich, na qual as principais camadas de nossa estrutura mental são estudadas a partir de sua genealogia.

No capítulo desta obra denominado *Peer Gynt*, numa alusão a um dos personagens criados pelo dramaturgo nórdico Ibsen, Reich, na intenção de analisar alguns distúrbios comportamentais presentes em pacientes esquizofrênicos, estabelece o seguinte traçado para o caminho que vai da estrutura psíquica do recém-nascido até o desenvolvimento do ego como estrutura organizada. Segundo ele,

Para o recém nascido o meio ambiente com os seus inúmeros estímulos não pode ser mais que um caos do qual as sensações do seu próprio corpo são uma parte. Em termos de experiência, não existe nenhuma distinção entre o eu e o mundo. Era minha opinião que, inicialmente, o mecanismo psíquico distinguia os estímulos agradáveis dos desagradáveis. Todos os agradáveis tornavam-se parte do ego em expansão; todos os desagradáveis tornavam-se parte do não-ego. Com o correr do tempo, a situação muda. Algumas das sensações do ego que se localizam no mundo exterior são absorvidas pelo ego. Da mesma forma, alguns dos elementos agradáveis do ambiente (por exemplo, o seio materno) se reconhecem como pertencentes ao mundo exterior. Assim, o ego da criança

cristaliza-se gradualmente a partir do caos de sensações interiores e exteriores, e começa a perceber a fronteira entre o ego e o mundo exterior. Se, durante esse processo de separação, a criança experimenta um choque sério, as fronteiras entre o eu e o mundo permanecem confusas e nebulosas, e a criança se torna insegura nas suas percepções. Quando isso acontece, as impressões do mundo exterior podem ser experimentadas como algo interno ou, ao contrário, sensações internas podem ser sentidas como pertencendo ao mundo exterior. No primeiro caso, repreensões exteriores são interiorizadas e se transformam em melancólicas autocensuras. No segundo, o paciente pode ter a sensação de estar sendo eletrizado por um inimigo quando está apenas percebendo as suas próprias correntes bioelétricas. (Reich, 1984: 45).

Munidos deste modelo de explicação da gênese do indivíduo, proposto por Reich, que veremos, logo em seguida, pouco difere do apresentado por Freud, voltemos ao núcleo de nossa questão acerca da relação entre o *Princípio de Realidade* e a gênese do denominado *indivíduo reprimido*. Em sua última versão da teoria dos instintos, Freud, segundo Marcuse, estabelece uma estratificação da estrutura mental em camadas designadas por id, ego e superego. A camada mais antiga, o id ou inconsciente, será o substrato comum a partir do qual emergirão as outras duas.

Suas energias represadas, não reconhecendo qualquer interdito em seu caminho rumo à busca da satisfação plena, representam uma ameaça para a sobrevivência biológica do indivíduo. Será esta energia, de origem libidinal, que, em contato com o mundo exterior, como vimos na citação à obra de Reich, dará origem a uma espécie de mediador entre o interior e o exterior; mediador este denominado por Freud de ego.

Tateando a realidade, por meio das portas da percepção, o ego tem como meta proteger o id, que abandonado à sua própria sorte caminharia inevitavelmente para a destruição; ou, como afirma o próprio Marcuse,

“Ao cumprir a sua missão, o principal papel do ego é coordenar, alterar, organizar e controlar os impulsos instintivos do id, de modo a reduzir ao mínimo os conflitos com a realidade; reprimir os impulsos que sejam incompatíveis com a realidade, *reconciliar* outros com a realidade, mudando o seu objeto, retardando ou desviando a sua gratificação, transformando o seu modo de gratificação amalgamando-os com outros impulsos etc.” (Marcuse, *op. cit.*: 48).

Tal ação, em contrapartida, não está em franca oposição ao *princípio de prazer*, que preside as energias do inconsciente, e sim a seu serviço. As exigências de extravasamento das energias eróticas são desviadas de seus objetivos imediatos, porém, não são impedidas de se manifestarem. Ocorre uma espécie de canalização do fluir dessas energias, por meio de

desvios, no afã de preservar a integridade do indivíduo. Esta dupla função do ego dá origem a uma terceira camada, postulada por Freud, e por ele designada de superego.

De caráter eminentemente histórico, tal estrato é formado a partir da relação entre o indivíduo e o meio social em que vive. Primeiramente, a partir do contato com os pais e posteriormente com as instituições sócio-culturais, o superego emerge como uma espécie de cristalização, incorporada ao indivíduo, da moralidade vigente, como conjunto de interditos garantidores da possibilidade de convívio social.

Esta incorporação de normas de conduta é acompanhada da gênese de uma consciência que carrega em si, inevitavelmente acoplado, um sentimento de culpa, facilmente reconhecido, por exemplo, nos conflitos edipianos, nos quais o interdito recai sobre o desejo incestuoso pela mãe. O próximo passo é o resvalar destes impedimentos para a esfera do inconsciente. Tal resvalar leva consigo toda a carga de culpa gerada nos processos de civilização. Esta espécie de má consciência, gerada pelo repositório da culpa tornada inconsciente, deve ser analisada com bastante cautela, pois, segundo Marcuse,

(...) este desenvolvimento, pelo qual as lutas originalmente conscientes com as exigências da realidade (os pais e seus sucessores na formação do superego) se transformam em reações automáticas e inconscientes é da máxima importância para o curso da civilização. O princípio de realidade afirma-se através de uma contração do ego consciente, numa direção significativa: o desenvolvimento autônomo dos instintos é congelado, e o seu padrão fixa-se no nível da infância. A adesão a um status quo anterior é implantada na estrutura instintiva. O indivíduo torna-se instintivamente re-acionário – tanto no sentido literal como no figurativo. Exerce contra si próprio inconscientemente, uma severidade que, outrora, era adequada a um estágio infantil da sua evolução, mas que há muito tempo se tornou obsoleta, à luz das potencialidades racionais da maturidade (e, depois, é punido) por feitos que já foram anulados ou que já não são incompatíveis com a realidade civilizada, com o homem civilizado. (Marcuse, *op. cit.*: 49).

Desta forma, as culpas pretéritas representadas pela não possibilidade de satisfação das pulsões eróticas emergentes na infância, como o interdito inerente ao conflito edipiano e as perversões ligadas a uma expressão não genital da sexualidade, acabam por impregnar todo o futuro desenvolvimento psíquico do indivíduo, pois, o superego, também resvalado para o plano inconsciente, nega constantemente a possibilidade de um retorno, cobrado pelo princípio de prazer, ao estado paradisíaco, no qual necessidade e satisfação se inter-relacionavam de maneira imediata.

O indivíduo torna-se assim co-participante dos processos sociais de repressão, na medida em que a ação do superego estende-se inclusive sobre suas ambições e projetos

futuros. O homem é impelido, constantemente, a tomar partido contra suas necessidades instintivas básicas de satisfação, passando a ser co-autor de sua condição de miserabilidade. Para que possamos compreender melhor este mecanismo de repressão dos instintos vitais, em sua relação com a organização da distribuição das carências, devemos estabelecer, como nota Marcuse, no interior do conceito de *Princípio de Realidade*, algumas distinções.

O Princípio de Realidade que impõe, do exterior, limites à satisfação imediata das exigências libidinais do Id, impedindo o caminho direto de *Eros* a *Thânatos*, é resultado de uma certa organização histórica da distribuição das carências. Este caráter histórico do Princípio de Realidade, apesar de não ter sido explorado diretamente pela substância biológica que preside o arcabouço teórico da psicanálise, aparece de maneira latente em sua análise das relações entre a psique e o mundo social.

Toda a sua análise do desenvolvimento filogenético humano, por exemplo, está baseada na luta primeira dos indivíduos contra o monopólio sexual exercido pelo despotismo do *pai primordial*, na horda primitiva, que, após o parricídio, é substituída pela *internalização*, motivada pela culpa, do controle exercido pela confraria dos irmãos. Para uma análise mais acurada desta relação entre o caráter biológico da repressão e os componentes propriamente históricos, devemos dar um salto qualitativo em nossa análise e, para tanto, cumpre salientarmos qual o verdadeiro conteúdo dos conceitos freudianos, a partir da terminologia proposta por Marcuse na seguinte passagem do texto que estamos analisando,

“O caráter ‘não histórico’ dos conceitos freudianos contém, pois, o seu oposto: sua substância histórica deve ser retomada, não somando-se-lhe alguns fatores sociológicos (como fazem as escolas ‘culturais’ neofreudianas), mas revelando o seu próprio conteúdo.

Neste sentido, nosso exame subsequente constitui uma ‘extrapolação’ que deriva das noções e proposições da teoria de Freud, nestas implícitas tão-só numa forma coisificada, em que os processos históricos se apresentam como processos naturais (biológicos).

Terminologicamente, essa extrapolação requer uma duplicação de conceitos: os termos freudianos, que não diferenciam adequadamente entre as vicissitudes biológicas e as histórico-sociais dos instintos, devem ser emparelhados com os termos correspondentes que assinalam o componente histórico-social específico. Apresentaremos agora dois desses termos:

a) Mais-Repressão: as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as ‘modificações’ dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização.

b) Princípio de Desempenho: a forma histórica predominante do Princípio de Realidade. (Marcuse, *op. cit.*: 51).

Vamos analisar o porquê desta distinção proposta por Marcuse. Quando Freud conceitua o *Princípio de Realidade*, o faz a partir da noção de Ananke, a partir do reconhecimento deste mundo como demasiadamente pobre para a satisfação das necessidades humanas sem a mediação das relações de trabalho.

O trabalho, como esforço humano para modificar a natureza, e característica distintiva deste em relação aos outros animais para os pensadores marxistas, surge, então, como uma necessidade perante as adversidades impostas pelo mundo natural. Assim como em Rousseau, são os obstáculos exteriores ao homem que provocam alterações significativas na sua relação com o mundo. Em Rousseau, os obstáculos põem em movimento a perfectibilidade humana, sua característica distintiva, impulsionando-o em sua marcha rumo à sociedade civil.

Em Freud, é, também, a adversidade que molda de fora a massa, a princípio amorfa, dos instintos, dando-lhe uma forma que depende, substancialmente, das exigências externas a que está submetida. Ao reconhecer uma relação íntima entre esta repressão e as diferentes configurações históricas, como mostra sua distinção terminológica, Marcuse encontra o elo necessário, nos âmbitos ontogênico e filogenético, para o seu ataque à exploração reinante nas sociedades de organização capitalista da produção.

Como na abordagem de Fortes (1997), da obra de Rousseau, a noção de escala será de importância também na análise da metapsicologia de Freud. O reconhecimento da necessidade de repressão dos instintos, atribuída por Freud a todos os tipos de organização social, não o faz um defensor da infelicidade perpétua do humano. Como em Rousseau, podemos reconhecer no interior de sua análise das relações entre a psique e o mundo, graus de afastamento possíveis em relação a uma situação tomada como ideal. Voltando à análise do pensamento Freudiano proposta por Marcuse, encontramos a seguinte afirmação que ratifica nossa posição até aqui defendida,

(...) qualquer satisfação que seja possível necessita de trabalho, arranjos e iniciativas mais ou menos penosos para a obtenção dos meios de satisfação das necessidades. Enquanto o trabalho dura, o que, praticamente, ocupa toda a 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. Contudo, esse argumento, que se destaca na metapsicologia de Freud, é falacioso na medida em que se aplicar ao fato concreto da carência, que na realidade é a consequência de uma organização específica de carência e de uma igualmente específica atitude existencial, imposta por essa organização. (Marcuse, *op. cit.*: 51-52).

O que, reconhecidamente, afirma Marcuse é que, a partir da constatação da existência da necessidade do trabalho, não podemos inferir daí a conseqüente infelicidade perpétua da raça humana. Negando o mito bíblico da origem do trabalho, como castigo imposto ao homem como conseqüência de seu pecado original, Marcuse salientará o possível aspecto lúdico e prazeroso do trabalho como fonte de vazão das energias destrutivas presentes no Id, enquanto momento privilegiado para a diminuição da tensão presente no aparelho psíquico, por meio do uso desta energia tensora na transformação do mundo natural.

Marcuse reconhece também que se a distribuição das carências fosse socializada, as realizações tecnológicas do atual desenvolvimento humano poderiam propiciar uma vida digna ao todo da população, ou, numa perspectiva menos otimista, permitiria um recrudescer da condição de miserabilidade de grande parte das populações humanas.

O que mereceria o codinome de castigo não seria o trabalho em sua essência, mas sua versão alienada, própria da divisão social do trabalho, presente no modo de produção capitalista. A organização particular do trabalho baseada no móvel da acumulação individual do capital é que se apresenta contrária ao *Eros* freudiano.

A necessidade da existência do trabalho alienado, nas linhas de produção capitalista vislumbradas por Adam Smith, impõe ao prazer restrições que vão além dos obstáculos naturais imaginados por Freud. A sexualidade polimorfa defendida por Marcuse somente se mostra incompatível quando o corpo humano é necessariamente *reificado* como mais uma peça da grande engrenagem da produção. Somente um corpo *dessexualizado* consegue suportar a rotina imposta pelo trabalho alienado.

Tal modelo de produção, que analisaremos mais adiante, neste trabalho, acaba por influenciar também os comportamentos observados no interior das instituições que se ocupam com a educação formal. O mundo do trabalho passa a moldar, de fora, as relações de ensino/aprendizagem, na medida em que o conhecimento, em função da fragmentação do trabalho, também se torna fragmentário, numa espécie de relação de espelhamento da quase pulverização das diferentes etapas da produção.

A noção de totalidade buscada por todos os sistemas filosóficos é banida do interior das instituições de ensino, em nome de uma visão fragmentária da realidade, a qual permite a formação da mão-de-obra alienada. Para a obtenção destes *corpos dóceis*, a distribuição da escassez e a distribuição do ônus representado pela necessidade do trabalho foi imposta, a princípio, pela ação violenta. Com o tempo, a *internalização* das normas, cuja gênese já salientamos em nosso texto, garantidora de uma espécie de “Servidão Voluntária”, lembrando

o título do texto de Étienne de la Boétie, tornou esta violência desnecessária frente à atitude de cooperação do explorado em sua própria exploração.

A perda da totalidade embota a visão do sujeito, tornando-o co-participante de sua exploração. Paulo Freire, por exemplo, denominou tal mecanismo de *hospedagem do opressor* pelo oprimido na qual grande parte da *racionalidade* agregada a este estado de exploração deu-se a partir da noção, introduzida pelos economistas clássicos, de “Leis Naturais da Economia”.

Vale a pena, antes de finalizarmos nossa análise da gênese do indivíduo reprimido, buscarmos a compreensão da organização econômica da qual este indivíduo emergiu. Na abertura de sua obra *A Riqueza das Nações*, Adam Smith, considerado o fundador da “Escola Clássica”, expõe a seguinte premissa de seu pensamento econômico, que segundo ele, é resultante de uma evidência empírica, “O maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho, e a maior parte da habilidade, destreza e bom senso com os quais o trabalho é em toda parte dirigido ou executado, parecem ter sido resultados da divisão do trabalho.” (Smith, 1983: 41).

As bases desta sua visão da produção são melhor compreendidas, um pouco adiante no mesmo texto, a partir de um exemplo dado, pelo autor, acerca da produção de um bem de consumo particular. Vale a pena acompanharmos o desenvolvimento de um longo trecho de sua argumentação, na medida em que tal exemplo será valioso para a nossa análise da origem do trabalho alienado. Afirmo Smith,

Tomemos, pois, um exemplo, tirado de uma manufatura muito pequena, mas na qual a divisão do trabalho muitas vezes tem sido notada: a fabricação de alfinetes. Um operário não treinado para essa atividade (que a divisão do trabalho transformou em uma indústria específica) nem familiarizado com a utilização das máquinas ali empregadas (cuja invenção provavelmente também se deu à mesma divisão do trabalho), dificilmente poderia talvez fabricar um único alfinete em um dia, empenhado o máximo de trabalho; de qualquer forma, certamente não conseguirá fabricar vinte. Entretanto, da forma como essa atividade é hoje executada, não somente o trabalho todo constitui uma indústria específica, mas ele está dividido em uma série de setores, dos quais, por sua vez, a maior parte também constitui provavelmente um ofício especial. Um operário desenrola o arame, um outro o endireita, um terceiro o corta, um quarto faz as pontas, um quinto o afia nas pontas para a colocação da cabeça do alfinete; para fazer uma cabeça de alfinete requerem-se 3 ou 4 operações diferentes; montar a cabeça já é uma atividade diferente, e alvejar os alfinetes é outra; a própria embalagem dos alfinetes também constitui uma atividade independente. Assim, a importante atividade de fabricar um alfinete está dividida em aproximadamente 18 operações distintas, as quais, em algumas manufaturas são executadas por pessoas diferentes, ao passo que em outras, o mesmo operário às vezes executa 2 ou 3

delas. Vi uma pequena manufatura desse tipo com apenas 10 empregados, e na qual alguns desses executavam 2 ou 3 operações diferentes. Mas, embora não fossem muito hábeis, e portanto não estivessem particularmente treinados para o uso das máquinas, conseguiam, quando se esforçavam, fabricar em torno de 12 libras de alfinetes por dia. Ora, 1 libra contém mais do que 4 mil alfinetes de tamanho médio. Por conseguinte, essas 10 pessoas conseguiam produzir entre elas mais do que 48 mil alfinetes por dia. Assim, já que cada pessoa conseguia fazer 1/10 de 48 mil alfinetes por dia, pode-se considerar que cada uma produzia 4800 alfinetes diariamente. Se, porém, tivessem trabalhado independentemente um do outro, e sem que nenhum deles tivesse sido treinado para esse ramo de atividade, certamente cada um deles não teria conseguido fabricar 20 alfinetes por dia, e talvez nem mesmo 1, ou seja; com certeza não conseguiria produzir a 240^a. parte, e talvez nem mesmo a 4.800^a. parte daquilo que hoje são capazes de produzir, em virtude de uma adequada divisão do trabalho e combinação de suas diferentes operações. (Smith, *op. cit.*: 41- 42).

As cifras apresentadas pelo autor são impressionantes. Baseados, unicamente, nos evidentes incrementos da produção, seríamos obrigados a capitular perante tais evidências. Porém, uma análise mais acurada das conseqüências desta pulverização da produção nos leva a reconhecer uma série de armadilhas, das quais somos vítimas, como trabalhadores, até hoje. Coube a Marx a análise mais fecunda do espólio desta visão acerca do trabalho.

O aumento da produção evidenciado na *Riqueza das Nações* está baseado na apropriação particular dos meios de produção e, mais, na apropriação, por parte do detentor do capital, da força de trabalho empregada na linha de produção. O artesão, que anteriormente ao desenvolvimento industrial, detinha o conhecimento e os meios para produzir um dado bem, passa a ser somente mais uma peça na engrenagem da produção. Destituído da noção de totalidade, na qual estava baseada sua produção artesanal, ele fica à mercê da vontade particular do empregador, ou das flutuações do mercado. Sua força de trabalho torna-se uma mercadoria cujo preço depende da mão oculta do mercado. Na medida em que o empregador detém o monopólio da produção, dos meios e da matéria prima, pode manipular, também, os níveis de oferta, tendo em suas mãos o controle de preços e salários. E mais, não sendo o trabalho assalariado recompensado pelo seu justo valor, como indica a teoria da *mais-valia*, desenvolvida em *O Capital* por Marx, a acumulação de capital se dá de uma maneira extremamente eficaz.

