

## Natureza e Revolução: a *nova antropologia* de Herbert Marcuse

Marilia M. Pisani <sup>1</sup>

### Resumen:

O conceito de nova antropologia aparece em Herbert Marcuse no texto *O fim da utopia*, que é resultado de um encontro com os estudantes da Universidade Livre de Berlin Ocidental em 1967. Por meio desse conceito Marcuse realiza uma revisão crítica do marxismo, pensada à luz do contexto da segunda metade do século XX. Porém, a gênese do conceito remete ao período de juventude, à tese de doutorado sobre o Romantismo alemão, de 1922, às análises dos Manuscritos econômico filosófico de Marx, em 1932 e em 1972, mas, sobretudo a *Eros e civilização*, de 1955. Para Marcuse, pensar a emancipação social exige uma postura crítica que revele a subjetividade como lugar de instalação e reprodução de uma dominação exterior (de onde deriva a importância de Freud para a teoria crítica) e que, por isso, também aguarda a libertação. A nova antropologia significa a emergência de uma nova sensibilidade e uma nova relação com a natureza. O objetivo deste trabalho será apresentar, primeiro, a gênese e o desenvolvimento do conceito de nova antropologia na obra de Marcuse, que vai culminar na análise do movimento ecológico em 1977, para mostrar, em seguida, as ressonâncias que encontramos deste conceito na Antropologia.

---

<sup>1</sup> Cientista social, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, atualmente atua como professora de Filosofia no curso de graduação e pós-graduação da Universidade São Judas Tadeu.

## Natureza e Revolução: a *nova antropologia* de Herbert Marcuse

Acredito na resolução futura destes dois estados, tão contraditórios na aparência, o sonho e a realidade, numa espécie de realidade absoluta, de *surrealidade*, se assim se pode dizer. (André Breton, *Manifesto do surrealismo*: 45)

Já me referi à necessidade de que a teoria crítica – que ainda hoje me obstino a chamar de marxismo – acolha em si as possibilidades extremas da liberdade. (Marcuse, *O fim da utopia*: 22)

### 1

Um dos primeiros trabalhos desenvolvidos pelo grupo de intelectuais vinculados ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, sob a direção de Horkheimer a partir de 1931, foi a pesquisa coletiva e interdisciplinar intitulada “Estudos sobre a autoridade e a família” (*Studien über autorität und familie* [1936]). Já no discurso de posse, em 24 de janeiro de 1931, Horkheimer assumia uma nova perspectiva de trabalho, alinhando a pesquisa empírica das ciências e a reflexão teórica e crítica própria de uma determinada tradição filosófica na construção de uma filosofia social. Assim a proposta era investigar “quais conexões é possível apurar – num determinado grupo social, num período determinado, em determinados países – entre o papel desse grupo no processo econômico, a transformação ocorrida na estrutura psíquica dos seus membros singulares e os pensamentos e as instituições que agem sobre esse mesmo grupo (...)” (Horkheimer, 1999: 131).

Essa mudança de perspectiva em relação à antiga estrutura do Instituto, sob a direção de Carl Grünberg, se deu em virtude da análise da manipulação e das novas formas de controle sob o capitalismo em sua fase monopolista e fascista. Era necessária uma nova abordagem, não mais predominantemente superestrutural, mas que abarcasse, dentro da teoria crítica de tradição marxista, também a manipulação subjetiva. A nova experiência sócio-política do capitalismo monopolista e da luta de classes que levaram a ascensão do fascismo na Alemanha é fundamental para a compreensão da teoria que seria desenvolvida por esses intelectuais.

Essa fase do capitalismo caracterizou-se pela crescente concentração econômica e ininterrupta necessidade de produção, o que lhe conferiu um cunho totalitário expresso por Marcuse em “Razão e Revolução” [1941], quando ele apontou para a impropriedade terminológica da expressão “sociedade de consumo”, “porque raramente uma sociedade foi tão sistematicamente organizada segundo os interesses da produção” (Marcuse apud Slater, 1978: 36). Foi necessária a “racionalização” dos modos de trabalho e de produção, pautando-se pelo modelo americano, o que significava trabalho árduo para um pequeno número de operários, relegando outros ao desemprego (cf. Slater, *idem*: 38-9). Esse foi o contexto da existência da classe operária na Alemanha da década de 20, reduzida à pauperização crescente em virtude da pressão exigida pela acumulação de capital por parte do estado e dos monopólios alemães, necessário ao fortalecimento do estado após primeira guerra mundial.

O problema enfrentado por esses intelectuais que estavam pensando e fazendo teoria crítica pode ser resumido nas palavras de Slater: “A história da Alemanha nazista prova que a pauperização, mesmo em sua forma mais extrema, não desencadeia imediatamente a sublevação revolucionária” (Slater, *idem*: 44). As perguntas que o contexto alemão colocava a esses intelectuais críticos referem-se ao tema da manipulação: “como poderiam os nazista, mesmo antes do reino no terror, desfrutar de tanto apoio popular?” (Slater, *idem*: 45); “por que votavam cada vez mais, maciçamente, nos fascistas” (*idem*: 46).

