

REPRESSÃO, AUTORIDADE E POSSIBILIDADE DE AUTORIZAÇÃO RACIONAL: UM PARALELO ENTRE PAUL RICOEUR E HERBERT MARCUSE

Lorenzo Krüger da Câmara Ribas¹

Resumo: A impossibilidade de um exercício tão racional da autoridade que elimine a necessidade de uso da força é abordada por Paul Ricoeur em termos de uma discrepância entre a pretensão de legitimação do governante e a crença do governado na legitimidade. Contudo, também pode ser tratada, incorporando os resultados de Herbert Marcuse, como necessidade permanente de defesa contra o retorno do reprimido, contra os “inimigos sociais”. Nesse caso, não seria possível um processo de legitimação da autoridade completamente racional porque mesmo que o indivíduo seja obrigado a ceder aos resultados do princípio de realidade, as exigências do princípio de prazer continuarão a reclamar sua realização. Em termos sociais, significa a constante mobilização contra a ameaça de desintegração.

Introdução:

Propomo-nos a confrontar os pensamentos de Paul Ricoeur e Herbert Marcuse, centrando nosso debate no tema exposto no título da comunicação: Repressão, autoridade e possibilidade de autorização racional. Nosso interesse de fundo com este confronto são as articulações conflitivas entre teoria crítica e hermenêutica, de um lado, e teoria crítica e pensamento utópico, de outro. Entretanto, para ficarmos nos marcos do debate proposto, estenderemos nossa análise apenas sobre o conceito de ideologia ricoeuriano e sobre a dialética da repressão marcuseana. Apresentaremos em linhas gerais as obras *Ideologia e Utopia*, de Paul Ricoeur, e *Eros e Civilização*, de Herbert Marcuse, valendo-nos subsidiariamente de outras obras destes autores. Escolhemos estas obras por serem,

¹ Mestrando em Filosofia (PUCRS). Bolsista CNPQ.

respectivamente, o trabalho mais sistemático e de maior fôlego de Ricoeur sobre o conceito de ideologia, em um registro sócio-político, e o trabalho mais original de Marcuse sobre a dialética da Repressão; e muito embora aponte nesse livro uma saída em cujo fracasso é réu-confesso, cremos que tem relativo sucesso.

Como os conceitos de poder, autoridade e legitimidade inseridos no quadro motivacional de Max Weber são a chave articuladora para a compreensão de ricoeuriana de ideologia; e como a contrapartida psicanalítica do conceito de ideologia, a saber, o princípio de realidade, é o local privilegiado para que a crítica marcuseana permita fazer emergir a dimensão histórica oculta no biologismo freudiano, que pode amenizar o fatalismo de uma eterna história humana como a história das suas repressões, escolhi este tema como forma de fazer uma apresentação breve, articulada segundo aspectos bem delimitados. Uma vantagem adicional é que Ricoeur toma o enfrentamento da questão da autoridade como critério para distinguir entre as funções evasiva e imaginativa da utopia. Não desenvolverei este ponto, mas ao fim da apresentação talvez seja possível perguntar: Eros e Civilização, enquanto utopia erótica, é evasiva? Em contrapartida, à luz de Marcuse, o critério exposto em Ideologia e Utopia é suficiente?

1. Ricoeur

Passamos para a apresentação da estrutura geral de Ideologia e Utopia, em especial da primeira parte, de longe a mais extensa, que trata da ideologia. A escavação do conceito vai até seus antecedentes pré-marxianos, localiza em Karl Marx um dos pólos do debate e passa pelas revisões de Louis Althusser e Karl Mannheim, até Max Weber. Após, Ricoeur examina Jürgen Habermas e Clifford Geertz, em cuja teoria encontra o segundo pólo do debate. Tentaremos mostrar que o centro gravitacional do estudo é Weber, em cuja arena articulam-se Marx e Geertz, mas que enquanto este é a ponta de lança de seu pensamento, Marx é um ponto de partida, que precisa ser preparado para emergir como interlocutor, através de sucessivas revisões que culminam em sua apresentação nos termos habermasianos. Poderíamos mesmo dizer que os pólos do debate são a hermenêutica, representada por Geertz, e a crítica à ideologia pós-marxista de Habermas. Em duas