A fragmentação do trabalho leva a uma fragmentação do conhecimento, e o trabalho alienado a uma conseqüente alienação do todo representado pelo *mundo da vida*. Espoliado dos meios de produção e da visão de totalidade atrelada a ele, só resta ao trabalhador a herança de sua *reificação*. Tornado “coisa”, o indivíduo abre mão de sua humanidade. Tal organização do processo produtivo está na gênese do *Princípio de Desempenho* presente na

distinção terminológica proposta por Marcuse. Porém, para uma compreensão melhor dos desdobramentos deste tipo de análise das relações de produção abordemos um pouco mais as características da chamada “Escola Econômica Clássica”. Na intenção de ratificar este estado de coisas, esta exploração nascida a partir da divisão social do trabalho, os economistas clássicos lançaram mão de algumas leis que seriam, segundo eles, “leis naturais da economia”; como o são as leis do movimento enunciadas por Newton. Uma análise do casamento desta noção de “leis naturais da economia”, e do postulado da divisão do trabalho pode ser colhida na obra *História da Riqueza do Homem*, Huberman (1976), no capítulo *Leis Naturais de Quem?*. Segundo Huberman, *op. cit.* na obra de Adam Smith, podemos encontrar a origem daquilo que passou para a história com o nome de política do *laissez-faire*.

Em tal visão econômica, a função do Estado seria apenas a de proteger a propriedade, mantendo um clima de paz, para que a produção pudesse ocorrer atrelada a um mercado auto-regulado. Todo o equilíbrio do mundo da produção seria resultado direto da livre concorrência. Segundo Huberman *op. cit.*:209,

A concorrência devia ser a ordem do dia. Mantinha baixos os preços e assegurava o êxito dos fortes e eficientes, livrando-se ao mesmo tempo dos fracos e ineficientes. Segue-se que o monopólio – dos capitalistas para elevar os preços, ou dos sindicatos para elevar os salários – era uma violação da lei natural.

Tal política de livre concorrência, calcada numa limitação da presença do Estado, inaugura o conjunto de teorias que vigiu durante toda a chamada “Revolução Industrial de Economia Clássica”. Na esteira dos postulados defendidos por Adam Smith, agregam-se outros economistas; aumentando o leque das chamadas “leis naturais da economia”. O primeiro autor abordado na análise desse capítulo da obra de Huberman é o pensador inglês Thomas Robert Malthus. Amigo pessoal do filósofo David Hume e admirador da obra do pensador francês J.J.Rousseau, Malthus empenha-se em mostrar que o otimismo, no que tange à possibilidade de encontro, por parte da humanidade, de uma felicidade real pelo uso da razão, professado por certos intelectuais de sua época, era, de fato, ilusório.

Em sua obra *Ensaio Sobre a População*, publicada anonimamente em 1798, como uma resposta ao texto de William Godwin, *Inquiry Concerning Political Justice*, de 1792, Malthus procura posicionar-se contrariamente ao otimismo das idéias de Godwin, revelando o que ele considera como entraves “naturais” inerentes à crença no ilimitado poder de desenvolvimento das sociedades humanas. Tal fatalismo, presente em seu pensamento econômico, deriva da constatação de um desequilíbrio insolúvel entre os níveis possíveis de produção e de consumo

no interior dessas sociedades. A compreensão das origens deste descompasso entre produção e consumo, exige que tomemos, como ponto de partida, um trecho em particular desta obra de Malthus. Afirma, o nosso autor,

Penso que posso elaborar adequadamente dois postulados.

Primeiro: que o alimento é necessário para a existência do homem.

Segundo: Que a paixão entre os sexos é necessária e que permanecerá aproximadamente em seu atual estágio.

Essas duas leis, desde que nós tivemos qualquer conhecimento da humanidade, evidenciam ter sido leis fixas de nossa natureza e, como nós não vimos até aqui nenhuma alteração nela, não temos o direito de concluir que elas nunca deixarão de existir, como existem agora, sem um pronto ato de poder daquele Ser que primeiro ordenou o sistema do universo e que para proveito de suas criaturas ainda faz, de acordo com leis fixas, todas estas variadas operações. Não conheço nenhum escritor que tenha admitido que nesta terra o homem, fundamentalmente, seja capaz de viver sem alimento. Mas o Sr. Godwin prognosticou que a paixão entre os sexos pode ser extinta com o tempo. Contudo, como ele considera esta parte de seu trabalho como um desvio para o campo da conjectura, não insistirei mais sobre isso agora, a não ser em afirmar que os melhores argumentos para provar a perfectibilidade do homem provêm de um estudo do grande progresso que ele já realizou desde o estado bárbaro e da dificuldade de dizer onde ele se detém. Mas, com relação à extinção da paixão entre os sexos, nenhum progresso, qualquer que ele seja, foi feito até aqui.(....) Então, adotando meus postulados como certos, afirmo que o poder de crescimento da população é indefinidamente maior do que o poder que tem a terra de produzir meios de subsistência para o homem. A população, quando não controlada, cresce numa progressão geométrica. Os meios de subsistência crescem apenas numa progressão aritmética. Um pequeno conhecimento de números demonstrará a enormidade do primeiro poder em comparação com o segundo. (Malthus, 1983: 281- 282).

No texto vemos, que, segundo Malthus, estando os homens subordinados às limitações impostas pelos dois postulados que embasam sua argumentação, estariam também condenados à infelicidade e não a galgarem degraus cada vez mais altos de civilização e conforto. Contrapondo-se ao otimismo “ingênuo” de Godwin, Malthus defende a tese de que a humanidade deveria contentar-se com uma felicidade possível, evitando a vã esperança de conquistar melhores condições de vida pela via revolucionária.

A busca de uma melhoria das condições de vida, pela destruição da ordem civil, indicaria uma patente ignorância das leis que determinam a prosperidade ou não dos agregados humanos. O erro, segundo Malthus, nascia ao atrelar-se à origem da miséria e de todos os vícios da vida civil às instituições humanas. Para o autor, o problema não reside nesta vinculação na medida em que não há como evitar o colapso da sociedade, pois, a velocidade do crescimento populacional ultrapassa, em muito, a velocidade da obtenção de

alimento. O descompasso somente é compensado, impedindo o aumento vertiginoso da população, a partir da concorrência de fatores limitantes como a fome e as doenças. A falsa crença, de que a pobreza seria fruto de falhas nas organizações humanas, leva a erros ainda maiores, quando ações legislativas tentam enfrentar o problema por meio da criação de um conjunto de leis que visam auxiliar diretamente os pobres.

No texto em análise, Malthus critica, veementemente, uma dessas tentativas de contrariar a lei natural que aponta para o desequilíbrio insolúvel entre a produção e o crescimento populacional por intermédio de medidas de alcance social. Sua argumentação baseia-se na crítica direta de uma lei “assistencialista” defendida por um de seus contemporâneos, que é, inclusive, citado nominalmente no texto. Segundo Malthus *op. cit.*: 302,

o projeto da lei dos pobres do Sr. Pitt tem a aparência de ser organizado dentro das intenções mais humanitárias, e o protesto levantado contra ele era, em muitos aspectos, mal dirigido e irracional. Mas deve se reconhecer que o projeto possui, em alto grau, o defeito grande e radical de todos os sistemas deste tipo, o de contribuir para aumentar a população sem o aumento dos meios de subsistência para sustentá-la; rebaixando então a condição daqueles que não são sustentados pelos auxílios paroquiais e, conseqüentemente, criando mais pobres.

Segundo Malthus, a tentativa externa de minimizar o grau de miséria a que está submetido um grande contingente da população, teria o efeito colateral de aumentar ainda mais o número de desvalidos. Analisando estes rudimentos do pensamento malthusiano, somos levados a concluir que a pobreza de grande parte das populações humanas tem sua gênese no mau comportamento destas populações.

Por reproduzirem-se de maneira descontrolada, concorrem elas mesmas para o aumento de seu grau de miserabilidade. Tal argumento servia de lenitivo para, se houvesse, algum capitalista preocupado com as conseqüências de suas ações no domínio coletivo. Esta espécie de aberração, esta inversão de valores, aparece enunciada de maneira evidente na seguinte passagem da obra em análise. Afirma Malthus que,

a pobreza dependente deve continuar sendo uma ignomínia, por mais duro que isso possa parecer em termos individuais. (...) Se os homens são levados a casar em vista da perspectiva da provisão paroquial, com pouca ou nenhuma possibilidade de manter com independência suas famílias, eles não somente são injustamente induzidos a trazer infelicidade e dependência a si próprios e a seus filhos, mas são levados sem o saber a prejudicar a todos da mesma classe que eles. Um trabalhador que casa sem estar em condições de sustentar uma família pode,

em alguns aspectos, ser considerado um inimigo de todos os seus companheiros trabalhadores”. (Malthus *op. cit.*: 300).

Reconhecendo a impossibilidade de um equilíbrio entre a produção e o crescimento populacional, conclui Malthus que tal “lei natural” somente pode ter sido instituída por Deus. A impossibilidade da superação dos obstáculos impostos por este descompasso entre produção e população seria, na verdade, um dos meios utilizados por Deus para humanizar o coração levando-o a fiar-se nas virtudes cristãs do amor ao próximo e da caridade. Ou, como afirma Malthus,

As atribulações e os sofrimentos da vida formam uma outra categoria de estímulos que parece ser necessária, por uma peculiar seqüência de efeitos, para enternecer e humanizar o coração, para despertar a solidariedade social, criar todas as virtudes cristãs e dar um objetivo ao amplo esforço da caridade. A tendência geral de uma marcha constante de prosperidade é mais para corromper do que para elevar o caráter. O coração que nunca conheceu a desgraça raramente terá sensibilidade para compreender as dores e os prazeres, as necessidades e os desejos de seus companheiros. Raramente será tomado por aquele zelo do amor fraternal, aquelas afeições bondosas e amigáveis que dignificam o caráter humano mais até do que a posse dos mais elevados talentos.(...) Tanto a razão como a experiência parecem nos indicar que a infinita variedade da natureza (e a variedade não pode existir sem os elementos inferiores, as imperfeições aparentes) é admiravelmente adaptada para promover o elevado propósito da criação e gerar o maior bem possível. (Malthus *op. cit.*: 379 -380).

Desta maneira, completa-se o ciclo de alienação do trabalhador. Destituído da noção de totalidade, que foi expurgada do mundo do trabalho por meio do próprio processo de produção, e responsabilizado pela sua condição de miserabilidade, por desígnio divino, segundo Malthus, só lhe resta cumprir o papel de peça descartável da grande roda da produção.

No entanto, para tornarmos mais completa nossa análise da chamada “Escola Clássica”, vamos agregar à nossa argumentação, algumas considerações acerca das idéias defendidas pelo terceiro dos expoentes desta estirpe de economistas; as idéias do economista inglês David Ricardo. Em seu livro *The Principles of Political Economy and Taxation*, publicado em 1817, David Ricardo torna-se o primeiro pensador a atribuir aos estudos econômicos um estatuto de ciência. Sendo considerado, na corrente de pensamento inaugurada por Adam Smith, um dos mais importantes economistas da chamada “Escola Clássica”, Ricardo estabelece, nessa obra, uma seqüência de doutrinas que irão, novamente, de encontro aos interesses dos trabalhadores.

Como um legítimo representante da burguesia nascente, Ricardo defendia, por meio de suas “Leis Naturais da Economia”, os interesses de sua classe, representada, no jogo econômico da produção, pelos donos de indústrias. Sua *lei férrea dos salários* estabelecia uma distinção entre o *preço natural do trabalho* e o *preço de mercado do trabalho*. Segundo esta taxonomia, o primeiro teria uma relação direta com o valor necessário para o trabalhador garantir seu sustento e o de seus familiares. Assim, um aumento no preço dos alimentos e dos meios de subsistência importaria, automaticamente, a necessidade de um aumento de salários. A realidade, porém, indicaria que nem sempre esta relação era validada pela experiência real do mercado. Dependendo da relação entre a oferta e a procura, o preço pago pelo trabalho poderia flutuar entre valores que, hora estavam acima do *preço natural*, hora estariam abaixo deste mesmo valor. Para contemplar esta possibilidade de variação do salário Ricardo lança mão da definição de *preço de mercado do trabalho*.

Neste segundo caso, o valor do trabalho estaria vinculado às forças reais envolvidas na produção. No entanto, Ricardo ratifica que, com o decorrer do tempo, naturalmente, o *preço de mercado do trabalho* tende ao seu *preço natural*, isto é, tende ao valor estritamente necessário para que os trabalhadores mantenham vivos a si e a sua família. Para justificar esta premissa, Ricardo retoma algumas idéias ratificadas pelo pensamento de Malthus. Segundo Ricardo, se um trabalhador recebe, por pagamento, um salário que está acima do que ele realmente necessita para suprir as necessidades básicas sua e de sua família, a tendência é de que o número de componentes desta família aumente.

Desta forma, o aumento do *preço natural do trabalho* levará a um aumento do contingente de mão-de-obra. Porém, este excedente de mão-de-obra faz com que o *preço de mercado do trabalho* caia até valores próximos ao *preço natural*. Esta espécie de equilíbrio homeostático da flutuação do *preço do trabalho* indicaria os limites possíveis dentro dos quais ele estaria encerrado. Mantendo os trabalhadores num regime de salário que permitia simplesmente, sua subsistência, os detentores do capital podiam, livremente, manipular preços e salários no afã de garantir sua posição privilegiada na *luta de classes*, cuja análise caberá mais tarde ao filósofo e economista alemão Karl Marx. Esta conformação dos salários, como mais um controle exercido sobre os trabalhadores, a partir da ação efetiva dos detentores dos meios de produção, sobre seus corpos, garantiria, mais uma vez, a emergência do que Marcuse passou a chamar de *Princípio de Desempenho*. Este excesso de controle sobre a libido, sobre o corpo do trabalhador, sobre sua capacidade de compreender o mundo do trabalho devido à fragmentação deste e a conseqüente fragmentação do conhecimento, representa um excesso de repressão dos instintos de caráter efetivamente histórico. Este

excesso é que será o núcleo a ser atacado posteriormente pela análise empreendida por Marcuse.

De posse desta análise da evolução das “leis naturais da economia”, internas ao desenvolvimento do capitalismo, podemos retornar à questão da mais-repressão e à noção do *Princípio de Desempenho*, que pontua toda a análise de *Eros e Civilização*. Antes, porém, de mergulharmos na análise da “teoria econômica” que foi responsável pela gênese de um modo particular de distribuição da *carência*, e, portanto, que foi também responsável pela emergência de um tipo determinado de *Princípio de Realidade*, observamos que Marcuse, no desenvolvimento de sua análise, necessitou estabelecer uma certa discriminação terminológica.

Ao diferenciar a *repressão básica* da *mais-repressão*, e ao denunciar a existência de uma forma particular de *Princípio de Realidade*, denominada por ele, *Princípio de Desempenho*, Marcuse penetra na análise dos componentes propriamente sociológicos da teoria da repressão dos instintos proposta por Freud. A questão da *carência*, explicitada por Freud, como sendo a responsável pela necessidade da repressão dos instintos, passa a ser iluminada de outra forma quando reconhecemos que esta mesma *carência* é organizada de maneiras distintas nos diferentes modos de produção. Estas organizações distintas definem de que maneira e em qual intensidade dar-se-á a repressão. É baseado na constatação deste componente histórico do *Princípio de Realidade*, gerador de um excesso de repressão sobre as energias do inconsciente, que Marcuse pretende desenvolver sua crítica à exploração do homem pelo homem, no interior das economias de vocação capitalista.

Porém, para que possamos reconhecer a possibilidade de uma diminuição da repressão, precisamos indicar qual o excedente, e como ele se dá, no modelo atual de exploração da natureza e da mão-de-obra. Tal indicação necessita que voltemos, ainda mais uma vez, à análise de Marcuse acerca da gênese do indivíduo reprimido e dos componentes repressivos propriamente vinculados ao conceito de *Princípio de Desempenho*. Marcuse reconhece, em sua análise, que a racionalidade que impregnou a produção garantiu, em grande medida, o progresso do todo, mas reconhece, também, que esta racionalidade perpetuou-se como *racionalidade da dominação*, fazendo com que a escassez se mantivesse constantemente atrelada aos interesses particulares de dominação.

Para indicar os componentes nefastos deste tipo de racionalidade, Marcuse introduz uma nova discriminação; aquela que separa autoridade de dominação. Na obra em análise, afirma Marcuse que, a

dominação difere do exercício racional de autoridade. Esse último, que é inerente a qualquer divisão de trabalho numa sociedade, deriva do conhecimento e limita-se à administração de funções e arranjos necessários ao progresso do todo. Em contraste, a dominação é exercida por um determinado grupo ou indivíduo, a fim de manter-se e consolidar numa posição privilegiada. 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, *op. cit.*: 52).

Estabelecendo tal distinção, Marcuse repõe as questões referentes à *Ananke* sob uma nova ótica. Na continuação do texto fica claro contra que tipo de organização econômica o texto se posiciona. Afirma Marcuse, que,

os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. Por exemplo, uma sociedade em que todos os membros trabalham normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes dos que uma sociedade em que o trabalho é o terreno exclusivo de um determinado grupo. Do mesmo modo, 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. (Marcuse, *op. cit.*: 52).

Assim, a partir de toda a análise da evolução dos conceitos econômicos que consolidaram o modo de produção capitalista e do estudo das distinções propostas por Marcuse acerca dos diferentes níveis de repressão dos instintos, podemos notar que as relações de produção capitalistas, voltadas para o acúmulo individual do capital, se enquadram, na taxonomia proposta pelo autor, num modelo de organização social baseado nas relações de *mais-repressão*.

Para que tal modelo fosse fixado, o caminho seguido foi o da divisão do trabalho, levando à separação total entre o trabalhador e os meios de produção. Destituído da noção de totalidade, representada pelo domínio, por parte do trabalhador, de todas as fases que envolviam o seu *mister*, só lhe resta realizar, agora, um trabalho alienado em troca de um salário que não representa o montante por ele produzido. Esta diferença entre a riqueza real produzida pelo trabalho e o que ele realmente recebe como recompensa pelo esforço despendido, denominado por Marx de *mais-valia*, representa o momento privilegiado da apropriação particular do lucro. Para que tais relações de produção pudessem perpetuar-se foi necessário um longo caminho de *dessexualização* do corpo, no intuito de torná-lo apto a enfrentar a rotina estafante da linha de produção. A redução das zonas eróticas do corpo à

região genital faz parte deste longo caminho da repressão, no sentido de garantir energia extra para a ampliação dos níveis de produção.

Este caminho pode ser delineado facilmente, no indivíduo, acompanhando o percurso que vai da produção artesanal, característica dos primórdios do capitalismo, à produção em série responsável pelo grande acúmulo do capital na mão de uns poucos privilegiados. O processo de adestramento do trabalhador para cumprir tal tarefa é descrito por Marcuse como sendo uma luta de vida e morte entre o *Princípio de Prazer* e as imposições estabelecidas pelos componentes exógenos, representados pela *mais-repressão*. No caso específico do capitalismo, por exemplo, afirma Marcuse, que,

(...) as modificações e deflexões de energia instintiva necessárias à perpetuação da família patriarcal-monogâmica, ou a uma divisão hierárquica do trabalho, ou ao controle público da existência privada do indivíduo, são exemplos de mais-repressão concernente às instituições de um determinado princípio de realidade. É somada às restrições básicas (filogenéticas) dos instintos que marcam a evolução do homem do animal humano para o animal sapiens. (Marcuse, *op. cit.*: 53).

No entanto, é importante frisar, também, que esta carga suplementar de repressão agregou-se, em grande medida, a partir da conivência de suas próprias vítimas. Tal confluência de interesses somente foi possível na medida em que a postergação do prazer e a redução das áreas erotogênicas aos limites estritos da genitalidade, ao invés de recrudescerem, intensificam o prazer, transubstanciando *necessidades biológicas* em *desejos individuais*.

