

Subjetividade, corpo e educação na obra de Herbert Marcuse

Pedro Angelo Pagni

Resumo

Neste artigo, analisamos a subjetividade, o corpo e a educação no pensamento de Herbert Marcuse. Nesta análise, observamos o desenvolvimento desses temas, entre 1930 e 1940, na obra de Marcuse. Por intermédio da reflexão sobre eles em Eros e Civilização, discutimos as possibilidades da educação estética na sociedade contemporânea, bem como a posição singular do pensamento marcuseano dentro da Escola de Frankfurt. Esperamos que, assim, este artigo possa contribuir para a reflexão sobre as relações entre teoria crítica e educação e para outros estudos sobre o pensamento filosófico e político de Marcuse no círculo intelectual da Escola de Frankfurt.

Palavras-chave: Subjetividade; Estética; Marcuse, Herbert, 1898-1979 - Crítica e interpretação; Escola de Frankfurt.

Professor do Departamento de Administração e Supervisão Escolar, e do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista UNESP -Marília. Doutor em Educação.

1 Introdução

Entre os teóricos da Escola de Frankfurt, Marcuse foi aquele que se manteve, por mais tempo, fiel às posições clássicas da primeira Teoria Crítica¹. Dos artigos produzidos durante os anos de 1930 até o livro *Razão e revolução*, publicado em 1941, percebe-se em sua obra uma preocupação em superar os limites da racionalidade subjetiva por intermédio de uma categoria de razão objetiva, capaz de se opor àquela defendida pelo positivismo. Esta mesma preocupação também aparece em seu livro *Eros e civilização*, publicado no final dos anos de 1940, porém, com uma crítica mais incisiva à racionalidade subjetiva, tentando superá-la por intermédio da formulação de um outro conceito de subjetividade, que levasse em conta os seus elementos sensíveis e instintuais e que fosse capaz de se opor aos mecanismos objetivos de dominação, estabelecidos na *sociedade industrial*. Com isso, procura fornecer uma alternativa teórica para a práxis revolucionária e esboçar um projeto para a transformação radical da estrutura social vigente.

Essa alternativa teórica e esse projeto só foram abandonados parcialmente com a publicação de seu livro *One-Dimensional man*, publicado em 1966, onde assume um pensamento negativo em relação às possibilidades da transformação radical da sociedade existente por meio da práxis e da constituição de uma outra subjetividade. Desde então, Marcuse passou a tratar de temas filosóficos e sociais mais próximos àqueles da segunda teoria crítica², mas sempre os pensando como um meio de nutrir teoricamente a prática política desenvolvida pelos movimentos sociais emergentes, mostrando uma sensibilidade ímpar para tratar de temas decorrentes dessas lutas e para comunicar o pensamento crítico aos seus destinatários: aos movimentos sociais desenvolvidos pelos estudantes, pelas militantes feministas e pelos ativistas dos direitos humanos e do meio ambiente. Assim sendo, não são apenas as singularidades encontradas na obra de Marcuse que o distinguem dos outros teóricos da Escola de Frankfurt, mas o seu engajamento político, mesmo quando decide interrogar a própria pertinência da categoria de práxis na sociedade unidimensional e dedicar-se à crítica da subjetividade moderna.

Com o intuito de fornecer elementos para a compreensão das singularidades do pensamento crítico de Herbert Marcuse dentro do círculo intelectual de Frankfurt, este artigo procura reconstituir as principais te-

ses e os argumentos acerca dos temas do corpo e da educação, contidos em parte de sua obra. Embora esses temas possam ser considerados como periféricos, acredita-se que tal reconstituição pode auxiliar a compreender o modo como ele tratou o problema da crise da subjetividade moderna, indicando algumas de suas singularidades, além de sua preocupação em relação à práxis. Isso pode ser oportuno para aqueles que procuram compreender os problemas atuais da educação e da cultura à luz dessa expressão do pensamento contemporâneo e para os estudiosos do círculo intelectual da Escola de Frankfurt.

Pretende-se focalizar dois momentos de sua produção teórica: a coletânea de artigos intitulada *Cultura e sociedade*, particularmente os textos escritos durante os anos de 1930, e o livro *Eros e civilização*. Persegue-se aqui um movimento interno de seu pensamento que se situa entre a crítica à subjetividade racional, desenvolvida do ponto de vista da primeira teoria crítica, até a constituição de uma nova subjetividade, esboçada no final dos anos de 1940, apresentando as suas implicações para a reflexão produzida por esse frankfurtiano acerca do corpo e da educação. Para tanto, parte-se do pressuposto que esse movimento traz algumas nuances significativas em relação a estes temas e, ainda que não sejam centrais, auxiliam a compreender a singularidade do pensamento marcuseano em relação ao problema da subjetividade, dentro do círculo intelectual da Escola de Frankfurt, assim como fornecem elementos para se pensar nos limites da experiência do indivíduo com o seu corpo na *sociedade industrial* e nas possibilidades de recobrá-la como uma forma de educação política na contemporaneidade.

2 A crítica à subjetividade racional, ao corpo e à educação nos artigos dos anos de 1930

Nos artigos escritos durante os anos de 1930, Marcuse procurou defender a Razão Ocidental dos ataques sofridos por ela na sociedade burguesa, particularmente, em seu estágio industrial avançado. Concebendo a Razão como “a principal categoria do pensamento filosófico” e como aquela que mantém este último ao “destino do homem”, Marcuse (1970b, p. 80) a submeteu a uma crítica contundente e almejou reconciliá-la a uma idéia de felicidade, da qual havia se apartado ao longo do pensamento moderno.

No âmbito da tradição idealista da Filosofia, para ele, essa categoria assumiu a forma de subjetividade racional, restringindo a atividade do sujeito a um pensar e a um querer puro. A Razão conteria a idéia de liberdade, a possibilidade de o sujeito conhecer o mundo e julgar o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mau, assumindo todos os riscos e almejando produzir um pensamento universal, que compreenderia racionalmente o mundo e a si mesmo. Todavia, ao restringir a atividade do sujeito a um pensar e a um querer puros, ao conceber essa idéia de liberdade a uma liberdade individual e abstrata, a Razão se defrontaria com seus próprios limites e com os propósitos universais, antes almejados, perdendo o seu caráter transcendente e circunscrevendo-se à mera operação empírica de ajustar os meios adequados às regras e aos valores estabelecidos. Ao ser internalizada por um sujeito empírico (individual), juntamente com os conceitos de liberdade e de individualidade, tal categoria constituir-se-ia em um fundamento ou em uma justificativa da racionalidade e da moral instituídas na modernidade, conformando a consciência do indivíduo aos valores transmitidos pela tradição e restringindo a ação desenvolvida por ele à manutenção de uma ordem social baseada na miséria e na dominação da maioria. Nessa forma de organização social, a liberdade seria apenas uma falsa consciência da liberdade e a autonomia do indivíduo seria um pretexto para o seu controle e para uma situação de heteronomia.

Nisto residiu a crítica de Marcuse à categoria de Razão e, particularmente, à subjetividade racional, formulada pela Filosofia Moderna e incorporada pela sociedade burguesa. Radicalizando essa crítica, ele argumenta, ainda, que a tradição idealista do Pensamento Moderno teria excluído a possibilidade da felicidade do homem, enquanto uma felicidade geral, para a maioria dos indivíduos, restringindo-a à felicidade subjetiva, isto é, a uma forma de satisfação dos interesses, das necessidades e dos desejos individuais, deixando intacta a ordem social vigente. Em tal concepção de felicidade, aludida pela subjetividade racional e divulgada no âmbito da sociedade burguesa, se observaria o desprezo pela possibilidade da *felicidade objetiva*, ignorando-a enquanto um fim a ser perseguido pela humanidade e a ser alcançada pelo homem na luta concreta pela sua existência.

Nos artigos publicados nos anos de 1930, o autor desenvolve uma crítica à subjetividade racional e à modernidade, assumindo uma posição filosófica materialista. Contudo, ao assumir tal posição, Marcuse não deixa de rever criticamente algumas correntes materialistas da Filosofia

e, sobretudo, a tradição hedonista. É deste ponto de vista crítico à tradição idealista e materialista que ele recorre aos elementos naturais e psicológicos profundos contidos ou sediados no corpo e por ele expressos para enunciar os limites da subjetividade racional moderna.

Se, na tradição idealista, a categoria de Razão teria abandonado a possibilidade da felicidade objetiva para todos, convertendo esta última expectativa em mera ideologia, segundo ele, algumas correntes materialistas, como as correntes hedonistas, deslocaram-na para o plano do prazer. Embora também desconsiderassem as possibilidades da *felicidade objetiva*, as correntes hedonistas trouxeram à tona um elemento importante para a crítica da subjetividade moderna e, particularmente, para a forma como esta foi concebida pela tradição idealista: a satisfação das pulsões e das necessidades dos indivíduos, enquanto um “sentimento de prazer” emanado e experimentado pelo corpo. Marcuse (1970c) considera que o hedonismo, ao tratar do “sentimento de prazer” (como faz a corrente cirenaica) ou ao entendê-lo como uma forma de “evitar a dor” (como faz a corrente epicurista), traz à luz alguns elementos deixados de fora da subjetividade racional forjada pela Filosofia Idealista, como o sentimento de prazer, as necessidades e os instintos humanos.

A retomada desses elementos, presentes no hedonismo, parece ser a forma encontrada pelo autor para chamar a atenção para aquilo que ainda não havia sido contemplado pela razão e pela subjetividade modernas. Ele considera que, como categorias concebidas pelo Idealismo, estas últimas poderiam ser problematizadas por intermédio de uma reconsideração desses elementos constitutivos da vida e da existência humana, que foram abandonados por essa tradição em virtude de sua propensão à fundamentação metafísica do pensamento ou da excessiva valorização da alma. O conseqüente desprezo pelo corpo ou por tudo aquilo a ele relacionado, tornaram-no objeto de domínio ou, mesmo, de cárcere da alma, restringindo assim aquilo que também seria constitutivo da subjetividade humana. Nisto parece residir a sua retomada do hedonismo, com o intuito de enunciar os limites da razão e da subjetividade modernas.

Marcuse não deixa de considerar, porém, os limites do hedonismo, associando a busca da fruição do prazer ao princípio da felicidade subjetiva, defendendo a necessidade de vinculá-la a uma “lei geral da razão” e a uma idéia de felicidade objetiva. Sem isso, segundo ele, qualquer retomada serviria apenas para insistir no mesmo erro da tradição Idea-

lista, enunciado anteriormente, e para reforçar a fruição do prazer como um princípio da felicidade subjetiva, convertida em mera ideologia na sociedade burguesa (MARCUSE, 1970c, p. 112-113).

Para equacionar esse dilema, não resolvido por essa tradição do materialismo, Marcuse considerou o sentimento de prazer experimentado pelo corpo, como parte constitutiva da subjetividade e do potencial de liberdade que ela carrega, porém, como tal sentimento se encontrava restrito ao nível individual na sociedade burguesa, a consciência e a liberdade só seriam plenamente vivenciadas pelo indivíduo numa situação social em que as suas necessidades básicas fossem satisfeitas plenamente e os seus instintos fossem liberados conforme regras racionais, definidas intersubjetivamente. Numa situação como esta, a fruição do prazer corpóreo não seria mais a mesma, pois o sentimento seria desfrutado por um indivíduo efetivamente livre e não subjugado às formas usuais de dominação social. Dessa forma, a satisfação das necessidades e dos instintos estaria submetida à história e, enquanto tal, deveria ser considerada não apenas de um ponto de vista subjetivo, como também, e principalmente, objetivo.

