

## Cultura, civilização e indivíduo: Marcuse, Elias e o compartilhamento da psicanálise freudiana

Mirian Jorge Warde  
Abel Silva Borges

### Resumo

Neste ensaio, procuramos estabelecer algumas afinidades temáticas entre Herbert Marcuse e Norbert Elias no que diz respeito à relação entre cultura e civilização, bem como buscar algumas aproximações teóricas que permitam avançar na superação da dicotomia indivíduo e sociedade, ainda presente nas teorias sociológicas e psicológicas contemporâneas. Por isso, nos dois pensadores, interessa-nos explorar o entendimento sobre os processos sociais que constituem os indivíduos e modelam suas condutas, bem como os modos como respondem à problemática das restrições e dos controles que a vida em sociedade impõe às pulsões. Se entre Marcuse e Elias se registram divergências, também se encontram convergências decorrentes da partilha de uma mesma fonte teórica – a psicanálise freudiana.

**Palavras chave:** Cultura. Civilização. Indivíduo. Psicanálise.

#### Mirian Jorge Warde

Universidade Estadual Paulista, UNESP

E-mail: [mjwarde@uol.com.br](mailto:mjwarde@uol.com.br)

 <https://orcid.org/0000-0002-1119-6729>

#### Abel Silva Borges

Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC

E-mail: [abelborges@terra.com.br](mailto:abelborges@terra.com.br)

 <https://orcid.org/0000-0001-6492-7866>

Recebido em: 09/05/2019

Aprovado em: 28/09/2019



<http://www.perspectiva.ufsc.br>

 <http://dx.doi.org/10.5007/2175-795X.2019.e65087>



**Abstract****Culture, civilization and individual: Marcuse, Elias and The sharing of the freudian psychoanalysis**

In this essay we seek to establish some thematic affinities between Herbert Marcuse and Norbert Elias regarding the relation between culture and civilization. Also, we aim to search for some theoretical approaches that allow to advance in overcoming the individual versus society dichotomy, still present in contemporary sociological and psychological theories. Therefore, we are interested in exploring how both thinkers understand the social processes that constitute the individuals and model their behaviors, as well as the ways in which they respond to the problematic of the restrictions and controls that life in society imposes on the drives. If there are divergences between Marcuse and Elias, there are also convergences arising from the sharing of the same theoretical source – the Freudian psychoanalysis.

**Keywords:**

Culture.  
Civilization.  
Individual.  
Psychoanalysis.

**Resumen****Cultura, civilización e individuo: Marcuse, Elias y El compartir el psicoanálisis freudiano**

En este ensayo queremos establecer algunas afinidades temáticas entre Herbert Marcuse y Norbert Elias en lo que respecta a la relación entre cultura y civilización, así como buscar algunas aproximaciones teóricas que permitan avanzar en la superación de la dicotomía individuo y sociedad, aún presentes en las teorías sociológicas y psicológicas contemporáneas. Por eso, en los dos pensadores nos interesa examinar el entendimiento sobre los procesos sociales que constituyen a los individuos y modelan sus conductas, así como los modos como responden a la problemática de las restricciones y de los controles que la vida en sociedad impone a las pulsiones. Si entre Marcuse y Elias se registran divergencias, también se encuentran convergencias resultantes de compartir una misma fuente teórica – el psicoanálisis freudiano.

**Palabras llave:**

Cultura.  
Civilización.  
Individuo.  
Psicoanálisis.

## Introdução

Neste ensaio, procuramos estabelecer algumas afinidades temáticas entre Herbert Marcuse e Norbert Elias no que diz respeito à relação entre cultura e civilização, bem como buscar algumas aproximações teóricas que permitam avançar na superação da dicotomia indivíduo e sociedade, remanescente nas teorias sociológicas e psicológicas contemporâneas.

Ensaio anteriores já problematizaram o estatuto de ciência atribuído à Psicologia, na busca de estabelecer as bases sob as quais se possa edificar uma Psicologia concreta (BORGES, 2013). Tais preocupações foram retomadas em pesquisa mais recente, tendo por base, em um primeiro momento, as análises elaboradas por Marcuse quando de sua crítica à cultura afirmativa, as quais trazem à tona os mecanismos presentes na sociedade de massas que impedem o desenvolvimento da consciência crítica (BORGES, 2014)<sup>1</sup>. Nas palavras de Marcuse, em texto publicado pela primeira vez em 1965, os indivíduos educados, para se integrarem aos processos liberais antagônicos, não podem mais ser os juízes de sua própria felicidade. Trata-se do texto *Comentários para uma redefinição de cultura*, no qual o autor busca estabelecer uma relação entre cultura e sociedade; a cultura, aí, aparece como um complexo de objetivos (ou valores) morais, intelectuais e estéticos postos pela sociedade como meta para sua organização, em contradição com a divisão e a direção do trabalho social.

Alicerçada em determinados valores, proclamados tendo em vista os objetivos que a civilização ocidental se põe, a cultura pode ser definida, segundo Marcuse (1998, p. 154):

[...] como um processo de humanização (*Humanisierung*) caracterizado pelo esforço coletivo para conservar a vida humana, para pacificar a luta pela existência ou mantê-la dentro de limites controláveis, para consolidar uma organização produtiva da sociedade, para desenvolver as capacidades intelectuais dos homens e para diminuir e sublimar a agressão, a violência e a miséria.

Marcuse adverte-nos que, assim entendida, a definição de cultura só é possível quando dela são excluídas as qualidades que lhe são antagônicas, tais como: a crueldade, o fanatismo e a violência não sublimada. Compreende o autor que tais forças e sua instituição podem ser, e geralmente o são, elementos integrantes da cultura. Tal fato explica o paradoxo de a *cultura superior* do Ocidente ter se constituído como protesto, recusa e acusação contra a cultura.

Um dos problemas importantes nessa reflexão desenvolvida por Marcuse diz respeito à concordância existente na discussão tradicional sobre a relação entre as metas culturais e os meios factuais não ser mera coincidência e também que não se trata de uma relação de

---

<sup>1</sup> O projeto de pesquisa “Cultura e civilização na constituição do indivíduo contemporâneo: contribuições de Norbert Elias aos estudos sobre o processo civilizatório” foi desenvolvido no estágio pós-doutoral com a supervisão da Profa. Dra. Mirian Jorge Warde no Programa de Pós-graduação em Educação da UNIFESP-Guarulhos, entre 2013 e 2014.

harmonia. Tal opinião se expressa na distinção estabelecida entre *cultura* e *civilização*: cultura entendida como uma dimensão superior da autonomia e da realização humana; e civilização, como reino da necessidade, do trabalho e do comportamento socialmente necessário, no qual o homem é submetido à heteronomia, às condições e necessidades exteriores.

