



**MARCO TÚLIO BOTELHO BARBOSA  
LIMA**

**CAPITAL, DIREITO, REPRESSÃO:  
UM PERCURSO DIALÓGICO ENTRE  
SIGMUND FREUD, HERBERT  
MARCUSE E WALTER BENJAMIN**

**LAVRAS-MG**

**2022**

**MARCO TÚLIO BOTELHO BARBOSA LIMA**

**CAPITAL, DIREITO, REPRESSÃO: UM PERCURSO  
DIALÓGICO ENTRE SIGMUND FREUD, HERBERT  
MARCUSE E WALTER BENJAMIN**

Artigo apresentado à Universidade Federal  
de Lavras, como parte das exigências do  
Curso de Direito, para a obtenção do título  
de Bacharel

Prof. Dr. Gustavo Seferian Scheffer

Machado

Orientador

**LAVRAS-MG  
2022**

*A Geraldo Alves*

## **AGRADECIMENTOS**

A meu orientador; prof. Dr. Gustavo Seferian Scheffer Machado, pela competência, atenção e afeto.

Aos meus avós Célia Botelho Alves e Geraldo Alves (em memória) pelo cuidado e referência de uma vida ética.

À minha mãe, Meire Rejane Botelho Alves, pelo amor e doação incondicional durante toda minha vida.

Às minhas irmãs, Marina Botelho Barbosa Lima e Marília Botelho Barbosa Lima, pelo apoio e compreensão.

A todos meus professores nestes anos de formação, principalmente, à Sílvia Helena Rigatto, pela motivação em seguir a carreira acadêmica e sua generosidade.

A Márcio Norberto Farias e Luciana Azevedo Rodrigues pelo acolhimento e inspiração.

Aos amigos, Sofia Baúti, Maria Fernanda Borges, Ana Flávia Gouvea, Larissa Freire, Larissa Gomide, Isabela Almeida, Ana Fonseca e Matheus Cardoso pelos bons momentos e carinho.

A todos que me acompanharam e me apoiaram neste percurso.

A Marilena de Souza Chauí, através de seus textos e falas que me despertaram o amor pela filosofia e as utopias.

## RESUMO

Este artigo traz reflexões sobre a articulação entre Capital, Direito e Repressão e suas implicações na sociedade. Analiso a relação dialógica entre Sigmund Freud, Herbert Marcuse e Walter Benjamin e os principais fundamentos para organizar outro tipo de sociedade, ausente dos domínios do capital, da repressão e do direito. Comparou-se, de maneira cronológica, as principais publicações dos três autores sobre a temática, bem como os teóricos e estudiosos de suas obras, realizando a leitura e fichamento bibliográfico durante um ano. Encontrou-se a possibilidade em contrariar a relação indissociável freudiana da civilização com a infelicidade através da crítica ao princípio da realidade marcuseana e na ação violenta benjaminiana contra o sistema. Novos estudos precisam ser feitos para melhor explicar e delimitar o papel da sexualidade e sua repressão e libertação.

**Palavras-chave:** Capital; Direito; Repressão; utopia; revolução.

## **ABSTRACT**

This article reflects on the articulation between Capital, Law and Repression and its implications for society. Analyzing the dialogic relationship between Sigmund Freud, Herbert Marcuse and Walter Benjamin and the main ones to organize another type of foundation, absent from the domains of capital, repression and law. The main publications of the three authors on the subject were compared, in a chronological way, as well as the essays and techniques of their works, carrying out a reading and bibliographic record during a year. The possibility was found in contradicting the Freudian inseparable relationship between civilization and unhappiness through the criticism of the marcusian reality principle and in the benjaminian violent action against the system. New studies need to be done to better explain and delimit the role of sexuality and its expression and liberation.