Numa sociedade que levasse isso em conta, continuaria existindo a privação das necessidades e dos instintos dos indivíduos, sem dúvida, mas essa privação não estaria relacionada à manutenção da desigualdade, da miséria e do sofrimento da maioria. Ao contrário, tal privação estaria relacionada a um princípio de liberdade geral, para todos, alcançada pelos indivíduos graças ao conhecimento de seu verdadeiro interesse e não apenas do seu interesse particular, desenvolvendo uma consciência histórica acerca de sua situação social. Com isso, o indivíduo seria capaz de julgar o mundo e a si próprio, refletir sobre os valores morais e intervir na sua organização racional, autonomamente, dando vazão aos seus instintos e desfrutando do sentimento de prazer de acordo com a autoconsciência de seus limites e com a consciência sobre as conseqüências de sua fruição para os outros indivíduos que congregam a vida social. Dessa forma, as necessidades individuais e a liberação dos instintos estariam submetidas às leis da razão e ao conjunto de princípios morais, constituídos intersubjetivamente.

Reconhecendo estas últimas, segundo Marcuse (1970c, p. 120-126), os indivíduos poderiam perspectivar a conciliação entre a felicidade subjetiva e a razão, que, antes de se contradizerem, tornariam conscientes as condições necessárias à realização da plena felicidade almejada pela humanidade. O corpo, enquanto sede dos instintos e local em que se expe-

rimenta o sentimento de prazer, deveria ser considerado como um elemento constitutivo da subjetividade e, enquanto tal, como um meio de expressão da liberdade individual e de fruição da felicidade subjetiva. Concomitantemente, as condições materiais de existência deveriam ser compreendidas racionalmente pelo indivíduo, levando-o à consciência de sua condição histórica para sobre ela intervir no sentido de superar as barreiras sociais e políticas que limitam a realização da plena felicidade humana e lutar pela sua efetivação. Considerando os elementos psicológicos profundos ou naturais à subjetividade humana e as condições materiais de existência do sujeito histórico, a categoria de razão tornar-se-ia preñe de um sentido histórico, que busca insistentemente conciliar-se não ao ideal de felicidade desfrutado imediata e subjetivamente, mas a uma felicidade objetiva, condicionada a uma lei racional e moral que só se efetivaria, politicamente, numa sociedade onde a liberdade fosse vivida plenamente.

O autor não defende, com isso, a velha tese hedonista nem o ideal de razão e de liberdade concebidos pela tradição idealista da Filosofia. Por intermédio da crítica imanente dessas tradições, ele procura elevar essas categorias centrais a Filosofia à autoconsciência de seus limites, saindo em defesa da própria razão e da necessidade do sujeito reconhecer os limites subjetivos e objetivos nos quais se encontra enredado, na situação histórica concreta, com o propósito de desenvolver o que ele considera ser uma correta Teoria Crítica da Sociedade. Para esta última, na concepção de Marcuse (1970c, p. 113-115), a liberação dos instintos sediados no corpo e o sentimento de prazer experimentado pelo sujeito só seriam elementos a serem considerados, nesse projeto filosófico e político, se fossem submetidos à crítica radical da configuração que assumiram na sociedade burguesa e, particularmente, na *sociedade industrial*.

Para ele, a racionalidade incorporada pela *sociedade industrial* teria produzido a reificação da consciência dos indivíduos não apenas no processo de trabalho, como também fora dele: naquilo que se convencionou denominar de tempo livre. Nessas circunstâncias, a *sociedade industrial* teria criado novas possibilidades de fruição do prazer, graças ao desenvolvimento das forças produtivas, o crescente domínio da natureza, a intensa e diversificada produção e consumo de mercadorias, alcançados nessa formação social. Porém, a fruição do prazer, possível nessa organização social, estaria submetida às leis do mercado, às disputas de classes e, conseqüentemente, aos mecanismos necessários à preserva-

ção das desigualdades sociais produzidas por essa sociedade. Nesse sentido, os próprios indivíduos estariam submetidos a essas condições materiais de existência, tornando limitada as possibilidades de desfrutarem o prazer às suas condições de classe e à manutenção da organização social existente. Tais possibilidades de fruição do prazer seriam impedidas *parcialmente* pelo processo de reificação da consciência a que os indivíduos estão submetidos, em virtude do fetichismo da mercadoria e, de certo modo, do processo produtivo instaurado nessa organização social. Sendo assim, a liberação dos instintos sediados no corpo e o sentimento de prazer experimentado por ele, enquanto fim e meio de produção da identidade subjetiva, necessária à constituição do indivíduo como sujeito, estaria comprometida nessa sociedade.

Mesmo que a *sociedade industrial* tivesse diversificado e intensificado as possibilidades do indivíduo perceber o mundo objetivo, segundo Marcuse (1970c, p. 113-115), a sensibilidade e os “órgãos dos sentidos” se desenvolveram como um meio auxiliar de reforçar o princípio de dominação social e, particularmente, o controle social exercido sobre o corpo, preservando assim as relações sociais existentes. No âmbito da produção material e do trabalho produtivo, nessa sociedade, o corpo teria sido transformado num instrumento do desenvolvimento das forças produtivas, garantindo o seu sucesso e a sua eficiência, por intermédio do treinamento dos órgãos sensíveis e das habilidades manuais. Fora do mundo do trabalho, onde os indivíduos poderiam desfrutar de seu tempo livre, eles teriam sido praticamente privados de desenvolver uma percepção aguda sobre a realidade e fruir o sentimento de prazer proporcionado pela atividade de lazer, em virtude dos mecanismos criados pela sociedade burguesa.

Afinal, o ócio, a sensibilidade e a experiência propiciada pelo sentimento sempre foram proscritos em nome da constituição de uma categoria de razão e da racionalidade subjetiva na qual se assenta essa sociedade, pois, constituir-se-iam em elementos perturbadores da ordem social instaurada e denunciariam um outro elemento, considerado sob a denominação de irracional. O temor do desconhecido e dessa ruptura com a ordem existente por intermédio do ócio, da sensibilidade e da experiência teriam feito com que o Estado e outras instituições sociais, representantes das classes dominantes, elegessem as atividades a serem praticadas e os objetos a serem contemplados, com o intuito de dirigir o tempo livre da maioria dos indivíduos, de converter a percepção

destes àquilo que seria apenas aparente e que corresponderia a uma simples constatação do existente, de tornar a fruição do prazer como sinônimo de uma descarga imediata de instintos, produzidas como um meio de aliviar as tensões e de gerar uma catarse coletiva, a partir da qual todos poderiam voltar revigorados ao trabalho produtivo.

O esporte e as diversões populares seriam algumas das atividades utilizadas com esses fins. Essas atividades seriam eleitas em virtude de sua capacidade de proporcionar um certo sentimento de prazer aos indivíduos, compensando as pressões sentidas em sua atividade produtiva e renovando suas forças para a produção, além de serem um bom meio de socializar os rituais, as normas, as regras e os valores morais em que se estrutura a organização social existente, sem que esta seja percebida ou tornada consciente aos que a desenvolvem. Nesse sentido, essas atividades constituir-se-iam em mecanismos eficazes de preservação da ordem social, inclusive pelos efeitos moralizantes que provocariam nos indivíduos.

De acordo com Marcuse (1970a, p. 114-115), isso foi precedido pela internalização de uma moral que, ao mensurar os valores humanos com a mesma medida do valor das mercadorias (pelo tempo de trabalho socialmente necessário) e ao colocar o trabalho abstrato como o único valor humano e como um imperativo, instituiu o casamento monogâmico e difundiu um sentimento de culpa social em relação ao ócio e ao prazer corpóreo, especialmente a sexualidade, na sociedade burguesa. Nessas circunstâncias, o sexo teria sido concebido como um mal supremo, a não ser quando vinculado a seu valor higiênico, a procriação ou a outras finalidades capazes de tornar os indivíduos mais produtivos e menos rebeldes. De mal supremo, o sexo teria se tornado, na *sociedade industrial*, um meio de aliviar as pressões insuportáveis do trabalho produtivo e, ao mesmo tempo, teria se convertido em objeto de consumo. A prostituição teria sido permitida como meio capaz de satisfazer os desejos humanos ditos proibidos e secretos, como uma espécie de válvula de escape à rígida moral burguesa, ocultada sob o silêncio do Estado e das instituições da *sociedade industrial*. Mais ainda, nesta última, essa prática teria se convertido num fetiche, auxiliando a reforçar a conversão do corpo em um objeto: em mais um produto a ser comercializado e oferecido ao consumo.

O processo de reificação proveniente do mundo do trabalho, segundo o autor, também teria atingido os “órgãos dos sentidos” e o sentimento de prazer, submetendo-os à racionalidade subjetiva e aos ditames da cultura

que alimenta a *sociedade industrial* – a cultura de massas. O único sentimento de prazer valorizado e considerado superior seria aquele que se refere a sua espiritualização, racionalização e elevação ao nível da cultura, destinado aos indivíduos que estão no cume da pirâmide social e cuja “fruição racionalizada” apareceria quase como um dever. Mesmo assim, esse sentimento de prazer propiciado pela relação desses indivíduos com a cultura superior e com o cultivo espiritual teria assumido um caráter ideológico na medida em que reiterariam o princípio de dominação da *sociedade industrial* e converteriam a aquisição dos bens culturais num mecanismo de distinção social, onde alguns poucos se distinguiriam daqueles que, objetivamente (em virtude de sua situação econômica e de seu escasso tempo-livre), não poderiam ter acesso à cultura erudita.

Tanto a experimentação do prazer corpóreo, obtida pela prática do esporte, das atividades populares ou do ato sexual, quanto à valorização de uma cultura que o espiritualiza e que permite a sua sublimação pelos indivíduos, do ponto de vista marcuseano, estariam submetidos ao princípio de dominação da *sociedade industrial*. De um lado, a experimentação do prazer corpóreo é considerada como um meio de controlar as massas insatisfeitas, por meio da criação de atividades substitutivas da liberação dos instintos e da satisfação dos desejos imediatos dos grupos submetidos à dominação, a fim de aliviar suas tensões e propiciar um sentimento que ainda os fizesse sentir vivos ou se identificar com alguma coisa relacionada ao que é humano. Juntamente com a transmissão de valores morais e espirituais, esses indivíduos adquiririam uma falsa consciência do prazer e da felicidade, realizada às custas de um rígido controle externo produzido pelas instituições sociais e, no limite, da internalização de uma renúncia ao sentimento de prazer e à felicidade objetiva, apropriada como norma. De outro lado, a experimentação do sentimento de prazer, mediante de sua espiritualização e aquisição da cultura, é considerada como um meio de garantir a perpetuação de uma distinção de classes, em termos simbólicos e, ideologicamente, como uma forma do indivíduo desfrutar o prazer sublime, livrando-se da terrível realidade material na qual está imerso e apreendendo o espírito humano em sua forma dita superior, vivendo uma liberdade idílica e deixando intactos os mecanismos objetivos de reprodução da desigualdade existente. Estas são as conclusões preliminares sobre o corpo a que chega a Teoria Crítica da Sociedade, desenvolvida por Marcuse, durante os anos de 1930.

Para essa teoria, ainda, a cultura assumiria um papel central, pois a sua transmissão de geração para geração e a sua aquisição subjetiva pelo indivíduo garantiriam a perpetuação das regras, dos valores e, enfim, da ideologia dominante, inclusive no que diz respeito às formas de representação, às práticas e aos cuidados estabelecidos sobre o corpo na sociedade existente. Afinal, estas últimas também pressuporiam um ideal de *cultura afirmativa*³, apregoado desde o Renascimento, cujo fundamento seria o conceito de alma.