Em “Os Funcionários” (*Die Angestellten* [1929]) Siegfried Kracauer desenvolveu idéias decisivas que estão na base de como a teoria crítica vai pensar essas perguntas. A pauperização e a exploração da classe trabalhadora não condiziam imediatamente à tomada de consciência e ao processo revolucionário, como preconizava a teoria marxista, em virtude da permanência de uma determinada mentalidade e de um componente psicológico, aliado à transformação no âmbito do trabalho, à racionalização e à mudança qualitativa no modo de trabalhar que deu origem a uma nova espécie de trabalhador, os “colarinho-branco” e trabalhadores mentais “semi-robotizados” de escritórios (Slater, idem: 46-7). A estrutura hierárquica dos funcionários permitia uma “gratificação dos instintos”, na medida em que todos tinham a oportunidade de “bancar o chefinho” em alguma circunstância, o que Kracauer chamou de “mentalidade de ciclista”: “com suas costas eles se curvam com seus pés pedalam com vigor” (Kracauer apud Slater, idem: 47).

Assim, o estudo sobre a autoridade e a família foi o primeiro de muitos outros trabalhos em que a manipulação seria abordada a partir da mediação entre a autoridade econômica do capital e as determinações subjetivas. Em introdução a “*The authoritarian personality*” (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford, New York, Harper, 1950), Adorno fala do surgimento de uma espécie antropológica que podemos chamar de homem autoritário como um tipo possível entre outros. O conceito de “personalidade” é aqui definido não como uma essência imediata e imutável, mas sim, pensando a partir de uma aliança entre o psíquico e o social, como um tipo de subjetividade constituída historicamente e, portanto, de possível elucidação em seu processo formativo. Trata-se, segundo Adorno, de um “**novo tipo antropológico**”, formado a partir de uma nova “mentalidade e espírito”.

Da mesma forma, encontramos na “Dialética do Esclarecimento” (1985 [1947]), de Adorno e Horkheimer, a tentativa de compreensão dessa subjetividade historicamente formada, principalmente na última parte intitulada “Notas e Esboços”, na qual os autores apresentam, no prefácio, como “esboço provisório de um trabalho a ser desenvolvido” e que se refere, em sua maioria, ao que chamam de uma “**antropologia dialética**” (Adorno e Horkheimer, 1985: 17). Na última nota deste livro, intitulada “Sobre a gênese da burrice”, os autores usam a metáfora do caracol para apresentar como a inteligência é formada e chamam a burrice de uma “cicatriz”, ou seja, a burrice seria o resultado de um processo formativo que vem desde a infância: “toda burrice parcial de uma pessoa designa o lugar em que o jogo dos músculos foi, em vez de favorecido, inibido no momento de despertar. Com a inibição, teve início a inútil repetição de tentativas desorganizadas e desajeitadas” (idem: p. 240).

O instrumento privilegiado para a análise crítica foi a “psicologia profunda” tal como desenvolvida por Sigmund Freud. Essa combinação Marx e Freud, que seria criticada por muitos marxistas ortodoxos e mesmo psicólogos, não implicava a integração dessas duas teorias em uma, nem um ecletismo, mas antes a possibilidade de abordar a realidade como “fato social total” de múltiplas determinações, econômicas, culturais e psíquicas.

A partir do que foi dito, tentarei pensar duas questões ao longo desse texto: a primeira, qual o lugar de Freud na tradição crítica e, a segunda, qual o lugar da antropologia na teoria crítica. Veremos que a resposta a essa segunda pergunta passa necessariamente pela primeira, pela elucidação da teoria da subjetividade freudiana. Para apresentá-la vou utilizar o livro “Freud e o problema do poder” (1989), do filósofo argentino León Rozitchner.

Segundo Rozitchner, a teoria da subjetividade de Freud fornece os elementos para uma compreensão da interiorização do poder e da organização subjetiva. Nele a determinação social inaugura o âmbito e que são interiorizadas as formas e categorias do sistema histórico de produção e estas constituem o núcleo do que se vive como o mais próprio, o Eu (Rozitchner, 1989, p. 39). Freud revela a instauração do poder despótico na subjetividade como resultado do desenlace do complexo de Édipo, como inclusão da criança, rebelde, na história. Esse poder despótico passa a ordenar a experiência e vai organizar e determinar a vida do corpo como negação do próprio desejo, submetido à lei do Outro, determinando, assim, os contornos de nosso pensar e sentir.

“A radicalidade do pensamento de Freud consiste em ir até o fundamento mesmo de nosso ser, e nos mostrar como produto de uma ordem cultural cujo poder consiste precisamente em ocultar o lugar onde o poder se implanta.” (Rozitchner, 1989: 40).

A teoria freudiana, entendida como ciência histórica, vai buscar desvendar a origem velada da subjetividade, e assim o faz porque possui uma concepção histórica de subjetividade que contém em seus próprios pressupostos a densidade histórica do mundo que organiza em sua própria estrutura a “trama miúda do indivíduo” (Rozitchner, 1989: 14). Cabe buscar essa origem, perdida para a consciência, que determina a própria origem da consciência. O conceito decisivo para apresentar a perspectiva de Rozitchner é o de *aparato psíquico*, último extremo da interiorização da estrutura social no subjetivo, que iremos apresentar adiante.

O conceito de aparato psíquico aparece em Freud, de acordo com a leitura de Rozitchner que assumimos aqui, como representação da determinação histórica da subjetividade. Não se trata de um aparato biológico, apesar de se relacionar com a biologia por meio dos destinos das pulsões, nem um aparato com realidade ontológica, pois é apenas um modelo explicativo que implica uma metapsicologia; trata-se antes de um aparato histórico, uma forma mediadora entre o sujeito e a estrutura do sistema histórico e social. O conflito entre as instâncias que constituem o aparato psíquico se revela isomorfo com o modo de vida conflituoso e a interiorização de um poder externo despótico que passa a controlar, de dentro, a própria estrutura da subjetividade.