**Keywords:** Capital; Law; Repression; Utopia; Revolution.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>2. TEMPORALIDADE E INSURGÊNCIA: EM DEFESA DO UTÓPICO</b>	<b>9</b>
<b>3. SIGMUND FREUD E OS DESCONTENTES</b>	<b>12</b>
<b>3.1. Freud frente ao século XX: civilização vs. Felicidade</b>	<b>16</b>
<b>4. A ESCOLA DE FRANKFURT E A RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE: OS FREUDO-MARXISTAS</b>	<b>18</b>
<b>5. HERBERT MARCUSE: O ENCONTRO/DESENCONTRO COM FREUD E OS POTENCIAIS REVOLUCIONÁRIOS</b>	<b>24</b>
<b>6. O ROMANTISMO EM MARCUSE E BENJAMIN ENQUANTO AFINIDADE ELETIVA</b>	<b>28</b>
<b>7. WALTER BENJAMIN: CRÍTICA AO PROGRESSO, CRÍTICA AO DIREITO</b>	<b>34</b>
<b>7.1. A crítica de Benjamin ao Direito: o que quer a greve geral?</b>	<b>38</b>
<b>8. CONCLUSÃO: ELOGIOS A EXPERIÊNCIA E AO TEMPO</b>	<b>42</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>44</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente texto, estruturado por meio de um diálogo entre Sigmund Freud, Herbert Marcuse e Walter Benjamin, busca possibilidades e fundamentos de uma sociedade alternativa sem repressão, considerando também suas relações com o capital e o direito. No primeiro tópico do texto foi elaborada uma crítica ao tempo mecânico, em que a ação revolucionária busca, através da insurgência e luta social, a defesa de um tempo não repressivo, contemplado por elementos contrários ao capitalismo, como a fantasia. No Segundo tópico, houve uma regressão biográfica a Sigmund Freud, evidenciando como seu percurso intelectual e pessoal influenciou as defesas de uma sociedade que não se mantém sem a repressão, logo, em que é impossível se atingir as demandas por felicidade. No terceiro tópico, reconhecendo as influências freudianas nas análises da Escola de Frankfurt, explicitou-se críticas e debates do pessimismo freudiano, bem como os ganhos da Teoria Crítica adquiridos com as categorias psicanalíticas. No quarto tópico, concentrando a análise em um dos membros da Escola de Frankfurt, Herbert Marcuse, valoriza-se o trabalho de mostrar as convergências e possibilidades de ler Freud além da forma revisionista, por meio da combinação não reducionista, com leituras marxistas, a orientação de um novo princípio da realidade, diferenciando-a da distinção clássica freudiana entre princípio do prazer e princípio da realidade. Já no quinto tópico, com as afinidades eletivas entre os frankfurtianos Herbert Marcuse e Walter Benjamin, e motivadas pelo romantismo, reconheceu-se que este pode ser um grande aliado para o pensamento de uma organização social não repressiva. Por fim, no último tópico, soma-se as críticas de Walter Benjamin ao progresso e ao Direito como necessárias para transpor os limites de um sistema capitalista que não pode ser reformado, mas deve ser abolido através da violência. Conclui-se, ao final desse percurso e pelo diálogo entre tais autores, na possibilidade utópica de uma nova sociedade e um novo tempo em que estejam ausentes o capital, o direito violento e a mais repressão, mas que pode ser enriquecida com uma análise complementar da sexualidade e sua importância.



## 2 TEMPORALIDADE E INSURGÊNCIA: EM DEFESA DO UTÓPICO

“Quem acreditaria! Dir-se-ia que irritados contra o dia  
Novos Josués ao pé de cada via Atiraram nos quadrantes  
para parar o dia”<sup>1</sup>

Paris, 1830. É na Revolução de Julho, ao entardecer, que rebeldes disparam contra os relógios da “Cidade do Capital”. Sem combinar previamente, alegoricamente, seus atos são em nome do fim do tempo da opressão e começo do tempo de libertação (MATE, 2010, p.308). O simbolismo acerca disto atrai Walter Benjamin, que relaciona o quebrar dos relógios com a necessidade de um calendário novo. Um calendário para “quebrar” com o *continuum* da história, agindo como impulso revolucionário, é o “o motor da mudança e expressão dos novos tempos”(MATE, 2010,, p.312). No entanto, há uma diferenciação benjaminiana entre calendário e tempo. O primeiro, representa um tempo que é histórico, dotado de memória, experiência e em que os dias de feriado são dias e momentos para a rememoração (LÖWY, 2005, p.120). De outra forma, há o tempo marcado pelos ponteiros do relógio de bolso ou de pulso, que é o criticado por Benjamin como o tempo vazio, abstrato, mecânico (LÖWY, 2005, p.120). Este tempo da sociedade capitalista, analisada e criticada no decorrer deste texto, materializa-se desde a Revolução Industrial do século XIX o que Michael Löwy aponta, a partir de “O Capital “de Marx, como:

[...] os exemplos terríveis da tirania do relógio sobre a vida dos trabalhadores. Nas sociedades pré-capitalistas, o tempo era carregado de significados qualitativos, que foram progressivamente substituídos, durante o processo de industrialização, pelo tempo único do relógio de pulso” (LÖWY, 2005 p.121).