A concepção que se tem de progresso é a de progresso técnico, o qual pode reduzir o reino da necessidade; no entanto, tal fato não abrandou a tensão entre *cultura* e *civilização*; ao contrário, ela se agravou. A tensão vem sendo reprimida pela incorporação da cultura de forma sistemática e organizada na vida cotidiana e no trabalho, o que leva Marcuse a se perguntar, dadas as tendências predominantes na sociedade industrial avançada, se ainda se pode manter a distinção entre *cultura* e *civilização*. Tal processo de integração da cultura na sociedade tende a tornar a sociedade mais totalitária, mesmo conservando em seu interior formas e instituições democráticas.

Para Marcuse, tais dicotomias tinham sua expressão na tradição acadêmica: de um lado, nas Ciências Naturais e, de outro, nas demais ciências: Humanas, Sociais etc. Afirma o autor que tal distinção, hoje, está totalmente obsoleta; dadas as transformações estruturais ocorridas na sociedade contemporânea, elas se assimilaram mutuamente.

[...] a civilização tecnológica tende a eliminar os objetivos transcendentais da cultura (transcendentes em referência aos objetivos socialmente *estabelecidos*) e elimina ou reduz com isso aqueles fatores e elementos da cultura que, frente às formas dadas da civilização, eram antagônicos e alheios. (MARCUSE, 1998, p. 157).

Os elementos citados tornam-se afirmativos; não têm mais a função de negação e de recusa, que lhes emprestava um potencial para a transformação do existente; ao invés disso, consolidam a violência do existente sobre o espírito.

A *cultura superior*, por seu lado, continha em seu conteúdo (geralmente oculto) elementos de negação dessa ordem, como também elementos de afirmação, desde que estivesse dispensada da fadiga e da miséria daqueles que, através de seu trabalho, reproduziam essa ordem. Nessa medida, pode ser considerada como uma ideologia. No entanto, como ideologia, podia se manter desvinculada da sociedade, o que lhe permitia estabelecer a contradição, a denúncia e a recusa.

O problema da eliminação do conteúdo anteriormente antagônico da cultura põe-se em relação ao espaço que ela ainda propiciava para a apreensão das contradições. Dessa forma, “[...] tal eliminação bloqueia um espaço vital importante ao desenvolvimento da autonomia e da oposição e destrói um refúgio e uma barreira contra o totalitarismo” (MARCUSE, 1998, p. 158).

A separação substancial entre Ciências Naturais e Ciências Humanas reflete uma situação em que a dimensão não operacional e transcendente das Ciências Humanas é desvalorizada e apresentada como não científica. A dimensão hoje desprezada é o que permitiria o ultrapassar crítico da cultura.

Tal cultura ainda existe, é acessível a muito mais pessoas; no entanto, os elementos de transcendência por ela evocados e seu potencial crítico foram há muito obstruídos pela sociedade moderna. O processo de integração faz com que aqueles elementos não operacionais e não orientados para o comportamento sejam traduzidos em operacionais e comportamentais, eliminando seu conteúdo cognitivo e suas verdades determinadas; tal processo é social e político.

Ao operar essa modificação, os conteúdos culturais se transformam em pedagógicos e edificantes, são um veículo de adaptação à sociedade: “[...] os conflitos radicais, irreconciliáveis de amor e ódio, esperança e medo, liberdade e necessidade, sujeito e objeto, bem e mal, tornam-se manipuláveis, compreensíveis, normais – numa palavra, referidos ao comportamento” (MARCUSE, 1998, p. 160). O operacionalismo é o que faz com que aqueles conteúdos se tornem manipuláveis, desfigurando-os, reduzindo e reprimindo suas possibilidades; tal processo é entendido por Marcuse como a conversão da cultura em civilização.

A Filosofia, a Psicologia e a Sociologia são dominadas por um pseudoempirismo; nelas o operacionalismo é determinante, reduzindo os conceitos que não estão orientados para o comportamento a confusões metafísicas. Ideias como liberdade, igualdade, justiça e indivíduo, que retiravam seu poder de crítica exatamente do fato de ainda não terem sido realizadas, dado que a sociedade não as podia confirmar, sendo negadas pelo próprio funcionamento de suas instituições, agora perdem sua validade histórica. Tais ideias não eram normativas por seu caráter metafísico ou não científico, mas devido às próprias condições de existência vigentes na sociedade.

A sociedade industrial avançada, que fornece o modelo de cultura também através da grande produtividade do sistema, satisfaz as necessidades da massa popular; tal satisfação, numa sociedade de administração total, deve consolidar e perpetuar o sistema.

Marcuse evidencia a necessidade de uma *nova definição* de cultura, já que a alteração da relação entre *cultura* e *civilização* é obra da nova sociedade tecnológica. Argumenta que tal absorção administrativa da cultura é produto da civilização, é o resultado da direção dada ao progresso técnico e científico por aqueles que detêm o poder nessa sociedade e utilizam o aumento do nível de vida para perpetuar sua dominação. A alternativa qualitativamente diferente apontada por Marcuse estaria no caminho da pacificação da luta pela existência e na

abolição do trabalho alienado, o que requer instituições essencialmente diferentes e homens também essencialmente diferentes.

Considera que há um objetivo geralmente reconhecido – de que a educação deve promover a independência intelectual e pessoal –; no entanto, como a cultura dominante promove a heteronomia sob a máscara da autonomia, fica impedido o desenvolvimento das necessidades do pensamento e das experiências integrais. Para Marcuse, nossas necessidades, escolhas e opiniões já estão determinadas pelo sistema social dominante, e a própria liberdade nele se transforma em veículo de adaptação e limitação. “Atrás do véu da racionalidade tecnológica, aceita-se a heteronomia universal na configuração (*Gestalt*) de liberdades e confortos como os oferece a ‘sociedade afluyente’” (MARCUSE, 1998, p. 165).

Sem a *crítica da experiência*, priva-se o estudante do método e dos instrumentos intelectuais necessários para a compreensão da sociedade e da cultura como uma totalidade no processo histórico em que se realizam, no qual se desfiguram ou negam as suas possibilidades e promessas.

O autor vê nos conceitos da razão crítica, que são, ao mesmo tempo, filosóficos, sociológicos e históricos, o instrumental intelectual que pode impulsionar as transformações necessárias, pode conduzir o nascimento de novos projetos sociais e de novas possibilidades de existência. Caberia, então, libertar o pensamento teórico da *práxis* opressora, o que para Marcuse é uma pré-condição para o progresso.

A racionalidade tecnológica e a dominação na sociedade industrial avançada remetem ao conceito de indústria cultural, desenvolvido por Adorno e Horkheimer. No entanto, tal conceito parece já estar presente em forma embrionária nas reflexões que Marcuse tece sobre a cultura afirmativa (MARCUSE, 1997). O importante a destacar dessas análises é a transformação da cultura em mercadoria e o controle e a dominação dos indivíduos através da satisfação das pulsões. Assim transformada, a cultura impede o desenvolvimento de novas subjetividades; visa à integração social e à massificação dos indivíduos. O totalitarismo por ela engendrado é próprio do fascismo, porque se utiliza da repressão para estabelecer o controle (BORGES, 2003).