Em contrapartida, na organização econômica atual, tal postergação do prazer estende-se a limites muito além dos exigidos pelos níveis de produção. A acumulação individual impõe ao trabalhador uma carga de trabalho alienado incompatível com as exigências determinadas pelo desenvolvimento material das sociedades de capitalismo maduro. No entanto, salienta Marcuse, esta *mais-repressão* não é uma característica distintiva do modo de produção capitalista. Segundo ele,

ao longo de toda história documentada da civilização, a coação instintiva 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. O princípio de prazer foi destronado não só porque militava contra o progresso na civilização, mas também porque militava contra a civilização cujo progresso perpetua a dominação e o trabalho esforçado e penoso. (Marcuse, *op. cit.*: 54).

É neste momento preciso da argumentação que nos é útil lançar mão do método de análise desenvolvido por Fortes em seu trabalho acerca da obra de Rousseau. A incompatibilidade entre *Eros* e *Civilização*, na obra de Freud, somente pode ser aventada pelos revisionistas tomando como paradigma um tipo de exploração da produção que expurga grande parcela dos trabalhadores da riqueza gerada por esta mesma produção. Tal lógica que segrega o produto de seu produtor, cujo ápice é representado pelas atuais linhas de produção capitalista, representa um tipo particular de organização da produção e da distribuição da riqueza produzida.

A partir da noção de escala, podemos dizer que tal tipo específico de *Princípio de Realidade*, devido às suas características particulares de *mais repressão*, encontra-se afastado de um estado ideal, no qual as relações entre produção e distribuição de riquezas permitiriam uma convivência mais harmoniosa do prazer com o trabalho. Tal modelo menos repressivo da produção e da relação do homem com a natureza e deste com os outros homens, será contemplado, posteriormente, quando nossa análise estiver focalizando as questões referentes às alternativas para uma nova *economia das energias da libido*, propostas na segunda parte de *Eros e Civilização*. Por hora, podemos adiantar que tal *extremo ideal* da escala pode ser extraído como uma consequência do próprio desenvolvimento teórico do pensamento freudiano, pois, segundo Marcuse, *op. cit.* : 57,

(...) contra a sua noção do inevitável conflito *biológico* entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, entre sexualidade e civilização, milita a idéia do poder unificador e gratificador de *Eros*, acorrentado e corroído numa civilização doente. Esta idéia implicaria que o *Eros* livre não impede duradouras relações sociais civilizadas que repele, apenas, a organização supra-repressiva das relações sociais, sob um princípio que é a negação do princípio de prazer.

Esta condição ideal é antípoda da condição na qual vigoram as relações perpassadas pelo *Princípio de desempenho*, no qual o grupo social passa a ser estratificado de modo a determinar a posição de cada um de seus elementos, a partir de seus relativos desempenhos econômicos. E o que reforça mais a vigência de tais níveis exacerbados de repressão, é a participação conivente dos indivíduos em sua própria castração. Isto se dá, segundo Marcuse, na medida em que,

(...) a energia instintiva assim retraída não se acumula (insublimada) nos instintos agressivos, porque a sua utilização social (no trabalho) sustenta e até enriquece a vida do indivíduo. As restrições impostas à libido parecem tanto 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”.(Marcuse, *op. cit.*:59).

Fecha-se, desta forma, o ciclo de repressão do indivíduo. Este, mergulhado numa sociedade totalmente administrada na qual o poder se esconde atrás de uma impessoalidade que o torna inatingível, recebe tanto mais benesses quanto mais colabora para sua auto-repressão. A cooperação implica regalias que mantém os indivíduos coniventes numa posição “privilegiada”. Apesar de reprimido, sua existência, como peça do sistema produtivo, pode render-lhe uma vida confortável.

O problema central, porém, reside no fato de que estes pequenos bolsões de riqueza geram legiões de “despossuídos”, que, mais cedo ou mais tarde, passarão a exigir uma reavaliação de seus direitos na divisão da riqueza. Esta contradição inevitável, que é apontada na obra de Marx, indica o horizonte da revolução. Esta síntese acerca da origem do indivíduo servirá de base para que possamos dar cabo da gênese da repressão, no âmbito da evolução da espécie humana, isto é, no nível filogenético.

Traçaremos, portanto, a partir de agora, de maneira resumida, a análise da repressão do ponto de vista da evolução da espécie. Assim como em Rousseau, a teoria de Freud compreende estas duas faces da degeneração das relações dos homens entre si, e dos indivíduos com a natureza. Veremos que, novamente, é uma certa organização da distribuição das carências que insere na repressão normal dos instintos, componentes históricos de *mais-repressão*. Para indicar a gênese destes componentes supra-repressivos, Marcuse tentará uma nova análise, passo a passo, do desenvolvimento do homem, agora, a partir de suas origens filogenéticas.

O desfecho desta análise será novamente em peripécia, numa evidente passagem da boa para a má sorte no que tange às conseqüências nefastas atreladas ao processo civilizatório. Nosso estudo da repressão na esfera da espécie como um todo partirá da hipótese freudiana (espécie de especulação antropológica de valor simbólico) da existência da *horda primordial*. É de bom alvitre salientar que tal estado primitivo das sociedades humanas está revestido de um caráter hipotético no interior de sua obra, como estavam as ilações rousseauianas acerca da dispersão original. Porém, uma diferença fundamental entre ambos deve ser salientada, qual seja, a de que, em Rousseau, o ponto de partida de seus estudos encontrar-se aquém de toda e qualquer relação estável entre os seres humanos.

Analisemos diretamente a descrição deste primeiro agrupamento humano, intentada por Freud, partindo do próprio texto marcusiano. Segundo ele,

“na construção freudiana, o primeiro grupo humano foi estabelecido e mantido pelo domínio imposto de um indivíduo sobre os outros. Num dado momento da vida do gênero homem, a vida grupal foi organizada por dominação. E o homem que conseguiu dominar os outros era o pai, quer dizer, o homem que possuía as mulheres desejadas e que, com elas, gerara e conservara vivos filhos e filhas. O pai monopolizou para si próprio a mulher (o prazer supremo) e subjugou os outros membros da horda ao seu poder”.(Marcuse, *op. cit.*: 70).

Esta organização dos seres humanos, sob a égide do pai primordial (tomada como hipotética, na medida em que, na horda primitiva, por causa dos acasalamentos grupais, a figura do pai não pudesse ser conhecida) indicaria o ponto de partida do desenvolvimento civilizatório. Os filhos pertencentes a uma mesma horda eram obrigados a arcar com o fardo representado pelo trabalho extenuante e penoso. O monopólio do prazer exercido pelo pai, garantia existência de um excedente de energia libidinal, na economia energética erótica do grupo, que podia ser canalizada para as relações de produção, relações estas que visavam superar os obstáculos vinculados à *Ananke*.

Este embate entre o homem e a natureza, necessário ao incremento da produção, dá origem às primeiras relações de dominação no interior dos agregados humanos. Uma distribuição desigual do ônus representado pela produção, por meio da necessidade de um tempo destinado ao trabalho árduo, às custas de um controle cerrado sobre as energias eróticas do Id, indicam a gênese da racionalidade da dominação que permeará todas as sociedades humanas até os dias atuais. Este tipo de organização da produção permite-nos supor que,

(...) o despotismo patriarcal, que estabeleceu essa ordem, fosse ‘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. 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.(Marcuse, *op. cit.*: 71).

Esta espécie de equilíbrio pôde manter-se, por algum tempo, justamente devido a este embate dinâmico entre emoções contrárias. A ordem social, cuja gênese era decorrência do

despotismo paterno, manteve este agregado humano primordial numa espécie de harmonia instável enquanto as pulsões eróticas dos filhos não foram suficientemente fortes para exigir sua pronta satisfação.

O monopólio sexual do pai sobre as fêmeas acabará por impedir a manutenção perpétua deste equilíbrio, desencadeando o que Freud denominou a *rebelião dos filhos*. Privados da realização imediata do prazer sexual, devido ao monopólio do pai sobre as mulheres, os filhos exilados partem para o parricídio, e para as relações de homofagia, na intenção de garantir sua parte na distribuição das fêmeas.

Esta reação violenta contra o tabu, imposto pelo pai, em relação às mulheres do grupo, introduz novas restrições geradoras da moralidade do grupo social. O *clã dos irmãos*, movido pela *culpa* originada a partir dos sentimentos antagônicos em relação ao pai, termina por implementar uma série de interditos, que permitam a preservação dos interesses comuns ao grupo. Desta forma conclui Freud que o advento da civilização pressupõe como fundamento um *sentimento de culpa*, uma espécie de má consciência ligada à revolta contra a figura do pai.

Tal sentimento, atrelado a toda uma gama de novos interditos, permitirá que a civilização progrida como dominação organizada racionalmente. A nova ordem estabelecerá um conjunto cada vez maior de imposições, na intenção de garantir energia sublimada suficiente para a realização do trabalho necessário. Resumindo os passos deste movimento do pensamento freudiano, afirma Marcuse, que,

(...) o patriarca, pai e tirano em um só indivíduo, une o sexo e a ordem, o prazer e a realidade; suscita amor e ódio; garante as bases biológica e sociológica de que depende a história da humanidade. O aniquilamento de sua pessoa ameaça aniquilar uma vida duradoura para o próprio grupo e restaurar a força destrutiva, pré-histórica e sub-histórica, do princípio de prazer. Mas os filhos querem a mesma coisa que o pai; querem a 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 preserva o grupo. O pai sobrevive como o deus em cuja adoração os pecadores se arrependem, para que possam continuar pecando, enquanto os novos pais consolidam aquelas supressões de prazer que são necessárias para salvaguardar sua soberania e sua organização do grupo. O progresso da dominação por um para a dominação por muitos envolve uma 'propagação social' do prazer e faz que a repressão seja auto-imposta 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, *op. cit.*: 72-73).

Encontra-se assim, na análise da hipótese teórica da existência da horda primordial, novamente um jogo na dialética da civilização entre o *princípio de prazer* e o *princípio de realidade*. Este embate entre os dois princípios mostra-se de extrema importância no que tange à gênese da civilização. O exercício, incontido, das exigências impostas pelas energias ligadas ao inconsciente, impediria qualquer movimento em direção a graus mais requintados de civilização. Do exercício imoderado de *Eros* encontraríamos seu pólo oposto *Thânatos*.

Nosso percurso esbarra desta forma na gênese do terceiro princípio, princípio este que já denominamos *Princípio de Nirvana*.

Segundo Freud existiria uma tendência, de toda a vida orgânica, a buscar o imobilismo característico do inorgânico. Tal tendência ronda à espreita, na ânsia de abortar qualquer tentativa de incremento da tensão. Esta busca do repouso no domínio do inorgânico, em última instância seria o alvo a ser rechaçado pelos interditos. Os limites, impostos pelo pai primordial, são restabelecidos pelo conluio dos irmãos por serem estritamente necessários, pois, a civilização, somente pode galgar degraus mais altos de refinamento, às custas de um represar de parte das energias eróticas a serem canalizadas para a construção da riqueza por meio do trabalho. Assim, no domínio do gênero ou do indivíduo, o *Complexo de Édipo* representa o passo decisivo para o advento da civilização.

Neste ponto encontramos a íntima relação entre os dois níveis (ontogenético e filogenético) de discussão acerca dos processos de repressão dos instintos, no interior dos estudos psicanalíticos. A repressão do indivíduo e destes no interior do clã são o resultado da dinâmica instintiva que impossibilita o exercício incontido de *Eros* em consequência da ameaça sempre presente do resvalar para a órbita do *Princípio de Nirvana*.

É importante salientar que é justamente esta dinâmica a responsável pela consumação do parricídio. Este ato não se dá simplesmente como uma resposta aos interditos impostos pelo pai em relação às mulheres. O ato em si busca aumentar a barreira contra o incesto momento privilegiado de reencontro com o nível zero de repressão. A condição simbiótica representada pela relação entre a mãe e o filho, a idéia paradisíaca de retorno ao ventre materno representa uma ameaça sempre presente aos desdobramentos do processo civilizatório. Como afirma Marcuse,

O rei-pai é chacinado não só porque impõe restrições intoleráveis, mas também porque essas restrições, impostas por uma pessoa individual, não são suficientemente eficazes como uma *barreira ao incesto*, porque não são eficientes para enfrentar e dominar o desejo de regressar para a mãe.” (Marcuse, *op. cit.*:75).

O regresso ao ventre, que não podemos associar à idéia de *Complexo de Édipo*, pois, em tais agregados humanos, não seria possível caracterizar a paternidade, representaria a busca da liberdade total da tensão existente no retorno ao inorgânico, retorno este que nega o processo agregador de *Eros*. Diante deste impasse, notamos novamente, que diferentemente de Rousseau, para quem o *Estado de Natureza* servia como um extremo ideal da escala (extremo paradigmático, aquém de qualquer representação), no caso da *dinâmica civilizatória*, esta condição de equilíbrio, entre as exigências das energias da libido e as imposições restritivas da realidade, deve ser buscada no centro. Esta diferença entre as análises russeauniana e freudiana será de fundamental importância quando tivermos que lançar mão da *idéia de escala*, retirada da tese de Fortes, na busca de encontrarmos qual a novidade apresentada por Marcuse, em seu discurso acerca da possibilidade de uma civilização menos repressiva.

Para uma melhor compreensão dos fundamentos desta repressão imposta aos impulsos eróticos, necessitamos, neste momento, de uma justificativa no domínio da análise filosófica.

Para que possamos indicar quais as alternativas possíveis a esta dada organização da distribuição das carências, necessitamos remontar às origens do pensamento filosófico que sustentou este modelo de exploração. Na própria obra de Marcuse, em análise, encontramos um *Interlúdio Filosófico* que intenta mostrar que o caminho para um feliz enlace entre *Eros e Civilização* também emerge como um horizonte de possibilidade nos desdobramentos da tradição filosófica ocidental.

Terceiro Capítulo INTERLÚDIO FILOSÓFICO

“No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”. (Horkheimer e Adorno, 1985: 19). Esta abertura da *Dialética do Esclarecimento* sobre o conceito de *Aufklärung*, traduzido para o português como “esclarecimento”, indica que o percurso teórico traçado no livro, acerca das conquistas da Razão, terminará numa espécie de emboscada.

Ao reconhecer que a Razão se expressou em seus desdobramentos históricos como desejo de dominação, como vontade de poder, os representantes da denominada *Escola de Frankfurt* somente podem principiar seu estudo a partir de uma “petição de princípio”. Ao estudarem os componentes racionais que emergem do próprio mito, em um capítulo denominado *Ulisses ou Mito e Esclarecimento*, só resta aos autores capitularem perante o reconhecimento de um horizonte plúmbeo, diante de um horizonte de borrasca. A evidente presença de uma razão ardilosa e calculista, em Ulisses, no episódio da travessia do *Mar das Sereias*, repõe o problema da dominação em um outro patamar de discussão.

Os feitos da razão, responsáveis pelo *Desencantamento do Mundo*, pelo ascender do homem à sua maioria intelectual, escondem sua face perversa, sua intenção verdadeira de dominação. A compreensão dos movimentos que levaram a este impasse filosófico exige que façamos uma espécie de inventário das vicissitudes da Razão na história. Tal percurso mostra-se de suma importância, inclusive, para que possamos pleitear alguma saída para os impasses indicados por Adorno e Horkheimer.

Marcuse busca encontrar esta saída. Como intelectual pertencente também à supracitada *Escola*, nosso autor parte para o enfrentamento da mesma questão. Adotando como norte o cerne da crítica levada avante por Freud, ao processo de civilização, Marcuse, em um capítulo de *Eros e civilização*, intitulado, Interlúdio filosófico, parte para a confecção de um certo inventário do conceito de razão, sempre regatando aspectos centrais da teoria psicanalítica da civilização. Tais aspectos são trazidos à tona como um meio de justificação para seus próximos movimentos argumentativos. Afirma Marcuse, *op. cit.* 104,

A teoria de civilização de Freud deriva da sua teoria psicológica; a sua visão do processo histórico promana da análise dos mecanismos mentais dos indivíduos, que são a substância viva da história. Essa concepção penetra a ideologia protetora, na medida em que encara as instituições culturais em termos do que elas fizeram dos indivíduos através dos quais funcionam. (...) A teoria de Freud revela a desindividualização biológica sob a sociológica – procedendo-se a primeira de acordo com o princípio de prazer e do Nirvana, a segunda sob o princípio de realidade. Em virtude dessa concepção genérica, a Psicologia freudiana do indivíduo é, per se, a Psicologia do gênero. E sua psicologia genérica revela-nos as vicissitudes dos instintos como vicissitudes históricas: o dinamismo recorrente da luta entre Eros e o instinto de morte, da edificação e da destruição de cultura, da repressão e retorno do reprimido, é liberado e organizado pelas condições históricas em que a humanidade evolui.

Trabalhando novamente na busca das conexões internas entre a repressão dos instintos primários em sua relação direta com as condições históricas a que estão submetidos, Marcuse penetra num outro nível de sua análise.

Na medida em que os instintos primários estão ligados à vida e à morte, ao trajeto percorrido pela matéria do inorgânico para o orgânico e seu retorno ao inorgânico em busca de um repouso final, a teoria de Freud contém, segundo Marcuse, “...certas hipóteses sobre a estrutura dos principais modos de ser: contém implicações ontológicas” (Marcuse, *op. cit.*: 105). O reconhecimento destas implicações ontológicas nos remete, segundo ele, ao centro das discussões que alimentaram todo o desenvolvimento da Filosofia ocidental.

Se partirmos da afirmação freudiana de que a civilização principia com a repressão sistemática dos instintos primários e se, reconhecidamente, esta repressão garante a formação de agregados sucessivamente maiores, devemos concluir que o trabalho de Eros, que a força unificadora de Eros termina por vencer a atração exercida pelo princípio de Nirvana. No entanto, uma análise mais acurada das implicações de tal premissa nos indica que o terreno conquistado por Eros não está de todo protegido.

Os desdobramentos internos do processo civilizatório exigem, a cada degrau galgado, um nível maior de sublimação e de repressão das energias da libido. Esta repressão crescente conspira contra a tendência agregadora de *Eros*, libertando as energias de seu oponente, o instinto de morte, que atrai o orgânico para a órbita da gratificação representada pelo alívio das tensões que reina no domínio do inorgânico.

Desta forma podemos reconhecer, que todo movimento em direção ao enfraquecimento das energias de *Eros* representa, em última instância, uma ameaça à própria civilização. Reconhecidamente nos deparamos com uma contradição a ser considerada. Se pretendemos ratificar as posições defendidas por toda a metapsicologia de Freud, de que a civilização

somente desenvolveu-se a partir de um nível crescente de repressão dos instintos primários, devemos dar-nos conta da evidência de que esta mesma repressão conspira contra o processo civilizatório na exata medida em que enfraquece o poder agregador de *Eros*.

Segundo Marcuse,

As múltiplas formas de regressão constituem um protesto inconsciente contra a insuficiência de civilização, contra o domínio da labuta sobre o prazer, do desempenho sobre a gratificação. Uma tendência recôndita no organismo milita contra o princípio que tem governado a civilização e insiste em afastar-se da alienação. Os derivativos do instinto de morte unem-se às manifestações neuróticas e perversas de *Eros*, nessa rebelião. A teoria freudiana de civilização assinala repetidamente essas tendências contrárias. Por destrutivas que possam parecer, à luz da cultura estabelecida, são testemunhos da destrutividade daquilo que se esforça por destruir: a repressão. Visam não só o ataque ao princípio de realidade, ao não-ser, mas ainda além do princípio de realidade – a um outro modo de ser. Denunciam o caráter histórico do princípio de realidade, os limites de sua validade e necessidade. Nesse ponto, a metapsicologia de Freud encontra-se com uma das correntes principais da Filosofia ocidental. (Marcuse, op. cit.: 106).

Partamos para uma análise desta corrente.