Para compreender a novidade e a gênese desse conceito freudiano é necessário inseri-lo na história do aprisionamento dos loucos e na tentativa de libertá-los, no século XVIII; libertação aparente, pois se pauta antes por um aprofundamento da domesticação da subjetividade doente. Para isso Rozitchner se apóia na obra de Michel Foucault, “A história da loucura”, que narra o processo de organização subjetiva por meio da história da organização carcerária e asilar, mostrando a subjetividade como o lugar de implantação de uma dominação exterior. Essa “libertação” se revela, nas análises de Foucault, um redobrar da eficácia do poder exterior que regula o doente, mas agora a partir de dentro, por meio de técnicas disciplinares.

Essas técnicas consistiriam em reconstituir novamente, agora de dentro do internamento, as formas de domínio parentais e religiosas que existiam fora do internamento, na trama cotidiana da vida social normal. Tratava-se de submeter o louco à racionalidade do sistema e o exemplo usado pelo autor é o do método de Pinel de “interiorização brutal” e rígida das normas religiosas, que tinha como objetivo domesticar a imaginação louca para que ela se mantivesse dentro dos limites aceitáveis. A cura consistiria na restrição do âmbito transbordante da imaginação para que ela

voltasse a encontrar seus limites adequados no reforço das estruturas de dominação paternalistas e despóticas. O médico se tornara assim o agente de políticas disciplinares e modalidades de internamento e adequação à *normalidade*, posição essa que será retomada de maneira crítica por Freud, que realiza uma “revolução copernicana” no modo como articula o normal e o patológico. Pois, se até o momento o louco deveria girar em torno do normal, tido como critério absoluto de julgamento, Freud inverte o saber constituído na medida em que o normal passa a ser definido, pensado, conceituado, a partir do louco, tido como centro e como lugar de produção de verdade e conhecimento.

O conteúdo crítico do pensamento de Freud se revela na abordagem metodológica genética ou histórica, cujo antecedente histórico encontramos em Marx. Para compreender o sistema capitalista de produção ou o aparato psíquico não basta uma descrição do fenômeno, como fazem as ciências tradicionais, mas antes trata-se de compreender o seu engendramento, incluindo a descrição de formas anteriores sem as quais a lógica de sua estrutura seria incompreensível como histórica e humana.

Essa perspectiva está presente em Freud na apresentação da origem do aparato psíquico, tal como encontramos, por exemplo, no primeiro capítulo de “O mal-estar na cultura” (2010 [1929/30]), quando ele expõe a origem do Eu como processo, ou na hipótese mítica da passagem da “horda primeva” para a “aliança fraterna” em “Totem e tabu” (1999 [1914]). Esse mito tem um sentido muito importante, pois implica o reconhecimento, a partir do presente, projetado no passado, de uma estrutura essencial da sociedade contemporânea, mas que, como em Marx, seguiria se repetindo. Implica também a aparição de um campo simbólico subjetivo, imaginário e ideal, onde a lei aparece imperando em sua abstração interiorizada como própria, a culpa inconsciente.

Em Marx o que precisa ser explicado é como foi possível a separação dos homens em relação aos meios de sua subsistência (terra, meios de produção, força de trabalho), o trânsito que levou ao despojamento e expropriação do poder coletivo, oculto na atomização e submissão individual, e cuja origem permanece obscurecida para a consciência enquanto origem histórica. Esse ocultamento da expropriação permanece, na produção capitalista, determinando a estrutura do sujeito a partir de um campo imaginário que o organiza e que Marx chamará, em *O Capital*, de fetichismo.

Marx e Freud revelam a alienação produzida pela própria modernidade e pela história, que institui novas formas de controle, formas veladas, pois interiorizadas, sejam nos próprios sujeitos, seja no sistema de instituições.

Na sociedade moderna, capitalista, a forma de “ser si mesmo” se encontraria como conformação à forma dos objetos que lhes são correspondentes, e que Marx revela serem as mercadorias. A existência subjetiva, ou a forma social dos sujeitos, aparece conforme a forma social dos objetos, e, portanto, também eles aparecem como objetos – homens tornados objetos, coisificados, *reificados*. Esta “pura subjetividade sem objeto”, reduzida ao limite da individualidade restrita à superfície do próprio corpo, é produto de uma separação histórica que levou à expropriação de um primeiro campo objetivo, corpo inorgânico, externo, comum, agora propriedade do capital.

“Somos fisicamente metafísicos” diz Marx no primeiro capítulo de “O Capital” porque somos conformados de modo contraditório: de um lado a consciência, a razão, o espírito, a alma; de outro, o corpo, as pulsões, a natureza, a animalidade, o sentimento. *Alienação*: uma mesma palavra une, para a teoria crítica, o que o sistema dispersou e atomizou, a nossa própria cisão. Por isso, “o sistema capitalista de produção é, junto com a sua produção de mercadoria, um sistema produtor de doenças” (Rozitchner, 1989: 167).

As análises de Marx e Freud revelam a profundidade a que chega o despotismo histórico, a alienação, e o campo imaginário sobre o qual se apóia o simbolismo da realidade dominante. Alienação em relação ao corpo inorgânico, no caso de Marx; alienação em relação ao próprio desejo, no caso em Freud.