Na “Benjaminianas” de Olgária Matos é mobilizado, como exemplificação histórica, o processo de implementação da iluminação elétrica e suas consequências na organização do tempo laboral. Para a filósofa, a substituição da iluminação a gás pela elétrica levou à “secularização da Via-Láctea”; em que tal expressão “não se refere apenas ao desencantamento psíquico e da cultura, mas também o socioeconômico dessa realização”

---

<sup>1</sup> Trecho da Tese XV das “Teses sobre o conceito de história”. Tradução livre de Olgária Matos. BENJAMIN, 1981, p.259

(MATOS, 2014, p.460). Se o dia iluminado então passou a ter 24 horas, o capitalismo não mediu esforços em estender a jornada de trabalho por todo este período. Sendo assim, aumentou-se tanto o tempo absoluto quanto relativo, levando ao esgotamento físico e mental do trabalhador, que deveria abdicar do tempo noturno, antes direcionado ao repouso e à contemplação (MATOS, 2014, p.461). Olgária falará, nesse sentido, na organização institucional do tempo como produto da alienação do homem por, ao capturar a totalidade desse e “o ‘espaço da experiência’ e o ‘horizonte de expectativas’” (MATOS, 2014, p.461), levar ao sentimento, da classe trabalhadora e até dos desempregados, de que não se tem mais tempo. Assim, um “presente perpétuo”. 1 Inserir a seguir, uma pequena reflexão sobre a utopia, quando correlacionada a esse presente alienante, talvez seja promissora enquanto organização e sentido da imaginação. Prefere-se o percurso da filósofa Marilena Chauí, que localiza o ponto de partida da utopia pelo “horror do presente para propor outra coisa” (CHAUÍ, 2020, online). A utopia, palavra inventada por Thomas Moore no século XVI com um significado próximo a um “não lugar”, retoma o desejo renascentista do humanismo pela capacidade do homem no conhecimento e transformação da sua realidade (CHAUÍ, 2008, online). Desse modo, de maneira normativa, é a proposição de se imaginar um mundo como deve ser, através da reconciliação entre homem e natureza/cultura e humanidade e da restauração de valores esquecidos como a fraternidade; negados em um presente que impera a exploração, angústia, pobreza e violência (CHAUÍ, 2008, online).

Como exemplo, tem-se a cidade utópica de Moore, na qual as máquinas se encarregam do trabalho e, com isso, os homens redirecionam suas energias para cultivar do corpo e espírito (CHAUÍ, 2008, online). Tal possibilidade se distancia do pessimismo freudiano pela impossibilidade de reconciliação entre civilização e sociedade, ao mesmo tempo em que se aproxima dos alemães Marcuse e Benjamin, que acreditam e teorizam sobre novas maneiras de existência; debates explicitados e contrapostos/justapostos no decorrer deste texto. Se, como defende Michael Löwy, a utopia como sonho irrealizável não deve ser utilizada, “visto que só o futuro permitirá saber o que será ou não realizável” (LÖWY, 2000, p.12),

objetiva-se que as próximas páginas sejam um convite à violência divina benjaminiana, capaz de fundar uma nova sociedade que, negando a ontologia de um *homo economicus*, de uma vida em prol do trabalho, insira nela, em contraposição, a reerotização e os elementos do Eros, da fantasia, da utopia e do romantismo revolucionário.

### 3 SIGMUND FREUD E OS DESCONTENTES

Schlomo Sigmund Freud, dito Sigmund Freud, será o ponto de partida dessa interlocução. Opta-se, primeiramente, pelas análises do Dicionário da Psicanálise, dos psicanalistas Elisabeth Roudinesco (autora da biografia de Freud utilizada conjuntamente neste capítulo) e Michel Plon, alinhando-as com os textos de Freud, fornecendo, assim, além dos significados dos termos, seu percurso teórico e geográfico-histórico.

Nascido em 1856 em Freiberg, na República Tcheca, Freud tem suas primeiras influências de criação e educação marcadas pelo judaísmo não tradicional, aberto à filosofia do Iluminismo (ROUDINESCO; PLON, 1999, p.273). Sua infância, por isso, terá traços católicos, advindos de sua babá que fora também sua “professora de sexualidade” (ROUDINESCO, 2014, p.99). Com migrações ocasionadas pelos avanços da industrialização, que prejudicou os negócios têxteis de seu pai, Jacob, Freud e a família se mudaram para Leipzig em 1859, e depois para Viena, em 1860, onde se estabeleceram (ROUDINESCO; PLON, 1999, p.273).