Originalmente, segundo Marcuse (1970a, p. 61), a alma teria sido concebida como o fundamento de “uma ampla comunidade interna dos homens que se estende através dos séculos”. Em tal concepção, a importância da *educação da alma* estaria em unificar, no reino da cultura, a desigualdade e a ausência de liberdade existentes na vida cotidiana com uma igualdade e liberdade individuais, aparentes e abstratas. A justificativa dessa educação seria a de que a alma transcende a vida cotidiana e a valoração contingente dos homens no processo social. Para tanto, a alma teria que submeter os sentidos e os instintos sediados no corpo, o sentimento de prazer nele experimentado, ao seu domínio, necessitando renunciá-los ou privá-los, em nome do conhecimento, do pensamento e dos valores ditos superiores, porque tomados como verdadeiros e indiscutíveis.

Tarefa secular da educação humana, esse domínio das faculdades superiores da alma em relação às faculdades inferiores, associadas mais diretamente ao corpo, seria responsável, na sociedade burguesa, pela disciplinarização dos indivíduos, submetendo-os a um processo de aquisição de valores morais e da cultura estabelecida. Por meio da apreensão desses valores e dessa cultura os indivíduos internalizariam uma disciplina e desenvolveriam uma capacidade de autocontrole sobre os seus instintos e desejos sediados e emanados pelo corpo, experimentando um sentimento de prazer sublimado e a integração dos sentidos ao acontecer anímico, espiritualizando-os. Dessa conciliação entre o corpo e a alma, entre o material e o celestial, denominada de “espiritualização dos sentidos” e desenvolvida por intermédio dessa experiência formativa, teria nascido a idéia do amor burguês.

Essa idéia, inspirada na arte e na tragédia, ao ser incorporada à vida cotidiana como um dever e um hábito, segundo ele, havia resultado no *principium individuationis*, que rege a sociedade burguesa e, particularmente, a esfera da vida privada dos indivíduos. Por intermédio des-

se princípio e nessa esfera da vida, conforme Marcuse (1970a, p. 63), a alma assumiu uma “função tranquilizadora”, sendo excluída do processo de reificação ao qual o indivíduo estaria submetido na sociedade burguesa e se constituído no elemento da subjetividade que “menos padece e que menor resistência oferece” aos princípios e aos mecanismos dessa organização social. Em razão dessa suposta independência da realidade histórica, a alma continuaria existindo, mesmo numa realidade injusta; as suas alegrias seriam também menos custosas, menos perigosas e seria concedida, mais que as do corpo, nesse tipo de organização social.

Ao contrário da formação do espírito humano, que seria dirigida para a aquisição e para o desenvolvimento do conhecimento verdadeiro, condenando tudo o que considera ser falso, o processo de educação da alma existente refugia-se na compreensão e na reconciliação daquilo detectado como contraditório num “mundo externo”, transformando-o rapidamente em uma unidade interna e harmônica, com a qual o indivíduo se identifica. Diante de tal processo educativo, a alma se assustaria com a dura verdade apregoada pela teoria que assinala a necessidade de modificação de uma forma miserável de existência, se convertendo num fator útil da técnica do domínio das massas, numa época em que os Estados Autoritários exigem a mobilização de todas as forças possíveis contra a transformação da existência social. Assim sendo, restaria à alma refugiar-se em si mesma e mobilizar todas as forças para desfrutar aí a sensação da felicidade subjetiva e o sentimento de prazer, permitidos socialmente, mesmo quando restritos à vida privada e quando concorrem para acentuar a pressão do todo social sobre o indivíduo, anulando-o enquanto tal (MARCUSE, 1970a, p. 63).

O autor enuncia, assim, os limites da alma, como fundamento da *cultura afirmativa* e da educação vigente, recorrendo àquilo que elas não conseguiram contemplar: as condições materiais de existência e aquilo que provém do corpo e por ele se expressa: os instintos e os desejos humanos. Mais ainda, ele demonstra as contradições e as implicações dessas idéias na sociedade burguesa, sugerindo que em tais idéias ainda estão presentes às promessas não cumpridas nesta organização social: a felicidade objetiva e a liberdade de todos os indivíduos, que representariam efetivamente a emancipação da humanidade. Nesses ideais de *cultura afirmativa* e de *educação da alma*, ainda, o corpo só se manteria como uma lembrança emancipatória para as classes subalternas, que

conservam formas semimedievais e que aparecem como sinais de uma outra cultura. De acordo com Marcuse (1970a, p. 66):

A arte do corpo belo que hoje só pode mostrar-se no circo, nos *varietés* e nas revistas, esta frivolidade sem preconceitos e lúdica, anuncia a alegria pela liberação do ideal, ao qual o homem pode chegar quando a humanidade, convertida verdadeiramente em sujeito, domine a matéria só quando se suprimir a vinculação com o ideal afirmativo, quando se desfrutar de uma existência sábia, sem racionalização alguma e sem o menor sentimento de culpa, quer dizer, quando se liberar os sentidos de sua atadura à alma, surgirá o primeiro brilho de outra cultura.

Esse brilho seria, porém, ofuscado pelo vínculo do indivíduo com o ideal da *cultura afirmativa* e de sua contínua reiteração na sociedade burguesa. Afinal, eles seriam mais profundos do que se poderia imaginar, distorcendo as aspirações do indivíduo em constituir-se como sujeito, desprezando as possibilidades reais de promover um contato vivo com a cultura e desenvolver um sentido estético para a vida. Não obstante tais limites, a *cultura afirmativa* conservaria, ainda, uma esfera onde a vida não manifesta e não realizada do indivíduo se efetivaria: a contemplação da beleza nas obras de arte. Em tal ato contemplativo seria possível manter os “órgãos dos sentidos”, direta ou imediatamente, em contato com a aparência da beleza, sendo fonte de um prazer imediato e sensível, sem passar pela mediação e pelo controle das faculdades superiores da alma, da razão subjetiva e do entendimento racional.

Todavia, na tentativa de ampliar esse instante de contato da sensibilidade com as coisas belas, isto é, as possibilidades da experiência estética, a *cultura afirmativa* a teria racionalizado a fim de consolar os indivíduos, diante de uma dura realidade social e psíquica. Conforme Marcuse (1970a, p. 69):

Na cultura afirmativa, a felicidade se converte num meio de ordenação e moderação. A arte, ao mostrar a beleza como algo atual, tranqüiliza os anseios dos rebeldes. Conjuntamente com os outros âmbitos da cultura contribui para a grande função educativa dessa cultura: disciplinar de tal maneira o indivíduo - para quem a nova liberdade havia trazido uma nova forma de servidão - que seja capaz de suportar a falta de liberdade da existência social. A oposição manifesta entre as possibili-

dades de uma vida rica, descoberta precisamente com a ajuda do pensamento moderno, e a realidade precária da vida, impulsionaram sempre a este pensamento internalizar suas próprias pretensões, a só levar em conta suas próprias conseqüências. Foi necessária uma educação secular para fazer suportável este *shock* cotidiano: por uma parte a prédica permanente da liberdade, a grandeza e a dignidade inalienáveis da pessoa, do domínio e autonomia da razão, do amor indiscriminado aos homens, da justiça e, por outro lado, a humilhação geral da maior parte da vida, o triunfo do mercado de trabalho sobre a humanidade, do ganho sobre o amor do homem. (...) Porém, ao injetar a felicidade cultural na desgraça, ao “animizar” os sentidos, se atenua a pobreza e a precariedade desta vida, convertendo-a numa “sã” capacidade de trabalho. Este é o verdadeiro milagre da cultura afirmativa. Os homens podem se sentir livres, ainda quando não o sejam em absoluto. (...) O indivíduo, reduzido a si mesmo, aprende a suportar e, de certo modo, a amar seu próprio isolamento. A solidão factual se eleva à categoria de solidão metafísica e recebe, enquanto tal, a benção da plenitude interna. A cultura afirmativa reproduz e sublima, com sua idéia de personalidade, o isolamento e o empobrecimento social dos indivíduos.

A arte cumpriria, assim, o mesmo papel da educação secular: o empobrecimento social dos indivíduos. Isso ocorreria, segundo ele, em virtude dessa atividade estar assentada, do mesmo modo que a educação, num ideal de formação da personalidade que, de fato, permitiria aos indivíduos romper com a reificação em sua vida privada, mas, em contrapartida, reproduziria nessa esfera da vida o caráter sedante e tranquilizador da fruição do sentimento de prazer permitido na sociedade burguesa, concorrendo para conservar a estrutura e os mecanismos de dominação existentes. Para promover a perpetuação desses mecanismos, o método utilizado pela arte seria, ainda, os mesmos da educação liberal, pautado numa disciplina injustificável ou, melhor, na incorporação de uma disciplina pelos indivíduos que só seria justificável para torná-los dóceis e ajustados à ordem social existente. Aliás, na concepção de Marcuse (1970a, p. 70-78), teria sido esse mesmo método e a incorporação de uma disciplina, justificável nesses termos, que teriam concorrido para a adesão cega e tranqüila dos indivíduos aos valores e conceitos da “exterioridade heróica” (tal como a raça, o povo e a nação), difundidos

pelos regimes totalitários autoritários. Nos artigos escritos durante os anos de 1930, assim, esse frankfurtiano se recusa terminantemente a conferir à arte e à educação estética enquanto atividades capazes de romperem com a reificação da consciência e com os mecanismos objetivos responsáveis pela dominação social.

Nem a *educação da alma* nem essa recuperação da *experiência estética* obtida pela arte ou por uma educação sensível teriam, por si mesmas, o poder de levar os indivíduos a se tornarem efetivamente sujeitos e tornarem-se conscientes de sua situação histórica e da necessidade de sua transformação radical. Ao contrário, segundo a Teoria Crítica da Sociedade, elaborada por Marcuse, elas reforçariam os mecanismos subjetivos nos quais os indivíduos se encontram enredados e, conseqüentemente, o princípio de dominação que rege a sociedade burguesa, desde o início. Por intermédio da disciplina exigida em ambas para a formação do homem culto e da relação formal destes com os bens culturais teria sido possível uma convivência pacífica dos indivíduos submetidos a essa educação e da própria *cultura afirmativa* com os regimes totalitários. A *educação da alma* e a *educação estética*, assim, além de não terem cumprido as promessas em torno das quais surgiram e se disseminaram na sociedade burguesa, como difusoras e universalisadoras da *cultura afirmativa*, também propiciaram o seu contrário: ao invés de promoverem a emancipação humana, elas fizeram com que o homem convivesse pacificamente com o autoritarismo e com essa mesma barbárie.

A crítica marcuseana à *cultura afirmativa*, nesses termos, utiliza os elementos sediados no corpo, por ele manifestos ou experimentados, para denunciar a racionalização dos instintos, a felicidade subjetiva e a espiritualização dos sentidos em que se baseiam. O autor recorre a tais elementos para criticar a disciplina exigida pela *educação da alma* e pela *experiência estética* obtida na contemplação das obras de arte, demonstrando o quanto estariam vinculadas a um método educativo formal que, embora promettesse a liberdade e a felicidade subjetivas, concorrem para acentuar ainda mais o controle social sobre o corpo, a repressão sobre os instintos e os desejos humanos, a submissão dos “órgãos dos sentidos” e da sensibilidade à consciência reificada pelos mecanismos da *sociedade industrial*. Denuncia, com isso, o caráter ideológico contido nesse ideal de cultura, concebido originalmente como alheio aos movimentos da civilização, responsável pela existência material da

vida e pela repressão das esferas da natureza interna desprezadas pela racionalidade subjetiva, isto é, dos instintos, dos desejos e dos sentidos sediados no corpo e dos sentimentos vivenciados por ele, convertendo-o em objeto controlado racionalmente e manipulável socialmente por intermédio de uma *educação da alma*.