Para concluir, a “radicalidade” de Freud teria sido mostrar que “o subjetivo é absolutamente incompreensível se não prolongar até alcançar o campo coletivo das determinações históricas” (Rozitchner, 1989: 19), que dentro do chamado campo subjetivo persistem as categorias do sistema social repressivo, expressão da organização racional do corpo pelo império da forma social, que produz e reproduz a corporeidade adequada ao sistema.

Agora que compreendemos em que medida Freud se insere na tradição crítica e como sua teoria fornece os conceitos para pensar o contexto histórico vivenciado pelos teóricos críticos da Escola de Frankfurt, resta entender quais as implicações teóricas que este recurso à psicanálise produz.

### 3

Em Adorno e Horkheimer podemos dizer que o recurso à psicanálise permite construir o que chamarei de uma “antropologia negativa”, ou seja, a apresentação de como os sujeitos foram “semi-formados” de modo contraditório, reproduzindo em sua personalidade, hábitos, formas de pensamento as visões e valores de mundo específicas de um contexto, porém interiorizadas e naturalizadas como se fossem essências. Essa seria a base do preconceito tal como vemos, entre outros, na “Dialética do Esclarecimento” ou nos textos sobre educação, por exemplo, em “Educação após Auschwitz”. Essa inflexão em direção ao sujeito se faz necessária, segundo Adorno, “para que Auschwitz não se repita”, pois a ruptura com a barbárie precisa levar em conta uma ruptura com a barbárie que há em mim; é necessária uma reflexão crítica que apresente os fundamentos dessa interiorização do social no individual e uma educação que não faça a manutenção dessa interiorização.

Essa mesma “antropologia negativa”, que apresenta o processo de formação do sujeito como *resultado* de uma interação com o social, também encontramos no modelo de teoria crítica desenvolvido por Marcuse, como, por exemplo, na primeira parte de “Eros e Civilização: uma interpretação filosófica de Freud”. Já no prefácio Marcuse aponta para a importância das categorias psicológicas, “porque elas se tornaram categorias políticas” (Marcuse, 1999a: 25). Aqui os conceitos decisivos são os de “mais-repressão” e “dessublimação-repressiva”. Ambos os conceitos se referem às novas formas de manipulação no contexto da sociedade industrial avançada: a mais-repressão equivale a uma quota a mais de repressão necessária para que a irracionalidade do sistema produtivo-destrutivo seja legitimada, legitimação essa que ocorre por meio de uma liberdade na satisfação pulsional, pelo consumo, pela sexualidade e pela agressividade.

Dessa forma, a preparação de toda uma sociedade para a guerra, a fabricação de instrumentos bélicos, a obsolescência planejada, a produção de coisas supérfluas, a escravidão pelo salário, a violência, o fedor, o barulho infernal do modelo industrial de produção, o progresso que se revela como destruição do ambiente, a reaparição de antigas formas de preconceitos, a pornografia, o Vietnã, a África e o Harlem, são fatos que, segundo Marcuse, “iluminam o todo” (Marcuse, 1999a, p. 15; cf. Marcuse, 1988, p. 58). Não são fatos isolados, desvios em relação a um caminho de progresso; são antes fatos que só podem ser compreendidos em sua gênese histórica, como fomentados por processos que continuam vigorando e se reproduzindo nas instituições e também na estrutura individual de seus membros, que Marcuse chama, em 1977, de “estrutura de

caráter destrutivo” (1999b: 144). Eventos, questões, ações, pensamentos, ilustram a dimensão em que a sociedade se reproduz na consciência e no inconsciente, na estrutura instintiva-pulsional, no gozo e na satisfação das necessidades.

“O que principiou como submissão pela força cedo se converteu em servidão voluntária, colaboração em reproduzir uma sociedade que tornou a servidão cada vez mais compensadora e agradável ao paladar.” (Marcuse, 1999a: 15)

A teoria marxista, segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas entraria em contradição com as relações de produção parecia problemática. O sujeito da revolução tal como Marx havia preconizado parecia adaptado e, em virtude das transformações no mundo do trabalho e na satisfação pelo consumo, teria perdido sua força negadora do capitalismo. A questão que Marcuse é levado a pensar, já desde seus primeiros textos em relação à experiência alemã, é: o que fazer com a teoria crítica? Deverá ser ela descartada?

Em outra importante obra de 1964, “O homem unidimensional: estudos sobre a ideologia da sociedade industrial avançada” (1969b), Marcuse levanta essa mesma questão e, de forma surpreendente, propõe a volta da teoria crítica para a filosofia.

Se, para Marx, os filósofos interpretaram o mundo e agora seria necessário transformá-lo, para Marcuse, uma vez que a transformação não aconteceu, seria necessário voltar a interpretá-lo, entender porque a transformação não aconteceu, quais são as novas determinações históricas objetivas e subjetivas que impediriam a realização de uma sociedade livre. “Livre” no sentido de que, frente às reais possibilidades materiais e intelectuais de suavização da luta pela existência e diminuição da labuta no trabalho que poderiam ser proporcionadas pelo progresso tecnológico e científico, a sociedade reforça e desperdiça essa energia para a manutenção de forma de dominação do tempo, da vida e da imaginação por meio de um amplo aparato e pelo trabalho alienado que, se não é mais o trabalho físico do proletariado e operário do século XIX, é um trabalho mental e desgastante, tal como Kracauer havia revelado e que Marcuse vai fundamentar através das obras de sociólogos, como Wright Mills e Daniel Bell. Essa crítica que contrapõe o possível e o real está na base do que Marcuse chama de “utopia concreta”, parafraseando Ernst Bloch: utopia porque não existe, mas concreta porque é uma possibilidade histórica real (Marcuse, 1999b: 148).