A filosofia ocidental, no momento exato de sua separação do *Mito*, emerge cindida em duas vertentes irreconciliáveis, vertentes estas que abrem o debate acerca das condições de possibilidade do conhecimento. Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia, fisiólogos pré-socráticos, são os principais responsáveis por esta cisão. Para uma análise dos motivos centrais que levaram à gênese desta bi-partição, consideremos como ponto de partida a seguinte indicação de um dos filósofos mais polêmicos da filosofia contemporânea,

Enquanto em todas as palavras de Heráclito exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não da verdade galgada pela corda da lógica; enquanto ele em seu êxtase sibilino vê, mas não espia, conhece mas não calcula, aparece ao seu lado seu contemporâneo Parmênides, como um par; igualmente com o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante. (Os Pré-Socráticos, 1973: 152).

Desta maneira, Friedrich Nietzsche abre sua crítica à tradição filosófica que postula a via do pensamento por conceitos fixos, via esta inaugurada por Parmênides. Por necessidades internas aos problemas ligados à lógica da linguagem, a tradição eleata de pensamento, cujos expoentes são indubitavelmente Zenon e Parmênides, opta por privilegiar o repouso ao movimento. Negando absolutamente o movimento ligado à geração e à corrupção, os

fisiólogos eleatas buscam garantir a possibilidade do conhecimento e de sua expressão nos processos de predicação. Tal necessidade de origem lógica impõe o imobilismo, isto é, a concepção de naturezas imutáveis como refúgios seguros nos quais seria possível a existência do discurso. Nietzsche, como um filósofo preocupado com as questões da linguagem e ativo defensor da idéia de um mundo (no sentido grego do conceito) em constante vir-a-ser, choca-se frontalmente com os conceitos em jogo nesta tradição.

Opondo Heráclito e Parmênides, o filósofo alemão procura indicar as conseqüências nefastas deste divórcio entre a lógica e o Real, iniciada pela filosofia eleata. A *escada da corda da lógica* funcionaria como um anteparo que vedaria a realidade, impedindo que a intuição, atingisse seus fundamentos. Os movimentos posteriores da filosofia grega optaram por trilhar a via da fixidez. Os desdobramentos da filosofia Eleata no pensamento de Sócrates e de seu discípulo Platão indicam esta opção. Para Platão, diferentemente de Nietzsche, a máxima parmenidiana da impossibilidade do movimento torna-se condição para o próprio conhecimento verdadeiro e real.

Nos diálogos platônicos, diálogos estes nos quais o interlocutor privilegiado é seu mestre Sócrates, há uma nítida valorização do imobilismo, tendo este imobilismo seus representantes máximos nas *Idéias Eternas* que, pertencentes a um mundo à parte, garantiriam a possibilidade da predicação. Devido a este imperativo lógico ligado à necessidade de referência a objetos fixos para a possibilidade da existência do discurso, o pensamento de Platão termina por resvalar para uma irreduzível cisão entre o *mundo das idéias* e o *mundo material*.

Esta cisão, a princípio calcada em uma necessidade ligada à lógica da predicação, reveste-se, paulatinamente, de um caráter valorativo que termina por preterir o *mundo sensível* em favor de uma ordem superior representada pelo *mundo das idéias*. O núcleo moral gerado a partir deste viés valorativo de seu pensamento acaba por atingir a questão referente às relações corpo/alma na sua filosofia.

A guisa de exemplo, em um de seus textos, podemos colher a seguinte passagem que ilustra esta orientação moral,

-Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo é claro, a engana radicalmente. – Dizes uma verdade. – Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser? – Sim. – E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empecilho lhe advém de nenhuma parte nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo de um prazer – mas sim quando se isola o mais

que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real? – É bem isso! (...) - Assim, pois – Prosseguiu Sócrates, - Todas essas considerações fazem necessariamente nascer no espírito do autêntico filósofo uma crença capaz de inspirar-lhe em suas palestras numa linguagem semelhante a esta: ‘Sim, é possível que exista mesmo uma espécie de trilha que nos conduz de modo reto, quando o raciocínio nos acompanha na busca . E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com esta coisa má, jamais possuiremos o objeto de nosso desejo! (...) Vede, pelo contrário, o que ele (corpo) nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! (Platão *Fédon*, 1973: 72-74).

O desenrolar deste diálogo entre Sócrates e Símas exemplifica o transformar do imperativo lógico num conjunto de posições valorativas; contrapondo-se a qualquer resquício de possibilidade de aceitação da via indicada por Heráclito. A razão, nos primeiros textos de nossa tradição filosófica, já mostra sua vocação autoritária, exigindo uma separação intransponível entre o corpo e a alma, fazendo do primeiro pólo deste binômio, o pólo responsável pelo erro e pela concupiscência. Somente um corpo dessexualizado e com vocação para o transcendente, poderia obter o verdadeiro conhecimento; alcançando, em consequência, a verdadeira felicidade.

O *vir-a-ser* é expurgado para a esfera do *não-ser*, transformando, o pensamento de Parmênides, no primeiro móvel para os posteriores desenvolvimentos da filosofia cristã. A imobilidade garantia a segurança de um mundo inteligível e, portanto, manipulável, manipulação esta exercida segundo os ditames de uma razão de características patriarcais, que impõe sua ação coercitiva contra qualquer possibilidade de alteridade. O medo do mergulho no domínio do *não-ser*, no domínio do irracional, impede qualquer possibilidade de rebelião contra os limites impostos.

Qualquer tentativa de unificação dos dois pólos (corpo/alma), seja nos momentos de dor e sobretudo nos momentos de prazer, impediria, como indica o texto citado, o acesso ao verdadeiro conhecimento. O filósofo por excelência deve apartar-se o mais possível do comércio deste *intrusão que nos ensurdece*, segundo Sócrates, se quiser alcançar o conhecimento verdadeiro possível à razão humana. Esta gênese de uma racionalidade repressiva é também, para Marcuse, o primeiro passo de sua análise filosófica. Segundo ele,

O ego, que empreendeu a transformação racional do meio humano e natural, revelou-se um sujeito essencialmente agressivo e ofensivo, cujos pensamentos e

ações tinham por intuito dominar os objetos. Era um sujeito contra um objeto. Essa experiência antagônica a priori definiu tanto o ego cogitans como o ego agens. A natureza (tanto a sua como a do mundo exterior) foi ‘dada’ ao ego como algo que tinha de ser combatido, conquistado e até violado; era essa a precondition da autopreservação e do autodesenvolvimento. A luta começa com a perpétua conquista interna das faculdades ‘inferiores’ do indivíduo: as suas faculdades sensuais e apetitivas. A sua subjugação é considerada, pelo menos desde Platão, um elemento constitutivo da razão humana, a qual é, assim, repressiva em sua própria função. (Marcuse, *op. cit.*: 107)

É a partir desta herança socrático/platônica que os primeiros filósofos da cristandade irão elaborar toda a tradição filosófica contrária ao prazer e ao corpo, cujo ápice encontra-se na inauguração da filosofia moderna com as *Seis Meditações Metafísicas* de Renè Descartes.

Um dos primeiros pensadores a resgatar as idéias platônicas na era cristã foi Plotino. O pensamento de Plotino, reunido em uma obra editada postumamente, *Enéadas*, por seu discípulo Porfírio, nasce de uma interpretação da filosofia platônica. Partindo da essência do método do fundador da Academia, cujo *telos* era alcançar as *Realidades Inteligíveis e Imutáveis*, assim como, a descrição ou elaboração desta Realidade, o neoplatonismo do discípulo de Amônio buscava um caminho semelhante em direção ao *Uno*. A *Visão de Universo* defendida por Plotino, tributária, entre outras vertentes, do antigo estoicismo, baseava-se na identificação entre deus, destino e natureza.

Esta teoria da tríplice unidade sustentava a tese de que o grau de realidade de todos os seres dependia diretamente do grau de agregação de suas partes. Desta forma, poderíamos estabelecer uma hierarquia na qual o *topos* minimante seria ocupado pelos meros agregados de partes justapostas, seguindo até o grau máximo de coesão representado pelos corpos cujas funções eram mantidas solidárias por meio da tensão exercida pela alma. Entretanto, um passo a mais deveria ser dado. No mundo sensível, a união das partes nunca seria totalmente perfeita. Esta perfeição inacabada pressupunha a existência de um grau mais alto de perfeição e de unificação que ocorria a partir da passagem do material para o espiritual, segundo Bréhier,

...a simpatia mútua das partes de um corpo vivo ou a das partes do mundo supõe acima de si, uma unidade mais perfeita, a da alma, que as contém. A união dos teoremas de uma ciência supõe a unidade de uma inteligência que os apreende. Sem essa unidade superior, tudo se dispersa, se esteriliza e perde seu ser...O Uno é o princípio do ser. (Bréhier, 1977: 171).

Esta idealização do *Uno*, como a realidade que preside a ordem do mundo, leva a filosofia a valorizar a idéia em detrimento do mundo sensível. Novamente os atributos ligados ao corpo e aos prazeres sensuais são postos em desacordo com a busca do conhecimento e, em consequência, com o encontro da verdadeira felicidade. Em nome de uma perfeição de ordem superior, ligada ao puro racional, divorcia-se corpo e alma, reiteradamente, na história da tradição filosófica ocidental. Esta expulsão da possibilidade de um nível mais alto de perfeição, no domínio da materialidade, presente na filosofia de Plotino, será herdada por toda a tradição cristã; que terá neste pressuposto um dos esteios para assegurar a eficácia histórica de sua metafísica. A transitoriedade do mundo é novamente reconhecida como um entrave para a contemplação do verdadeiro conhecimento.

Todo este aparato conceitual, construído a partir da metafísica platônica, servirá de alicerce para a consolidação da filosofia cristã. Para que cheguemos a consolidar esta tradição, o caminho está aberto. A passagem para o cristianismo exige somente que associemos ao *Uno* a figura do *Deus Pai*, estabelecendo concomitantemente o pressuposto de que a ligação entre nós (parte do mundo sensível) e *Deus* dar-se-á a partir da interseção do *Deus Filho*; cuja soberania deriva de seu sacrifício em favor dos pecadores. Podemos notar nesta passagem as implicações do pensamento de Freud, estudadas no capítulo anterior, nas quais o sentimento de culpa é apontado como o responsável primeiro pelo advento da civilização.

O remorso expresso na revolta contra o pai, garante a não repetição do ato e o excedente de energia acumulado, originário da repressão dos instintos, em consonância com o sentimento de culpa, devido ao sacrifício redentor do *Deus Filho*, serve de insumo para o crescente processo de civilização; garantindo, assim, a existência de agregados humanos cada vez maiores. A tendência agregadora de *Eros* é também reforçada, como vimos, a partir da existência de um medo do mergulho no *princípio de nirvana*, fazendo com que a vida se torne um grande desvio em direção à morte.

Esta fusão entre o platonismo e a filosofia cristã terá mais tarde um acabamento tecido no desenvolvimento teórico da filosofia de Santo Agostinho, principalmente no que tange às suas obras de auto-reflexão. Nascido a 13 de novembro de 354, em Tagastes, no continente africano, Aurelius Augustinus será o responsável pela gênese de uma tradição que sustentará o pensamento ocidental cristão por, pelo menos, sete séculos.

Convertido ao cristianismo tardiamente, aos 32 anos, na cidade de Milão, Agostinho comporá uma vasta obra de pensamento, buscando dar conta de uma série de problemas concretos que atingiam a igreja de seu tempo. Após completar os estudos superiores na cidade

de Cartago, Agostinho dedica-se ao magistério; primeiramente na cidade de Tagaste, sua terra natal, e, posteriormente, em Cartago, como professor da cadeira de retórica.

Cansado do desinteresse de seus alunos, sentido por 10 anos de magistério, o futuro Bispo de Hipona segue para Roma, e, posteriormente, para Milão, onde irá ocupar-se novamente com o ensino de retórica. Será em Milão que Agostinho tomará contato com a nova orientação intelectual presente nas obras de Platão e Plotino.

Devido à sua ignorância quase completa da língua grega, seu contato com Platão dar-se-á a partir da Academia Platônica que, na época, estava extremamente distante do verdadeiro trabalho de pensamento do filósofo grego. Apesar do contato com esta espécie de vulgata do pensamento platônico, esta será a ponte buscada por ele entre o neoplatonismo, filosofia por excelência segundo os milaneses, e a doutrina cristã. A responsabilidade pela execução da grande síntese trará conseqüências profundas para sua produção intelectual. Tomado pela crença na filosofia como um instrumento para embasar racionalmente os dogmas da religião cristã e pela visão mística expressa na filosofia de Plotino, Agostinho parte para a grande síntese. Como um primeiro passo urge buscar o restabelecimento do estatuto de verdade no domínio do conhecimento sensível, no intuito de fazer frente ao ceticismo reinante na Academia Platônica.

Em seu *Diálogo Contra os Acadêmicos* Agostinho reabilita o valor do conhecimento recebido pelos sentidos e reitera a convicção de que este erro, se ele se dá, dá-se num momento posterior à percepção. O conhecimento proveniente dos sentidos seria deformado a partir de juízos agregados a ele num momento posterior à percepção. Ao reabilitar o valor do conhecimento sensível, Agostinho desemboca numa visão especial ou particular do ser humano. Podendo enganar-me, pensa Agostinho, sou um ser pensante e este não se confunde com a existência material de meu corpo.

A cisão corpo/alma, em sua vocação de Fênix, tem neste momento mais um adepto. A concepção dual da natureza humana herdada de Platão, com todas as conseqüências para a teoria do conhecimento, será adaptada ao cristianismo numa espécie de relação especular, na qual cada detalhe da *doutrina das idéias* terá o seu correlato na *doutrina da salvação*. Para uma melhor compreensão destas relações entre estas obras filosóficas, partamos para a análise de um trecho do Livro X das *Confissões*. Afirma Agostinho,

Dirigi-me, então, a mim mesmo e perguntei-me: ‘E tu, quem és?’ - Um homem’, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra até o céu, até onde pude enviar, como

mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetem, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra, e de todas as coisas que neles existem, e diziam: 'Não somos teu Deus; mas foi Ele quem nos criou! O homem interior conheceu esta verdade pelo ministério do homem exterior. (Santo Agostinho, 1972: 199).

Agostinho, apesar de restabelecer a verdade presente no domínio da percepção sensível, pois, na medida em que, criados por Deus, estes não poderiam ser fonte de erro, como herdeiro do platonismo, conclui que este tipo de conhecimento mostra-se extremamente incerto por aplicar-se sobre objetos extremamente mutáveis.

O verdadeiro conhecimento, ligado principalmente às matemáticas, deveria apegar-se a verdades eternas e necessárias. Para a garantia da aquisição de um conhecimento verdadeiro, por parte de um ser tão contingente quanto o homem, passa a ser necessária a intervenção da luz divina. A *Teoria da Iluminação Divina*, elaborada por Agostinho, substituirá o *Bem* platônico, verdadeiro Sol que iluminaria o *Mundo das Idéias*, pela intervenção sobrenatural de Deus.

O verdadeiro conhecimento para Agostinho passa a ser aquele no qual concorre a *Luz Eterna* emanada por Deus em seu estabelecimento. Novamente por exigências internas à lógica do conhecimento e, agora também, devido à culpa ligada ao pecado original, este mundo e seus prazeres são apresentados como entraves para o verdadeiro conhecimento e a verdadeira felicidade. Esmagado pela culpa original e pelo fluxo do devir, que aponta para o fim inevitável representado pela morte, só resta ao homem a busca de refúgio em algum resquício de fixidez.

A sedução exercida pela idéia de repouso, representada pela volta ao inorgânico (Princípio de Nirvana), é refreada pelas exigências contínuas impostas por *Eros* durante a construção da civilização. A satisfação real das necessidades humanas é postergada, novamente, para um momento futuro de sua história. Momento da redenção, no final dos tempos, pela intervenção do sangue do *Deus Filho*, derramado em favor dos pecadores, em seu sacrifício exemplar. Desta forma, o sentimento de culpa, que permite o triunfo da lógica de dominação, emerge no seio da filosofia de tradição cristã.

A mortificação do corpo, em favor do desenvolvimento das qualidades voltadas ao transcendente, aparece como condição *sine qua non* para a realização da verdadeira felicidade acessível ao ser humano. A sublimação dos desejos vinculados ao corpo reverte-se, desta maneira, em um excedente energético passível de ser canalizado para a transformação do mundo por meio do trabalho. Trabalho este que será realizado por muitos em benefício de

poucos que receberão grande parte do espólio produzido a partir desta energia sublimada. A negação deste mundo e a esperança de salvação completam o ciclo de alienação e de internalização da lógica produtiva e repressiva. Explorados e exploradores colaboram para a manutenção de um complô contra as energias vitais presentes no inconsciente. No caminho para formação deste mundo do trabalho, encontramos a gênese de uma nova visão do conhecimento, aventada pelo filósofo francês, René Descartes.

Buscando um primeiro princípio sobre o qual pudesse construir um conhecimento certo, Descartes, irá estabelecer, definitivamente, a grande cisão entre matéria e pensamento na tradição filosófica ocidental. Para tanto, o filósofo fundador do pensamento moderno, parte para a construção de uma espécie de inventário do conhecimento filosófico que o precedeu. A intenção de inventariar a totalidade do conhecimento aparece, de maneira explícita, na abertura de sua obra, *Meditações*, na qual afirma Descartes,

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (Descartes, 1973: 93).

Nesta abertura, o filósofo francês busca mostrar o quão urgente se faz necessária uma reforma do entendimento na direção de estabelecer algo de firme sobre o qual se possa erigir o edifício das ciências. Traçando um caminho (método), baseado na dúvida e guiado pelo critério da *clareza* e *distinção*, Descartes, avançará, inexoravelmente, até encontrar uma primeira certeza; espécie de pedra de toque, a partir da qual poderá lançar-se seguramente ao encontro de seu objetivo epistemológico. Inventariando seus conhecimentos e investigando suas origens, percebe, num primeiro movimento de sua argumentação, que aqueles mais certos e seguros recebera por meio dos sentidos. Em contrapartida, analisando mais detidamente tal premissa, relembra que algumas vezes fora enganado por essas verdadeiras janelas de comunicação com o mundo. A informação colhida através delas o levou, algumas vezes, a incorrer em erros e isso o impediria, por limitações impostas pelo seu próprio método, de fiar-se, por prudência, em alguém que já o teria enganado. Esta imposição está bastante clara na construção de seu método quando afirma Descartes, “...mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem

manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas”. (Descartes, 1973: 93).

Sua análise dos dados remetidos pelos sentidos acaba por desembocar no primeiro argumento central de sua investigação: *o argumento do sonho*. A partir deste argumento sua filosofia gerará uma série de cisões, cisões estas compostas por pólos de oposição, separados por uma distância intransponível. Será este movimento de sua argumentação o responsável pela gênese de uma série de problemas que serão herdados pelos filósofos da Modernidade. Analisemos o argumento a partir das palavras do próprio filósofo,

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza (...) Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito?...E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.(Descartes, 1973: 94).

Não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas pelos quais se possa distinguir a vigília do sono”, é nesse passo central de sua argumentação que o filósofo de “La Flèche” perde para sempre a possibilidade da evidência epidídica da existência do mundo exterior. Sua dúvida metódica ainda apontará sua metralhadora giratória na direção das verdades matemáticas que, ao resistirem ao *argumento do sonho*, somente poderão ser postas em dúvida a partir das “hipóteses provisórias” do *deus enganador* e do *gênio maligno*.

Enredado nas teias de sua própria argumentação, será obrigado a buscar na existência de um Deus *bom e verás* o elo de ligação entre os domínios da extensão e do pensamento. Ao provar a bondade e a veracidade divina, e ao reconhecer-se inclinado, por natureza, a todo momento, a acreditar na existência do mundo exterior, Descartes resgata parte do que havia perdido durante o processo de *hiperbolização* da dúvida metódica. Porém, este resgate não se dá por completo; a relação entre o corpo (*res extensa*) e a alma (*res cogitum*) permanecerá obscura.