As análises já empreendidas permitiram encaminhar a reflexão acerca de uma problemática relevante para a atualidade, qual seja: que espécie de subjetividade e identidades sociais vem sendo construídas por meio do processo de criação e recriação da cultura?

A administração dos homens e a unidimensionalização da vida atingem níveis de regimes totalitários nas sociedades de tipo ocidental, o que já era evidenciado por Marcuse no período da Guerra Fria. As análises desenvolvidas por Elias sobre o processo civilizador (1993, 1994a) guardam correspondência com os conceitos de indústria cultural e razão

tecnológica. Vale lembrar que ambos os autores são formados na mesma Alemanha pré-fascismo, ambos são judeus e ambos estabelecem uma interlocução com a Psicanálise.

Uma questão fundamental emerge ao se aproximar as análises feitas por Marcuse e Elias sobre o processo civilizador, que diz respeito ao processo de formação do indivíduo. Importante destacar que a oposição entre cultura e civilização, como afirma Marcuse, permitia o desenvolvimento da crítica do existente, sendo um espaço fundamental para a apreensão das contradições presentes no processo civilizador. O processo de integração da cultura na civilização elimina/dificulta a possibilidade de apreensão dessas contradições, o que é obra da nova sociedade tecnológica, sendo a absorção administrativa da cultura produto da civilização. O que Elias evidencia no exame do processo civilizador é que não existe atitude natural no homem ou propensão inata às condutas que desenvolve. Aquele processo foi formador de condutas e criador de *habitus*. Ao mesmo tempo em que adestrou, condicionou, reprimiu, desenvolveu a gentileza, a cortesia e a urbanidade, suavizou os costumes. Assim, também constituiu os valores morais – fez a genealogia da moral, como em Nietzsche –, que não são naturais; foram adquiridos por um difícil adestramento, com altos custos para os homens. À medida que se civilizavam, aumentavam as responsabilidades sobre os homens. Os mecanismos de constrangimento e punição, físicos e psíquicos, que recaíram sobre os homens em nome da civilização – que incluem a educação das crianças – Freud já os havia identificado: quanto mais aumentam as exigências civilizatórias, mais cresce a infelicidade (RIBEIRO, 1994).

Ribeiro (1994) chama a atenção para o fato de essa equação ter sido bastante contestada, e também para o acaso de a *Introdução de O Processo Civilizador* datar do mesmo ano de 1968, que marcou a explosão do movimento estudantil, ano também da publicação do livro de Marcuse *Eros e Civilização*, no qual demonstra que, na teoria de Freud, a civilização surge em contradição com os instintos primários e o princípio de prazer, na permanente subjugação dos instintos humanos. Mais uma vez, o custo da civilização está na infelicidade.

Entendemos que o processo civilizador descrito pelo autor coloca um problema fundamental para as Ciências Humanas: o processo de conversão da cultura em civilização, analisado por Marcuse, parece ser muito anterior ao desenvolvimento da sociedade industrial avançada, estando presente de alguma forma já nas sociedades pré-industriais. A contradição entre cultura e civilização já estaria presente também nessas sociedades. O estudo de “longa duração” de Elias nos remete ao menos aos últimos quinhentos anos da aventura humana.

### Sociogênese da diferença entre “*Kultur*” e “*Zivilisation*”

Para Elias (1994a), o conceito de *civilização* expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Esse conceito resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental refere-se ao nível de sua tecnologia, à natureza de suas maneiras, ao desenvolvimento de sua cultura científica ou visão de mundo e muito mais. No entanto, civilização não significa a mesma coisa para diferentes sociedades ocidentais. Acima de tudo, é grande a diferença entre a forma como os ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e o alemães, por outro. Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra: seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade. Já no emprego que lhe é dado pelos alemães, “*Zivilisation*” significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa o orgulho deles para com as suas próprias realizações e o seu próprio ser, é “*Kultur*”, importante para a imagem do povo alemão.

O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de “*Kultur*” alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos desse tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro. O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a realizações, mas também a atitudes ou “comportamento” de pessoas, pouco importando se realizaram ou não alguma coisa. No conceito alemão de “*Kultur*”, em contraste, a referência a “comportamento”, o valor que a pessoa tem em virtude de sua mera existência e conduta, sem absolutamente qualquer realização, é muito secundário.

Esses dois conceitos se baseiam nas experiências comuns; crescem e mudam com o grupo do qual são expressão; a situação e a história do grupo refletem-se neles. A história coletiva neles se cristalizou e ressoa. O contraste entre esses dois conceitos se refere, em última instância, ao contraste entre a nobreza cortesã, que usava predominantemente a língua francesa e era “civilizada”, segundo o modelo francês, e um estrato da *intelligentsia* de classe média que falava alemão, recrutado principalmente entre os “servidores dos príncipes” burgueses, ou funcionários públicos no sentido mais amplo, e ocasionalmente também em meio à nobreza proprietária de terras.

Essa *intelligentsia* constituía um estrato muito distante da atividade política, mal pensava em termos políticos; e apenas experimentalmente, em termos nacionais; sua legitimação consistia principalmente em suas realizações intelectuais, científicas ou artísticas. Em contraposição a ela, há uma classe superior que nada “realiza” no sentido em que as outras o fazem, mas para cuja autoimagem e autojustificação a modelagem de seu comportamento característico e diferente é fundamental. E é nessa classe em que pensa Kant quando fala de ser “civilizado a tal ponto que estamos sobrecarregados” de mero “decoro e decência social” e de “analogia de moralidade com amor à honra”. E é na polêmica entre o estrato da *intelligentsia* alemã de classe média e a etiqueta da classe cortesã, superior e governante, que se origina o contraste entre “*Kultur*” e “*Zivilisation*” na Alemanha (ELIAS, 1994a, p. 28).

Para os alemães, os conceitos de “*Bildung*” e “*Kultur*” estão estritamente entrelaçados. Para a *intelligentsia* alemã de classe média, no século XVIII, dificilmente existia oportunidade de ação política. Para ela, o comércio e a ordem econômica, em conformidade com a estrutura da vida que levam e da sociedade onde se integram, são interesses marginais. O comércio, as comunicações e as indústrias são relativamente subdesenvolvidas e ainda necessitam, na maior parte, de proteção e promoção mediante uma política mercantilista, e não de libertação de suas restrições. O que legitima a seus próprios olhos a *intelligentsia* alemã de classe média do século XVIII fornece os alicerces a sua autoimagem e orgulho, situa-se além da economia e da política. Reside no que, exatamente por esta razão, é chamado de “o puramente espiritual”: em livros, trabalhos de erudição, religião, arte, filosofia, no enriquecimento interno, na formação intelectual (*Bildung*) do indivíduo, principalmente através de livros, na personalidade.