Tal concepção de educação traz consigo uma idéia de socialização da cultura que reproduz no campo da constituição da subjetividade e, particularmente, da consciência, a dominação objetiva desenvolvida na sociedade existente. Na *sociedade industrial*, além de ter perdido seu significado original e se convertido em mera ideologia, essa concepção de educação concorre para a submissão do corpo dos indivíduos aos mecanismos do mercado e ao princípio de dominação vigente, mediados por uma consciência mutilada e heterônoma, que, pacífica e irrefletidamente, adere a essa totalidade social.

Toda a tentativa de superar tal situação, por intermédio de uma outra concepção de cultura ou de educação, dentro da lógica da ordem social existente, segundo Marcuse (1970a, p. 76-77), resultou na reiteração desses mesmos princípios e ignorou as possibilidades de realização da felicidade objetiva. Para ele, essas tentativas esbarraram, de um lado, no clichê da realização do paraíso terreno, pela valorização da felicidade subjetiva e da fruição do sentimento do prazer, ignorando que a sua possível efetivação estaria vinculada à transformação radical da sociedade. De outro lado, a pretensão de transformar a terra numa “gigantesca fábrica de educação popular”, baseada na “universalização dos valores culturais”, no “direito de todo o povo aos bens da cultura”, com o intuito de “melhorar a educação corporal, espiritual e moral do povo”, teriam transformado a ideologia existente em outra. Afinal, essas pretensões de criar uma outra cultura se fundamentariam na crença de que, por si só, a reforma da educação existente equacionaria os problemas sociais e políticos, decorrentes da própria estrutura social burguesa.

Nestes termos, ao invés de exaltar os benefícios da educação popular, Marcuse exalta seus malefícios para superar a miséria material e espiritual existentes, preferindo o conteúdo de verdade contido no velho “clichê do paraíso terreno”, justamente por levar em conta o elemento primitivo-materialista da vida humana. Isso porque, segundo ele:

O falso dessa idéia de paraíso terreno não é o elemento primitivo-materialista, senão a pretensão de eternizá-lo. Enquanto esteja perecendo, haverá suficiente luta, pena e tristeza como que para destroçar a imagem idílica. Enquanto haja um reino da necessidade, haverá suficiente penúria. Também uma cultura não afirmativa terá o lastre da transitoriedade e da necessidade: será um baile sobre um vulcão, um riso na tristeza, um jogo com a morte. Neste caso também a reprodução da vida será uma reprodução da cultura: organização de anseios não realizados, purificação de instintos não satisfeitos. Na cultura afirmativa, a renúncia está vinculada ao atrofiamento externo, à subordinação disciplinada a uma ordem miserável. A luta contra a transitoriedade não libera a sensibilidade, mas só a desvaloriza: ao considerá-la como possível somente sob a base dessa desvalorização. Afinal, essa ausência de felicidade não é algo metafísico; é resultado de uma organização não racional da sociedade. Com a eliminação da cultura afirmativa, a superação dessa organização social, não eliminará a individualidade, mas a realizará. (MARCUSE, 1970a, p. 77-78).

Com esses argumentos, pode-se dizer que o pensamento crítico marcuseano não despreza o “elemento primitivo-materialista”, relacionado aos instintos, aos desejos e à sensibilidade sediados no corpo e o sentimento de prazer nele vivenciado pelo indivíduo, enquanto *locus* de realização e de manifestação da individualidade. Para ele, a individualidade não ocorreria por intermédio da *cultura afirmativa* e sim pela eliminação desta, que só seria possível com a transformação radical da estrutura social existente. Afinal, essa estrutura social seria responsável por limitar o desenvolvimento da individualidade, em virtude das condições objetivas de existência, devendo, portanto, ser superada pela constituição de uma outra sociedade, onde a miséria e as desigualdades seriam suprimidas e a liberdade vivida plenamente pelos indivíduos. Para o autor, essa transformação radical da sociedade não ocorreria por meio de reformas educativas isoladas, ainda que estas considerassem o “referido elemento primitivo-materialista” e valorizassem a individualidade mencionada ou se constituísse numa forma de educação popular, mas, sim, pela práxis revolucionária: considerada como a única capaz de levar os indivíduos a alcançarem a liberdade e a felicidade objetivas.

Pode-se dizer que essa posição materialista na qual desenvolve o seu pensamento crítico é decorrente da releitura que desenvolve da dialética marxista, entre os anos 1930 e 1940, assim como da recuperação do pensamento filosófico hegeliano para elucidar a dimensão filosófica do marxismo, nos termos apresentados em seu livro *Razão e revolução*, publicado em 1941. Ao explicitar tal posição filosófica, no período, procura formular não uma outra concepção de subjetividade racional, mas uma crítica imanente desta última, elucidando seus limites ante a razão objetiva e trazendo à tona os elementos que foram esquecidos pelo pensamento filosófico que concebeu essa noção e pela pedagogia que nela se assentou para submeter o corpo ao excessivo domínio da racionalidade instaurada pela sociedade burguesa ou para fazer dele o instrumento de um sentimento de prazer desmobilizante e de uma sensibilidade apaziguadora na *sociedade industrial*, deixando-as intactas e, conseqüentemente, reforçando os mecanismos de dominação social existentes. O pensamento crítico marcuseano insiste, ainda, no argumento de que a racionalidade e felicidade obtidas pelo indivíduo nessa forma de existência social opressiva seriam responsáveis também por uma deformação da consciência e dos sentidos, impedindo que estes se tornassem efetivamente sujeitos conscientes e livres. Para superar essa situação objetiva ao qual esses indivíduos estariam submetidos, ele defende que seria necessária a negação dessa situação mediante do exercício do pensamento reflexivo e da promoção de uma consciência acerca dos limites do sujeito romper com essa situação por intermédio de uma teoria, ainda que esta fosse uma teoria crítica da sociedade. Sendo assim, a superação dessa situação objetiva, a qual se encontra enredado, só seria possível pela práxis, desenvolvida por um sujeito histórico consciente e crítico.

Supõe-se, com isso, que a práxis consciente e reflexiva incorporaria os elementos referentes ao corpo e mobilizaria as forças subjetivas do indivíduo da classe operária não no sentido de apaziguá-las e submetê-las à ordem social vigente e sim de dirigi-la para a sua transformação objetiva e para construção do socialismo. Somente nessa sociedade, os indivíduos poderiam experimentar o sentimento de prazer e uma sensibilidade livre da opressão de classes e uma felicidade comum a todos. Isto não significaria o paraíso terreno, isento de disputa e de conflitos, mas uma situação onde estas aconteceriam livre da violência exercida de uma classe sobre a outra e onde todos teriam oportunidades iguais de fato. Esta é a esperança depositada pelo pensamento marcuseano, entre 1930 e 1941, na práxis desse sujeito histórico.

Na obra escrita durante esse período, ainda, a recusa em incorporar os elementos naturais e psicológicos profundos, associados ao corpo, à formulação de uma outra concepção de subjetividade parece ser uma limitação imposta pela defesa intransigente da Razão Ocidental e, particularmente, das noções de razão e felicidades objetivas, condicionadas a uma sociedade onde todos tenham oportunidades iguais e a desenvolvam livres de qualquer domínio econômico e da violência contra o indivíduo, que caracterizam o capitalismo. Embora continue a defender essa perspectiva de transformação radical da sociedade existente pela práxis consciente e livre na obra produzida durante os anos de 1950, principalmente em seu livro *Eros e civilização*, Marcuse (1981) acaba esboçando uma outra concepção de subjetividade, onde procura conciliar os elementos racionais, provenientes da alma, com os elementos naturais ou psicológicos profundos advindos do corpo. Nesse livro, o autor procura questionar a superioridade da razão subjetiva em detrimento dos instintos, dos desejos e da sensibilidade, assim como a relação entre alma e corpo estabelecida ao longo do Pensamento e instituída na Civilização Ocidental, que exigem um controle sobre o que não é considerado socialmente como racional e um excessivo autocontrole dos indivíduos sobre o que provém do corpo e pode ser experimentado por seu intermédio. Percebe-se, assim, em *Eros e civilização* um movimento de aprofundamento de suas considerações sobre os elementos naturais e psicológicos profundos que se referem ao corpo, a ponto de elaborar uma concepção de subjetividade humana a partir da crítica à subjetividade racional moderna, iniciada na obra produzida entre 1930 e 1941. Mais do que isso, nesse livro, o seu pensamento crítico compreende essa outra concepção de subjetividade, que pressupõe uma razão sensível e de uma sensibilidade racional, não como a negação ou como o desvio de rota desenvolvido pelo sujeito em busca da realização de uma racionalidade e de uma felicidade objetivas, mas como constitutiva destas últimas e como uma meta possível de uma civilização futura.

3 A revisão da reflexão sobre a subjetividade, o corpo e a educação em *Eros e civilização*

Como sugere Habermas (1986, p. 283-291), *Eros e civilização* representa o momento em que o pensamento crítico de Marcuse incorpora à sua teoria uma crítica à racionalidade instrumental, porém, mantendo-se ainda fiel aos pressupostos da Teoria Crítica, desenvolvida pelos frankfurtianos

nos anos de 1930, particularmente, em virtude dessa crença na possibilidade de alcançar uma racionalidade e uma felicidade objetiva, por intermédio da práxis. Mesmo vivendo numa civilização e numa sociedade que impedem a realização dessa racionalidade e felicidade e que limitam o desenvolvimento dessa outra subjetividade, Marcuse procura compreender a concretização desta última como uma possibilidade real, mesmo na situação histórica desfavorável em que se encontrava. Isso porque as condições materiais estariam dadas e, nessa situação histórica, essa outra subjetividade anteciparia aquela a ser desenvolvida em uma nova sociedade e a alimentar a práxis que transformaria a velha sociedade, permitindo que ela fosse experimentada historicamente, vivenciada pelos indivíduos e tornada consciente teoricamente, antes de ser efetivada pela práxis.

Sabendo dos limites objetivos impostos pela *sociedade industrial* para que tal noção de subjetividade se efetive, a alternativa apresentada por Marcuse (1981, p.15-16), no prefácio político desse livro, resume-se na ativação da sensibilidade e da sensualidade como forma de erotização da razão humana, assim como na constituição de uma *sexualidade polimórfica*, isto é, da ativação dos instintos e dos desejos humanos, que se encontram reprimidos e suspensos, fazendo do corpo um instrumento do prazer e não da labuta. Com isso, considera possível a emergência de uma nova subjetividade pelo despertar no homem das forças criativas responsáveis pelo progresso da humanidade. Ele parece dar, assim, novos passos na direção de seu projeto, esboçado no período anterior, formulando um outro conceito de subjetividade, que contemplaria os aspectos da existência e da ação humana ainda não contemplados pela racionalidade subjetiva, fornecendo elementos para o pensamento crítico sobre a condição histórica em que o próprio sujeito se encontra e para a autocompreensão dos mecanismos subjetivos que o impedem de concretizar-se enquanto tal.