apresentações distintas da estrutura de suas lições, Ricoeur faz dois alinhamentos distintos: em um primeiro momento, a posição de Habermas é alinhada com a função distorciva da ideologia. Após, é alinhada com a função legitimadora, mediadora entre distorção e integração. Preferimos por isso localizar diretamente em Marx um dos pólos do conflito. No debate final da primeira parte do livro, entre Habermas e Geertz, Habermas é o refinado porta-voz de Marx que reconhece a tensão interna do conceito; Ricoeur por sua vez apresenta-se como porta-voz de Geertz, saudando-o pela introdução de uma função até então inaudita da ideologia, e reconduzindo-a até o campo da disputa.

Ideologia e utopia são fenômenos que pertencem ao mesmo quadro conceitual, tipificando a imaginação social e cultural. Há um duplo aspecto (positivo e negativo) na ideologia e na utopia, cujas polaridades podem se esclarecer analisando a polaridade existente entre esses dois conceitos, devido a certos traços estruturais da imaginação social. Karl Mannheim² é o primeiro autor a situar ambos os fenômenos dentro de um quadro comum, segundo atitudes de desvio e discrepância com relação à atualidade. Temos aqui um ponto de partida: o conceito de incongruência de Mannheim. As figuras da incongruência, sendo ponto de partida, devem ser parte de nosso pertencimento à sociedade. Ricoeur trabalha com a premissa de que a imaginação social é parte constitutiva da realidade social, operando de maneira construtiva e destrutiva, como confirmação e recusa da situação presente. É para desenvolver essa questão que Ricoeur requisitará a Weber o quadro motivacional em que este trata a problemática da autoridade. Na medida em que a ação social se diferencia do comportamento, mecânico, por envolver um jogo de identidade e reconhecimento, é preciso reconhecer qualquer coisa de simbólico na ação social, o que implicará reformar o conceito de práxis.

Esse quadro conceitual fornece os parâmetros para o debate do conceito marxiano de ideologia. Ricoeur abre caminho em meio a interpretações e vai buscar em Marx o que lhe interessa: a oposição entre ideologia e práxis.

² Cf. MANNHEIM, Karl. Ideologia e Utopia [Ideologie und Utopie], 1979 [1929]

Marx: ideologia e práxis

A ideologia recebe o seu primeiro tratamento sistemático na teoria do jovem Marx, que a opõe à práxis. O materialismo marxiano parte de que a materialidade da práxis é anterior à idealidade das idéias. Pretender que os processos da vida real possam ser expostos em modelos ideais e que estes modelos sejam anteriores à realidade concreta é uma inversão. São os processos reais que fornecem modelos às idéias e estes, ao serem recriados como abstrações autônomas, sofrem uma inevitável distorção. As idéias, quando separadas dos processos da vida, assumem a forma de uma realidade autônoma. Isso é o que conduz ao idealismo como ideologia. A práxis é uma realidade representada falsamente nas idéias como possuidora de significado próprio nesta esfera, como coisa que pode ser pensada e não apenas vivida. Partindo de um paradigma feuerbachiano, que toma como modelo para esta inversão a religião, Marx amplia o conceito para toda a esfera das idéias. Mais exatamente, Feuerbach assinala uma inversão entre sujeito e predicado na religião. A partir deste modelo podemos entender como Marx envolve todo o idealismo em uma dimensão ideológica que toma o efeito pela causa e, em última instância, aquilo que supostamente *é* pelo que *deve ser* (pois as idéias forneceriam modelos para a realidade, tanto no caso da religião como no caso do idealismo).

Muito embora tome como ponto de partida Feuerbach, Hegel e o idealismo alemão, Marx está, em última instância, realizando uma desconstrução sistemática do sistema de pensamento que os une. Feuerbach, em sua crítica à religião, seria a culminação do pensamento idealista e da idéia da autoconsciência como um poder emancipatório, da aposta na racionalidade (mas agora um racionalismo ateu) para a liberdade. A extensão da crítica à alienação e da ideologia não pode deixar de absorvê-lo, pois a autoconsciência é agora o principal conceito idealista.