Novamente concorrerá um juízo de valor que negligenciará o corpo para o pólo menos importante se contraposto ao puro pensamento. Todo o trabalho posterior de Descartes seguirá, assim, a senda aberta pelos seus antecessores. Haverá uma valorização das faculdades do espírito em nome de uma ciência superior representada pelos estudos matemáticos.

Os pressupostos da filosofia estabelecida por Descartes serão os responsáveis pela inauguração do mundo moderno, mundo no qual estamos mergulhados até hoje, segundo o filósofo Jürgen Habermas. Caberá a Hegel a tarefa de extrair todas as conseqüências desta corrente metafísica que reconhece a razão como a verdadeira essência do ser; corrente que viemos acompanhando desde suas origens nos mitos gregos.

Para que completemos nossa apreciação filosófica da questão da racionalidade e para que possamos mostrar qual a relação entre ela e os pressupostos psicanalíticos, devemos acompanhar os passos decisivos na elaboração do chamado *Idealismo Alemão*. Para tanto vamos analisar, passo a passo, os movimentos iniciais da obra *Razão e Revolução*, escrita por Herbert Marcuse no final dos anos trinta.

Segundo a análise marcuseana, apresentada nesta obra, o idealismo alemão teria sido uma resposta teórica aos desafios impostos pelas conseqüências, no plano da história, da Revolução Francesa. Os caminhos abertos pela burguesia impunham uma série de desafios que exigiam um embasamento filosófico para garantir sua hegemonia como classe. A nova ordem política e econômica necessitava de um arcabouço teórico que conseguisse ajustar os interesses particulares aos interesses públicos do Estado e da sociedade como um todo, e vice-versa, segundo os ditames da razão.

Tal empreendimento deveria ainda levar em conta a nova visão de homem que emergiu, na filosofia, a partir da obra filosófica de Descartes. A concepção de sujeito como uma estrutura de auto-referência alterara substancialmente,

“(...) a situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fora oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra a organização social deveria ser orientada por seu próprio progresso no conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão”.(Marcuse, 1988: 17-18).

Esta espécie de *Desencantamento do Mundo* que norteava a nova relação entre o homem e a natureza e entre os homens e seus iguais estava vinculada a um novo modo de relações de produção. O capitalismo servirá de maneira harmônica aos ideais de acumulação

da burguesia nascente e tal união será abençoada por toda uma nova visão filosófica do homem como senhor de seu próprio destino. Há uma identificação, por parte dos pensadores franceses, entre a crescente racionalização das relações sociais e o desenvolvimento produtivo industrial; sendo que esta identificação não se dá de maneira desinteressada.

O capitalismo surge como o modelo econômico, por excelência, capaz de realizar todos os anseios individuais burgueses de acumulação de capital. As necessidades humanas poderiam, a partir de agora, ser saciadas em consequência do desenvolvimento desenfreado da produção industrial, possibilitando a realização de uma espécie de *paraíso produtivo* no qual o desejo e sua satisfação necessitariam de apenas um átimo de tempo para sua concretização. Em contrapartida, o desenvolvimento produtivo exigia, para sua expansão, uma crescente especialização da mão-de-obra, aumentando, a cada momento de sua realização, a distância entre o trabalhador e os meios de produção.

Porém, as mudanças não ficam circunscritas ao domínio da produção. O determinismo econômico acaba por atingir todos os domínios da alma humana. No caso particular da Alemanha os problemas filosóficos devem enfrentar ainda os desafios impostos por um descompasso entre sua situação feudal e os ditames da nova ordem imposta pelo capitalismo. Há uma grande barreira que separa o ser e o dever-ser no interior de suas instituições nacionais.

O modelo inspirador francês apresenta uma série de obstáculos que precisam ser superados para a realização de todas as virtualidades da razão no campo empírico da história. A situação econômica finda por determinar as bases do chamado *idealismo alemão*, na medida em que sua condição de miserabilidade empurra as possibilidades de realização da razão para o campo conjectural das idéias.

Marcuse reconhece nesses obstáculos materiais, impostos aos teóricos alemães devido a sua situação histórica, o móvel principal para a gênese do conceito central da filosofia de Hegel, qual seja, o conceito de Razão. Esta passagem de extrema importância para nossa argumentação é desenvolvida da seguinte maneira por Marcuse,

O desenvolvimento econômico na Alemanha ficara muito atrás do da França e Inglaterra. A classe média alemã, fraca e dispersada em numerosos territórios com interesses divergentes, dificilmente poderia projetar uma revolução. Os poucos empreendimentos industriais existentes eram como que ilhas dentro de um sistema feudal que se eternizava. O indivíduo, na sua existência social, ou era escravizado ou escravizava seus semelhantes. Não obstante, poderia ao menos perceber, enquanto ser pensante, o contraste entre a realidade miserável que existia por toda a parte e as potencialidades humanas que a nova época liberara; e como pessoa

moral, poderia preservar a dignidade e a autonomia humanas, pelo menos na sua vida privada. Assim, enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a idéia da liberdade. Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão. Tal conceito esta no cerne da filosofia de Hegel. (Marcuse, *op. cit.*: 18).

Seguindo a senda aberta por Robespierre, que considerava a razão como o *Être Suprême*, Hegel derivará todos os conceitos centrais de sua filosofia da idéia de razão. Todo o esforço filosófico de sua obra concorrerá para a definição precisa destes conceitos cuja totalidade será identificada como a essência da própria razão. A necessidade deste conjunto de conceitos deriva do imperativo da universalidade como condição para a subjugação da realidade aos ditames da razão, ou como afirma Marcuse,

o pensamento deve governar a realidade. O que os homens pensam ser verdadeiro, certo e bom deve realizar-se na organização real de sua vida social e individual. Mas o pensamento varia de indivíduo para indivíduo, e a diversidade resultante das opiniões individuais não pode fornecer um princípio diretor para a organização comum da vida. A não ser que o homem possua conceitos e princípios de pensamento que designem normas e condições universalmente válidas, seu pensamento não poderá pretender governar a realidade. Em consonância com a tradição da filosofia ocidental, Hegel acredita na existência de tais conceitos e princípios objetivos, e à sua totalidade ele chama razão. (Marcuse, *op. cit.*: 20).

Novamente, como vimos em todo nosso trajeto até aqui, por necessidades pertencentes à esfera da lógica, a tradição filosófica ocidental abre mão da pluralidade dos fenômenos do real em nome de uma unidade construída a partir dos esforços da razão. O *homem racional*, cômico de suas potencialidades, vê abrir-se diante de si o reino da liberdade como um dos corolários da razão. Liberto dos grilhões impostos pela sua *minoridade* passa a ser o sujeito autônomo responsável pela construção de sua própria felicidade.

Não é por acaso que a figura central da filosofia moderna, para Hegel, é a subjetividade. Esta estrutura de auto-referência que, segundo Habermas, caracteriza a fisionomia dos *tempos modernos*,

“(...) implica sobretudo quatro conotações: a) ‘individualismo’: no mundo moderno a peculiaridade infinitamente particular pode fazer valer as suas pretensões; b) ‘direito à crítica’: o princípio do mundo moderno exige que o que deve ser reconhecido por cada um se lhe apresente como algo legítimo; c) ‘autonomia da agir’: é característico dos tempos modernos o fato de nos

querermos responsabilizar pelo que fazemos; d) por fim a própria ‘filosofia idealista’: Hegel considera ser tarefa dos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia que sabe de si própria”.(HABERMAS, 1990: 27-28).

Destas quatro conotações deriva-se o fato de que o exercício pleno da razão pressupõe o reino da liberdade. Segundo Marcuse,

A razão desemboca na liberdade, e a liberdade é a existência do sujeito. A própria razão, por outro lado, só existe através de sua realização, só existe se realizado o processo do seu ser. A razão só é uma força porque todos os modos de ser são – uns mais, outros menos, - espécies de subjetividade, modos de realização. O sujeito e o objeto não estão separados por um abismo insuperável, pois o objeto é, em si mesmo, uma espécie de sujeito, e todos os tipos de ser culminam no sujeito ‘compreensivo’ livre que é capaz de realizar a razão. A natureza se torna, pois, um meio para o desenvolvimento da liberdade. A vida da razão aparece na luta contínua do homem para compreender o existente, transformando-o conforme a verdade compreendida. A razão, portanto é essencialmente uma força histórica. Sua realização constitui um processo no mundo espaço-temporal e, em última análise, é a história total da humanidade. A palavra que designa a razão como história é Espírito (Geist): o mundo histórico considerado em relação ao progresso racional da humanidade – o mundo histórico que não é uma cadeia de atos e acontecimentos, mas uma luta incessante para adaptar o mundo às crescentes potencialidades da humanidade. (*Op. cit.*: 22-23).

Reduzindo tudo à sua imagem e semelhança a razão exprime, de maneira inequívoca, sua vocação patriarcal em suas relações de alteridade com o mundo e com uma outra consciência. Adotando mais uma vez o homem como *medida de todas as coisas* esta racionalidade reduz a essência do ser unicamente ao seu aspecto racional. A filosofia de Hegel permanece no domínio estrito do racionalismo ocidental; cuja tradição remonta aos primórdios da filosofia pré-socrática.

Esta identificação entre o ser e a razão, possui, no caso da Alemanha, determinantes históricos que impulsionaram a reflexão filosófica até esta conclusão. A pulverização da sociedade alemã em diversos feudos mantinha, com o modo de representar o social de seus cidadãos, uma relação especular.

A noção de subjetividade, figura central da modernidade filosófica, adaptava-se perfeitamente ao individualismo que se impunha ao povo alemão a partir de seus determinantes históricos. Impossibilitados de realizar, no plano da história, os ideais de emancipação atrelados aos desenvolvimentos da modernidade, como no caso da França, só lhes restava vislumbrar, num horizonte futuro, as realizações de emancipação propaladas pelos defensores da razão.

Tal solipcismo perpassa inclusive a maneira pela qual o povo alemão compreende suas relações com o transcendente. Os movimentos religiosos, que passaram para a história com o nome de Reforma Protestante, tiveram no, caso da Alemanha, um campo bastante fértil para sua implantação. Segundo Marcuse,

Desde a Reforma Alemã, as massas se haviam habituado ao fato de que, para elas, a liberdade fosse um ‘valor interior’, compatível com todas as formas de servidão; de que a obediência devida à autoridade constituída fosse um pré-requisito para a salvação eterna; de que o trabalho árduo e a pobreza fossem uma benção aos olhos do Senhor. Um longo processo de treinamento disciplinar havia interiorizado, nos alemães, as exigências da liberdade e da razão. Um dos papéis decisivos do Protestantismo foi o de induzir os indivíduos emancipados a aceitarem o novo sistema social que se havia implantado desviando do mundo exterior para a vida interior suas exigências e solicitações. Lutero caracterizara a liberdade cristã como um valor interno a ser realizado independentemente de toda e qualquer condição externa. A realidade social passa a ser indiferente quando o que está em questão é a verdadeira essência do homem. (*Op. cit.*: 26).

Assim, a impossibilidade da evidência epidídica da existência do mundo exterior, resultante dos desenvolvimentos conceituais da filosofia cartesiana, termina por encontrar eco, no plano da história, a partir das concepções religiosas formadoras do denominado *Idealismo Alemão*. A religião Protestante, inseparável de seus desenvolvimentos, segundo Marcuse, concorre para ratificar esta cisão entre o homem e o plano da ação política. Mergulhada num individualismo que vê no *juízo final* a única esperança de redenção para os sofrimentos humanos, a sociedade alemã posterga para o domínio do transcendente toda e qualquer possibilidade de realização das potencialidades humanas.

A liberdade, como característica do humano por excelência, é transformada num valor espiritual impotente como arma para uma verdadeira ação política e social. Para responder às inquietações emergentes desta contradição entre o pensamento e o domínio empírico das exigências históricas do povo alemão, surge o sistema filosófico de Hegel, como o ponto mais alto do desenvolvimento do racionalismo ocidental. A necessidade de superação deste impasse obriga Hegel a fazer, “(...) da filosofia um fator histórico concreto”. (Marcuse, *op. cit.*: 27).

Os desenvolvimentos da filosofia alemã, que mostramos intimamente ligados à condição histórica de seu povo, surgem como uma reação, no plano teórico, aos arroubos de ceticismo disseminados pelo empirismo filosófico inglês. A partir da noção de sujeito, introduzida na filosofia por Descartes, impunha-se aos pensadores da filosofia política encontrar garantias de que o indivíduo, como uma estrutura de auto-referência, pudesse

encontrar normas e conceitos gerais, a partir unicamente dos corolários da definição de razão, que pudessem nortear a ação social de todos os homens.

O reconhecimento de que todos os homens eram livres e iguais, pelos teóricos iluministas, necessitava agora de subsídios para a compreensão do modo como estas liberdades individuais poderiam conviver harmonicamente no plano das relações políticas.

Para tal intento fazia-se necessário demonstrar que a própria razão poderia legislar, a partir de conceitos universais, devido à sua *forma*, sendo esta comum a todos os homens. Esta universalidade possível, a partir da aceitação da existência desta *forma* única inerente a todos os indivíduos racionais, é que está em cheque no interior do empirismo inglês. Este embate entre idealistas e empiristas, de suma importância para a compreensão dos desenvolvimentos da filosofia alemã, é descrito de maneira bastante didática, por Marcuse, nos seguintes termos,

Os empiristas ingleses haviam demonstrado que nem sequer um único conceito ou lei da razão poderia aspirar à universalidade, e que a unidade da razão era apenas uma unidade conferida pelo hábito ou pelo costume, unidade que aderiria aos fatos sem, jamais, os governar. Segundo os idealistas alemães, este ataque comprometia quaisquer esforços que se fizessem no sentido de impor ordem às formas estabelecidas de vida. A unidade e a universalidade não podiam ser encontradas na realidade empírica; não eram fatos. Além disso, a própria estrutura da realidade empírica parecia confirmar a hipótese de que elas nunca poderiam ser derivadas dos fatos. Se o homem, pois, não conseguisse criar a unidade e a universalidade por meio de sua razão autônoma, contrariando embora os fatos, teria de expor não somente sua existência intelectual, como também sua existência material, às pressões e processos desordenados do tipo de vida empírica dominante. (Marcuse, *op. cit.*: 30).

A impossibilidade da ascensão ao domínio do Universal, a partir da constatação de que este não é um dado empírico, impediria inclusive o uso da linguagem. Desde Guilherme de Ockham, a filosofia inglesa mergulhara numa visão que pulverizava os objetos do conhecimento ao infinito. Ao afirmar, por exemplo, que não existe *O Homem*, mas este ou aquele homem, ao impor a necessidade da existência de um dêitico precedendo todo e qualquer substantivo, Ockham contrapunha-se a todos os esforços despendidos pelos racionalistas, desde Platão, no sentido de garantir a existência do discurso.

Nosso trajeto especulativo vem, até este momento, delineando o empenho de muitos filósofos na senda aberta pelos problemas epistêmicos introduzidos pelas duas principais vertentes do pensamento pré-socrático. Restava aos idealistas alemães, como espólio, a existência real de um ceticismo a ser superado, baseando-se unicamente no poder normativo da razão.

Caberá a Kant a tarefa de superar os impasses introduzidos na teoria do conhecimento pelos empiristas ingleses. O próprio Kant reconhece a origem de sua especulação filosófica no empirismo inglês. Ao afirmar que David Hume foi o responsável pelo seu “despertar de um sono dogmático”, Kant reconhece que as raízes do desafio a ser enfrentado por seu sistema filosófico remontam à gênese do ceticismo no interior da tradição filosófica inglesa.

Partindo da opinião, comungada também pelos próprios empiristas, de que todo conhecimento tinha sua origem na experiência, sendo inclusive limitado por ela, Kant buscará uma saída que propicie a gênese da universalidade. No desenvolvimento da *Crítica da Razão Pura*, todo esforço teórico do filósofo alemão concorre no sentido da demonstração da inexistência de uma incompatibilidade entre a filosofia de Hume e a possibilidade de uma ascensão aos conceitos universais.

Tal demonstração garante a possibilidade do conhecimento a partir de uma possível concordância entre o modo de pensar de todos os indivíduos racionais. Esta espécie de comunidade racional só é possível, segundo Kant, a partir da prova de que,

(...) o espírito humano é dono das ‘formas’ universais que servem para organizar a multiplicidade de dados a ele fornecidos pelos sentidos. As formas da ‘intuição’ (espaço e tempo), e as formas do ‘entendimento’ (categorias) são os universais mediante os quais o espírito ordena, na continuidade da experiência, a multiplicidade sensível. Elas são a priori em relação a todas e a cada uma das sensações e impressões, de tal modo que ‘ligamos’ e organizamos as impressões sob tais formas. A experiência apresenta uma ordem necessária e universal unicamente em virtude da atividade a priori do espírito humano, que percebe todas as coisas e todos os acontecimentos mediante as formas do espaço e do tempo, e que os compreende sob as categorias de unidade, realidade, substancialidade, causalidade, etc. Estas formas e categorias não são derivadas da experiência, pois, como Hume bem mostrara, não se pode encontrar alguma impressão ou sensação sequer que a elas corresponda; todavia, a experiência, como uma continuidade organizada, delas se origina. Tais formas são universalmente válidas e aplicáveis, pois constituem a própria estrutura do espírito humano. O mundo de objetos, como uma ordem universal e necessária, é produzido pelo sujeito - não pelo indivíduo, mas por aqueles atos de intuição e conhecimento que são comuns a todos os indivíduos, já que constituem as condições mesmas da experiência. Esta estrutura comum do espírito foi denominada, por Kant, ‘consciência transcendental’. (Marcuse, *op. cit.*: 33).

Desta forma, em Kant, o mundo exterior, cuja existência era garantida pela bondade e perfeição divina, quando nos inclinava a acreditar em sua existência material, segundo Descartes, é agora perdido para sempre na noção de que as *coisas-em-si* não seriam acessíveis

ao sujeito. As formas da intuição e as formas do entendimento funcionam como uma espécie de anteparo que impede o conhecimento dos objetos *em-si*.

Derivando a garantia da universalidade a partir de estruturas *a priori* perde-se novamente o mundo sensível em favor de uma representação estabelecida por meio das formas constituintes da intuição e do entendimento. Relegando o mundo material a um segundo plano, ao considerar sua representação, pelo entendimento, como única realidade acessível ao sujeito, Kant permanece na senda aberta pela tradição racionalista de pensamento que o precedeu.

A relação de poder exercida pela razão é garantida pelas restrições impostas ao conhecimento por meio dos pressupostos de seu sistema filosófico. Neste ponto da filosofia de Kant, quando a síntese suprema é representada pela *apercepção transcendental*, isto é, quando a massa de informações recebidas pelos órgãos dos sentidos é organizada segundo as formas da intuição (espaço/temporais) e as formas do entendimento, como operações da consciência transcendental, perdemos a possibilidade do acesso à *coisa-em-si*.

Este componente cético, presente no sistema filosófico kantiano, não passa despercebido pelo seu sucessor direto no centro das discussões filosóficas pertinentes ao *Idealismo Alemão*. Hegel preocupasse com o fato deste ceticismo residual permitir algum tipo de ataque, por parte dos empiristas, aos poderes da razão.

Como afirma Marcuse,

Enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, está continuará ser mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade; e o mundo se separa em duas partes: a subjetividade e a objetividade, o entendimento e a sensibilidade, o pensamento e a existência. (*Op. cit.*: 34).