Diante da subjugação das inclinações sensuais e dos sentidos à racionalidade subjetiva, exigidas pelo progresso da civilização e distorcidas para o estabelecimento da dominação social, ter-se-ia reforçado a dicotomia entre a sensibilidade e a razão, desenvolvida ao longo do Pensamento Ocidental e, pior do que isso, alimentado um princípio de realidade repressivo ao qual o sujeito se submeteu e se anulou enquanto tal, convertendo-se em mero objeto. A *dimensão estética* representaria a possibilidade da libertação do sujeito de seu enclausuramento, por meio de um pensamento crítico que fosse capaz de reconciliar essas duas

esferas da existência humana, sensibilidade e razão, produzindo idéias sobre uma nova ordem de razões e princípios para orientar a sua conduta no mundo existente. Para tanto, seria necessário o fortalecimento dos sentidos (enquanto órgão do conhecimento), da sensibilidade (enquanto faculdade interferente no julgamento moral e estético) e da sensualidade (enquanto função apetente e elemento importante para a criação) contra a tirania da racionalidade instaurada na *sociedade industrial* e da razão na qual se fundamenta. Nesse fortalecimento dos órgãos, faculdades e impulsos desprezados pela racionalidade subjetiva e pela razão modernas não haveria um propósito de negar o pensamento racional e sim de modificá-lo por meio da sensibilização da razão e da produção de uma racionalidade sensível que se contraporía à racionalidade subjetiva e à idéia de razão vigente. Desse modo, constituir-se-ia uma outra subjetividade, que fundamentaria o pensamento e o conhecimento humanos e que orientaria a ação do sujeito no mundo, reconhecendo os seus próprios limites objetivos na *sociedade industrial*, mas também vislumbrando nesta última a possibilidade de transformá-la conscientemente, pela atividade de um sujeito reflexivo e criativo.

A constituição de nova subjetividade dependeria, para tanto, da liberação e da satisfação dos impulsos humanos, sobretudo aqueles considerados como produtivos e criativos, que foram reprimidos pela civilização atual a fim de garantir a dominação social existente. Somente esses impulsos seriam liberados para a produção dessa subjetividade em germe e canalizados pelos sujeitos, conscientemente, para as atividades que concorreriam para a transformação radical da sociedade e da civilização que os oprime. Afinal, seria em tal situação que o sujeito experimentaria livremente a satisfação de suas necessidades básicas e de seus impulsos criativos, vivenciando um sentimento de prazer e de felicidade ímpares, sem a opressão e a dominação reinantes. Mas essa atividade consciente e criativa do sujeito poderia começar a ser desenvolvida, ainda que de modo limitado, na organização social e diante da opressão existente, desde que se potencializasse um impulso básico, o “impulso lúdico”²⁴, em contraposição ao princípio de realidade em que a *sociedade industrial* se assenta. Mais do que propiciar uma resistência ao princípio de realidade dominante nessa sociedade, o “impulso lúdico” vislumbraria a possibilidade de conciliação entre a sensibilidade e o pensamento racional, necessário à constituição de uma nova subjetividade, e anteciparia o sentimento de prazer, a sensação

de liberdade e de felicidade a serem experimentadas numa outra ordem social, destituída da dominação e da opressão vigentes.

Para essa nova subjetividade se concretizar, segundo Marcuse (1981, p. 171), seria necessário:

- 1) A transformação do esforço laborioso (trabalho) em jogo (atividade lúdica), e da produtividade repressiva em “exibição” - uma transformação que deve ser precedida pela conquista da carência (escassez) como fator determinante da civilização.
- 2) A auto-sублиmação da sensualidade (do impulso sensual) e a des-sублиmação da razão (do impulso formal), a fim de reconciliar os dois impulsos antagônicos básicos.
- 3) A conquista do tempo, na medida em que o tempo destrói a gratificação duradoura.

Se fossem respeitadas essas condições seria possível uma reconciliação entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, através da qual poder-se-ia estabelecer as bases de uma civilização não-repressiva. Tal reconciliação ocorreria na medida em que os sentidos se fortalecessem, a razão reconsiderasse a imaginação e a fantasia e a subjetividade do indivíduo propiciasse uma maior liberação dos instintos criativos e, particularmente, uma valorização do “impulso lúdico”. Assim sendo, a sensibilidade poder-se-ia tornar racional e a racionalidade sensível, assim como as faculdades superiores da alma passariam a considerar as suas faculdades inferiores e o corpo como elementos constitutivos do pensamento e da ação, interferindo sobre eles, muitas vezes, contra a vontade e o entendimento humanos, dificilmente sendo apreendidos por aquilo que a tradição idealista denominou de razão.

Em *Eros e civilização*, os sentidos, a sensibilidade e os instintos sediados no corpo e expressos pelos seus órgãos, de modo difuso, passam a ser considerados pelo autor não apenas como elementos naturais ou materiais que representam um outro da razão e que são retomados criticamente para negar a racionalidade subjetiva, a liberdade e a felicidade por ela propiciada, como manifesto em sua obra entre os anos de 1930 e 1941, como também, e principalmente, como constitutivos de uma nova subjetividade, a ser concretizada numa situação social de plena liberdade e felicidade, destituída da miséria e da opressão vigentes na civilização atual. Nessa nova subjetividade, os instintos fariam parte do

“impulso sensual” que, reconciliado com o “impulso formal”, proveniente do pensamento, fundariam o “impulso lúdico”, novo princípio racional da civilização, portanto, sendo um de seus fundamentos.

O corpo parece que, com isso, passa a ser um elemento material, biológico, ainda que controlado por um aparelho psíquico que está submetido à história e à vida social, fundamental para a constituição dessa nova subjetividade que, sem deixar de ser racional, pretende levar em conta os sentidos, a sensibilidade e a sensualidade, instaurando uma outra forma de racionalidade, que passe a considerar também como humanos esses elementos. Menos do que uma atitude negativa em relação ao corpo, em *Eros e civilização* está contida uma atitude filosófica afirmativa por parte do pensamento crítico marcuseano, com o intuito de considerá-lo como parte constitutiva dessa nova subjetividade com a qual o indivíduo poderia se identificar e dessa outra racionalidade sensível com a qual o homem poderia humanizar-se.

Explicitamente, isso aparece de modo mais contundente quando Marcuse (1981, p. 174-178) trata do tema da sexualidade na civilização atual, analisando uma possível sexualidade em *Eros* e, principalmente, enunciando os limites da dinâmica dos instintos numa civilização não repressiva. Para ele, essa dinâmica dos instintos seria desenvolvida por meio do conflito imanente entre “instinto de vida” (*Eros*) e “instinto de morte” (*Thanatos*) e de uma tensão gerada entre o produto desse conflito e a razão, conduzindo a experimentação de outras formas de vida e de existência, mesmo dentro da repressão exercida pela civilização atual. Exemplo disso seria o que ocorre com a sexualidade.

Na civilização atual, ao invés da sexualidade potencializar todas as zonas do corpo, enquanto zonas erógenas que promoveriam uma *sexualidade polimórfica* e que a expandiria para além do meramente físico, restringe essa função apenas ao órgão genital. Com isso, ocorreria uma “dessexualização do corpo”, que só seria superada por intermédio de uma “ressexualização do corpo”, possível somente com a abolição da *mais repressão* e do *princípio de desempenho* que regem a civilização atual. Por meio dessa ressexualização, o corpo poderia ser um objeto da catexa, um instrumento de prazer efetivo, e a sexualidade, ao mudar e se tornar polimórfica, se estenderia para a personalidade total do homem. A sexualidade seria auto-sublimada transformando-se, assim, em *Eros*, levando o prazer não apenas à atividade sexual privada, mas a todas as atividades do homem. Afinal, de acordo com Marcuse (1981, p. 183-184),

Sob tais condições, o impulso para “obter prazer das zonas do corpo” poderá ampliar-se para buscar seu objetivo em duradouras relações libidinais, cada vez mais numerosas, visto que essa expansão aumenta e intensifica a gratificação dos instintos. Além disso, nada existe na natureza de Eros que justifique a noção de que a “extensão” do impulso esteja confinada à esfera corporal. Se a separação antagônica da parte física da espiritual do organismo é, em si mesma, o resultado histórico da repressão, a superação desse antagonismo franquearia a esfera espiritual do impulso. A idéia estética de uma razão sensual sugere tal tendência. É essencialmente diferente da sublimação, na medida em que a esfera espiritual se torna objeto “direto” de Eros e continua a ser um objeto libidinal: não se verifica qualquer mudança na energia ou na finalidade.

Ele compreende ser possível, assim, uma forma de sublimação em que o impulso biológico se tornaria um impulso cultural, permitindo ao princípio de prazer revelar sua própria dinâmica numa civilização não repressiva.

Para ele, tal possibilidade de sublimação e de conversão do impulso biológico em impulso cultural se daria à medida que a relação do homem tanto com o seu próprio corpo quanto com os bens da cultura se constituísse numa relação pulsante, viva, erótica. Até porque, segundo Marcuse (1981, p. 185),

A finalidade erótica de sustentar todo o corpo como sujeito-objeto de prazer requer o contínuo refinamento do organismo, a intensificação de sua receptividade, o crescimento de sua sensualidade. A finalidade gera seus próprios projetos de realização: a abolição do esforço (labuta), o aperfeiçoamento do meio, a conquista da doença e da decrepitude, a criação do luxo. Todas essas atividades fluem diretamente do princípio do prazer e, ao mesmo tempo, constituem um *trabalho* que associa os indivíduos às “maiores unidades”; não mais confinados ao domínio mutilador do princípio de desempenho, eles modificam o impulso sem o desviarem de sua finalidade. Há sublimação e, conseqüentemente, cultura; mas essa sublimação decorre de relações libidinais duradouras e em constante expansão, as quais, em si mesmas, são relações de trabalho.

O pensamento crítico marcuseano aposta, assim, numa dinâmica própria do princípio do prazer e no constante refinamento produzido na relação do homem com o seu próprio corpo e, por sua vez, deste com a percepção possível dos bens culturais e com a imaginação que recria a cultura, a transforma, fazendo com que confronte a realidade existente e a transcenda. Nesses termos, o corpo e a cultura não seriam apenas bens com os quais o homem se identifica e se apropria, subjetivamente, submetendo-os ao seu domínio consciente, prontos para serem manipulados conforme a sua vontade e a sua ambição individual. Eles seriam, sim, dimensões da experiência formativa humana, responsáveis pela constituição da individualidade, recriando o sujeito em si e para si mesmo, tornando-o autoconsciente dos seus próprios limites humanos e conscientes de sua incompletude diante da vida. Mais ainda, a relação do sujeito com essas dimensões poderia conduzi-lo para além de si mesmo e para a compreensão do mundo que o cerca, recriando esse mesmo mundo e transformando-o, por meio de uma ação embasada no pensamento crítico. Em tal ação e pensamento, desenvolvidas pelo sujeito, redefinido nesses termos, corpo e cultura não seriam meros coadjuvantes, respectivamente, de sua subjetividade e de sua experiência singular. Ao contrário, eles seriam propulsores dessa subjetividade e da experiência histórica, recriando-as e transformando-as no sentido não apenas de sofisticá-las, mas de produzir efetivamente um aprimoramento da razão e da felicidade humana, para não dizer uma *racionalidade da gratificação*, onde razão e felicidade convergiriam.

Antes que objetos ou instrumentos do prazer e de uma felicidade subjetiva, corpo e cultura deveriam ser considerados, em si mesmos, não só como promotores desse prazer e dessa felicidade, como também de sua recriação constante, propiciada pela relação estabelecida entre ambos ou, simplesmente, pela experiência da revelação, nem sempre capaz de ser nomeada ou apreendida racionalmente, mas sempre em busca de um sentido que encontre a gratificação plena, a conciliação entre a felicidade e a razão. Nessa busca pela conciliação entre razão e felicidade, na concepção de Marcuse (1981, p. 194), as “raízes da experiência estética reemergem - não apenas numa cultura artística, mas na própria luta pela existência.” Esta luta, por sua vez, criaria sua própria divisão do trabalho, suas prioridades e suas hierarquias, a serem alcançadas numa civilização madura. Afinal, essa civilização dependeria de uma multidão de “arranjos coordenados” e de uma confiança, no estabelecimento de suas relações hierárquicas, na “autoridade racional”, baseada no conhecimento e na ne-

cessidade, com o intuito de almejar a “proteção e conservação da vida”. Tal finalidade manteria a repressão aos instintos, mas estabelecendo como critério racional uma dinâmica própria aos instintos e ao princípio de prazer: a própria vida. Tudo que colocasse em risco a vida singular ou a de outro, que fosse alimentado pelos instintos destrutivos ou pela pulsão de morte contra si mesmo ou dirigida aos outros, deveria ser reprimido, em nome de uma civilização autêntica e em contraposição à barbárie.