Marx: ideologia e ciência

O segundo conceito de ideologia, formulado a partir do desenvolvimento do primeiro em forma de uma teoria e de um sistema (especialmente no *Capital*), inclui na

esfera ideológica as concepções pré-científicas da realidade social. Duas correntes marxistas são apreciadas por Ricoeur no tratamento do conceito de ciência: a Escola de Frankfurt, cujo interlocutor é Habermas, e o estruturalismo de Althusser. A Escola de Frankfurt intenta desenvolver a ciência como uma crítica (em sentido kantiano); o estudo da ideologia visa, assim, a uma liberação. Neste sentido, uma sociologia meramente descritiva (positivista), não enfoca seus próprios pressupostos e por isso é ideológica. Habermas vincula o processo crítico com a psicanálise, enquanto uma “hermenêutica de profundidade”, através de um paralelo entre o processo de liberação da crítica sociológica e o da psicanálise com o indivíduo. O estruturalismo althusseriano, por sua vez, suspende toda a referência à subjetividade, convertendo as pretensões de ser o sujeito dá sentido à realidade precisamente na ilusão básica. Para Althusser, o jovem Marx, que defende as aspirações do trabalhador como sujeito individual e não ataca as estruturas do capital, mas apenas as descreve, é ideológico. O Marx maduro é quem apresenta a noção principal de ideologia, que se estende até uma porção da própria obra de Marx.

Assim, o conceito de ideologia progressivamente abrange a religião de Feuerbach, o idealismo alemão, a sociologia pré-científica, a psicologia objetivista, a sociologia positivista e o marxismo “emocional”. Após isso, nos desenvolvimentos do pensamento marxiano, refina-se o conceito de ciência, em uma crescente problematização, até o ponto em que e a oposição com o conceito de ideologia começa a se tornar insustentável. A exigência de uma neutralidade, ou ponto absoluto de observação da realidade social, para escapar da esfera dos interesses particulares e mirar a totalidade, vai-se mostrando progressivamente insustentável.

A emergência (em seu duplo sentido) do conceito de ideologia como interdição do acesso epistêmico ao real é o que está em jogo. O conceito amplia-se de tal forma que abrange toda a abóboda da superestrutura, até se confundir com a própria cultura.

Paradoxo de Mannheim

O cerco às aporias da ideologia só está completo quando passamos à lição sobre Mannheim, onde é apresentado o seu famoso paradoxo. Se tudo que dizemos representa interesses que não conhecemos, como é possível elaborar uma teoria da ideologia que não seja, ela mesma, ideológica? Em outras palavras: qual é a condição epistemológica do discurso sobre a ideologia se todo discurso é ideológico? O paradoxo, examina Ricoeur, deve-se à própria extensão que o conceito de ideologia tomou em sua oposição ao conceito de ciência. Talvez fosse o caso então de voltar a examinar a oposição com a práxis? Essa oposição, sustenta, não apenas é anterior àquela, devendo ser recolocada no fundamento do conceito, como também deve ser reformulada para uma compreensão adequada.

Ideologia e ciência ou ideologia e práxis?

Seria uma saída voltar ao conceito primitivo de ideologia e opô-la à práxis? Será sustentado que esta oposição é fundamento para aquela; porém, interessará mais a conexão interna entre os dois termos, ideologia e práxis. O paradoxo começa a ser desfeito por uma via interpretativa, não científica, com a inclusão de dimensões simbólicas (superestruturais) na práxis. A esse respeito, como podem os homens viver conflitos de classe sem possuir já sistemas simbólicos que ajudem a interpretar os conflitos?

“Não é o processo de interpretação tão primitivo que na realidade constitui a dimensão da práxis? Se a realidade social não tivesse uma dimensão simbólica e, portanto, se a ideologia (...) não fosse constitutiva da existência social, mas fosse meramente deformadora e dissimuladora, o processo de deformação não poderia iniciar-se. (...) Apenas porque a estrutura da vida social humana é já simbólica é que pode deformar-se.”³

Essa interpretação hermenêutica das categorias marxianas aproxima o tratamento da ideologia ao tratamento gadameriano do preconceito.

³ RICOEUR, Paul. Ideologia e Utopia, 1991, p.