### **Breve incursão à Introdução de *O Processo Civilizador***

A *Introdução*, escrita por Elias em 1968, consta como um apêndice da edição brasileira da Jorge Zahar desde 1984. Nela, Elias fala de seus referenciais sociológicos, bem como de alguns dilemas presentes nas Ciências Humanas, em especial na Psicologia.

Começa dizendo que, quando pensamos a respeito da estrutura e controle das emoções humanas nos dias de hoje, contentamo-nos, em geral, em usar como prova as observações colhidas nas sociedades atualmente mais desenvolvidas. No entanto, constata que podem diferir o padrão e o modelo de controle das emoções em sociedades que se encontrem em diferentes estágios de desenvolvimento, e mesmo em diferentes estratos da mesma sociedade (ELIAS, 1994a).

As atuais observações ensejam a pergunta:

[...] como e por que, no curso de transformações gerais da sociedade, que ocorrem em longos períodos de tempo e em determinada direção – e para as quais foi adotado o termo ‘desenvolvimento’ – a afetividade do comportamento e experiências humanas, o controle de emoções individuais por limitações externas e internas e, neste sentido, a estrutura de todas as formas de expressão, são alterados em uma direção particular? (ELIAS, 1994a, p. 214).

Parece haver, aparentemente, um sentido e uma direção do desenvolvimento: do menos “civilizado” para o mais “civilizado”. Elias indica que isso se dá porque os estudos empíricos de transformações no longo prazo de estruturas de personalidade, em especial de controle de emoções, dão origem a grandes dificuldades no estágio atual das pesquisas sociológicas. Tais transformações no longo prazo das estruturas sociais e, por conseguinte, também, das estruturas da personalidade, perderam-se de vista na maioria dos casos. O estudo que ele empreende do processo civilizador diz respeito exatamente a esses processos de longo prazo.

Afirma ser possível distinguir duas direções principais nas mudanças estruturais da sociedade: as que tendem para a maior diferenciação e integração e as que tendem para menor. Havendo também um terceiro tipo de processo social, no qual é mudada a estrutura de uma sociedade, ou de alguns de seus aspectos particulares, no entanto sem haver tendência de aumento ou diminuição no nível de diferenciação e integração. “Por último, são incontáveis as mudanças na sociedade que não implicam mudança em sua estrutura” (ELIAS, 1994a, p. 215).

Elias estabelece relações entre as mudanças que se processam nas sociedades e as que se dão ao nível das emoções e estruturas de controle humanas.

A demonstração de uma mudança em emoções e estruturas de controle humanas que ocorre ao longo de muitas gerações, e na mesma direção – ou, em curtas palavras, o aumento do reforço e diferenciação dos controles – gera outra questão: É possível relacionar essa mudança a longo prazo nas estruturas da personalidade com mudanças a longo prazo na sociedade como um todo, que de igual maneira tendem a uma direção particular, a um nível mais alto de diferenciação e integração social? (ELIAS, 1994a, p. 215).

Tais questões colocadas por Elias são fundamentais para se compreender o que ele chama de processo civilizador.

Os estudos que desenvolveu ajudam a solucionar o problema da ligação entre estruturas psicológicas individuais, chamadas também de “estruturas de personalidade”, e as formas criadas por um grande número de indivíduos interdependentes, “as estruturas sociais”. Tal solução é possível porque aborda “[...] ambos os tipos de estruturas não como fixos, como em geral acontece, mas como mutáveis, como aspectos interdependentes do mesmo desenvolvimento de longo prazo” (ELIAS, 1994a, p. 217).

Elias indica que é missão de toda a teoria sociológica esclarecer as características que todas as sociedades humanas possíveis tenham em comum. Entende que o conceito de “processo social”, assim como outros utilizados em seus estudos, exerce tal função. As abordagens “funcionalistas estruturais”, como demonstra Elias (1994a), trazem a marca de um tipo específico de raciocínio ao reduzir “processos” a condição de “estados”.

No século XX, época em que o progresso real da ciência, tecnologia, saúde e padrão de vida, e não menos na redução das disparidades entre as pessoas, excede de muito, nas nações industrializadas há mais tempo, o progresso conseguido em todos os séculos anteriores, o progresso deixou, para muitas pessoas, de ser um ideal. E estão se tornando mais numerosas as vozes dos que duvidam de todo esse progresso real. (ELIAS, 1994a, p. 228).

As realizações no campo científico e técnico são realidade, como são realidade todas as guerras repetidas, o perigo iminente de uma guerra nuclear, a fome e a miséria de nações inteiras; tudo isso contribui para uma crescente desconfiança do valor dessas realizações e do progresso em geral.

### **Relação indivíduo e sociedade e o conceito de *habitus social***

Reiterando o que já se afirmou há pouco, o estudo empreendido por Elias nos ajuda a solucionar o problema da ligação entre estruturas psicológicas individuais (as assim chamadas estruturas de personalidade) e as formas criadas por grandes números de indivíduos interdependentes (as estruturas sociais). Isso se dá porque Elias aborda ambos os tipos de estruturas não como fixos, como em regra acontece, mas como mutáveis, como aspectos interdependentes do mesmo desenvolvimento de longo prazo.

O método de investigação proposto por Elias, assim, permite-nos dar continuidade à discussão sobre a relação entre indivíduo e sociedade. Nas palavras do autor,

[...] o exame da relação entre indivíduo e sociedade continuará sendo necessariamente unilateral e estéril se for conduzido apenas com respeito à situação atual – e, portanto, subordinado a questões e ideais da atualidade. O que se faz necessário, em vez disso, é uma abordagem do problema pela sociologia dos processos. (ELIAS, 1994b, p. 142).

Sobre o processo de integração, anteriormente referido, o autor afirma que é fundamental compreender a sua direção, uma vez que, a cada transição, muda a posição do indivíduo e a própria relação indivíduo/sociedade. Nesse aspecto, a abordagem proposta pela Sociologia dos Processos evidencia sua diferenciação com as abordagens das Ciências Naturais, o que dispõe novos instrumentos conceituais para as Ciências Humanas, em especial para a Sociologia. No caso da abordagem das Ciências Naturais, é possível buscar a validade universal de observações de fenômenos realizadas no contexto atual, constituindo leis

universais. O mesmo não pode ser admitido ao pensarmos em questões relativas aos seres humanos, especialmente em função de uma diferença de ritmo e do teor das mudanças nos dois casos: no caso das Ciências Naturais, é possível pensar em leis gerais, ainda que “não se apliquem a todos os estágios da evolução do universo”. Quando se trata dos homens, por outro lado, as mudanças entre os grupos humanos, suas relações, as estruturas de personalidade dos indivíduos são muito mais rápidas e em diferentes direções. “Nesse caso”, diz Elias, “é necessário incluir uma imagem do desenvolvimento das estruturas sociais e de personalidade como quadro de referência do estudo que se efetua” (ELIAS, 1994b, p. 143).