Essa parece ser a racionalidade a orientar a constituição de uma civilização não repressiva, postulada pelo autor: uma racionalidade baseada na vida humana e contrária a tudo aquilo que a coloque em risco ou reitere a cultura da morte existente. Contudo, como pensar numa civilização não repressiva numa sociedade em que o pressuposto dessa racionalidade, a liberdade objetiva, não está dado? Afinal, a civilização não poderia gerar livremente a liberdade, já que a privação que estabelece em termos objetivos e a opressão que exerce em termos subjetivos se constituiriam em parte integrante da engrenagem social existente. Mas, supondo que fosse possível a essa civilização gerar a liberdade, ainda que por intermédio da imposição de padrões objetivos e racionais, nessa sociedade, quem ou o que teria legitimidade ou autoridade racional para promovê-la?

Marcuse (1981, p. 195) tenta responder a essa questão argumentando que:

De Platão a Rousseau, a única resposta honesta é a idéia de uma ditadura educacional, exercida por aqueles que se supõe terem adquirido o conhecimento do verdadeiro Bem. Depois, essa resposta tornou-se obsoleta: o conhecimento disponível para criar uma existência humana para todos deixou de estar confinado a uma elite privilegiada. Os fatos são todos francamente acessíveis, e a consciência individual alcançá-los-ia com inteira segurança, caso não fosse metodicamente sustada e desviada. A distinção entre autoridade racional e irracional, entre repressão e mais-repressão, pode ser efetuada e verificada pelos próprios indivíduos. Os fatos de eles não poderem fazer essa distinção não significa que não podem aprender a fazê-la, uma vez que lhes seja concedida a oportunidade de o fazer. Então, o curso de tentativa e erro converte-se num curso racional de liberdade. As utopias são suscetíveis de esquematizações irrealistas; as condições para uma livre sociedade não o são. Trata-se de uma questão de razão.

Embora considere honesta a idéia de uma *ditadura educacional* postulada de Platão a Rousseau, em *Eros e civilização*, para o autor essa idéia seria obsoleta, porque o conhecimento produzido pela humanidade, que permitiria uma existência humana melhor para todos, havia deixado de ser privilégio de uma elite. Ainda que os indivíduos não conseguissem distinguir claramente a diferença entre uma autoridade racional e outra (irracional), entre a repressão e a *mais-repressão*, o pensamento crítico marcuseano acredita que eles poderiam aprender a distingui-las por meio da conversão de sua experiência singular em um curso racional de liberdade, que buscasse realizar, conscientemente, as condições para a existência de uma sociedade livre. Essa experiência poderia ser, para ele, guiada e justificada racionalmente, realizada na e pela prática social que visasse almejar a supressão da dominação social vigente, e não pelos ideais de *cultura afirmativa* ou de *educação da alma*. Somente assim o autor acredita ser possível romper com a reificação da consciência reinante na *sociedade industrial* e com a *mais repressão*, por meio de um reavivamento da consciência e da sensibilidade dos indivíduos, que lhes restabelecesse a vida ao qual renunciaram, em nome da adaptação à vida social existente, imposta pela civilização repressiva. Guiados pela *racionalidade da gratificação* e pela autodeterminação consciente do indivíduo sobre a sua própria vida, o pensamento crítico marcuseano advoga ser possível superar a subserviência imposta socialmente e a própria civilização repressiva, gerando as condições para o nascimento de uma outra civilização e sociedade livres da *mais repressão* e do princípio de desempenho, que garantem a dominação social vigente e a opressão da própria psique humana. Nesse sentido, ele advoga a formação de um “novo homem”, por esse curso da experiência, regido por uma racionalidade que, ao invés de exigir a renúncia da vida aos indivíduos, fundamenta-se na preservação e no aprimoramento da própria vida. Estes seriam os fundamentos dessa racionalidade a orientar a luta pela existência e o curso da experiência formativa de um outro sujeito, capaz de conciliar razão e instintos e, conseqüentemente, atender as demandas da civilização não repressiva.

O controle ou autocontrole dos instintos continuariam necessários nessa civilização, mas seriam apreendidos pelos indivíduos no curso de uma experiência, pelos acertos e erros dela decorrentes, motivados pela busca incessante da ampliação das liberdades individual e coletiva. Nesse sentido,

a liberdade almejada racionalmente não seria desenvolvida pela libertação da alma de seu cárcere, o corpo, mas pela libertação deste último das amarras criadas pelas faculdades superiores daquela, a racionalidade, promovida ao longo da história da civilização e da repressão, associada ao princípio de dominação. Tal libertação do corpo não consistiria numa mera inversão da relação entre corpo e alma, mas na superação dessa falsa dicotomia, estabelecida pelo Pensamento Ocidental, e do controle excessivo estabelecido sobre os instintos, instaurado pela civilização, inclusive sobre aqueles que promoveriam a criação e a vida humanas. Isso não implicaria na desnecessidade de um autocontrole sobre o corpo e os instintos, conscientemente desenvolvido pelo indivíduo, mas num relaxamento das amarras estabelecidas sobre eles, com o intuito de promover a dominação social às custas de uma adaptação cega ao coletivo e ao existente.

Se assim se resolveria o conflito entre instintos e razão, um outro problema decorreria dessa solução apresentada pelo autor. Nem todos os instintos, a se considerar a teoria pulsional freudiana, estariam associados à promoção e ao aprimoramento da vida. Afinal, haveria também um conflito entre o instinto ou a pulsão de vida (*Eros*) e o instinto ou a pulsão de morte (*Thanatos*). Então, como superar esse conflito de modo a garantir a predominância de *Eros* sobre *Thanatos* nessa nova racionalidade e nesse curso de experiência sugerido por Marcuse em *Eros e civilização*?

Para ele, *Thanatos* caracterizar-se-ia pela negação da possibilidade de uma existência não repressiva, pois, nele residiria a negatividade final do tempo, a finitude humana, a morte. Por esse motivo, em termos freudianos, o ego encontrar-se-ia sujeito ao tempo e o fluxo temporal representaria o aliado natural da sociedade, na manutenção da lei e da ordem, das instituições que relegam a liberdade para o domínio da mera utopia, auxiliando os homens a esquecerem o melhor do passado e o melhor do futuro. Segundo Marcuse (1981, p. 200-2001):

Essa capacidade de esquecer - que em si mesmo já é o resultado de uma longa e terrível educação pela experiência - é um requisito indispensável da higiene mental e física, sem o que a vida civilizada seria insuportável; mas é também a faculdade mental que sustenta a capacidade de submissão e renúncia.(...) As feridas que saram com o tempo são as feridas que contém o veneno. Contra essa rendição ao tempo, o reinvestimento da recordação em seus direitos, como

um veículo de libertação, é uma das mais nobres tarefas do pensamento. (...) Nietzsche viu no treino da memória o princípio da moralidade civilizada - especialmente, a memória das obrigações, contratos, compromissos. Esse contexto revela a unilateralidade do treino da memória na civilização: a faculdade foi dirigida para a recordação dos deveres, em lugar dos prazeres; a memória foi associada à má consciência, à culpa e ao pecado.

O frankfurtiano entende que a liberação do conteúdo reprimido da memória faz-se necessária para realizar a sublimação não repressiva. A recordação, segundo ele, recupera a lembrança da gratificação e da plena realização. Para isso, *Eros* entraria na consciência, movido pela recordação, protestando assim contra a renúncia e, ao usar a memória em seu auxílio, derrotaria o tempo num mundo dominado pelo tempo. Entretanto, na medida em que o tempo mantém seu domínio sobre *Eros*, a felicidade lembrada seria uma coisa do passado, mas a sua recordação seria verdadeira, justamente por ser uma das únicas instâncias em que o prazer ainda poderia ser desfrutado, sem a ansiedade de sua extinção, propiciando uma duração que, de outro modo, seria impossível de ser experimentada. De acordo com Marcuse (1981, p. 201) o tempo só perderia seu poder quando a recordação redimisse o passado, se tornasse uma arma verdadeira e se transformasse numa ação histórica, despertada por essa recordação da felicidade. Mas, para tanto, seria necessário reduzir ao mínimo as manifestações destrutivas do “instinto de morte”. Isso porque, segundo ele,

Se o objetivo básico do instinto não é a terminação da vida, mas da dor – a ausência de tensão – então, paradoxalmente, em termos do instinto, o conflito entre vida e morte é tanto mais reduzido quanto mais a vida se aproximar do estado de gratificação. O princípio de prazer e o princípio do Nirvana convergem então. Ao mesmo tempo, *Eros*, livre da mais-repressão, seria reforçado; e o *Eros* reforçado como que absorveria o objetivo do instinto de morte. O valor instintivo de morte alterar-se-ia: se os instintos buscaram e atingiram sua realização numa ordem não repressiva, a compulsão repressiva perderá muito de sua racionalidade biológica. Quando o sofrimento e a carência retrocederem, o princípio do Nirvana poderá reconciliar-se com o princípio de realidade. A atração inconsciente que impele os instintos de volta a um “estado anteri-

or” seria eficazmente neutralizada pela desejabilidade do estado de vida atingido. A “natureza conservadora” dos instintos acabaria repousando num presente realizado em sua plenitude. A morte deixaria de ser uma finalidade dos instintos. Continua sendo um fato, talvez uma necessidade suprema – mas uma necessidade contra a qual a energia irreprimida da humanidade protestará, contra a qual deflagrará a sua maior batalha. (MARCUSE, 1981, p. 202-2003).

Nessa batalha contra a morte, razão e instinto poderiam unir-se com o intuito de ampliar a expectativa de vida e aprimorar a vida, amenizando a dor e a agonia, em que muitos morrem, e livrando os homens do sentimento de culpa e da má consciência desse tipo de morte, que se constitui numa das marcas da civilização repressiva. Isso porque a morte, temida como constante ameaça ou glorificada como sacrifício supremo, torna-se instrumento de repressão nessa civilização. Tendo como veículo de difusão uma educação calcada no consentimento de morte, essa repressão introduziria um “elemento de abdicação da vida”, implicando numa abdicação dos esforços utópicos e de uma submissão aos poderes existentes. Por sua vez, tais poderes revestir-se-iam de uma “profunda afinidade com a morte”, apresentando-a como o “símbolo de escravidão, de derrota” e como uma categoria existencial fundamental para justificar essa concepção de educação centrada na abdicação das utopias e da própria vida em nome da preservação da estrutura dominante. Essa educação que é abdicação da vida e essa estrutura social dominante estariam, assim, intimamente ligadas para conservar a civilização repressiva. Mais ainda, elas se fundamentariam numa Teologia e numa Filosofia que, ainda hoje, concorreria para a celebração da morte como uma categoria existencial, uma essência ontológica, que perverte um fato biológico em nome da transcendência da culpa que assola a humanidade, com o intuito de perpetuá-la e de atraiçoar a utopia de transcendê-la efetivamente, por intermédio de uma consciência livre do sentimento de culpa pela dor e pelo sofrimento alheios, que só ocorreria com a transformação da sociedade baseada na dominação do homem pelo próprio homem.

Contraopondo-se a isso, Marcuse (1981, p. 204) argumenta por uma Filosofia que renuncie à morte, como categoria ontológica, valorizando a vida e a liberdade necessárias à civilização não repressiva.