Em “O Fim da Utopia” (1969c), texto que é resultado de um encontro com os estudantes da Universidade Livre de Berlin Ocidental em 1967, Marcuse retoma a questão da “obsolescência” histórica do marxismo. Isso significa que é necessário ser marxista e materialista histórico, quer dizer, observar como a realidade se transformou e repensar a teoria à luz desse novo contexto. Para ele, no que se refere à teoria da passagem do capitalismo para o socialismo em relação à teoria do desenvolvimento das forças produtivas, o marxismo ficou preso a um conceito de continuidade de progresso que parece por em questão o próprio conceito de socialismo desenvolvido pelo marxismo, talvez ele não seja mais adequado e não represente mais a necessária negação do capitalismo. Para Marcuse, não há liberdade na esfera da necessidade e do trabalho alienado. Porém, quando uma sociedade atingiu o nível de progresso que poderia apaziguar a luta pela existência, a teoria precisa repensar e recriar seu projeto de transformação social em virtude dessas novas possibilidades reais. Parafraseando Adorno em “Marx está superado?” (1972 [1968]), somente quando se torna possível eliminar a fome a crítica da fome pode ser feita. Segundo Marcuse, “o conceito de utopia é um conceito histórico” (Marcuse, 1969c: 15).

“Existem hoje todas as forças materiais e intelectuais necessárias à realização de uma sociedade livre. O fato de que não sejam utilizadas deve ser imputada exclusivamente a uma espécie de mobilização geral da sociedade, que resiste com todos os meios à eventualidade de sua própria libertação.” (Marcuse, 1969c: 16)

Se existem todas as condições para essa libertação, por que ela não ocorre? Porque a estrutura da não liberdade e de heteronomia segue se reproduzindo nos sujeitos e nas instituições. O necessário “salto” que significaria a revolução, tanto para Marcuse quanto para Walter Benjamin (cf. Löwy, 1980), implicaria o que ele chama de desenvolvimento de uma “**nova antropologia**” e de uma nova moral, como “herança e negação da moral judaico-cristã”, ou, nos termos de outros textos, uma nova sensibilidade (“La nueva sensibilidad”, 1969a) e uma razão sensual (“Eros e Civilização”), isto é, o surgimento e o desenvolvimento de necessidades vitais de liberdade não mais fundadas sobre a escassez e sobre o trabalho alienado, necessidades humanas qualitativamente novas e a “ativação da dimensão biológica da vida” (Marcuse, 1969c: 17).

“A sociedade repressiva continua incessantemente a reproduzir em seus membros as necessidades que elas mesma estimula e satisfaz, de modo que os indivíduos, por sua vez, continuam a reproduzi-la em suas necessidades, inclusive através e além da revolução. Essa continuidade das necessidades repressivas, assim, é o obstáculo que impediu até agora o salto da quantidade à qualidade de uma sociedade livre.” (Marcuse, 1969c: 16)

Quais seriam essas novas necessidades vitais? Aquelas que aparecem como negação de necessidades repressivas historicamente dadas, e Marcuse sugere algumas: necessidade de paz, calma, solidão (necessárias para todo organismo biológico), tranqüilidade e alegria, entendidas não como necessidades individuais, mas sociais, guiando os modos de produção e de satisfação coletivos. Esses valores seriam essencialmente opostos aos valores do capitalismo, a exploração da mais-valia e do lucro.

Para se reproduzir, para gerar capital, o capitalismo precisa extrair uma quota de excedente em cada produção. A finalidade não são as necessidades dos sujeitos, mas as necessidades do capital se reproduzindo. Em Marx o capital, o dinheiro, não pode ser entendido a partir de sua aparência imediata. Toda a estrutura da obra “O Capital” procura revelar aquilo que não é visto de forma imediata: que, para o capital se reproduzir em seu circuito de produção e circulação de mercadorias, ele precisa se apropriar de uma quota do trabalho alheio. O modo de apropriação capitalista é, seguindo uma interpretação que vem de Rosa Luxemburgo, essencialmente exploração e violência.

O processo que submete a natureza, tanto externa, pela contaminação e poluição, quanto interna, pela escravidão pelo trabalho, é um processo econômico, mas também político. Nesse sentido, as reflexões de Marcuse terão grande importância para o movimento ecológico, para o qual ele escreve alguns textos e faz algumas conferências ao longo dos anos 70. Suas considerações apontam para o perigo do movimento ser adaptado pelo próprio capitalismo, mas revela, a despeito disso, a força interna do movimento, na medida em que suas exigências passem a penetrar na consciência e na inconsciência dos sujeitos, despertando para a necessidade de novos modos de vida, novos modos de produção, que são essencialmente contrários à produção capitalista.

Para ele o movimento é radical na medida em que questione a própria modalidade de produção e o estilo de consumo.