Função positiva da ideologia

Sem negar o conceito marxista, Ricoeur relaciona-o com funções menos negativas da ideologia. Afirma que ela funciona como estrutura simbólica da vida social. Depende da ideologia tanto que a realidade social possa ser formada em idéias quanto a possibilidade de produção de ilusões acerca desta. Assim como a função alucinatória é apenas uma parte da faculdade da imaginação, a função deformadora da ideologia é apenas uma parte da imaginação social. Ricoeur passa então a examinar as diversas funções que a ideologia cumpre na vida social. A deformação seria apenas um aspecto que, embora incontornável, não esgota a questão. Será sustentado que a ideologia cumpre uma função integradora, essencial para a vida social como um todo. Valendo-se dos resultados de Clifford Geertz, Ricoeur pergunta: como seria possível uma idéia surgir da práxis se a práxis não tem imediatamente uma dimensão simbólica? Analogamente ao papel que os modelos científicos cumprem para articular as nossas experiências que são do nível da percepção, a ideologia fornece modelos para articular a nossa experiência no nível da realidade social, permitindo enxergar a nossa práxis. Não é possível um tipo de ação não-simbólica, pois cumprimos determinados papéis sociais, agimos em sociedade de forma mediada, e necessitamos de modelos para organizar nossa experiência neste nível.

Em seu livro *A Interpretação das Culturas*, Geertz não pretende uma abordagem científica, mas hermenêutica, passando a um tratamento semiótico da ideologia.⁴ Esta abordagem parece liberá-lo de certos embaraços, ao mesmo tempo em que retoma, para o campo da análise política, uma dimensão interpretativa inerente ao debate. De todo modo, como dar conta de que a ideologia cumpra uma dupla função, deformadora e integradora? A investigação encontra em Max Weber o ponto que une estas funções, bem como as abordagens de Marx e de Geertz, através da análise do conceito de autoridade e do seu processo de legitimação. O ponto central da ideologia seria a legitimação do poder da autoridade, e esta legitimação, sendo racional, cumpriria seu papel integrador. Porém, sempre há uma discrepância, uma “folga” entre a pretensão de legitimidade da autoridade e a disposição do governado em legitimá-la. Neste espaço surge a função deformadora da ideologia. A legitimação da autoridade, do exercício do poder, será o eixo central na

⁴ Ibid., p. 276

investigação, ponto de ligação entre ideologia e utopia na tipificação da imaginação social e, pretendemos, ponto de ligação com nossa análise de Eros e Civilização, na medida em que o exercício da autoridade irá se demonstrar sempre um processo de repressão e que todo processo repressivo, em nível social, será instauração e exercício de autoridade. De modo que, ao menos para fins de análise social, organização repressiva dos instintos e autorização serão tratados como logicamente equivalentes.

Weber e a legitimação da autoridade: O papel deformador da ideologia à luz de sua função primária (integradora).

Apreciemos a apresentação da teoria weberiana em Ideologia e Utopia. Max Weber não desenvolve o conceito de ideologia, mas lança, em Economia e Sociedade, a pedra angular para o debate que Ricoeur reconhece como central para o conceito: o problema da legitimação da autoridade. A legitimação do sistema existente de liderança nos coloca diante do problema da autoridade, da dominação e do poder; da hierarquização da vida social. O papel da ideologia aparece de maneira difusa quando se considera apenas a sua função integradora, como imaginação cultural (ligada à produção intelectual) e social (referente aos papéis sociais). Fica muito próximo do papel que a tradição e a dimensão preconceitual jogam na teoria gadameriana. No campo da política ela tem uma concentração especial, um lugar privilegiado, ocupando-se da legitimação, tornando possível uma entidade política autônoma ao fornecer os seus conceitos de autoridade. Em um grupo social, encontra-se apenas uma diferenciação inerente à sua manutenção: entre o corpo governante e o corpo governado. O governante tem o poder de condução e imposição da força. Mas nem o mais brutal governo pode liderar baseado apenas na força. Requer não apenas a submissão física, mas também o consentimento e a cooperação dos governados. Assim, é necessário que concorra a crença na legitimidade da autoridade. Essa é a função legitimadora da ideologia. Mesmo que a função integradora da ideologia seja logicamente anterior à função legitimadora, ela não apresenta um quadro referencial de interpretações sem ao mesmo tempo legitimar a ordem em que este está inserido.