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

De certo modo, tal recordação seria desenvolvida por intermédio da educação e dos próprios mecanismos de poder existentes. Contra essa educação e esses mecanismos, pensados em termos de uma *ditadura educacional* aos moldes daquela imaginada desde Platão até Rousseau, que o pensamento crítico marcuseano se dirige, em termos semelhantes àqueles expressos em suas obras, publicadas entre os anos de 1930 e 1941. Porém, em *Eros e civilização*, ele contrapõe-se não à vinculação dessa concepção de educação à *cultura afirmativa*, mas ao seu papel na elaboração do passado e, mais especificamente, na recordação da morte, como um elemento que amplia ainda mais o sentimento de culpa acumulado historicamente e o medo da humanidade libertar-se da subjugação e da repressão, reiterando a indiferença à dor e ao sofrimento daqueles que ainda morrem sob o crivo da miséria e da agonia, mesmo havendo condições materiais, científicas e técnicas para supri-las. Desse modo, essa concepção de educação não poderia ser responsável, objetivamente, por modificar essas condições de vida existentes, nem por superar esse sentimento de culpa acumulado, recordando a morte e o sofrimento que ela provoca, ainda hoje, nem mesmo libertar a humanidade do medo, instaurados pela subjugação e pela repressão vigentes na civilização, mas somente reiterá-los, justamente por ser um reflexo dessa civilização e por ser inspirada numa Filosofia que renuncia à própria vida.

4 Considerações Finais

É possível dizer, pelo exposto, que se a subjetividade, o corpo e a educação constituem-se em objetos de uma crítica radical pela Teoria Crítica da Sociedade e de uma negação determinada pelo pensamento marcuseano, produzido nos anos de 1930, em *Eros e civilização* observa-se uma atitude um pouco mais afirmativa ou edificante em relação a tais temas, provavelmente motivadas pelo debate filosófico e político em que se encontrava enredado nos anos de 1940 e 1950. Não obstante esses determinantes históricos, a retomada desse movimento encontrado na sua reflexão sobre os temas da subjetividade, do corpo e da educação parece ser relevante para pensar sobre as suas possíveis contribuições para a formulação de uma teoria crítica da educação, dentro do projeto filosófico e político marcuseano. Além disso, ele pode contribuir para a compreensão das singularidades de seu pensamento crítico e de sua posição filosófica materialista no interior do círculo intelectual ao qual pertence, a Escola de Frankfurt.

Embora centre todas as suas atenções sobre a atividade política e sobre a práxis histórica, em *Eros e civilização*, Marcuse fornece algumas indicações para se pensar numa *educação estética* que, embora não fosse a única responsável pelo despertar de uma consciência política, poderia auxiliar a constituição de uma outra subjetividade e de um outro sujeito a desempenhar a ação histórica necessária à transformação radical da sociedade existente. Isso porque, em *Eros e civilização*, esse frankfurtiano admite que a recordação da felicidade poderia ocorrer por intermédio da experiência estética do indivíduo na contemplação da cultura artística, particularmente, das obras que trouxessem à tona não só os momentos de dor e de miséria humanas, denunciando a opressão existente, como também dos momentos edificantes da história da humanidade, em que esta desfrutou ou emitiu a promessa da felicidade plena. Todavia, se essa experiência propicia o desfrute da eternidade do prazer pelo indivíduo e o despertar da promessa de felicidade plena, a ser almejada na práxis histórica, na concepção do autor, esse indivíduo precisaria reconhecer, conscientemente, as dificuldades instauradas na luta pela existência, ensaiando as ações que a propiciariam e que promoveriam a vida, destituída de toda renúncia e violência existentes. Desse modo, para tornar-se efetivamente sujeito, essa experiência estética

deveria propiciar ao indivíduo tornar-se consciente dessas dificuldades e da práxis histórica necessária para superar o existente e aprimorá-lo no sentido de suprimir a miséria e o sofrimento humano e de construir uma ordem social, onde todos possam desfrutar da plena felicidade, coordenando suas próprias ações e estratégias para alcançar esse propósito, por assim dizer, eminentemente político.

Vale destacar que tal experiência, porém, não teria o caráter determinado que exige essa educação política nem bastaria que esta se voltasse ao proletariado, com o intuito de despertar sua consciência de classe e sua missão histórica. Isso porque esse sujeito histórico não seria apenas o proletariado, como pensado pela tradição inaugurada por Marx, já que a consciência desta classe social encontrar-se-ia submetida aos mesmos mecanismos repressivos da civilização, tanto quanto os demais. Seriam também aqueles que sentissem na carne a opressão promovida pela civilização repressiva, particularmente, os negros, os estudantes, entre outros. Nesse sentido, a possibilidade do despertar da consciência desses diversos segmentos sociais, reprimidos pela civilização atual, não estaria associado apenas a uma condição objetiva de classe, como também a uma condição subjetiva de opressão ou, melhor dizendo, de mais-repressão. Todos aqueles submetidos à mais-repressão e capazes de percebê-la, desvelando os mecanismos objetivos e subjetivos que a promovessem, poderiam ser considerados, em tese, sujeitos dessa práxis histórica, ampliando essa noção advinda da tradição marxista e o modo pelo qual esta transformaria radicalmente a sociedade existente.

Ampliando sua formulação tradicional, Marcuse parece considerar que a práxis não se restringe à prática política *strictu senso* ou à política partidária, conduzida pela idéia de revolução política, compreendida como tomada do Estado pelo proletariado, mas como uma idéia a ser concretizada por um movimento desempenhado pelos mais diferentes segmentos sociais e com a participação efetiva dos indivíduos, transformando radicalmente as suas instituições civis e não somente a sociedade política. Esse processo contaria, desde já, com a participação daqueles que sentem na carne a repressão e a percebem, ensaiando politicamente as transformações necessárias à liberdade humana, inclusive aquelas relacionadas ao respeito à minoria e à individualidade, com o intuito de ampliar cada vez mais as bases de apoio e de engajamento da maioria nas lutas pela efetiva revolução social. Desse modo, Marcuse parece assi-

nalar para a possibilidade dessa revolução, não sem considerar a necessidade da transformação da cultura política que a conduz, execrando qualquer tipo de centralismo ou de condução desse movimento por uma vanguarda política esclarecida.

Do mesmo modo, o autor parece questionar uma educação política, que pressuponha a *ditadura educacional*, capaz de levar os demais ao esclarecimento⁵. Afinal, quem teria conferido legitimidade ao saber difundido pelo Estado ou pelo educador ou, em outras palavras, o poder de esclarecer os demais, como se os demais não possuíssem um certo saber? O que implicaria em perguntar também o que garantiria que o saber do Estado ou do educador fosse superior a esse outro saber adquirido pelos demais? Essas questões parecem justificar os motivos pelos quais Marcuse, antes que defender uma *ditadura educacional* nos termos idealizados de Platão a Rousseau, prefere indicar o curso de uma *experiência estética* a ser trilhada pelos indivíduos, propondo um caminho no qual estes poderiam se auto-educar, por intermédio do contato vivo com os bens culturais e de uma formação cultural, capaz de constituir efetivamente um sujeito sensível antes que integralmente racional, um indivíduo autônomo antes que dependente, com uma memória capaz de recordar os sofrimentos e a felicidade desfrutada no passado da humanidade.

A *educação estética* proposta por ele, não sendo determinada por um saber ou uma sabedoria ditas verdadeiras – como ocorre com a idéia de *ditadura educacional* – nem por uma visão romântica de retorno à natureza – como ensaiada pelo romantismo alemão – definidas *a priori*, poderia auxiliar esse sujeito a elaborar o passado, a pensar criticamente o tempo presente e, ainda assim, insistir na busca de realização da plena liberdade e felicidade humanas, a ser alcançada num futuro próximo, por intermédio de uma práxis histórica, como a descrita anteriormente. Além de considerar essa *educação estética* como um meio de auxiliar a realização de uma sociedade sem dominação, no futuro, preparando as novas gerações para a ação política, desse modo, o autor se contrapõe civilização repressiva, no presente, procurando romper com essa forma de dominação subjetiva, desenvolvida em nome da objetividade, que não possui outra função senão preservar a estrutura de poder vigente.

Diferentemente de Adorno e Horkheimer (1986), que se centram na crítica à subjetividade moderna e na constituição de um pensamento negativo sobre as possibilidades de romper com a dominação objetiva e subjetiva,

em *Eros e civilização* há ainda uma crença depositada na práxis e no sujeito histórico, que fundamenta o pensamento crítico marcuseano e, salvo equívoco, essa concepção de *experiência estética*, como um meio de ação política determinada, no período subsequente ao pós-guerra. Isso não significaria imputar à obra de Marcuse uma teoria da educação, mas, quem sabe, uma concepção de *experiência estética* e de *educação para a sensibilidade* como meio dessa ação política, que não dependeria tanto das instituições escolares nem de uma pedagogia, em termos convencionais, e sim da disposição ainda existente para a vida e para o seu aprimoramento.

Deste ponto de vista, o corpo não seria apenas objeto a ser controlado e a ser dominado pelo indivíduo, juntamente com a sensibilidade e com os instintos humanos, conforme as pressões sociais e políticas existentes, mas um outro a ser considerado e a ser pensado criticamente, como um limite e como um meio de ampliar as experiências humanas e, sobretudo, promover a vida humana para além do narcisismo e do *princípio de desempenho* predominantes na *sociedade industrial*.

Do mesmo modo que para Adorno e Horkheimer (1986, p. 215-220), para Marcuse o corpo teria se convertido em algo morto, relacionado ao seu aspecto físico (*Körper*) na sociedade industrial, e não mais sinônimo de vida (*Leib*). No entanto, discordando da impossibilidade deste se revigorar pela práxis revolucionária, como suposto pelos outros frankfurtianos, em *Eros e civilização*, Marcuse parece insistir no reavivamento da pulsão de vida contida no corpo e expressa por seu intermédio, como fonte, como meio e como objeto de experimentação do prazer pelo indivíduo. Juntamente com a sua sublimação por meio da cultura, sobretudo daquela capaz de propiciar uma forma peculiar de *experiência estética*, nos termos antes apresentados, tal reavivamento seria sinônimo de resistência e instrumentalizador de uma ação política transformadora não mais em termos convencionais. Nestes termos, parece ter procurado articular teoria e práxis, com uma clara opção pela atividade política estrito senso, que norteia a sua atividade intelectual e a sua produção teórica, durante os anos de 1960 e, de certo modo, os anos subsequentes de sua vida. E talvez esta seja a diferença substancial entre, de um lado, o pensamento de Marcuse e, de outro, as posições de Adorno e Horkheimer, durante esse período.

Aliás, foi em torno dessa relação entre teoria e práxis, como procurei demonstrar em outra ocasião (PAGNI, 2000), que os intelectuais deste círculo promoveram um debate ao longo dos anos de 1960, elucidando

suas divergências em relação ao assunto. Marcuse cobrava de Adorno e de Horkheimer, então à frente do Instituto de Pesquisa Social, uma tomada de posição política mais aguda e aberta, enquanto estes defendiam sua opção pela teoria como uma atividade política e formativa em si mesma. Adorno e Horkheimer cobrava de Marcuse uma posição teórica e filosófica eminentemente negativa, diante de qualquer possibilidade de transformação radical da sociedade contemporânea.