“Não é o caso de embelezar o abominável, de ocultar a miséria, de desodorizar o mau cheiro, de plantar flores no cárcere, nos bancos, nas fábricas: não se trata de purificar a sociedade atual, e sim de substituí-la.” (Marcuse, 1983: 58)

A luta do movimento ecológico deve levar em conta aquilo que Marx já havia preconizado nos seus “Manuscritos econômico-filosóficos de 1844: que a revolução exige uma nova relação com a natureza, tanto a externa, quanto a interna – uma nova relação com a objetividade, restituindo o valor objetivo inerente às árvores, ao mar, ao rio e à terra, mas também uma nova forma de trabalhar e de viver para os seres humanos. Retomando Fourier, como faz em “Eros e Civilização”, Marcuse propõe a convergência entre trabalho e jogo, entre técnica e arte. E essa mudança passa pela necessária transformação no âmbito dos sujeitos, pois, quando “os seres humanos não são capazes de distinguir entre o belo e o feio, entre o silêncio e o barulho, já não conhecem a qualidade essencial da liberdade, da felicidade” (Marcuse, 1983: 58).

“A verdadeira ecologia desemboca em um combate ativo em prol de uma política socialista que deve conseguir atacar as raízes do sistema, ao mesmo tempo que o processo de produção e a consciência mutilada dos indivíduos.” (Marcuse, 1983: 58)

#### 4

Aqui o modelo de teoria crítica de Marcuse revela sua outra face, que conduz ao que chamarei de “antropologia positiva” e crítica e que apresentarei retomando a imagem de liberdade e da **nova antropologia** desenvolvida em “Eros e Civilização”, obra única no século XX, que cria uma filosofia própria, articulando esferas do conhecimento tão diversas.

Apoiando-se nos referenciais psicanalíticos, na história da filosofia, na mitologia, na estética e na antropologia, Marcuse cria o que chamarei de uma espécie de *filosofia surrealista*. Toda a segunda parte da obra “Eros e Civilização” representa uma tentativa de produzir um novo projeto revolucionário a partir de uma imagem utópica de sociedade livre que permita romper com a aceitação e a naturalização dos fatos sociais e que restitua o esforço crítico de pensar projetos de ruptura. Para isso Marcuse começa articulando psicanálise e surrealismo, Freud e André Breton, mostrando a importância do conceito de imaginação e vinculando-o ao princípio de prazer e às imagens de liberdade presentes na poesia, na literatura, como por exemplo, em Baudelaire. Depois, ele passa à mitologia, com as imagens de liberdade presentes em Pandora, Orfeu e Narciso, que foram recusados pelo princípio prometeico do sacrifício e da culpa; então vai à estética com Kant e Schiller e, por fim, à antropologia de Margareth Mead. Mas por que esses recursos?

Porque Marcuse quer mostrar como, internamente à razão ocidental, como negação dessa razão formal, aparece outra imagem de liberdade articulada à sensibilidade. Marcuse resgata da história da filosofia aquele princípio que foi excluído pela filosofia vencedora, formal, olhando para história a “contrapelo”, na expressão de Benjamin. Assim, no capítulo dez, intitulado “A transformação da sexualidade em Eros”, Marcuse se propõe pensar como seriam as relações humanas em uma sociedade livre. Articulando Platão, Marx e Freud, Marcuse se pergunta: como seria a idéia de uma sexualidade livre? Que subjetividade poderia emergir dessa nova esfera de liberdade? Lendo Freud contra Freud, Marcuse retoma a relação entre sexualidade e

trabalho, segundo a qual, em virtude da necessidade de trabalho na civilização, se fez necessária a repressão à primeira, mas, buscando um recurso na antropologia, Marcuse lança a possibilidade de outra relação existencial entre o ser humano e a natureza.

Na teoria freudiana os obstáculos sociais impostos às pulsões sexuais se devem à necessidade do trabalho na civilização e da formação de relações duráveis entre as pessoas: o corpo dessexualizado permite sua utilização enquanto instrumento de trabalho alienado, assim como a convivência em comunidade. No entanto, Marcuse argumenta que se o tempo e a energia empregados no trabalho fossem reduzidos, “sem uma manipulação do tempo livre”, as bases destes obstáculos sociais à satisfação pulsional seriam também reduzidas: o corpo se ressexualizaria e não seria mais utilizado como instrumento de trabalho. Isto implicaria numa “reativação das zonas eróticas”, no “renascimento da sexualidade polimórfica” e no “declínio da supremacia genital”. Esta possibilidade de liberação da sexualidade parece, à primeira vista, conduzir à imagem de uma sociedade de “maníacos” ou mesmo à sua destruição – porém, se for concebida apenas enquanto um fato isolado dentro de uma sociedade repressiva. O fator central para a compreensão da possibilidade de realização desta utopia vislumbrada por Marcuse é que este processo não implica só a transformação da sexualidade, mas também uma transformação da libido como resultado de uma transformação social. Se a liberação da sexualidade *no interior* do “princípio de rendimento” é designada por Marcuse na primeira parte da obra de “dessublimação repressiva da sexualidade”, já a transformação da sexualidade através de sua liberação no contexto de uma realidade transformada, não-repressiva, é chamada de “auto-sublimação da sexualidade”. Por outro lado, e apoiando-se em Geza Roheim, haveria também a possibilidade de a sexualidade estender-se até a esfera espiritual, e não apenas ao corpo orgânico, dando origem a uma “razão sensual” como superação da oposição entre o espiritual e o material. Marcuse realiza ainda nessa passagem uma interessante interpretação do “Banquete” de Platão, “a mais nítida celebração da origem e substância sexual das relações espirituais” (Marcuse, 1999a: 184).

Assim, alteradas as condições sociais da escassez e da alienação, a base material da existência, seria então possível uma nova base “instintiva-pulsional”, que conduziria a uma transformação da relação do ser humano entre si e com a natureza. Doce utopia?