Aqui se encontra a conexão entre as funções positiva e negativa da ideologia. Ricoeur mostra a seguir que não apenas a função legitimadora da ideologia é inerente à integradora, como também que a função distorciva é consequência ineludível da legitimação. Não se trata de um mero juízo histórico ou de uma predição; a estrutura mesma da legitimação garante o necessário papel da ideologia: superar a tensão entre a necessidade de legitimação e a crença de legitimidade. Embora devam se manter no mesmo nível, a pretensão e a crença nunca são equivalentes, e a pretensão é sempre maior. A saída puramente racional envolveria a produção de consensos sociais e mediação puramente racional de conflitos, o que exigiria uma altíssima plasticidade nas motivações humanas, marca distintiva das evasões utópicas.

A exclusão da negatividade

O quadro final da apresentação de Ricoeur é uma tensão harmônica entre dois pólos: teoria crítica e hermenêutica. Marx é inserido naquela vertente como herdeiro de Kant, nos termos de Habermas que é a apresentação final, mais acabada, da crítica. No pólo oposto está Clifford Geertz, como representante da hermenêutica que translada a relativa positividade da necessidade dos preconceitos para termos sócio-políticos. Poderíamos acompanhar este movimento também no confronto que Ricoeur promove entre Habermas e Gadamer, e o mesmo estilo de mediação: por uma crítica hermenêutica, uma metacrítica.⁵ A solução é bastante análoga à proposta de um círculo prático entre ideologia e utopia. Os correspondentes seriam: hermenêutica enquanto ideologia e teoria crítica enquanto utopia, como teleologia do sentido. Mas não é tão simples. O que está em questão é que a crítica à ideologia, em um nível político, só pode advir do não-lugar utópico, sob pena de ser também ideológica. Como a ideologia fornece os critérios para o real e o racional, ela é sempre razoável, sempre a exigência de legitimação conforme a razão. A mera recusa é inútil, desprovida de qualquer potencial crítico, porque o espaço da contingência e do possível foi colonizado pela função distorciva da ideologia. Apenas apresentando algum conteúdo, algum grau de positividade, a crítica funciona como metáfora viva. Mas esse

⁵ Cf. RICOEUR. Interpretação e Ideologias

conteúdo é também sua perda. É a assimilação desse conteúdo que faz com que se transforme em metáfora morta. Essa compreensão metafórica de utopia como ideologia viva e ideologia como utopia morta obriga à utopia a algum grau de positividade. Talvez por essa razão Ricoeur não examine, na segunda metade da obra, nenhuma utopia pós-teleológica do século XX. Por essa razão, toma Habermas como interlocutor privilegiado: sua teoria da ação comunicativa fornece o exemplo mais bem-acabado de uma teleologia do sentido. Porém são justamente as utopias pós-teleológicas, as quais Ricoeur chama de “ideologia do conflito a todo custo”⁶, cuja crítica é permanente negatividade, contra-exemplos da circularidade prática que anima o par conceitual ideologia/utopia. Veremos se um exame da utopia erótica de Herbert Marcuse pode romper a tensão harmônica entre as funções positiva e negativa do arco ideológico ricoeuriano.

2. Marcuse

Apresentaremos, de um lado, de que modo a dialética da repressão é decisiva para a legitimação da autoridade, e de outro, qual a abrangência da sua necessidade.

A organização repressiva dos instintos é inerente a qualquer forma histórica do princípio de realidade. A moralidade, a constelação de tabus, a organização social do trabalho podem assumir variadas formas, mas a repressão é dado permanente. A carência, a marca da finitude, sob cuja pressão a vida é uma tentativa de aumentar o tamanho da digressão da origem inorgânica até seu final inorgânico, é talvez o fator determinante para isso. A luta pela existência empurra os indivíduos em direções opostas às de seus desejos: à labuta, ao adiamento das satisfações, à renúncia forçada; empurra-os na direção da produtividade, quando suas necessidades instintivas conduzem para a receptividade. A organização social demandada pela necessidade de aplicarmos nossas energias em tarefas socialmente úteis assume muitas formas, pois é de natureza histórica, mas o limite intransponível de qualquer uma delas será sempre a carência. Significa dizer que as suas inevitáveis implicações constituem o fundamento intransponível da repressão na

⁶ Cf. Interpretação e Ideologias

civilização. Carência significa não ter em si todos os meios necessários para a autoconservação, necessitar do concurso do mundo externo para sobreviver. Como a manipulação e adaptação do mundo em prol das necessidades humanas constituem trabalho, é preciso aceitá-lo como incontornável condição da vida humana. E como trabalho implica modificação repressiva dos instintos, podemos concluir que a repressão está associada a um traço fundamental da natureza humana.