Nessa direção, um conceito apresentado por Elias, fundamental na abordagem da Sociologia dos Processos, é o conceito da *habitus* social, instrumento potente para análise da relação indivíduo/sociedade. O autor define, a partir do conceito de *habitus* social, o que é caracterizado como estrutura de personalidade, evidenciando a relação obrigatória desses dois conceitos: “Esse *habitus*, a composição social dos indivíduos, como que constitui o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros da sociedade” (ELIAS, 1994b, p. 150).

Interessante notar, como nos indica o autor, que em sociedades mais complexas esse *habitus* social tem muitas camadas entrelaçadas: “é do número de planos interligados de uma sociedade que depende o número de camadas entrelaçadas no *habitus* social de uma pessoa” (ELIAS, 1994b, p. 151). Sendo assim, indica que a identidade eu-nós é parte integrante do *habitus* social de uma pessoa, sendo, portanto, também sujeita à individualização. Com isso, Elias nos coloca a necessidade de revisão do conceito de identidade, por se referir a um processo.

O problema da identidade individual durante a vida inteira não pode ser intelectualmente apreendido, [...], enquanto não se levar em conta a natureza processual do ser humano e não se dispuser de instrumentos conceituais adequados, de símbolos linguísticos para identificar os processos de desenvolvimento. (ELIAS, 1994b, p. 153).

Elias, ao discutir os níveis de integração mais altos, esclarece que a interdependência maior de todos os grupos humanos acarreta determinados problemas, já que a imagem do nós, a identidade-nós da maioria das pessoas se encontra defasada em relação à interdependência global, pois o *habitus* social está adaptado às nações singulares. A reflexão desenvolvida pelo autor aponta tal tendência de integração a partir de indícios que encontra na direção de maior e mais complexa rede de interdependência dos grupos humanos e da presença de novos perigos e ameaças que afetam a todos:

De qualquer modo, já há sinais inequívocos de que as pessoas começam a se identificar com alguma coisa que ultrapassa as fronteiras nacionais, de que sua

identidade de grupo-nós se desloca para o plano da humanidade. Um desses sinais é a importância que o conceito de direitos humanos aos poucos vai assumindo [...] Como podemos ver, a ascensão da humanidade até se tornar a unidade predominante de sobrevivência também marca um avanço da individualização. Como ser humano, o indivíduo tem direitos que nem mesmo o Estado pode negar. (ELIAS, 1994b, p. 189).

Elias faz referência à imagem fragmentada entre indivíduo e sociedade, também presente na Filosofia; refere-se a essa imagem de homem como *homo philosophicus*, o que nunca foi criança e aparentemente chegou ao mundo como adulto; ele é uma expressão de uma autopercepção do indivíduo como um pequeno mundo em si mesmo, que independe para existir do grande mundo externo. O *homo philosophicus* é um caso particular do *homo clausus* (ELIAS, 1994a).

Segundo o autor, tal imagem é estritamente comum, tanto na sociedade como nas Ciências Humanas. “Seus derivativos incluem não só o tradicional *homo philosophicus*, a imagem do homem da epistemologia clássica, mas também o *homo oeconomicus*, o *homo psychologus*, o *homo historicus*, e não menos o *homo sociologicus* em sua versão moderna” (ELIAS, 1994a, p. 238-239)

Elias indica que as imagens do indivíduo presentes em Descartes, Kant e outros filósofos, assim como em Max Weber, Parsons e muitos outros sociólogos, têm a mesma origem: a ideia do “ser encapsulado”; ela é recorrente na Filosofia moderna desde o sujeito pensante de Descartes, passando pelas mônadas sem janelas de Leibniz, o sujeito kantiano do conhecimento até, como aponta Elias, o inteiro “ser” do homem, sua “existência”, conforme suas várias versões na filosofia existencialista.

Essas reflexões permitem maior aprofundamento da compreensão sobre uma questão fundamental para a Filosofia, ou seja: o que é o homem? Nesse estudo fica claro que as estruturas de personalidade e da sociedade evoluem em uma inter-relação indissolúvel. Pode-se demonstrar sem dificuldade, a partir de tal enfoque, que a mudança nas estruturas de personalidade é um aspecto específico do desenvolvimento de estruturas sociais.

A rede de interdependências entre os seres humanos é o que os liga. Elas formam o nexo do que é denominado por Elias como “configuração”, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes.

Uma vez que as pessoas são mais ou menos dependentes entre si, inicialmente por ação da natureza, e mais tarde através da aprendizagem social, da educação, da socialização e necessidades recíprocas socialmente geradas, elas existem, poderíamos nos arriscar a dizer, apenas como pluralidades, apenas como configurações. (ELIAS, 1994a, p. 249).

## O conceito freudiano de sociedade: contribuições da sociologia dos processos

Merecem atenção os comentários de Elias ao conceito freudiano de sociedade, tal como apresentados em *Le concept freudien de société et au-delà*.<sup>2</sup>

No entendimento de Elias, a Sociologia e a Psicanálise têm em comum a utilização de um conceito dinâmico – o ser humano como processo. Elias tem grande apreço pela teoria psicanalítica de Freud, entendendo que ela representa o ponto de partida mais completo que as Ciências Sociais poderiam dispor para compreender os seres humanos.

Para Elias, o modelo teórico da Psicanálise permite uma melhor apreensão do processo pelo qual um recém-nascido torna-se adulto, ou seja, do processo durante o qual os seres humanos totalmente egoístas e sem limites nos tornamos seres humanos capazes de autocontrole, autocoerção, autoconstrangimento. Destaca que Freud, apesar de ter reconhecido o papel desempenhado pelas experiências com o outro e os conflitos concomitantes na formação do modelo individual de autorregulação, não estava ainda em condições de perceber como as mudanças na estrutura social poderiam influenciar a estrutura de personalidade emergente de uma geração e, em troca, as características estruturais da sociedade em seu conjunto.

Elias, no texto comentado, amplia o conceito freudiano de sociedade, ensaiando uma redefinição processual dos conceitos da Psicanálise.

E embora tenha declarado, certa vez, que toda psicologia é fundamentalmente psicologia social, ele não estava totalmente consciente, tanto quanto eu possa julgar, da extensão com que os modelos de agências autorreguladoras tais como o ego e o superego e suas relações com as pulsões reguladas poderiam mudar e, de fato, nunca cessam de mudar durante o desenvolvimento da sociedade humana. (ELIAS, 2010, p. 132).

Elias indica que uma das diferenças fundamentais entre a teoria psicanalítica e sua teoria está exatamente na interpretação essencialmente dualista que Freud propôs para a sua teoria. “Ele viu nas pulsões uma manifestação da natureza; na regulação pulsional, sob os nomes de cultura ou de civilização, uma espécie de antinatureza” (ELIAS, 2010, p. 132). No entendimento de Elias, os seres humanos são, por natureza, preparados para aprender, num determinado momento de suas vidas, a autorregulação. Indica ainda que o modelo socialmente determinado de autorregulação individual tem mudado muito durante o desenvolvimento da humanidade.