## 5

Marcuse realiza então uma guinada para a antropologia que não é por acaso. Citando Margareth Mead, importante antropóloga que nos anos 50-60 revelou a natureza cultural da sexualidade e da relação do ser humano com a natureza, ele encontra um apoio teórico que fundamenta seu pensamento crítico, lançando a imagem da liberdade não no passado pré-histórico, primitivo ou pré-civilizado, mas no futuro. Segundo Mead [...],

“Para os arapexes, o mundo é um jardim que deve ser cultivado, não para nós próprios, não por orgulho ou vanglória, não por mesquinhez e usura, mas para que os inhames, e os cães, e os porcos, e sobretudo as crianças possam medrar. Dessa atitude geral promanam muitas das características arapexes, a ausência de conflito entre velhos e moços, a ausência de qualquer expectativa de ciúme e inveja, a ênfase na cooperação.” (Mead, “Sexo e Temperamento” [1952], apud Marcuse, 1999a: 188)

Estaria Marcuse propondo a volta do “bom selvagem” e o retorno a uma suposta idade de outro das sociedades primitivas? Não exatamente. Em seus próprios termos, a antropologia e a psicanálise foram até hoje guiadas por imagens passadas, mas nas

condições da sociedade industrial desenvolvida essas imagens podem guiar a construção de uma “gigantesca utopia socialista”, tal como fez, mesmo que de forma problemática, Fourier. Segundo Marcuse, a transformação da sexualidade em Eros e a ampliação para duradouras relações libidinais de trabalho pressupõem a reorganização racional de uma gigantesca engrenagem industrial e uma divisão social do trabalho altamente especializada (cf. Marcuse, 1999a: 188).

Mas qual o sentido político do recurso à antropologia e como ela contribui ao pensamento crítico? O recurso à antropologia permite buscar a imagem de outro “possível” a partir da qual uma situação determinada pode ser problematizada e questionada: a antropologia fornece um critério diferente à luz do qual o presente aparece desmistificado em sua naturalidade. Esse recurso nos faz lembrar a antropologia crítica de Claude Lévi-Strauss, tal como aparece no capítulo “Um copinho de rum”, em “Tristes Trópicos” (1996).

Ao final da viagem pelo Brasil, depois de ver as conseqüências o processo de modernização e a colonização para os povos indígenas e descobrir a riqueza das suas formas de vida, Lévi-Strauss inicia uma reflexão crítica sobre a sua civilização mecânica e industrial e os paradoxos da modernidade, ao mesmo tempo em que questiona o sentido da antropologia como ciência neutra. Então, ele assume a dimensão política e crítica inerente à antropologia e que, segundo ele, também é própria da filosofia.

A neutralidade da antropologia lança o antropólogo em um dilema: não pode intervir na cultura alheia, se não estaria reforçando o processo de colonização; porém, essa neutralidade o coloca em uma posição conformista, pois se aceita a violência em outros povos, também deve aceitar na sua, afinal, é mais uma cultura entre outras. Então, como fugir a esse impasse? Segundo ele, fazendo uma auto-reflexão sobre si mesmo, sobre porque existe o antropólogo. Assim, ele é levado a uma crítica da sua civilização, aos seus modos de vida e valores tidos como superiores e naturais, valores eurocêntricos, modernos, capitalistas, que vai dar a base da antropologia política de Pierre Clastres:

“A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais formidável máquina de destruir. Raças, sociedades indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo; tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada ao seu regime máximo de intensidade.” (Clastres, 2004: 91)

O papel do antropólogo seria assim, o mesmo que o de uma certa tradição filosófica crítica. Para Lévi-Strauss, a antropologia compartilha com a filosofia a “dúvida”; a “dúvida antropológica” (Lévi-Strauss, 1976: 34) permite contradizer e desnaturalizar hábitos enraizados, ela nos põe em contato com formas de organização completamente diferentes e, nesta medida, conseguimos nos afastar da nossa e olhar com desconfiança para nós mesmo. Com esse distanciamento podemos realizar uma crítica de nós mesmo, uma crítica de nossa cultura. A antropologia revela que nossos costumes são *um* entre outros possíveis, relativiza aquilo que tomávamos por natural e que, frente ao contato com outro, se revela como cultural. A descoberta da alteridade rompe com a naturalização do social, mostra que nossos hábitos e comportamentos são fruto de *escolhas* culturais, uma entre tantas outras. A antropologia apresenta, mesmo em uma “perspectiva utópica”, afirma Lévi-Strauss, uma “oportunidade permanente do homem” (idem: 37).

As implicações políticas da antropologia aparecem, assim, no momento em que o antropólogo, em suas viagens, “se afasta um pouco mais de toda adesão fervorosa a uma experiência particular: não há outro efeito mais sensato a não ser relativizar todo sentido” (Maniglier, 2008: 282). Ela abala as certezas estabelecidas e conduz ao reconhecimento da própria finitude, impelindo os homens a “viver e lutar, pensar e crer, preservar sobretudo coragem” (Lévi-Strauss apud Maniglier, idem: 285).