A filosofia de Hegel, ponto de chegada de toda a tradição racionalista, partirá desta espécie de fraqueza do sistema kantiano no afã de completar sua tarefa de garantir a hegemonia dos poderes da razão. Enquanto o espírito não tiver acesso ao que ocorre fora de si mesmo, como a *coisa-em-si*, não estiver ao alcance do sujeito do conhecimento, toda tentativa de eliminar o ceticismo abortará, pois, esta continuará sendo um mero construto subjetivo.

Temos uma cisão insuperável entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido, uma separação impossível de superar entre subjetividade e objetividade. Esta separação entre sujeito e objeto, no interior do racionalismo ocidental, nunca foi totalmente estranha ao pensamento hegeliano, esta cisão representou sempre para Hegel um conflito que se dava de maneira concreta na ordem da existência.

No interior dos movimentos de seu trabalho de pensamento, Hegel termina por descrever esta separação, ou a forma histórica deste conflito como sendo a *alienação do espírito*. Em outras palavras, todos os objetos que anteriormente tiveram sua gênese no trabalho e na ação do conhecimento humano tornaram-se irreconhecíveis aos seus construtores.

Esta forma histórica do conflito entre sujeito e objeto fez com que o pensamento se apartasse da realidade e a noção de verdade termina por transformar-se em um ideal que não possui mais nenhuma possibilidade de ação concreta, estando encarcerada para sempre no interior do sujeito como uma estrutura de auto-referência; fazendo com que o mundo real seja definitivamente abandonado aquém da possibilidade da influência do sujeito.

Seria, portanto, a principal missão da filosofia, trazer para o interior do campo da racionalidade a natureza e a sociedade que foram apartadas de sua esfera de ação a partir da separação originária entre o produto do trabalho e o ser humano. Buscando resgatar uma possível totalidade, na qual sujeito e objeto não representem pólos opostos definitivamente separados, Hegel lançará mão de um princípio norteador de todo o seu sistema filosófico, qual seja, o conceito de razão. Este conceito, que possui suas raízes filosóficas e históricas vinculadas às idéias de progresso ventiladas pela Revolução Francesa, passa a ser a essência da verdadeira realidade. Sob a égide deste conceito todos os antagonismos pertencentes à esfera da relação sujeito/objeto seriam dissolvidos e esta integração restauraria a verdadeira unidade no interior do racionalismo moderno. Em outras palavras, na filosofia de Hegel, toda e qualquer síntese deverá ocorrer segundo a ação totalizante da razão. Como afirma o próprio Marcuse, “Os mundos inorgânico e orgânico, a natureza e a sociedade, são postos aqui sob o domínio do espírito.” (*Op. cit.*: 35).

Considerando cada uma das espécies de ser uma dada forma de razão, Hegel, na construção de seu sistema, encontra a possibilidade de um elo de ligação, sem rupturas, entre as partes que o compõe. Segundo Marcuse: “As transições da Lógica à Filosofia da Natureza e desta última à Filosofia do Espírito fundam-se na admissão de que as leis da natureza se originam na estrutura racional do ser e, sem solução de continuidade, levam às leis do espírito”. (*Op. Cit.*: 35).

Ao reconhecer uma “espécie de homologia” entre o pensamento e o real, Hegel finda por extirpar todas as possíveis acusações de ceticismo que poderiam recair sobre o racionalismo até a filosofia de Kant. Resumindo, de maneira bastante clara, os passos finais da superação dos impasses herdados por Hegel, afirma Marcuse,

O reino do espírito cumpre livremente o que no reino da natureza é produzido sob cega necessidade: o desenvolvimento das potencialidades inerentes à realidade. Hegel se refere à realidade que atingiu tal condição como sendo ‘a verdade’. A verdade não tem a ver apenas com proposições e juízos, isto é, ela não é tão-somente um atributo do pensamento, mas é também um atributo da realidade em formação. Algo é verdadeiro se é o que pode ser, se satisfaz a todas as suas possibilidades objetivas. Na linguagem de Hegel, o que é verdadeiro é, pois, idêntico ao seu ‘conceito’. O conceito tem uma dupla função. Ele compreende a natureza ou essência do objeto em questão, representando, pois, a apreensão verdadeira deste objeto pelo pensamento. Ao mesmo tempo o conceito se refere à realização efetiva daquela natureza ou essência, à sua existência concreta. Todos os conceitos fundamentais do sistema hegeliano são caracterizados por esta mesma ambigüidade. Eles jamais denotam meros conceitos (como na lógica formal), e sim, denotam formas ou modos de ser, compreendidos pelo pensamento. Hegel não pressupõe uma identidade mística do pensamento e da realidade por que esta última, no seu desenvolvimento, atingiu o estágio em que está existindo em conformidade com a verdade.A unificação dos opostos é um processo evidenciado por Hegel em cada existente singular. A forma lógica do ‘juízo’ expressa uma ocorrência real. (*Op. cit.*: 35-36).

Porém ao salientarmos que “a realidade atingiu um estágio no qual sua existência se dá no modo da verdade”, não eliminamos o aspecto negativo da filosofia hegeliana. Na realidade a ação da razão tem como objetivo dissolver todas as formas por meio das quais os objetos nos aparecem. Tal dissolução é necessária para que possamos desvelar estas formas até o momento em que correspondam aos seus próprios conceitos. A reflexão, por parte do sujeito, acerca deste movimento em direção ao desvelar do conceito, é o que Hegel chama de processo de *mediação*.

Esta face negativa de sua filosofia aponta para o catalisador do movimento de seu método dialético, qual seja, a visão essencialmente crítica da razão. Porém, segundo Marcuse, em *Eros e Civilização*, quando,

no final da Idade da Razão, com Hegel, o pensamento ocidental realizou a sua última e maior tentativa para demonstrar a validade de suas categorias e a dos princípios que governam o mundo, voltou a concluir com o ‘nous theos’. De novo a realização é relegada para a idéia absoluta e para o conhecimento absoluto. De novo o movimento circular põe fim ao processo penoso de transcendência destrutiva e produtiva. Agora, o círculo abrange o todo; toda a alienação é justificada e, ao mesmo tempo cancelada no círculo universal de razão que é o mundo. (Marcuse, 1980: 109).

Em toda a tradição que analisamos até aqui, desde os pré-socráticos até o *fim da história* postulado por Hegel, a felicidade se mostra como um bem supremo apartado deste mundo

histórico em que vivemos. Todo o périplo do espírito, em direção ao momento futuro de concretização das virtualidades da razão, aponta para uma saída circunscrita aos domínios de uma espécie de transcendência.

Na filosofia de Hegel, este reconhecimento do mundo como revestido de um aspecto negativo, que impõe à razão a incumbência de desvelar a verdadeira natureza das coisas, expressas pelos conceitos, faz com que a consciência, ao atingir o estado de *auto consciência* (momento em que se reconhece como *ego*, ou seja, como uma estrutura de auto-referência), se revele num primeiro movimento como desejo.

Desejo de conhecer-se a si mesmo, por meio de uma busca de satisfação, primeiramente, buscada em si mesmo, e depois numa outra consciência. Na filosofia de Descartes, por exemplo, podemos notar este lugar privilegiado da vontade, como bem salientou Teixeira (1990).

Em contra partida, a busca de satisfação termina, em última instância, por negar o outro, na medida em que o *ego*, deve a todo momento, provar a si mesmo que é um *ser-em-si-mesmo*, fazendo com que se oponha a toda e qualquer possibilidade de alteridade. Desta maneira, a *Fenomenologia do Espírito* desvela o segredo mais íntimo da razão, qual seja, sua verdadeira estrutura de dominação.

Dominação esta que se expressa, primeiramente, em relação ao mundo e, posteriormente, na relação com o outro. A pura negatividade do mundo, que impõe a participação da racionalidade no desvelar dos conceitos, culmina numa necessidade de reconhecimento, por parte do *ego*, de sua soberania. Porém, este reconhecimento somente pode ser obtido, a partir da aceitação da existência de um outro sujeito auto-consciente. Isto faz com que Marcuse conclua que,

A atitude agressiva em relação ao mundo-objeto, a dominação da natureza, visa, pois, em última instância, à dominação do homem pelo homem. É uma agressividade em relação a outros sujeitos; a satisfação do ego está condicionada pela sua 'relação negativa' com outro ego. (*Op. cit.*: 110).

A superação deste relacionamento propriamente negativo com o outro, que aponta uma saída, no interior da *Filosofia do Espírito*, para a interpretação do processo civilizatório ocidental como puro desenvolvimento da lógica de dominação, desemboca em um modo verdadeiro de liberdade que está para além de toda a imanência.

Este cessar de todas as relações de dominação coincide com o momento preciso em que o espírito *auto-consciente* termina por repousar como *ser-em-si-e-para-si-mesmo*.

Quarto Capítulo MARCUSE E A QUESTÃO DA DISCIPLINA.

Como vimos, em toda a nossa análise anterior, tanto a psicanálise quanto a filosofia, reafirmam e negam, ao mesmo tempo, o *Princípio de Realidade* estabelecido; princípio este que passamos a denominar *Princípio de Desempenho*. Esta tensão pôde ser notada durante toda a primeira parte de *Eros e Civilização*, obra na qual está baseada grande parte de nossa análise pretérita.

No intuito de sintetizar os principais posicionamentos de Marcuse, presentes na parte inicial de nossa dissertação, frente ao trabalho teórico psicanalítico e ao horizonte apresentado pela tradição filosófica ocidental, podemos colher a seguinte passagem dos primeiros movimentos da segunda parte da obra, na qual, como afirma Marcuse, suas teses são condensadas em duas proposições:

1) O próprio progresso da civilização, sob o princípio de desempenho, atingiu um nível de produtividade em que as exigências sociais à energia instintiva a ser consumida em trabalho alienado poderiam ser consideravelmente reduzidas. Por consequência, a contínua organização repressiva dos instintos parece ser menos necessitada pela ‘luta pela existência’ do que pelo interesse em prolongar essa luta, isto é, pelo interesse em dominar. 2) A Filosofia representativa da civilização ocidental desenvolveu um conceito de razão que contém as características dominantes do princípio de desempenho. Contudo, a mesma Filosofia termina na visão de uma forma superior de razão que é a própria negação dessas características – nomeadamente, receptividade, contemplação, fruição do prazer. Subentendida na definição do sujeito em termos de uma atividade cada vez mais transcendente e produtiva do ego, esta a imagem da redenção do ego: o momento em que venha a repousar de toda a transcendência; num modo de ser que absorveu todo o devir, que está para si mesmo e consigo mesmo em toda a alteridade. (Marcuse, 1980: 123-124).

Baseado nesses dois pressupostos, analisados na primeira parte da obra, Marcuse irá apresentar alternativas que minimizem o mal-estar gerado no seio das sociedades civilizadas. Irá mostrar que, eliminado o pressuposto da *Ananke*, responsável pela exigência do trabalho alienado, a partir da possibilidade de uma produção cada vez mais auto-impulsionada e automatizada no capitalismo avançado e, baseado no *telos* vislumbrado por todos os principais representantes da tradição filosófica ocidental, tornou-se possível uma

transformação profunda das relações entre os seres humanos, transformação esta que pressupõe a passagem para um *Princípio de Realidade* substancialmente diferente.

Nesta segunda parte da sua obra em análise Marcuse atém-se à questão do caráter histórico e dos limites reais do *Princípio de desempenho*. Segundo ele, para Freud, existe uma espécie de identificação entre esta expressão histórica do *Princípio de Realidade* e a definição do conceito de *Princípio de Realidade* como tal. Caso seja possível mostrar que este tipo de identificação não representa uma imposição necessária, todo o nosso estudo acerca da denominada *dialética da civilização*, que reconstruímos em seus aspectos filogenéticos e ontogenéticos, perderá, também, seu caráter de necessidade; a partir da constatação de que o primeiro princípio não é senão uma *forma histórica determinada* subordinada a um princípio mais geral.

Se considerarmos ainda uma segunda identidade proposta por Freud entre o *caráter histórico dos instintos* e sua *natureza*, poderemos, inclusive, alterar a economia existente entre os dois princípios fundamentais da dinâmica instintiva, quais sejam, entre *Eros* e *Thânatos*. Em contra partida temos que reconhecer que a teoria da sexualidade de Freud representa uma poderosa argumentação contrária ao caráter histórico do *Princípio de Realidade* ao considerar como essencialmente associal a expressão das energias da libido. Este aspecto associal da sexualidade seria um de seus traços distintivos na medida em que a destrutividade, vinculada a ela, representaria a manifestação de um instinto primário. Vimos, no entanto, que o *Princípio de Desempenho* resultante de uma organização da economia segundo os moldes de uma apropriação particular do capital e de uma conseqüente alienação gerada a partir da divisão social do trabalho promove uma integração entre a organização repressiva da sexualidade e o instinto de destruição.

Se esta espécie de sobretaxa de repressão pudesse ser de alguma forma reduzida haveria a possibilidade de uma eliminação gradual da chamada *mais-repressão* em prol de uma libido fortalecida, fortalecimento que eliminaria, gradualmente e na mesma proporção, as áreas de manifestação da destrutividade. Nos movimentos anteriores de nossa argumentação vimos que Freud enxerga como inevitável a tensão existente entre o *Princípio de Prazer* e o *Princípio de Realidade*, e este reconhecimento está baseado na consideração deste mundo como demasiadamente pobre para a satisfação das necessidades humanas, a não ser através da mediação efetiva do trabalho.

O domínio da Ananke, (*Lebensnot*) aparece como uma espécie de “deficiência” inerente ao mundo natural que se opõe, constantemente, ao que denominamos vida orgânica. Tal limitação apresentada à expressão livre das energias da libido, no entanto, ao invés de

desencorajar Marcuse de sua empreitada em busca de uma equação solúvel que faça convergir *Eros e Civilização*, indica, contrariamente, a saída do impasse. Segundo ele:

A luta pela existência necessita da modificação repressiva dos instintos, principalmente por causa da falta de meios e recursos suficientes para a gratificação integral, sem dor nem esforço, das necessidades instintivas. Sendo isso verdade, a organização repressiva dos instintos, na luta pela existência, seria devida a fatores exógenos – exógenos no sentido de que não são inerentes à ‘natureza’ dos instintos e emergem, outrossim das condições históricas específica em que os instintos se desenvolvem. Segundo Freud, essa distinção não tem qualquer significado, porquanto os instintos são, em si mesmo, ‘históricos’; não existe estrutura instintiva ‘fora’ da estrutura histórica. Contudo, isso não elimina a necessidade de se fazer a distinção – exceto o fato de que deve ser feita dentro da própria estrutura histórica. A última parece estar estratificada em dois níveis: a) o nível filogenético-biológico, o desenvolvimento do homem animal na luta com a natureza; e b) o nível sociológico, o desenvolvimento dos indivíduos e grupos civilizados na luta entre eles e com o respectivo meio. Os dois níveis estão em constante e inseparável interação, mas os fatores gerados no segundo nível são exógenos para os do primeiro e têm, portanto, um peso e validades diferentes (embora, no curso do desenvolvimento, possam ‘afundar’ no primeiro nível); são mais relativos; podem mudar mais depressa e sem fazer perigar ou inverter o desenvolvimento do gênero. Essa diferença na origem da modificação instintiva sublinha a distinção que introduzimos entre repressão e mais-repressão; esta última tem sua origem e é mantida no nível sociológico. (Marcuse, *op. cit.*: 125-126).

Segundo Marcuse, Freud não contempla em sua teoria dos instintos esta distinção. Sua produção teórica não se preocupa em demarcar uma distinção entre escassez e distribuição hierárquica da escassez, entre os aspectos filogenéticos históricos e biológicos da repressão. Tal manutenção de um único caráter do *Princípio de Realidade* baseia-se no fato de que para Freud o domínio da *Ananke* seria um aspecto permanente da realidade, a ser considerado.

É justamente esta inevitabilidade vinculada ao conceito de escassez que Marcuse põe em cheque nesta segunda parte de sua obra. Segundo ele:

À luz da tendência da civilização, vista numa longa perspectiva, e à luz da própria interpretação freudiana do desenvolvimento dos instintos, esse pressuposto deve ser discutível. A possibilidade histórica de um descontrole gradual do desenvolvimento instintivo deve ser tomada seriamente em consideração, talvez mesmo a sua necessidade histórica – se acaso a civilização tem de progredir para um estágio superior de liberdade. (Marcuse, *op. cit.*:127).

O condicional que aparece nas palavras do autor indica uma tendência presente em toda a tradição filosófica ocidental, que contemplamos em nosso interlúdio filosófico, de apontar

para a transcendência, para a fruição das potencialidades do espírito como uma espécie de *telos* a ser alcançado nos desenvolvimentos da figura da razão.

Porém para que possamos encontrar esta espécie de utopia na qual *Eros* levaria a melhor em seu embate com *Thânatos*, com o instinto de destruição (representado pela ameaça constante da tendência de alcançar o estado de nirvana) devemos retomar sob uma outra iluminação, segundo Marcuse, a análise da chamada *dinâmica instintiva*. Como afirma Marcuse:

Para extrapolar a hipótese de uma civilização não-repressiva a partir da teoria freudiana dos instintos, temos de reexaminar o seu conceito de instintos primários, seus objetivos e inter-relação. Nessa concepção, é principalmente o instinto de morte que parece desafiar qualquer hipótese de uma civilização não-repressiva; a própria existência de tal instinto parece engendrar ‘automaticamente’ toda a rede de restrições e controles instituída pela civilização; a destrutividade inata deve provocar a perpétua repressão. Portanto, o nosso reexame deve começar com a análise freudiana do instinto de morte. (*Op. cit.*: 127).

Analisando o périplo representado pela seqüência histórica desde o advento da vida orgânica até o nascimento dos processos de civilização veremos que a tensão gerada a partir da relação entre o orgânico e o meio em que vive apresenta dois momentos cruciais. O primeiro seria representado pelo instante preciso em que a *tensão não aliviada* conseqüente da gênese da vida orgânica leva à expressão do *instinto de morte* como móvel inevitável na busca de uma volta ao instante no qual inexistia tensão. O *instinto de nirvana* se apresenta como a tentativa do orgânico de voltar ao seu estado de liberdade de tensões.

O segundo momento dar-se-ia na gênese dos processos de civilização, momento este em que o fator limitante é a *Ananke*. No entanto é importante salientar que este

...outro momento culminante já não é geobiológico: ocorre no limiar da civilização. O fator aqui é a *Ananke* e a sua íntima relação com a luta do orgânico pela sobrevivência. Deste embate emergem tanto os controles repressivos dos instintos sexuais (primeiro, através da violência brutal do pai primordial; depois, através da institucionalização e da internalização), quanto a transformação do instinto de morte em agressão e moralidade socialmente úteis. Essa organização dos instintos (realmente, um longo processo) cria a divisão civilizada do trabalho, o progresso, a ‘lei e a ordem’; mas também deflagra a cadeia de eventos que conduz ao progressivo enfraquecimento de *Eros* e, por conseqüente, ao desenvolvimento da agressividade e do sentimento de culpa.

Vimos que esse desenvolvimento não é ‘inerente’ à luta pela existência, mas tão somente à sua organização opressiva; e que, no presente estágio, a conquista possível da carência torna essa luta ainda mais irracional. (Marcuse, *op. cit.*: 130).

Este caráter histórico do controle dos instintos ratificado pela própria teoria de Freud permite-nos o reconhecimento de uma saída para esta dialética cruel entre civilização e destrutividade. Se o *Instinto de Morte* somente opera numa espécie de fusão com os instintos vinculados à sexualidade, na medida em que a vida orgânica evolui mantendo o primeiro subordinando ao segundo, uma liberação gradativa das energias da libido, autorizada pelo avanço da produção e pela conseqüente redução da escassez, representaria uma mudança de caráter qualitativo no interior da economia entre as *Energias da Libido* e as energias ligadas ao *Instinto de Morte*.