---

<sup>2</sup> Os autores consultaram a versão francesa deste texto – datado de 1990 – que compõe o livro **Au-delà de Freud** (2010) no qual estão reunidos trabalhos de Elias escritos em diferentes momentos.

A sociedade, para Freud, tal como Elias o compreende, seria uma massa de indivíduos; os seres humanos seriam indivíduos emergindo de famílias; para Elias, isto seria comum ao tempo de Freud: a perspectiva centrada no indivíduo.

Desse ponto de vista, ele foi representativo de seu tempo. Ainda que utilizasse o termo “massa” em um sentido novo, terá como resultado paradoxal aplicá-lo tanto às unidades sociais altamente organizadas como a igreja e o exército quanto às multidões mais fracamente estruturadas; sendo o ponto central a fidelidade comum ou a submissão dos indivíduos a um líder único (ELIAS, 2010, p. 133).

Em sua exposição da teoria da sociedade de Freud, Elias procura tornar evidente um sentimento muito difundido em nossos dias, segundo o qual a sociedade acorrenta literalmente os indivíduos que a compõem, interpondo obstáculos à realização de seus desejos mais íntimos, sendo, portanto, uma força de repressão das pulsões humanas. “Ele se interrogava, assim, como os seres humanos passaram a viver em sociedade, quais eram as forças – e, acima de tudo, as forças psicológicas – que asseguraram a coesão da sociedade” (ELIAS, 2010, p. 134). Elias percebe claramente em Freud um esforço para descobrir os elos entre os aspectos sociais e psicológicos da existência humana. Assim é que se remete ao texto *Psicologia das massas e análise do eu*, publicado pela primeira vez em 1921, no qual Freud (2011), logo ao início, afirma que a Psicologia Individual é, ao mesmo tempo, Psicologia Social. Em suma, a teoria psicológica de Freud, diferentemente de outras abordagens, acentua o papel vital que as relações com o outro desempenham no desenvolvimento e na constituição de cada indivíduo. O que Elias está afirmando é o que se está destacando ao longo deste texto: a dificuldade vigente em se perceber os seres humanos como indivíduos que assim se constituíram por viverem em sociedade, uma vez que prevalece a tendência de se ver a sociedade como a soma de indivíduos isolados, fechados em si mesmos.

Ao examinar como esses dois conceitos aparecem na teoria freudiana, Elias afirma que Freud concebeu um modelo de indivíduo eminentemente sociológico e um modelo de sociedade eminentemente individualista. Argumentos equivalentes foram utilizados por Roger Bastide na obra *Sociologia e Psicanálise*, na qual diz: “Sem dúvida, a Psicologia social confunde-se em sua obra com a Psicologia individual; contudo, a psicanálise mostra a libido sujeita às experiências infantis e dependente da natureza das relações da criança com seus pais” (BASTIDE, 1974, p. 19). Bastide, nessa mesma obra, deixa clara a importância da doutrina de Freud para a Sociologia, já que, em sua época, os conceitos de indivíduo e sociedade eram considerados como entidades distintas e antagônicas, formando Sociologia e Psicologia dois mundos separados.

Retomando os argumentos de Elias, Freud teria plena consciência de que toda Psicologia, ao final das contas, não seria senão uma Psicologia social; no entanto, a ela teria

oposto uma hipótese que lhe estava profundamente enraizada, segundo a qual “a estrutura fundamental da personalidade humana faz parte da herança biológica dos seres humanos. Freud nunca foi capaz de resolver esse conflito” (ELIAS, 2010, p. 138).

Portanto, à luz da análise de Elias acerca da teoria psicanalítica, a dificuldade está em estabelecer os nexos necessários à compreensão de que seres humanos formam sociedades uns com os outros, atribuindo à libido, ao desejo humano de contato com o outro, um lugar central na sua teoria.

Em seus exercícios mais literários e especulativos, ele [Freud] parece duvidar da possibilidade de explicar a tendência dos seres humanos a procurar permanentemente o contato com o outro. [...] A única explicação que ele ofereceu é que a sociedade era fundamentalmente a obra do Eros. Indiscutivelmente, todas as relações humanas são de alguma maneira atravessadas pela libido. (ELIAS, 2010, p. 140).

O que demonstra claramente, para Elias, a unilateralidade extrema de explicar todas as relações sociais em termos exclusivamente libidinais (ELIAS, 2010).

Pode-se conjecturar que talvez o mais importante seja a preocupação de Freud em recolocar uma questão fundamental para a Psicanálise, tal como ele a expressa em *O mal-estar na civilização*: os seres humanos, em geral, têm uma estrutura psíquica que busca o prazer e evita o desprazer, portanto repõe a questão da investigação sobre a felicidade. Indica haver três fontes das quais provém nosso sofrimento: “[...] o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (FREUD, 1997, p. 37).

Quanto às duas primeiras fontes, diz não haver como não reconhecer o caráter inevitável delas; já quanto à terceira, Freud a compreende de outro modo. Não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos se voltam contra cada um de nós.

Quando começamos a considerar essa possibilidade, deparamo-nos com um argumento tão espantoso, que temos de nos demorar nele. Esse argumento sustenta que o que chamamos de nossa civilização é, em grande parte, responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas. (FREUD, 1997, p. 38).

Indica que as conquistas humanas relacionadas ao que chamamos de civilização não aumentaram a quantidade de satisfação prazerosa que poderíamos esperar da vida, nem nos tornaram mais felizes. Para Freud, a palavra “civilização” “[...] descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais,

e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 1997, p. 42).

Indica ainda que beleza, limpeza e ordem também ocupam posição especial quanto às exigências de civilização:

Nenhum aspecto, porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem – suas realizações intelectuais, científicas e artísticas – e o papel fundamental que atribui às ideias na vida humana (FREUD, 1997, p. 47).

Outro aspecto característico da civilização, segundo Freud, é a maneira pela qual os relacionamentos mútuos dos homens, seus relacionamentos sociais, são regulados. Entende que a vida humana em comum, uma comunidade humana, só pode existir quando o poder dessa comunidade é estabelecido como “direito”, em oposição ao poder dos indivíduos isolados, entendido como “força bruta”. “A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização” (FREUD, 1997, p. 49).

O desenvolvimento da civilização impõe restrições à liberdade do indivíduo e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições. Então, ao que parece, Freud opõe a questão da liberdade individual às formas e exigências específicas da civilização:

Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente – isto é, uma acomodação que traga felicidade – entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável. (FREUD, 1997, p. 50).