“A consciência da finitude, longe de ser desencorajadora, é ao contrário suscetível de ser o princípio de uma renovação dos fundamentos da moral e da política, que deve reconciliar a moral com a estética, o homem com a natureza, o ideal com o real, e achar, na beleza desse mundo que se desenvolve ‘as fontes de suas combinações possíveis antes de se deixar envolver pela evidência de sua caducidade’.” (Maniglier, 2008: 286)

Apoiando-se no primeiro discurso sobre a desigualdade de Jean-Jacques Rousseau, o primeiro dos antropólogos segundo Lévi-Strauss, este termina sua obra “Tristes trópicos” dizendo que não existe efetivamente um “estado de natureza”, os povos indígenas não estão mais perto da natureza do que nós. Em Rousseau o conceito de estado de natureza, que nunca existiu da realidade, funciona apenas como um critério sem o qual a crítica não será realizada. A pesquisa antropológica revela que cada cultura é diversa, nenhuma totalmente boa e nenhuma totalmente má. Nesse sentido, ela permite “usar a todas” para extrair “os princípios da vida social que nos será possível aplicar à reforma dos nossos próprios costumes” (Lévi-Strauss, 1996: 371). Elas são o modelo de que “nada é definitivo: é sempre tempo de recomeçar” (idem: 371).

“[...] pois, sabendo que há milênios o homem só conseguiu se repetir, alcançaremos essa nobreza de pensamento que consiste, para além de todas as repetições, em tomar como ponto de partida de nossas reflexões a grandeza infindável dos começos (Lévi-Strauss, 1996: 371).

A imagem de uma nova forma de existência e de uma nova relação do ser humano com o meio, que não se baseie na violência e na exploração se converte em força histórica que impulsiona no sentido de sua realização futura. “Eros e civilização” baseia-se numa antropologia crítica e dialética, que busca critérios para uma nova antropologia como resultado da revolução. Pois, para Marcuse, contra toda ideologia “insisto que não há algo como uma natureza humana imutável. Além e acima do mundo animal, os seres humanos são seres maleáveis, corpo e mente, até mesmo em sua estrutura pulsional” (Marcuse, 1999b: 154).

Face às novas configurações históricas da não-liberdade, que atingem o indivíduo em seu corpo e sua alma, as possibilidades de liberdade precisam ser reconceituadas. Na medida em que a política invadiu a psicologia, que as novas formas de controle alcançaram a esfera do inconsciente e da vida pulsional, a tarefa da teoria crítica é criar uma imagem de liberdade para além das condições dadas, para além das liberdades permitidas pelas sociedades industriais avançadas. Uma das novidades de seu pensamento foi romper com uma determinada ortodoxia do marxismo, introduzindo a preocupação com a base humana do desenvolvimento do capitalismo para o comunismo. Sem esta transformação subjetiva, na cultura, nos padrões de comportamento, na relação entre os indivíduos e entre estes e seu meio, a revolução não se realiza em sua completude. É no contraste com as condições dadas de vida que a

imagem utópica de “Eros e Civilização” deve ser abordada. Tomada em si mesma aparece como algo que nunca foi: uma ingênua utopia.

Referencia bibliográfica:

- Adorno, Theodor W. 2006 (1965) “Educação após Auschwitz” em *Educação e emancipação* (São Paulo: Paz e Terra).
- \_\_\_\_\_ 1972 (1968) “Marx está superado?” em *Opções da esquerda* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max 1985 (1947) *Dialética do esclarecimento*. (Rio de Janeiro: Zahar).
- Breton, André 1985 (1924) *Manifesto do surrealismo* (São Paulo: Editora brasiliense).
- Clastres, Pierre 2004 “Do etnocídio” em *Clastres Arqueologia da violência* (São Paulo: Cosac Naif).
- Freud, Sigmund 2010 (1929/30) *O Mal-Estar na cultura* (São Paulo: Companhia das Letras).
- \_\_\_\_\_ 1999 (1913/14) *Totem e tabu* (Rio de Janeiro: Imago).
- Horkheimer, Max 1999 (1931) “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisa social” em *Revista Praga: estudos marxistas* (São Paulo: Hucitec).
- Lévi-Strauss, Claude 1976 *Antropologia estrutural dois* (Rio de Janeiro: Tempo brasileiro).
- \_\_\_\_\_ 1996 (1935) *Tristes trópicos* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Löwy, Michael 1980 “Marcuse and Benjamin: the romantic dimension” em *Telos*, nº 44, p. 25-33.
- Maniglier, Patrice 2008 *A bicicleta de Lévi-Strauss* em *Cadernos de Campo* (São Paulo) n. 17, 275-292.
- Marcuse, Herbert 1969a (1969) “La nouvelle sensibilité” em *Marcuse Vers la libération* (Paris: Les Éditions Minuit).
- \_\_\_\_\_ 1969b (1964) *A ideologia da sociedade industrial* (Rio de Janeiro: Zahar).
- \_\_\_\_\_ 1969c (1967) *O fim da utopia* (Rio de Janeiro: Zahar).
- \_\_\_\_\_ 1983 “A ecologia é revolucionária” em *Oitenta*, número 8, p. 55-8, 1983.
- \_\_\_\_\_ 1999a (1955) *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (Rio de Janeiro: Zahar).
- \_\_\_\_\_ 1999b (1977) “Ecologia e crítica da sociedade moderna” em Loureiro (org.), *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje* (Petrópolis: Vozes), p. 143-154.
- Mead, Margareth 1976 (1950) *Sexo e temperamento* (São Paulo: Editora perspectiva).
- Rozitchner, Leon 1989 *Freud e o problema do poder* (São Paulo: Editora Escuta).
- Slater, Phil 1978 *O significado e a origem da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista* (Rio de Janeiro Zahar).