Mas este traço, por muito universal que seja, também assume formas históricas específicas; não aparece nunca, dentro da civilização, em estado “puro”. A interação entre indivíduo e mundo é sempre com um mundo humano. Este mundo não é, evidentemente, neutro como o mundo natural. Essa interpretação, que Marcuse chama de uma “extrapolação” da teoria freudiana, no sentido de extrair a substância histórica da teoria, aponta para a hipótese de que haja outras formas de organização social, repressivas, certo, mas em grau e em *qualidade* distintas. Para conhecermos os limites de uma organização social minimamente repressiva, é necessário tentar distinguir, dentro da atual, seus traços específicos. Será preciso distinguir entre *repressão* e *mais-repressão*, e entre *princípio de realidade* e *princípio de desempenho*.

A) Mais-Repressão: as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as modificações dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização. B) Princípio de Desempenho: a forma histórica predominante do princípio de realidade.⁷

A necessária modificação repressiva dos instintos traçará o limite superior da felicidade humana. Parte-se da definição de felicidade como um estado em que não pesem contra o indivíduo restrições de nenhum tipo à satisfação de seus instintos, “um estado em que necessidade e liberdade coincidam”⁸. O arquétipo da liberdade é a ausência de carências.⁹ Que grau de repressão é esse? Para respondermos esta pergunta será preciso compreender de onde vem o conflito entre sexualidade e civilização. Em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud afirma:

⁷ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*, p. 45

⁸ *Ibid.*, p. 32

⁹ *Ibid.*, p. 225

A antítese entre civilização e sexualidade deriva da circunstância de o amor sexual constituir um relacionamento entre dois indivíduos, no qual um terceiro só pode ser supérfluo ou perturbador, ao passo que a civilização depende de relacionamentos entre um considerável número de indivíduos. Quando um relacionamento amoroso se encontra em seu auge, não resta lugar para qualquer outro interesse pelo ambiente; um casal de amantes se basta a si mesmo; sequer necessitam do filho que têm em comum para torná-los felizes. Em nenhum outro caso Eros revela tão claramente o âmago do seu ser, o seu intuito de, de mais de um, fazer um único; contudo, quando alcança isso da maneira proverbial, ou seja, através do amor de dois seres humanos, recusa-se a ir além.¹⁰

Do mesmo modo, não seria possível desenvolver atividades de natureza produtiva. A liberação de certas partes do corpo para o trabalho depende de que eles percam a sua função erótica, de natureza receptiva. Em verdade, a própria autopreservação é secundária diante dos impulsos sexuais, o que resultaria em sérias ameaças para o indivíduo. Afirma Freud:

É inegável que o exercício dessa função nem sempre acarreta vantagens para o indivíduo, como sucede com as suas outras atividades; e que, no interesse de um grau excepcionalmente elevado de prazer, ele é envolvido por essa função em perigos que comprometem sua vida e, com muita freqüência, lha roubam.¹¹

O curso civilizatório está na dependência de uma “domesticação” dos instintos sexuais. A autopreservação e a formação de laços parentais implicam modificação repressiva. A própria condição gregária da vida humana implica modificações.