Uma expressão mais livre da sexualidade, entendida como uma redução da sublimação, propiciaria uma relação mais prazerosa entre o orgânico e o mundo, reduzindo ainda, como conseqüência, a órbita de ação da morte, representada pela ameaça constante do *Princípio de Nirvana*. A partir de tais considerações afirma Marcuse:

Assim, a hipótese de uma civilização não-repressiva tem de ser validada, primeiro, demonstrando-se a possibilidade de um desenvolvimento não-repressivo da libido, nas condições de civilização amadurecida. A direção de tal desenvolvimento é indicada por aquelas forças mentais que, de acordo com Freud, conservam-se essencialmente livres do princípio de realidade e transmitem essa liberdade ao mundo de consciência madura. O reexame dessas forças deve ser o nosso próximo passo. (*Op. cit.*: 131).

A possibilidade aventada por Marcuse de um desenvolvimento não-repressivo das energias da libido está calcada na constatação, ratificada pela própria produção teórica de Freud, de que certas forças mentais mantêm-se constantemente opostas ao *Princípio de Realidade* estabelecido. Apesar das energias não modificadas do *Princípio de Prazer* permanecerem vinculadas aos níveis mais profundos dos processos inconscientes, e, portanto, impossibilitadas de validar qualquer critério de verdade, no estabelecimento de uma sociedade não repressiva, Freud reconhece que uma dada atividade em particular permanece depositária de um alto grau de liberdade frente ao *Princípio de Realidade*.

Tal atividade, denominada por Freud fantasia ou imaginação, representaria, uma espécie de elo entre os níveis mais profundos do inconsciente e os mais altos de abstração, representantes das realizações artísticas. O reconhecimento, por parte de Freud, desta camada inconsciente que preserva todas as aspirações não realizadas, aspirações estas vinculadas ao *Princípio de Prazer*, provoca, no interior da psique, uma ruptura que é descrita por Marcuse nos seguintes termos:

O estabelecimento do princípio de prazer causa uma divisão e mutilação da mente, determinando fatalmente todo o seu desenvolvimento. O processo mental, anteriormente unificado no ego do prazer, está agora cindido; sua principal corrente é canalizada para o domínio do princípio de realidade e colocada em linha com os requisitos do mesmo. Assim condicionada, essa parte da mente obtém o monopólio da interpretação, alteração e manipulação da realidade, do controle da recordação e do esquecimento, até a definição do que é realidade e como deve ser usada ou alterada. A outra parte do aparelho mental continua livre do controle do princípio de realidade – pelo preço de tornar-se impotente, inconseqüente e irrealista. Enquanto o ego era anteriormente guiado e conduzido pela totalidade da sua energia mental, agora é orientado unicamente por aquela parte que se conforma ao princípio de realidade. Somente essa parte pode fixar objetivos, normas e valores do ego; como razão, torna-se o repositório único do julgamento, verdade, racionalidade; decide o que é útil e inútil, bom e mau. A fantasia, como processo mental separado, nasce e, simultaneamente, é abandonada pela organização do ego do prazer no ego da realidade. A razão prevalece; torna-se desagradável, mas útil e correta; a fantasia permanece agradável, mas torna-se inútil, inverídica – um mero jogo, divagação. (Marcuse, *op. cit.*: 133).

Esta cisão no interior do ego do prazer, que finda por dar origem ao indivíduo, cria uma nova tensão, na medida em que preserva, nos níveis mais profundos do inconsciente a memória de uma espécie de paraíso no qual existia uma identidade entre a vida do indivíduo e a de sua espécie. Assim como em Rousseau, a necessidade de se impor contra um mundo que, em certo momento, se mostra hostil, faz com que o indivíduo se aparte da espécie, pondo em movimento sua perfectibilidade, gerando todas as cisões que já estudamos na análise do pensamento do filósofo genebrino.

Gera-se assim um conflito entre o gênero e o indivíduo, que, acrescido ao conflito deste com o mundo, re-itera a afirmação de uma certa parte do ego do prazer que calcula, altera e manipula a realidade em detrimento de sua face ligada ao puro prazer. Como no mito platônico da cisão dos seres humanos, que antes completos, ao serem cindidos, buscam constantemente sua outra metade, a fantasia mantém acesa, nos recônditos mais profundos da psique humana, a esperança de uma reconciliação entre o indivíduo e o gênero.

As manifestações desta espécie de retorno do reprimido, ligado à esperança de retorno ao uno, representado pelo gênero, têm sua expressão maximizada quando:

As verdades da imaginação são vislumbradas, pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão – um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na arte. A análise da função cognitiva da fantasia conduz-nos assim à estética como ‘ciência da beleza’: subentendida na forma estética situa-se a harmonia reprimida do sensualismo e da razão – o eterno protesto contra a organização da vida pela

lógica da dominação, a crítica do princípio de desempenho. (Marcuse, *op. cit.*: 134-135).

Como analisamos no interlúdio filosófico, toda a corrente racionalista de pensamento, iniciada por Platão, ao tomar o caminho da fixidez apontado por Parmênides, até a sua versão mais acabada nos escritos de Hegel, termina por desembocar numa espécie de negação do aspecto puramente calculador da razão. Em tal momento o indivíduo, reconciliado consigo mesmo e livre de todas as contradições, finda por reencontrar o absoluto. Do *mundo das idéias*, passando pelas soluções de Plotino e de toda a tradição cristã, até a *Filosofia da História* de Hegel o *telos* do périplo da razão indica um momento superior de reconciliação. Este encontro, que faz coincidir a verdade, o bem e o belo, conspira contra o aspecto meramente instrumental da razão. No fim de toda a especulação filosófica a face reprimida de *Eros*, como puro desfrute, “leva a melhor”.

O reconhecimento da arte como momento epidídico da realização da razão tem toda uma história no interior do desenvolvimento da filosofia ocidental. Desde Aristóteles a arte manifesta sua dupla vocação. De um lado ela representa a possibilidade para um rememorar, um resgatar do paraíso perdido, da totalidade, momento anterior à individuação e às cisões entre o pensamento e o mundo, e de outro como elemento catártico que purga as paixões no intuito de propiciar uma nova repressão numa forma purificada. Como afirma Aristóteles em sua definição de tragédia:

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o ‘terror e a piedade, tem por efeito a purificação das emoções.(Aristóteles *Poética*, 1973: 447).

Apesar de conseguir “direito à cidadania”, nos sistemas filosóficos, a fantasia permanece reprimida. A própria metapsicologia de Freud atesta a impossibilidade de sua manifestação. Segundo Marcuse:

O longo percurso da consciência, que partiu da horda primordial para as formas cada vez mais elevadas de civilização, não pode ser invertido. As noções de Freud impedem a noção de um mundo ‘ideal’ da natureza; mas também substancializam uma forma histórica específica como sendo a natureza da civilização. Sua própria teoria não justifica esta conclusão. Da necessidade histórica do princípio de desempenho e de sua perpetuação, para além da necessidade histórica, não se segue que seja impossível outra forma de civilização, sob outro princípio de

realidade. Na teoria de Freud, a liberdade contra a repressão é uma questão do inconsciente, do passado sub-histórico e até sub-humano, dos processos biológicos e mentais primordiais; por consequência, a idéia de um princípio de realidade não-repressivo é uma questão de retrocesso. Que tal princípio pudesse converter-se numa realidade histórica, uma questão de desenvolvimento consciente, que as imagens da fantasia pudessem referir-se a um futuro inconquistado da humanidade, em vez de seu (pessimamente) conquistado passado – tudo isso parece a Freud, na melhor das hipóteses, uma bela utopia. (*Op. cit.*: 137).

Para a solução do impasse devemos compreender como o valor de verdade da imaginação, sua capacidade de comunicação com as estruturas mais primitivas e as realizações supremas da humanidade pode contrapor-se de maneira efetiva aos entraves impostos pela organização histórica das relações de produção e consumo.

Rebatendo as impossibilidades apontadas por Freud ao identificar uma forma histórica determinada do princípio de realidade (princípio de desempenho) com o princípio de realidade em si, Marcuse, como um hegeliano de esquerda aposta na identidade entre razão e felicidade. Numa obra denominada *Felicidade*, Gianetti, 2002, escrita na forma de um diálogo fictício, no qual personagens buscam retomar o antigo hábito dos encontros para discussão de temas filosóficos, um dos personagens, Melo, num desses encontros, que visa a compreensão das razões do mal estar reinante na civilização atual, estabelece uma generalização que pode nos servir de norte para a solução das contradições que a leitura de Freud por Marcuse insiste em levantar. Segundo o personagem:

Se analisarmos as grandes linhas mestras do pensamento europeu a partir do final do século XVIII, é possível identificar a existência de duas tendências que configuram o que se poderia chamar de a bifurcação pós-iluminista. Dois caminhos alternativos se delineiam. O iluminismo falhou em sua promessa de felicidade porque ele não completou o seu projeto transformador? Ou ele falhou porque havia uma contradição alojada na premissa de uma harmonia natural entre o avanço do processo civilizatório e o aumento da felicidade. Tome a primeira vertente da bifurcação e você embarcará na rota que leva não só a Hegel, Marx e Escola de Frankfurt, mas também a Bentham, Mill e a toda a tradição de reformismo dos utilitaristas. É a ‘tese da incompletude’. O problema não foi de excesso, mas sim de falta. A grande falha foi não ter completado o caminho, isto é, foi não ter conseguido dar seqüência prática e levar a bom termo a realização do projeto iluminista. O desapontamento com os resultados alcançados e o mal-estar reinante seriam sintomas transitórios de uma jornada incompleta – dores do crescimento, não moléstia congênita. Nada, em suma, que o avanço do processo civilizatório não pudesse sanar. A equação iluminista (razão = virtude = felicidade) é perfeitamente solvível no eixo do tempo. Ela permanece de pé. Tome a segunda vertente da bifurcação e você se encontrará na estrada que leva a pensadores como Diderot, Nietzsche, Weber e Freud, ou seja, à idéia de que o

processo civilizatório e o avanço da racionalidade têm custos substantivos do ponto de vista das aspirações ancestrais do animal humano e o preço é pago na moeda do bem-estar subjetivo. A civilização entristece o animal humano. Ela acarreta uma corrosão progressiva da alegria espontânea de viver e do que se chamou certa feita de ‘o doce sentimento da existência’. O processo civilizatório traz benefícios, mas implica custos. Há uma troca incontornável. A equação iluminista não fecha: ela não apresenta solução computável no eixo do tempo. É a ‘tese da permuta civilizatória. (Gianetti, 2002: 53, 54, 55).

Marcuse, pela taxonomia exposta pelo personagem, como um representante da tese da incompletude, apostará numa reavaliação do conceito de razão. Esta sua concepção do projeto iluminista como algo a ser complementado está enunciado no corpo mesmo de sua argumentação. Segundo ele:

A negação do princípio de desempenho emerge não contra, mas com o progresso da racionalidade consciente; pressupõe a mais alta maturidade da civilização. As próprias realizações do princípio de desempenho intensificaram a discrepância entre os processos do inconsciente arcaico e da consciência do homem, por sua parte, e as suas potencialidades concretas, por outra. A história da humanidade parece tender para outro ponto culminante nas vicissitudes dos instintos. É à semelhança dos anteriores momentos cruciais, a adaptação da estrutura mental arcaica ao novo meio significaria outra ‘catástrofe’ – uma transformação explosiva no próprio meio. Contudo, embora o primeiro ponto culminante fosse, de acordo com a hipótese de Freud, um evento na história geológica, e o segundo ocorre no princípio da civilização, o terceiro ponto culminante localizar-se-ia no nível supremo atingido pela civilização. O ator, nesse evento, já não seria o homem animal histórico, mas o sujeito consciente, racional, que dominou e se apropriou do mundo objetivo como arena para as suas realizações. O fator histórico contido na teoria freudiana dos instintos teve sua fruição na história quando a base do Ananke (Lebensnot) – que, para Freud forneceu a justificação racional ao princípio de realidade repressivo – é abalada pelo progresso da civilização. (Marcuse, *op. cit.*: 139, 140).

Desta maneira compreendemos todo percurso até aqui delineado. Se utilizarmos a *noção de escala* que colhemos nas considerações acerca da obra de Rousseau veremos que, embora admitindo que o processo civilizatório pode ter no seu projeto um grau de desconforto, como uma espécie de efeito colateral que impediria o alívio total das tensões representado pelo *Estado de Nirvana*, Marcuse, em *Eros e Civilização*, acredita que a diminuição da carência, resultante da produção auto impulsionada do capitalismo maduro, pode contribuir para um recrudescer significativo deste desconforto.

Diferentemente de Roussau, para Marcuse, o ponto ideal não estaria situado num momento aquém ao desenvolvimento da razão e sim num instante posterior, no qual todas as

suas virtualidades estivessem atualizadas. A ampliação do conceito de razão, que se contrapõe à redução desta mesma razão ao seu aspecto meramente instrumental, será o elo que nos indicará a saída para a questão central de nossa dissertação.

Levando ao limite a alienação, isto é, universalizando a automação do trabalho por meio de linhas de produção auto-impulsionadas por controles refinados de retro-alimentação, o tempo gasto com o trabalho seria reduzido a um mínimo.

A redução do tempo de labuta e a possibilidade de uma espécie de livre jogo das *faculdades humanas superiores* propiciaria o avançar para um novo ponto de equilíbrio entre *Eros* e *Thânatos*. Neste distinto ponto da escala o estabelecimento de uma nova economia das energias da libido findaria por desmascarar o fato de que

a definição do nível de vida em termos de automóveis, televisões, aviões e tratores é a do próprio princípio de desempenho. Além do critério implícito nesse princípio, o nível de vida poderia ser medido por outros critérios: a gratificação universal das necessidades humanas básicas e a liberdade contra a culpa e o medo – tanto internalizado como externo, tanto instintivo como ‘racional’. (Marcuse, *op. cit.*: 141).

As condições para a vigência deste novo critério somente poderão emergir, segundo Marcuse, a partir dos desdobramentos da própria razão. Como um dos intelectuais partidários da *tese da incompletude*, segundo a taxonomia que adotamos acima, sua argumentação deve apontar para a possibilidade de uma saída do impasse no interior dos desdobramentos do próprio racionalismo.

Em contrapartida toda sua análise, até aqui apresentada, indica que desde sua gênese, nos filósofos pré-socráticos, o conceito de razão mostrou-se como a racionalidade do *Princípio de Desempenho*. Se adotarmos como norte a análise dos desdobramentos históricos da razão, segundo Adorno e Horkheimer, na obra *Dialética de esclarecimento*, veremos que a face calculista, contrária ao prazer, característica da razão aparece, inclusive, nas explicações mitológicas do mundo. Ao analisarem a travessia de Ulisses através do *Mar das Sereias* os dois representantes da *Escola de Frankfurt* reconhecem ali a gênese da *Razão Instrumental*. Segundo eles

O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e

obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para frente e esquecer o que foi posto de lado. A tendência que impele à distração, eles têm que se encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar. É assim que se tornam práticos. A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terra que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exatamente como, muito depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio. O que ele escuta não tem conseqüências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros – que nada escutam – só sabem do perigo da canção, não de sua beleza – e o deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos. Eles reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar a seu papel social. Os laços com que irrevogavelmente se atou à práxis: mantém ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto da contemplação, em arte. (Horkheimer & Adorno, 1985: 45).

Esta passagem indica a possibilidade da solução do impasse. Ulisses sinaliza por meio de seus atos os limites estritos da instrumentalização. Ele somente atravessa, de maneira incólume, o *Mar das Sereias* atado ao mastro e estando impotente para desatar-se. A conquista dos *impulsos inferiores* só é possível a partir do artifício. Somente impossibilitado de reagir à beleza do canto Ulisses consegue reafirmar seu poderio racional sobre seu próprio corpo e sobre o mundo. As energias represadas da libido somente são impedidas de manifestarem-se por meio da ação mecânica do nó que o ata ao mastro. Para Marcuse, esta impossibilidade da eliminação do sonho de um fluir incondicional das energias eróticas é que indicam a possibilidade, sempre atual, de um recrudescer da mais-repressão.

As realizações da cultura constantemente vêm-se ameaçadas pelas “estranhas verdades que a imaginação mantém vivas no folclore e nas lendas, na literatura e na arte.” (Marcuse, *op. cit.*: 147). Resta-nos responder: de que outra maneira seria viável a travessia do mar?

Qual a terceira via entre o escutar impotente do canto e a surdez que embrutece o trabalhador braçal?

Para encontrar esta terceira via Marcuse retoma, na tradição filosófica ocidental, o significado do termo *estética* segundo sua fixação na segunda metade do século XVIII. Em nosso interlúdio filosófico ao estudarmos a filosofia de Kant salientamos que sua filosofia surge como uma reação contrária ao ceticismo inglês. É sabido que o próprio Kant reconhece a filosofia de David Hume como a responsável pelo despertar de seu sono dogmático. Nas

portas da modernidade a filosofia Kantiana anuncia a série de cisões que serão herdadas por toda a tradição filosófica que a sucedeu. Ao escrever as três críticas, Kant parte de uma dicotomia entre razão prática (vontade) e teórica (entendimento). A primeira, representando o domínio da liberdade, regida por um agrupamento de leis morais auto-outorgadas, e a segunda, o domínio da necessidade, face ligada à natureza, submetida às leis da causalidade.

Para que uma ação efetiva do sujeito pudesse ocorrer no domínio da natureza, no domínio da estrita necessidade, uma terceira dimensão, intermediária, é aventada. A faculdade do julgamento passa a ser a responsável pela ligação entre as faculdades inferiores (apetites) e as superiores (intelecto). No momento em que a faculdade de julgar atrela o sentimento de prazer aos princípios apriorísticos do intelecto (categorias) encontramos o chamado julgamento estético. Porém Kant tornou esta relação obscura, segundo Marcuse, no momento em que funde, num único, dois significados da palavra estética. Este conceito que originalmente significava *pertinente aos sentidos* tem seu significado deslocado para *pertinente ao belo, à arte*. Esta segunda conotação foi perpetuada pela tradição a partir da *Crítica do Juízo*. Porém, independente desta fusão, esta terceira dimensão (estética) continua sendo o centro entre a sensualidade e a moralidade.

A partir desta constatação, segundo Marcuse, estamos autorizados a buscar alguns princípios válidos para ambos os pólos desta bipartição da existência humana. Esta dupla mediação, entre os sentidos e o intelecto e, entre a natureza e a liberdade, no interior da dimensão estética

é requerida pelo conflito geral entre as faculdades superiores e inferiores do homem, o qual é gerado pelo progresso da civilização - um progresso obtido através da subjugação das faculdades sensuais à razão e através de sua utilização repressiva para as necessidades sociais. O esforço filosófico de mediação, na dimensão estética, entre sensualidade e razão manifesta-se, pois, como uma tentativa para reconciliar as duas esferas da existência humana que foram separadas à força e despedaçadas por um princípio de realidade repressivo. A função mediadora é desempenhada pela faculdade estética, que é afim da sensualidade, pertinente aos sentidos. Por conseqüência, a reconciliação estética implica um fortalecimento da sensualidade, contra a tirania da razão, e, em última instância, exige até a libertação da sensualidade, frente à dominação repressiva da razão. (Marcuse, *op. cit.*: 161)

Caberá a Schiller em suas *Cartas sobre a educação estética do homem* o papel de estabelecer as bases desta nova civilização não repressiva. A análise das *Cartas para educação estética do homem* de certo modo sintetiza todo o percurso desta dissertação, em busca das condições de possibilidade de uma civilização não repressiva.