Ao tratar da questão do controle pulsional, Freud indica que a culminância desse processo se deu na civilização ocidental europeia, já que nela a comunidade cultural é totalmente justificada do ponto de vista psicológico, iniciando pela proscrição das manifestações de vida sexual nas crianças. Portanto, as bases da repressão sexual já estão aí lançadas.

Quanto ao indivíduo sexualmente maduro, a escolha de um objeto restringe-se ao sexo oposto, estando as manifestações extragenitais, em sua maioria, proibidas como perversão. A exigência demonstrada nessas proibições, de que haja um único tipo de vida sexual para todos, não leva em consideração as dessemelhanças inatas ou adquiridas, em bom número deles, o gozo sexual, tornando-se assim fonte de grave injustiça. (FREUD, 1997, p. 60).

Outro elemento que deve ser levado em consideração no corpo da teoria psicanalítica é o fato de que, no âmbito das relações humanas, há certas atitudes que, à primeira vista, nos parecem incompreensíveis, como por exemplo, o desenvolvimento da agressividade como um

componente necessário para a perpetuação da espécie humana. Parece que Freud tinha também esse entendimento:

[...] o elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. (FREUD, 1997, p. 67).

São fundamentais tais considerações de Freud, já que a civilização deve conter os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle. Diz ele:

Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar o próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem. A despeito de todos os esforços, esses empenhos da civilização até hoje não conseguiram muito. (FREUD, 1997, p. 68-69).

Freud tenta, assim, demonstrar ao longo do texto a persistência nas relações entre os homens de uma intolerância mútua, havendo mesmo entre os homens, no seu entender, uma inclinação para a agressão. Uma vez que o preço da civilização é alto; os sacrifícios que impõe ao homem são muito grandes, tanto sobre sua sexualidade quanto à sua agressividade, então, “podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização” (FREUD, 1997, p. 72).

O que Elias diz a respeito dessas análises de Freud sobre a vida em sociedade em *O Mal estar na civilização*? É que Freud a encarava como

[...] a causa principal da repressão dos impulsos. Tinha a tendência a raciocinar como se a felicidade fosse incompatível, em princípio, com toda a forma social de reunião com o outro. Assim escreveu [em *O Mal-estar na civilização*]: “É quase como se a criação de uma grande comunidade humana tivesse a maior chance de sucesso se não se tivesse que se preocupar com a felicidade do indivíduo”. (ELIAS, 2010, p. 143).

Nota-se assim que, para Elias, Freud não estava longe de considerar a civilização ou, na versão alemã, a “*Kultur*” como uma lamentável aberração.<sup>3</sup> Elias demonstra que Freud encarna uma versão pessimista das luzes (do Iluminismo), sendo radicalmente contra as representações ingênuas de ser humano.

Elias admira em Freud seu poder de espírito e coragem ao perceber a ambivalência dos sentimentos que uma criança experimenta pelo pai e pela mãe, tendo reconhecido que as pulsões hostis e os sentimentos de culpa constituem ingredientes normais da infância nas sociedades civilizadas. Diz Elias a respeito:

<sup>3</sup> Remete-se, aqui, às distinções iniciais apresentadas neste texto entre cultura e civilização.

Uma das principais características que distinguem, contudo, a teoria freudiana do contrato social das teorias dos séculos precedentes é o papel atribuído à consciência individual na formação da sociedade. O fato de a interdição social do recurso privado à violência física ser ligada à formação de uma consciência social punitiva, não somente a realização, mas também o simples pensamento de uma infração por um sentimento de culpa lancinante, pelo medo da punição, é um dos sintomas de uma modificação da relação de força entre a regulação pelo outro e a autorregulação – em benefício dessa última. (ELIAS, 2010, p. 149).

Os argumentos de Elias parecem captar na tese de Freud sobre as origens da sociedade uma hipótese importante, que diz respeito à forma pela qual os seres humanos se impõem restrições somente na medida dos interesses da sociedade, da vida dos outros e que a capacidade de autocontrole individual preenche uma função, tanto do ponto de vista do próprio indivíduo quanto do ponto de vista dos outros membros da sociedade. Diz Elias,

Sem aprendizagem do autocontrole, os indivíduos teriam muita dificuldade em viver uns com os outros. [...] A teoria freudiana compartilha com muitas outras teorias a hipótese de que a única função da regulação das pulsões é permitir aos homens formar sociedades e viver uns com os outros sem muitas confusões nem perturbações. Uma atenção relativamente fraca é dada ao fato que a regulação das pulsões, tomando ela a forma da repressão, da rejeição, do deslocamento, da sublimação ou de qualquer outro mecanismo, é uma condição necessária do desenvolvimento da pessoa individual desde o estágio de recém-nascido, desprovido de toda regulação, ao estágio do adulto capaz de autorregulação. A aprendizagem progressiva pelos seres humanos da regulação das pulsões e do comportamento em geral, portanto, não tem senão uma função social; desempenha também um papel do ponto de vista de sua própria existência como indivíduos. Mas Freud acreditava firmemente que a vida em sociedade se opunha à natureza humana. (ELIAS, 2010, p. 150-151).

Para Elias, ao tratar do problema da repressão social e da repressão psíquica, Freud parecia não se preocupar com as características repressivas das sociedades em diferentes tempos e espaços. A sociedade seria sempre agenciamento da repressão, [...] “portanto, [...] um adversário eterno do indivíduo” (ELIAS, 2010, p. 152).

Elias, por seu turno, indica dispor de vários dados que atestam que o *habitus* social, a estrutura da personalidade individual e conseqüentemente os modelos de repressão psíquica se transformam e são diferentes segundo o tipo de regime sob o qual os indivíduos vivem. Um exemplo por ele citado se refere às mudanças relativas ao tabu social proibindo as relações sexuais pré-conjugais; tal cenário se transformou radicalmente em várias sociedades ocidentais do século XX. “Dessa perspectiva, a evolução das normas de comportamento sexual representa uma diminuição da repressão social beneficiando tanto os homens como as mulheres. Essa mudança se conservou com uma exigência maior de autocontrole individual” (ELIAS, 2010, p. 154).

O que Elias aponta aqui como diminuição da repressão pulsional como maior liberdade sexual, Marcuse entende como sendo mais repressão. Para tanto, formulou o conceito de dessublimação repressiva (MARCUSE, 1981). Para Elias, por sua vez, a maior

liberdade sexual presente nas novas gerações, como vimos, fez emergir novas formas de restrição, tanto de homens como de mulheres – maior autocontrole, portanto uma capacidade aumentada de autoconstrangimento lhes é requerida. No entender de Elias, isso representa um verdadeiro impulso civilizador. O que Elias parece querer indicar é que a expressão “processo de civilização” pode ser aplicada aos processos de aumento como também aos processos de diminuição dos constrangimentos (ELIAS, 2010).