A realidade nos mostra que a civilização não se contenta com as ligações que até agora lhe concedemos. Visa a unir entre si os membros da comunidade também de maneira libidinal e, para tanto, emprega todos os meios. Favorece todos os caminhos pelos quais identificações fortes possam ser estabelecidas entre os membros da comunidade e, na mais ampla escala, convoca a libido inibida em sua finalidade, de modo a fortalecer o vínculo comunal através das relações de

¹⁰ FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização, p. 81

¹¹ MARCUSE, Herbert. Eros e Civilização, p. 50

amizade. Para que esses objetivos sejam realizados, faz-se inevitável uma restrição à vida sexual.¹²

Muito embora Eros seja caracterizado como o esforço “para combinar substâncias orgânicas em unidades cada vez maiores”¹³, o cumprimento integral de seus impulsos, que originalmente estão ligados apenas ao princípio de prazer, seria o primeiro obstáculo para a orientação geral a que obedece. Ao examinar estes aspectos contraditórios da sexualidade, Marcuse sugere que eles refletem “a íntima tensão irreconciliada na teoria de Freud”. Este ponto é decisivo, pois é a primeira de duas teses que obstaculizam a harmonização entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Em vez de tentar resolver a tensão por um esforço interpretativo, Marcuse toma posição a partir das últimas formulações de Freud, em *O Mal-Estar na Civilização*. Sustenta que

Contra a sua noção do inevitável conflito biológico entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, entre sexualidade e civilização, milita a idéia do poder unificador e gratificador de Eros, acorrentado e corroído numa civilização doente. Essa idéia implicaria que o Eros livre não impede duradouras relações sociais civilizadas –que repele, apenas, a organização supra-repressiva das relações sociais, sob um princípio que é a negação do princípio de prazer.¹⁴

Essa imagem, no entanto, nunca se concretizou. É inevitável que a cultura imponha pesadas restrições. Isso nos encaminha para o segundo obstáculo da reconciliação. O saldo até aqui, porém, é de uma não-incompatibilidade entre o cumprimento dos fins de Eros e o desenvolvimento civilizacional. Como conceber um Eros livre se nunca o encontramos senão “acorrentado e corroído”? Marcuse afirma, citando Adorno, com relação à arte, que a imagem da liberdade em uma situação de não-liberdade só pode ser a negação da não-liberdade¹⁵.

Retrocedamos à horda primordial e ao mito fundador do parricídio, pois aqui temos ocasião para começar a introduzir os termos da investigação de Paul Ricoeur que expusemos anteriormente. No cenário de uma horda primordial, o pai sustenta a ordem e a

¹² Ibid., p. 113

¹³ FREUD, Sigmund. Além do Princípio do Prazer, p. 31

¹⁴ MARCUSE, Herbert. Eros e Civilização, p. 51

¹⁵ Ibid., p. 128

integração social baseado na força. A necessidade, de um lado, obriga ao trabalho, e as restrições impostas pelo pai disponibilizam as energias sexuais para a produtividade. Como não há um impulso original de onde se derive qualquer coisa como um “instinto para a execução”, e como não há nenhuma modificação repressiva dos instintos antes da instauração da moralidade, atuam meras restrições externas. Temos um duplo aspecto na figura do pai: é a autoridade, que de um lado organiza em proveito próprio a ordem social, de outro é responsável pela integração social. Se a ordem social é sustentada somente pela força bruta, então existe a possibilidade de sua eliminação tão-logo seu poder seja superado; por outro lado, a sua função integradora é reconhecida e legitimada logo após o parricídio. Esta alegoria mostra o papel integrador que joga a autoridade tirana do pai. Temos aqui os termos de comparação para a dupla função da ideologia na teoria ricoeuriana: de um lado, sua função integradora, de outro, os elementos para introduzir a função distorciva, nos termos em que se segue.

Com a morte do pai teria se criado a consciência, o reconhecimento do papel integrador da autoridade. A partir daí há o reconhecimento de que é impossível extinguir a autoridade – introjeção - e a criação do sentimento de culpa pelo crime cometido. Que significa exatamente este sentimento? Iniciemos pelo termo “crime”. Aí já existe a condenação, a moralidade, a norma de valores, que é fruto antes do recalque que da sublimação. O desejo de confrontar a autoridade não desaparece com a sua introjeção, apenas é submergido no inconsciente. O mero desejo é experimentado como ameaça, e a tentativa de proscrevê-lo é o sentimento de culpa. Thanatos trabalha a favor de Eros. O impulso para autodestruição é expelido do organismo é transformado em desejo de destruição daquilo que ameaça o que sustenta a condição de possibilidade para manutenção e ampliação da vida. Em um primeiro momento era desejo de destruição da autoridade. Mas assim que ela é introjetada e faz parte do ego, da porção de mundo que o indivíduo reconhece como si-mesmo, através do desenvolvimento do princípio de realidade, está novamente voltado contra si, e sofre nova transformação. Agora é um desejo de autopunição pelos sentimentos experimentados: sentimento de culpa.