Todo nosso trabalho de análise do desenvolvimento filogenético e ontogenético do homem, toda a nossa análise dos desdobramentos do conceito de razão no interior da tradição filosófica ocidental e a acurada crítica de Marcuse ao *Princípio de Desempenho*, se analisados a partir da noção de escala, aventada por Fortes em seus estudos da obra de Rousseau, indicam que a solução para os impasses apresentados aos homens da modernidade passa por uma melhor compreensão dos limites da razão. Nossa análise das *Leis da Economia* indicavam uma espécie de aporia para o jogo entre a produção e o consumo, o que vinha a ratificar a noção de *Ananke* presente em toda a metapsicologia freudiana.

Em contra partida, pudemos compreender, a partir da crítica marcuseana ao pensamento de Freud, que a carência era na realidade resultante de uma certa organização particular da distribuição das riquezas. Nestes termos, uma melhor distribuição da produção propiciaria uma redução considerável da repressão sobre as expressões de *Eros*, o que resultaria numa relação mais harmônica do homem com o meio ambiente e destes entre si. O atual nível da produção poderia propiciar aos homens uma vida menos penosa, na qual o excesso de energia libidinal pudesse contribuir para uma espécie de *ócio com dignidade* e o livre jogo entre as *faculdades humanas* pudessem criar relações de maior empatia entre os homens e entre estes e o mundo.

O desconforto que permeia a civilização seria na realidade, segundo Marcuse, o resultado de uma certa organização da economia que favorece a apropriação particular de grande parte do capital por poucos indivíduos, em detrimento de uma gigantesca “massa de despossuídos” que vivem à margem da abundância. Este processo de apropriação é criticado por Hubermam, (1976), de maneira exemplar em sua obra *História da Riqueza do Homem* em um capítulo denominado *Desistirão eles do açúcar?*, no qual, a ganância que permeia a apropriação particular do capital é exemplarmente desmascarada, a partir de uma comparação alegórica entre o processo particular de acumulação e o método para captura de macacos, usado por caçadores indianos. Afirma Hubermam *op cit* que,

Haverá uma moral para os capitalistas, na história de como os indianos pegam macacos, contada por Arthur Morgan? ‘Segundo a história, tomam de um coco e abrem-lhe um buraco, do tamanho necessário para que nele o macaco enfie a mão vazia. Colocam dentro torrões de açúcar e prendem o coco a uma árvore. O macaco mete a mão no coco e agarra os torrões , tentando puxá-los em seguida. Mas o buraco não é bastante grande para que nele passe a mão fechada, e o macaco, levado pela ambição e gula, prefere ficar preso a soltar o açúcar’. (318).

Reconhecida a enfermidade que desencadeou a febre, isto é, reconhecendo que o desconforto que permeia o desenvolvimento atual da civilização liga-se aos fatos da perpetuação artificial da *Ananke* e da cisão das esferas de valor que separou prazer e trabalho, homem e natureza, em suma, *Eros* e civilização, qual a saída proposta por Marcuse e quais as conseqüências desta opção para o problema central de nossa dissertação?

Se nos perguntamos, o que faz exatamente um professor quando exerce o seu mister? Veremos que esta questão, aparentemente solúvel a partir de uma resposta trivial, poucas vezes foi respondida de maneira clara e precisa. O que encontramos como resposta, em grande parte das obras que tratam do ofício de ensinar, são espécies de receituários que mostram *como* e não exatamente *o que* um professor faz ao exercer o seu trabalho.

Toda a nossa análise da obra *Eros e Civilização* terminou por indicar que o conceito de Razão, cujo percurso acompanhamos em nossa análise da tradição filosófica ocidental, a partir de sua redução ao seu aspecto meramente instrumental, principalmente, durante o processo de divisão social do trabalho, foi o móvel responsável pelo aumento vertiginoso das cisões que ainda hoje se reproduzem na sociedade moderna.

Sabemos hoje, que grande parte destas cisões foram geradas em conseqüência da quase pulverização do trabalho, presente nos modelos de produção em série próprios do capitalismo avançado. A partir da análise marxista desta realidade sabemos que um impasse se apresenta. Como recuperar a idéia de totalidade se partirmos do princípio marxista de que a divisão do trabalho é a responsável direta pela cisão no interior do conhecimento? Marcuse não se escusa de enfrentar esta questão e como um hegeliano de esquerda sua resposta somente pode reafirmar uma espécie de profissão de fé nos poderes da Razão.

A saída para o impasse para ele é clara. Na medida em que a produção, na atual fase do capitalismo, exige cada vez menos a concorrência do esforço humano, a hipótese freudiana da *Ananke*, como a grande responsável pelo mal estar reinante na condição civilizada, está de certa forma afastada. Uma distribuição equânime desta produção permitiria uma redução, considerável, do esforço a que grande parcela da população ainda é submetida em favor de uma pequena parcela de privilegiados, cuja ganância insiste em manter, de maneira artificial, os níveis de carência.

Esta redução propiciaria a emergência de uma nova economia para as energias da libido. Reduzida a repressão, as energias destrutivas que ligam *Eros* a *Thânatos* seriam reduzidas, a partir de uma relação mais harmônica entre o homem e a natureza e dos homens entre si. Libertando as energias de *Eros* da tarefa estafante de manter a roda da produção em constante movimento em conseqüência de uma melhor distribuição da riqueza produzida, a imaginação

ganharia maior espaço nas interações humanas permitindo um salto qualitativo em direção a níveis mais refinados de civilização. A idéia de totalidade perdida durante a divisão do trabalho seria retomada na arte e na filosofia. É neste ponto que a função do professor aparece como o móvel privilegiado para a recuperação da *humanidade do homem*. Se partirmos da idéia extremamente sintética de que a função docente está em recortar a realidade, organizar este recorte e comunicar o resultado da concorrência destas duas operações, reconheceremos aí o momento privilegiado de superação dos impasses até aqui estudados. Utilizando a noção de escala que permeou toda a nossa análise até aqui, podemos reconhecer que, mantida a divisão do trabalho, que ainda preside as relações atuais de produção, o conhecimento permanecerá cindido. Porém, quanto melhor for o recorte que o professor fizer, durante a preparação de suas aulas, mais próximo este recorte estará do necessário, situado no infinito, de totalidade. Como na escala proposta por Fortespara analisar as contradições aventadas contra o pensamento de Rousseau, o ideal da totalidade, situado num dos extremos da escala, pode ser buscado a partir de uma infinidade de graus de afastamentos, graus estes que se aproximam cada vez mais do ideal quanto melhor for o recorte e a organização empreendida pelo docente durante o exercício de seu trabalho. A importância desta espécie de reapropriação da idéia de totalidade, que pertence fundamentalmente ao pensamento filosófico, é sentida, em sua plenitude, a partir da seguinte afirmação de Chauí, (1980),

Cada um de nós é o herdeiro silencioso de uma história mundial que constitui o acervo da humanidade e que a filosofia recolhe, rememorando o caminho feito pelo trabalho paciente do negativo. A Bildung, formação cultural dos indivíduos, não consiste apenas em fazê-los percorrer, enquanto individualidades singulares, os caminhos feitos pelo Espírito enquanto cultura e universalidade, nem consiste em formar os cidadãos reconciliando os interesses privados (que definem a sociedade civil) e o interesse universal (que define o Estado), mas consiste sobretudo num processo de amadurecimento pelo qual cada um atravessa toda a história de sua cultura e faz parte dela. A pedagogia hegeliana, como a platônica e a rousseauista, é um recordar, um lembrar. Não pelos mesmos motivos filosóficos, nem pelas mesmas finalidades políticas, mas porque nos três filósofos há um ponto comum: o de que ensinar e aprender são uma arte intimamente relacionadas com a morte. A morte de Sócrates, a morte das origens naturais, a morte do trabalho espiritual – eis o que leva Platão, Rousseau e Hegel a criarem um vínculo entre filosofia e pedagogia e sobretudo, a estranha peculiaridade do ensinar/aprender como diálogo. Como efeito, nos três filósofos, mestre e aprendiz estão numa relação de palavra dividida ou partilhada – o logos a dois. No entanto, com quem fala o aluno platônico? Com o morto. Com quem fala o aluno rousseauista? Com o morto. Com quem fala o aluno hegeliano? Com o morto. Sócrates, o silêncio das origens e trabalho da história são os mortos com quem se fala. Mas, que significa esse paradoxal diálogo? Significa que através de um ‘outro silencioso’, a palavra e o pensamento do aluno poderão nascer. É dimensão

simbólica do ensinamento e do aprendizado que se manifesta nesse diálogo com um outro que não é alguém, porque é o saber. (55).

Como apreendemos do texto, a relação de aprendizagem se dá no âmbito da busca de uma aproximação infinita em direção a um absoluto. Na medida em que professores e alunos possuem como forma comum a da racionalidade, o trabalho docente de recorte organização e comunicação poderá ser tanto mais efetivo quanto melhor estes, recorte e organização, visarem a recuperação (ainda que impossível na prática) do absoluto. O discente dispondo de uma visão, a partir destes recortes, cada vez mais próxima da totalidade passará a ser agente de sua própria educação. Seu posicionar-se perante o conhecimento oferecerá novos desafios ao professor que processará recortes cada vez mais refinados no intuito de responder às demandas apresentadas pelo seu alunado. Esta espécie de ciclo re-alimentado contribuirá para a redução dos conflitos nas relações de ensino/aprendizagem, pois, formas iguais de racionalidade estarão concorrendo, em comunhão, na busca de soluções para as velhas inquietações humanas. Na medida em que, a partir do *argumento do sonho*, nas meditações cartesianas, passa a ser impossível uma evidência epidídica da existência do mundo exterior, sem a interferência da ação de um Deus bom e verás, no domínio da razão humana, Realidade e sonho somente são distinguidos a partir de um comum acordo entre razões. Tal limite maximante da cisão entre homem e mundo permite, de certa maneira, uma saída privilegiada para as contradições que ainda hoje habitam as relações humanas. Sendo a Realidade gerada a partir de um acordo entre Razões, um refinamento dos espíritos que constroem esta Realidade concorre para o aprimoramento das relações interpessoais. É nesse ponto que o pensamento de Marcuse pode contribuir para a solução dos impasses que ainda hoje impedem uma relação mais harmoniosa entre educandos e educadores. Sua aproximação com a obra de Schiller não é acidental. Nos movimentos finais de sua argumentação, Marcuse, (1980), encontra, no interior da tradição filosófica ocidental, mais precisamente nas *Cartas para a educação estética do homem*, o ideal de reconciliação entre civilização e prazer, buscado em toda sua argumentação.

Para Schiller mediante a cultura ou a educação estética o homem pode desenvolver-se em toda a sua plenitude. Não somente um desenvolvimento parcial das capacidades intelectuais e sim um desenvolvimento integral que englobaria também suas capacidades sensíveis. É novamente na idéia de totalidade que o filósofo alemão vai buscar a saída para os impasses que emergiram principalmente a partir da filosofia moderna. Para indicar a perda herdada pelos indivíduos a partir do divórcio entre razão e sensibilidade Schiller vai buscar

nos gregos de Atenas o ideal de totalidade perdido. Em sua carta de número VI podemos colher a seguinte afirmação:

Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divisão belicosa e a demarcação das fronteiras. A poesia não cortejara a espiritualidade, nem a especulação se rebaixara pelo sofisma. Podiam, se necessário, trocar os seus misteres, pois as duas, cada qual ao seu modo, honravam a verdade. Por mais alto que a razão se elevasse, trazia sempre consigo, amorosa, a matéria, e por fina e rente que a cortasse, nunca a mutilava. Embora decompusesse a natureza humana e a projetasse, ampliada em suas partes, em seu magnífico círculo divino, não a dilacerava, mas a mesclava de maneiras diversas, já que em deus algum faltava a humanidade inteira. Quão diferente é a situação entre nós outros modernos! Também entre nós se projetou a imagem da espécie, ampliada em suas partes, nos indivíduos – mas por fragmentos não em combinações diferentes, de modo que, para reconstituir a totalidade da espécie, é preciso indagar, um a um, todos os indivíduos. (SCHILLER, 1990: 40).

Como viemos argumentando até este momento os movimentos que se sucederam ao nascimento da filosofia moderna anunciaram uma série de cisões que findaram por reduzir a razão ao seu aspecto meramente instrumental. Na continuidade da carta de número VI, Schiller também reconhece na realização do trabalho alienado a gênese de novas cisões. Ao afirmar que

A natureza de pólipo dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência (SCHILLER, *op. cit.*: 41).

Perante esta análise da condição humana na época Moderna, empreendida por Schiller, vemos que o empobrecimento da razão ao ser reduzida ao seu aspecto meramente instrumental foi o móvel responsável pela degradação das relações entre os homens e entre eles e a natureza. Esta degradação generalizada das relações interpessoais é sentida de maneira dramática nos momentos de interação entre professores e alunos em sala de aula. A falta de contato com a noção de totalidade, por parte de alunos e professores, impede que haja uma relação de respeito entre as partes em confronto. Somente a tentativa de resgate da

totalidade da razão, que compreenda também seus aspectos ligados à sensibilidade, poderá minimizar o mal estar presente nas relações formais de ensino/aprendizagem. A partir de recortes e organizações parciais do Real, realizados de maneira recursivamente mais refinada, torna-se possível a recuperação do diálogo entre os participantes da construção do conhecimento. Professores melhor formados, em decorrência de um respeito pelo seu mister, poderão recuperar, ainda que parcialmente, uma espécie de totalidade, responsável pelo resgate da relação prazerosa do discente com a construção do conhecimento. Tal ação do professor terminará por permitir que o aluno reconheça em seu mestre as mesmas ansiedades e indagações que movem o homem na busca do conhecimento.

CONCLUSÃO

Numa espécie de reencontro entre os movimentos iniciais dessa dissertação e o horizonte representado pela apreciação das posições de Marcuse, nos capítulos finais de *Eros e Civilização*, o problema da indisciplina parece encontrar uma resposta plausível no interior de minhas inquietações. Reconhecidamente, tal problema, que afirmei no início de meu percurso, na busca de soluções para os impasses gerados a partir dos confrontos entre professores e alunos em sala de aula, se me apresentava como insolúvel, parece agora menos “aporético”, quando iluminado por uma nova constelação de conceitos. A noção de mediação, como categoria central na definição do trabalho docente, passa a indicar uma saída privilegiada para os impasses ligados à gênese da indisciplina, no interior das instituições de ensino. Sendo o papel docente o de mediar as relações entre o conhecimento e seus alunos, a partir de recortes da Realidade, cuja organização final é implementada pelo seu trabalho intelectual, todo esforço no sentido de concretizar recortes mais amplos e melhor organizados concorrerá para minimizar as cisões no interior da razão, cisões estas que reconhecemos resultantes da divisão social do trabalho. Esta espécie de recomposição, ainda que imperfeita, da totalidade do conhecimento, concorrerá para minimizar o mal estar reinante nas relações entre professores e alunos. A otimização destes recortes da Realidade, a partir do refinamento do trabalho docente, implica uma gradativa recuperação, por parte do discente, da noção de totalidade que sempre esteve atrelada ao ideal de conhecimento. Como pudemos reconhecer em Marcuse, a ampliação dos poderes da razão, a partir da possibilidade de uma relação mais harmônica entre o homem e a natureza, como consequência da produção auto-impulsionada do Capitalismo avançado, e a consequente redução da *Ananke*, contribui para um fluir mais harmônico das energias da libido. O corpo liberto da rotina estafante representada pelo exercício do trabalho alienado pode dedicar-se à busca das supremas realizações da razão representadas nas manifestações no domínio da estética. Este recrudescer da repressão das energias de Eros diminui sobre maneira a agressividade entre os homens e entre eles e o mundo natural, característica da razão meramente instrumental. Galgando degraus cada vez mais próximos do ideal de uma unidade superior da razão, resultante de uma união feliz entre ‘Eros e Civilização’, o individuo concorre para a construção de condições menos miseráveis para si e para seus pares. No que tange à questão da educação formal, esta redução das tensões entre o ‘princípio de prazer’ e o ‘princípio de realidade’, a partir da compreensão crescente,

por parte do educando, de seu papel central como responsável primeiro pelo seu próprio conhecimento, termina por indicar o fim da aporia supracitada. Todo esforço do professor no sentido de reconstruir o sentido, durante a elaboração de suas aulas, concorrerá para uma aproximação fecunda entre ele e seus alunos. No limite esta aproximação indicará a existência de uma identidade entre as formas da razão presentes nos atores desta relação. Neste momento, professores e alunos, concorrerão para o fomento de esforços na busca de uma compreensão mútua dos problemas em jogo durante as relações de ensino e aprendizagem. Usando a *noção de escala*, que presidiu toda a minha análise, podemos reconhecer que a impossibilidade da recuperação da totalidade do conhecimento, no interior de uma sociedade de economia pautada pela divisão social do trabalho e pela apropriação particular do lucro, pode ser minimizada no momento em que o trabalho docente reconstrói parcialmente o sentido nos momentos em que visa a organização de seus recortes do Real. Responsável por esta reconstrução parcial do sentido, o professor, recupera sua dignidade como profissional, passando a ser um elemento ativo na transformação das relações entre os homens, em relações de maior coerência. Como herdeiro das cisões nascidas com o advento da Modernidade resta-lhe a tentativa de congregar, o mais possível, as esferas de valor que foram separadas, a partir das fragmentações internas à Razão, construindo esquemas conceituais que dêem conta de responder aos anseios que habitam a cada um de seus discentes.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARISTÓTELES, *Política*, 1. ed. São Paulo, Abril, 1973. Coleção “Os Pensadores”, v. IV

BARTHES, Roland. *A Aula*. São Paulo, Cultrix, 1989

BRÈTHIER, Émile. *História da Filosofia*. São Paulo, Mestre Jou, 1977, tomo 2

CHAUÍ, Marilena, *O que é ser educador hoje? Da arte à ciência: a morte do educador*. In: BRANDÃO, Carlos R. (org.). *O Educador Vida e Morte*. 11. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1998

DE BEAVOUIR, Simone, *O Segundo Sexo*, 5. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2. v.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo, Abril, 1973, Coleção “Os Pensadores”, v. XV

FORTES, Luís Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo*. São Paulo, Discurso Editorial, 1997.

-----, *Rousseau da Teoria à Prática*. São Paulo, Ática, 1976, Coleção Ensaios, n. 21.

GIANNETTI, Eduardo. *Felicidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa, dom Quixote, 1990

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

HUBERMAN, Leo. *História da Riqueza do Homem*. 11. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

MALTHUS, Thomas Robert. *Ensaio sobre a População*, São Paulo, Abril, 1983. Coleção “Os Economistas”.

MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*, São Paulo, Paz e Terra, 1978. 2. v.

-----, *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1980.

-----, *Razão e Revolução*. 4. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988

MATOS, Olgária C.F.F. *Uma arte da medida*. In: MATOS, Luis Fernando F. *Rousseau uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG Editores Associados, 1978.

PLATÃO, *Fédon*, 1. ed. São Paulo, Abril, 1972, Coleção “Os Pensadores”, v. III

PRÉ-SOCRÁTICOS, OS. 1. ed. São Paulo, Abril, 1972, coleção “Os Pensadores”, v. I

REICH, Wilhelm. *A Função do Orgasmo*. 10. ed. São Paulo, Brasiliense, 1984.

RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. São Paulo, Abril, 1982, Coleção “Os Economistas”.

RICOEUR, Paul. *Reconstruir a Universidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, Coleção “Civilização Brasileira”, n. 9

ROUSSEAU, Jean Jacques. *As Confissões*. 2. ed. São Paulo, Atena, 1959, Coleção Biblioteca Clássica, 3. v.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. 1. ed. São Paulo, Abril, 1973. Coleção “Os Pensadores”, v. XXIV.

SANTO AGOSTINHO, *As Confissões*. São Paulo, Abril, 1973, Coleção “Os Pensadores”, v. VI

SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*. São Paulo, Iluminuras, 1990

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. São Paulo: Abril, 1983, Coleção “Os Economistas”, v. 1 e 2.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1991.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.