Para Elias, a autonomia total em face das estruturas sociais atribuída às estruturas dos impulsos inconscientes impede o progresso futuro das pesquisas sobre as relações entre as estruturas sociais e as estruturas psíquicas, dentre as quais aquelas do inconsciente. Elias faz ver que as formas repressivas de autorregulação existem, só que Freud as apresentou como a forma mais universal de autorregulação; sendo assim, natureza humana e sociedade humana são, segundo seu entendimento da teoria psicanalítica de Freud, duas entidades absolutamente estrangeiras uma à outra.

Assim, nota-se claramente que, para Elias, não há oposição entre indivíduo e sociedade, tampouco entre natureza e cultura.

O que chamamos de natureza humana, isto é, o processo contínuo de maturação e de envelhecimento, exige ser completado por um processo social por meio do qual o potencial natural de aprendizagem da autorregulação pode ser ativada. Todavia, não reconhecemos ainda suficientemente que o processo natural de maturação humana e o processo social de aprendizagem da autorregulação, em termos de código civilizador próprio a uma sociedade, longe de serem opostos, pressupõe-se mutuamente que são imbrincados. (ELIAS, 2010, p. 183).

Nessa altura do texto, Elias reconhece o mérito de Freud de ter chamado a atenção para os conflitos recorrentes que os indivíduos devem enfrentar no caminho que os leva à idade adulta, dos quais dá destaque aos conflitos vividos pela ligação afetiva com os pais, tendo sido o primeiro a demonstrar que a experiência desses conflitos tinha um papel fundamental e durável sobre o desenvolvimento individual e sobre a autorregulação das pulsões. O problema fundamental dos psicanalistas, segundo Elias, é o de terem acesso só indireto ao processo de desenvolvimento de uma pessoa. Tais pesquisas deveriam ser completadas pela análise direta do processo de amoldamento das restrições civilizadoras, das forças de autorregulação adquiridas pelo ser humano ao longo do seu desenvolvimento. Com isso, para Elias, os psicólogos de crianças dependeriam, em primeiro lugar, da realização desse programa de investigação.

### Considerações Finais

Ao longo do texto procuramos estabelecer aproximações entre as obras dos autores Herbert Marcuse e Norbert Elias no que diz respeito à relação entre cultura e civilização,

buscando avançar na superação da dicotomia indivíduo e sociedade, muito presente nas teorias sociológicas e psicológicas contemporâneas.

As análises foram conduzidas de sorte a colocar em tela a problemática relativa à construção da subjetividade e das identidades sociais, tendo como pano de fundo, a (re)criação da cultura.

O que Marcuse apontava como próprio dos regimes totalitários se impõe hoje por meio da administração dos homens e da conversão unidimensional de suas vidas. Em Marcuse, por isso mesmo, é mantida a oposição entre cultura e civilização de modo a que a crítica do existente possa ser feita. Como foi apontado anteriormente, essa é a condição para a apreensão das contradições presentes no processo civilizador; do contrário, a assimilação da cultura na civilização torna opaca essas contradições.

Pensamos que as análises desenvolvidas por Elias sobre o processo civilizatório devem ter alguma correspondência com alguns dos principais conceitos da Teoria Crítica, tais como os de indústria cultural e razão tecnológica. Vale frisar: ambos os autores são formados na mesma Alemanha pré-fascismo, são judeus e estabelecem uma interlocução com a Psicanálise.

Uma questão fundamental emerge da aproximação entre as análises feitas por Marcuse e Elias sobre o processo civilizatório: o processo de formação do indivíduo. Outra questão derivada dessa, que também se impõe, diz respeito a um projeto de Psicologia que supere as atuais visões abstratas de indivíduo e sociedade.

Elias estabelece relações entre as mudanças que se processam nas sociedades e as que se dão no nível das emoções e estruturas de controle humanas. Um conceito fundamental da abordagem da Sociologia dos Processos é o de *habitus* social, instrumento potente para análise da relação indivíduo/sociedade, o que foi claramente percebido por Pierre Bourdieu, que dele se apropriou de forma genial.

Elias se apropriou da teoria psicanalítica porque nela identificou o conceito de ser humano como processo; a seu juízo, indispensável às Ciências Sociais na busca por entendimento sobre os seres humanos em coletividade. Elias encontrou na Psicanálise as ferramentas de compreensão do processo pelo qual a criança se torna adulto; como se transforma de ser egoísta e sem limites em ser humano capaz de autocontrole, autocoerção, autoconstrangimento e autorregulação.

Até o momento, as análises evidenciam que, para Elias e Marcuse, a relação entre cultura e civilização é contraditória; como também atestam esses autores, os homens, nas sociedades ocidentais, tiveram que pagar um alto preço por aquilo que ainda se denomina civilização, mesmo quando já se poderia compreender o processo em curso como seu oposto.

Uma questão que se impõe para o momento é como evitar a repetição da barbárie. Adorno, no texto *Educação após Auschwitz*, destaca que:

Dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes parece-me ser aquele de que a civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório. Justamente no que diz respeito a Auschwitz, os seus ensaios *O mal-estar na cultura e Psicologia das massas e análise do eu* mereceriam a mais ampla divulgação. Se a barbárie encontra-se no próprio processo civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador. A reflexão de como evitar a repetição de Auschwitz é obscurecido pelo fato de precisarmos nos conscientizar desse elemento desesperador, se não quisermos cair presas da retórica idealista. (ADORNO, 1995, p. 119-120).

Sobre o momento que transcorre no Brasil e no mundo, nossos autores têm muito a nos dizer.

## Referências

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BASTIDE, Roger. **Sociologia e Psicanálise**. São Paulo: Melhoramentos; Universidade de São Paulo, 1974.

BORGES, Abel S. **Cultura, formação e subjetividade no pensamento de Herbert Marcuse**. Bragança Paulista: EdUSF, 2003.

BORGES, Abel S. Crítica da constituição da Psicologia como ciência: contribuições da teoria Crítica da Sociedade. **Revista Pedagógica**, Unochapecó, Chapecó, v. 1, n. 30, p. 395-436, jan./jun. 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.22196/rp.v15i30.1575>

BORGES, Abel S. Notas para uma teoria da mudança social em Herbert Marcuse. **Psicologia e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 26, n. 3, p. 533-539, 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822014000300002>

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. v. 2.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994a. v. 1.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994b.

ELIAS, Norbert. Le concept freudien de société et au-delà. In: ELIAS, Norbert. **Au-delà de Freud**. Sociologie, psychologie, psychanalyse. Trad. Nicolas Guilhot, Marc Joly e Valentine Meunier. Paris: La Découverte, 2010, p. 131-185.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro, Imago, 1997.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 15, p. 13-113.

MARCUSE, Herbert. Eros e civilização: uma crítica filosófica ao pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. *In*: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997. v. 1, p. 89-136.

MARCUSE, Herbert. Comentários para uma redefinição de cultura. *In*: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998. v. 2, p. 153-175.

RIBEIRO, Renato J. Apresentação a Norbert Elias. *In*: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v. 1, p. 9-12.