Quando a culpa se fortalece, a autoridade se protege. A autoridade é condição de manutenção e ampliação da vida, mas neste caso, ao invés de fortalecer Eros, enfraquece-o.

Pois agora é proteção não da vida em geral, mas de uma determinada ordem de sustentação para a vida. Chegamos aqui à função distorciva da ideologia. Quanto maior a introjeção da ordem, mais ela está protegida contra a mudança. Menos livre é o sujeito, no seguinte sentido: o mundo, o princípio de realidade que o ego representa para o id é um mundo tão mais hostil e incompatível com Eros quanto maior for a necessidade de modificação dos instintos sexuais. O mundo que demanda pesadas restrições para que a vida seja sustentada é um mundo de não-liberdade. A mudança quantitativa na repressão implica uma mudança qualitativa, pois, uma vez que não mantém e amplia a vida, no sentido de não ser mais o princípio de realidade mero fiador do princípio de prazer, destronando-o, a mudança enfraquece Eros, encurtando o caminho para a morte. Este fortalecimento de Thanatos fortalece as energias destrutivas das quais é preciso dar conta. Isso demandará novas modificações repressivas. Como este aumento de repressão não se dá sem legitimação da autoridade por parte dos governados, significará não apenas novas restrições externas, mas novas introjeções, aumento do superego e contração do ego. Novas energias destrutivas voltar-se-ão contra novas porções de mundo que o ego incluiu em si-mesmo como normas, e mais uma vez o desejo que era desejo de destruição da autoridade assumiu a forma de desejo de autodestruição. O sentimento de culpa fortalecido enfraquece novamente Eros, exige maiores deslocamentos do princípio de prazer para o princípio de realidade, dando início a uma nova rodada.

A saída para esta dialética da repressão e da destruição é formulada como a hipótese de uma racionalidade sensual. A tese da ineliminabilidade da função distorciva da ideologia pode ser localizada aqui como necessário destronamento do princípio de prazer pelo princípio de realidade. É importante manter em mente as duas dimensões dos instintos: uma de natureza geobiológica e outra de natureza histórica. A orientação geral de todo instinto humano aparece sob uma forma histórica específica. É necessário distinguir aquilo que é constitutivo, geral e necessário, de sua forma particular e contingente. A dialética da civilização através da qual os instintos constituem sua forma histórica específica “constitui o ainda inexplorado e mesmo vedado âmago da metapsicologia de Freud”¹⁶.

¹⁶Ibid., P. 52

Como a utopia erótica da racionalidade sensual funciona como contra-exemplo para o círculo ideologia/utopia ricoeuriano? Há mais de uma maneira de superar as teleologias filosófica e política. A hermenêutica adota a saída da circularidade. Assim como a dialética negativa de Adorno nega o momento da síntese, a utopia erótica marcuseana ampara-se na Grande Recusa. A dialética da repressão que substitui os pólos homem e mundo por Eros e Thanatos não apresenta seu desenrolar histórico na forma de uma concretização do *Geist* erótico; tampouco é uma luta com um fim previsível e um vencedor profetizável. A racionalidade erótica não é um momento de chegada da luta entre Eros e Thanatos. A razão para isso é simples: se para a hermenêutica não há o problema do começo, para Marcuse não há o começo do problema. Na história humana, tudo o que conhecemos é o estado de repressão. A imagem de uma racionalidade da gratificação só pode ser formulada indiretamente, com a Grande Recusa da repressão.

BIBLIOGRAFIA

FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol.XXI. Rio de Janeiro. IMAGO 1974

FREUD, Sigmund. Além do Princípio do Prazer, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol.XVIII. Rio de Janeiro. IMAGO 1974.

MANNHEIM, Karl. Ideologia e Utopia. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1979

MARCUSE, Herbert. Eros e Civilização. Circulo do Livro, São Paulo.

RICOUER, Paul. Ideologia e Utopia. Lisboa. Edições 70. 1991

RICOEUR, paul. Interpretação e Ideologias. Rio de Janeiro. F. Alves. 1996