Tais divergências, ao que tudo indica, também aparecem em torno do tema da educação. Adorno (1995) e Horkheimer (1976a) entendem que a única saída para esta atividade seria evitar a repetição de Auschwitz, promovendo uma inflexão em direção ao sujeito e o que denominam de auto-reflexão crítica acerca de si mesmo, por intermédio da elaboração do passado, da recordação das atrocidades cometidas pela humanidade e do sentimento de compaixão, desenvolvendo uma forma peculiar de educação para sensibilidade⁶. Esta teria, para eles, ainda, uma finalidade política em si mesma e seria um modo de gerar uma resistência à deterioração da vida, presente na sociedade e na cultura contemporâneas. Marcuse, como visto aqui, procura não apenas sugerir a recordação daquilo que desperte no indivíduo o sentimento de compaixão, ao longo da história da humanidade, como também daquilo que revele os momentos edificantes desta última, no sentido de instigar a vida e de contrapor-se a cultura da morte. Ele pensa numa forma de educação política em que o despertar da sensibilidade e a *experiência estética* podem ser meios para se atingir a consciência crítica do presente e, mais do que isso, para motivar o engajamento do indivíduo na práxis que promoveria a transformação radical da sociedade existente. Nesse sentido, durante esse período, o pensamento de Marcuse sobre a educação insiste numa postura afirmativa diante da vida e da práxis social transformadora, visão esta que só seria alterada a partir da publicação de seu livro *One-Dimensional man* – traduzido para o português com o título *Ideologia da sociedade industrial* –, aproximando-se um pouco mais do pensamento de Adorno e de Horkheimer, ainda assim preservando a sua preocupação central com os temas relativos à filosofia e à atividade política *strictu senso*.

Somente no final da vida, Marcuse parece aproximar-se ainda mais do pensamento filosófico de Adorno e de Horkheimer, mesmo assim, nas seguintes circunstâncias relatadas por Habermas (1986, p. 296):

Pouco antes de completar oitenta anos, na preparação de uma entrevista por esse motivo, Marcuse e eu [Habermas] tivemos um longo diálogo sobre como podíamos e devíamos explicar a base normativa da teoria crítica. Quando tornei a vê-lo neste último verão, Herbert Marcuse estava na sala de cuidados intensivos de um hospital de Frankfurt rodeado de aparelhos pelos dois lados de sua cama. Nada sabia que isto era o princípio do fim. Nesta ocasião, que na verdade foi nosso último encontro filosófico, Marcuse, conectando com nossa discussão de dois anos antes, me disse: “Sabe, agora sei em que se fundam nosso juízo valorativo mais elementar: na compaixão, em nosso sentimento pela dor dos outros”.

Embora acabe concordando com Adorno e Horkheimer sobre o sentimento e o juízo valorativo que ainda poderiam mover os sujeitos a pensar criticamente o presente, vale destacar que, paradoxalmente, na obra de Marcuse escrita durante os anos 1970, nunca os temas políticos tiveram tão presentes, como indica a coletânea organizada por Loureiro (1999). Talvez porque Marcuse nunca tenha conseguido deixar de ser, antes que um teórico adepto ao pensamento crítico e ao movimento representado pela Escola de Frankfurt, um ativista político ou, em outras palavras, um intelectual no sentido pleno da palavra, que pensou os problemas filosóficos e culturais de seu tempo, sempre vinculados às lutas pela existência, à vida social e à atividade política. Sob este aspecto, pode-se dizer que Marcuse não apenas singularizou seu pensamento e sua atividade dentro do círculo intelectual ao qual pertenceu, como também representou a face filosófica política mais acentuada do pensamento que caracterizou a Escola de Frankfurt. Explorá-la um pouco mais parece ser um dos desafios para os pesquisadores que investigam o pensamento crítico dos frankfurtianos no Brasil e para os que se interessam por teoria política, a fim de que ele não seja tomado como um autor menor dentro desse círculo e desse movimento intelectual. Nesse sentido, espera-se que este artigo possa desencadear outros estudos não apenas sobre os temas aqui abordados, como também sobre essa face política representada por Marcuse dentro da Escola de Frankfurt.

Notas

- 1 Segue-se aqui a divisão estabelecida por Horkheimer (1976b, p. 58-59) entre duas teorias críticas dentro do mesmo movimento intelectual que caracterizou a Escola de Frankfurt. Na primeira Teoria Crítica, segundo ele, havia duas idéias básicas: uma delas, era a de que a sociedade havia se tornado mais injusta que antes, por meio do nazi-facismo, aumentando o sofrimento para inúmeras pessoas, impedindo-as de pensar, sendo que nesse momento ainda postulava que esta situação seria superada pela revolução; e a outra, era a de que somente numa sociedade melhor pode-se estabelecer um pensamento verdadeiro, autêntico, exercer plenamente a liberdade. Estas duas idéias ainda estariam bastante marcadas pela influência do marxismo, de acordo com ele, até que se constatou, posteriormente, que Marx estaria equivocado em seu diagnóstico do capitalismo de que por crises econômicas sucessivas e cada vez mais agudas se chegaria à revolução e de que, unidas ao aumento da miséria do proletariado, levariam esta classe universal a pôr fim nesse estado de coisas e a criar uma sociedade justa.
- 2 A primeira Teoria Crítica havia se mostrado falsa, segundo Horkheimer (1976b, p. 59), porque muitos trabalhadores elevaram o seu nível de vida material e deixaram de ser simples trabalhadores manuais, muito diferente do que ocorria na época de Marx, assim como as crises econômicas, cada vez menos freqüentes, seriam impedidas por intervenções de tipo econômico-político que, em nome de uma situação mais justa, recalcaria ainda mais a liberdade. Constatou-se que, ao invés da sociedade caminhar em direção à revolução, ela havia caminhado cada vez mais para um “mundo administrado totalitariamente”, onde “tudo” seria regulado pelo mercado. Afinal, esta teria sido a “tendência imanente no desenvolvimento da humanidade” - uma tendência que poderia ser interrompida por catástrofes (como aquelas promovidas por Hitler ou por Stalin) ou pela iminência de guerras, que poderiam pôr um fim à própria humanidade ou o que dela restou. Nesse sentido, a “teoria crítica mais recente” não defenderia mais revolução, até porque depois do nazismo e do stalinismo esta se converteria num novo tipo de terrorismo. Ao contrário, ela conservaria “a autonomia da pessoa individual, a importância do indivíduo, sua psicologia diferenciada, certos fatores da cultura, sem pôr obstáculos ao progresso”.

- 3 De acordo com Marcuse (1970a, p. 50): “Sob cultura afirmativa se entende aquela cultura que pertence à época burguesa e que ao longo de seu próprio desenvolvimento tem conduzido à separação do mundo anímico-espiritual, enquanto reino independente dos valores da civilização e superior a este. A sua característica fundamental é a afirmação de um mundo valioso, obrigatório para todos, que tem de ser afirmado incondicionalmente e que é eternamente superior, essencialmente diferente do mundo real da luta quotidiana pela existência, porém que todo indivíduo ‘desde sua interioridade’, sem modificar aquela situação factual, pode realizar por si mesmo.”
- 4 Marcuse (1981, p. 167-170) procura sustentar essa tese acerca do “impulso lúdico” pensando criticamente a estética de Schiller. Para ele, Schiller teria formulado o “impulso lúdico” a partir da reconciliação entre o “impulso formal” e o “impulso sensual”, como um meio e com o fim de garantir a experiência estética necessária à formação do gosto e da sensibilidade humana, garantindo a fruição do prazer sublime pelo homem e a sua felicidade. Entretanto, haveria um limite nessa proposição schilleriana, qual seja, a não consideração da instantaneidade do prazer e da felicidade, desfrutadas pelo homem, ou, mais especificamente, o caráter fugidio do tempo em que ela é vivenciada pelos indivíduos. Diante desse limite, seria necessário levar em conta a luta contra o tempo, que estaria contida nessa idéia de liberação humana integral, e pensar criticamente as condições relevantes para garantir a gratificação duradoura propiciada pela experiência estética, com o intuito de redefinir o “impulso lúdico”, como um princípio constituinte da nova subjetividade e transformador da realidade regida pelo *princípio de desempenho*.
- 5 Alguns anos mais tarde, numa entrevista concedida a Habermas (1986, p. 256), ele dirá o seguinte: “Hoje não falaria mais em ditadura educacional (...) Talvez, continuasse falando em ditadura educativa dentro da democracia, porém não em ditadura educacional. Contudo, não é esta a questão principal. A respeito da questão principal, isto é, a da fundamentação naturalista da razão, eu me atreveria a afirmar: sim, é exatamente isso que me parece necessário. Sempre que tenho falado dessas coisas, em minhas aulas, insisto em que o que digo se baseia em dois juízos de valor que já não são redutíveis: 1) que é melhor viver que não viver; 2) que é melhor ter uma boa vida que uma vida má. Estes são juízos de

valor irredutíveis. Se alguém não os aceita, então já não é possível a discussão. Destes dois juízos de valor se desprende, em minha opinião, a possibilidade de uma definição de conceito de razão, a saber: racional é aquela repressão (pois o conceito de razão é um conceito repressivo; aqui não cabe, a meu ver, a menor dúvida) que de forma demonstrável fomenta as possibilidades de uma vida melhor numa sociedade melhor”.

- 6 Sobre a educação para a sensibilidade no pensamento de Horkheimer conferir Silva (2001).

Referências

- ADORNO, T.W. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- HABERMAS, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1986.
- HORKHEIMER, M. Ideas sobre la educación política. In: _____ *Sociedad en transición*. Barcelona: Ediciones Península, 1976 a. p. 79-88.
- _____. La teoría crítica, ayer y hoy. In: _____ *Sociedad en transición*. Barcelona: Ediciones Península, 1976 b. p. 55-72.
- LOUREIRO, I. M. (Org.) *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- MARCUSE, H. Acerca del carácter afirmativo de la cultura. In: _____ *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970 a, p. 45-78.
- _____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1981.
- _____. Filosofía e teoría crítica. In: _____ *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970b. p. 79-96.
- _____. A propósito de la crítica del hedonismo. In: _____ *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970c. p. 97-126.
- PAGNI, P. A. As contribuições da Escola de Frankfurt à Filosofia da Educação: um possível estilo adomiano. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO, 1., 2000, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Educação/ DP&A Editora, 2000.
- SILVA, D. J. *Ética e educação para a sensibilidade em Max Horkheimer*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

Subjectivity, Body and Education in Herbert Marcuse's thought

Abstract

In this article we analyze the themes of subjectivity, body and education in Herbert Marcuse's work. The analysis focus on the development of these themes in Marcuse's thought between 1930 and 1940. In view of the arguments presented in Eros and Civilization we discuss some possibilities of aesthetics education in contemporary society as well as the singular position of Marcuse's thought within the Frankfurt School. Our aim is to contribute to the studies on the relationship between Critical Theory and education as well as to the investigations on Marcuse's philosophical and political thought in the intellectual circle of the Frankfurt School.

Key words: Subjectivity; Aesthetics; Marcuse, Herbert, 1898-1979 - Criticism and interpretation; Frankfurt School.

Subjetividad, cuerpo y educación en la obra de Herbert Marcuse.

Resumen

En este artículo analizamos la subjetividad, el cuerpo y la educación en el pensamiento de Herbert Marcuse. Se analiza el desarrollo de estos temas entre 1930 y 1940. Mediante una reflexión sobre ellos en Eros y Civilización, discutimos las posibilidades de la educación estética en la sociedad contemporánea, así como la posición singular del pensamiento marcusiiano dentro de la Escuela de Frankfurt. Así, esperamos que este artículo contribuya en la reflexión sobre las relaciones entre teoría crítica y educación y para otros estudios sobre el pensamiento filosófico y político de Marcuse en el marco intelectual de la Escuela de Frankfurt.

Palabras clave: Subjetividade; Estética; Marcuse, Herbert, 1898-1979 - Crítica e Interpretación; Escuela de Frankfurt

UNESP
Av. Higinio Muzzy Filho, 737- Campus
Universitário 17525-900 Marília - SP
Email: pagni@terra.com.br

Recebido em:10/03/2003
Aprovado em:02/04/2003