Em 1873, Freud ingressa no curso de Medicina e, direcionado pela paixão na biologia darwiniana, começa suas primeiras pesquisas em zoologia (um estudo sobre o funcionamento das células nervosas em enguias) e fisiologia, interrompidas, primeiramente, pelo alistamento militar entre 1879-1880 (que, no tédio, traduziu em um ano quatro ensaios de John Stuart Mill) e após se formar em 1882, quando noivou com Martha Bernays e decidiu, por razões financeiras, preterir a carreira clínica (ROUDINESCO; PLON, 1999, p.273). Seu trabalho se direcionava às mulheres burguesas de Viena, com sintomas de histeria e o que chamavam na época de “doente dos nervos”. Como bem pontua Elisabeth Roudinesco:

“Ao contrário das mulheres do povo, essas burguesas tiveram direito a uma vida privada, a um senso íntimo. Sua angústia existencial permitiu aos homens de ciência elaborar uma nova teoria da subjetividade. Com sua presença muda, e através dos relatos clínicos que travestiam sua vida real, estiveram na origem da invenção da psicanálise: origem indizível que o historiador tem o dever de retrair.” (ROUDINESCO, 1994, p.91)

Acima mencionadas, as “mulheres histéricas”, cujos exemplos da época passavam da Emma Bovary de Flaubert à Anna Karenina de Tolstói, retratavam as mulheres que, para manifestarem seu desejo por liberdade, tinham de exibir um corpo atormentado (ROUDINESCO, 2014, p.91). Os primeiros tratamentos destas patologias foram destinados às mulheres do povo, moradoras dos *faubourgs* (subúrbios), que consistiam em direcioná-las à clínica do olhar, o *Charcot*, na qual a escuta das pacientes e seus relatos de nada importavam. A visão clínica de Freud e Breuer, doutro modo, prezava a escuta das pacientes, em uma clínica transferencial e não ocular, revolucionando os métodos da época não só pela narrativa, mas pela priorização, não restrita ao tecnicismo científico, mas de fontes de explicação nas narrativas romanescas (ROUDINESCO, 2014, p.92). Freud também criticaria os métodos da época, como massagens e terapias elétricas, por considerá-los ineficazes, optando, inspirado por Hippolyte Bernheim, a inserir a hipnose. Segundo Elisabeth Roudinesco e Michel Plon:

“Trabalhando ao lado de Breuer, Freud abandonou progressivamente a hipnose pela catarse, inventou o método da associação livre, e enfim a psico-análise. Essa palavra foi empregada pela primeira vez em 1896, e sua invenção foi atribuída a Breuer” (Roudinesco; Plon, 1999, p.275)

Diferentemente do que se imagina, a atribuição de Freud da psico-análise a Breuer, em 1896, se deu em um clima conflituoso, por não compartilharem a mesma abordagem das neuroses e por Freud não admitir ser contrariado por Breuer (ROUDINESCO, 2014, p.98). Entretanto, Freud já adotava o método da psico-análise há pelo menos seis anos. O texto em que é apresentado pela primeira vez este termo conta com a negação freudiana da hereditariedade, por esta não conseguir explicar a origem das neuroses; assim, este preferia compreender as neuroses tendo como causa um trauma experimentado na infância (ROUDINESCO, 2014, p.98). Para uma possível cura, utilizando tal método, “ bastava que a origem da doença fosse revelada pelo próprio paciente com a ajuda do terapeuta e segundo a antiga técnica da confissão ”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A utilização da confissão, para Roudinesco, é herdada por Freud da Contrarreforma (Concílio de Trento), que sacramentalizou a confissão. (ROUDINESCO, 2014, p.98)

Adiante, do interesse que tornara-se uma amizade com o médico Wilhelm Fliess, comprovadas pelas inúmeras cartas trocadas por ambos, é possível localizar, dentre um intercâmbio de caso e publicações, a vontade de Freud de não adotar mais a teoria da sedução, exposta em 2 de Maio de 1896 e abandonada 15 meses depois, “a qual toda neurose se explicaria por um trauma real” (ROUDINESCO; PLON, 1999, p.275).

Será através da criança masturbadora que se gerará um avanço na psicanálise, antes objeto de investigação exclusivo dos sexólogos, mas que estes levam aos psiquiatras o dever de lidar com as psicoses delas. Freud, neste caso, constata que muitas das cenas sexuais que esses pacientes relataram poderiam ser derivadas de fantasias, e não na concepção familiar de “um parente perverso e uma criança abusada” (ROUDINESCO, 2014, p.102). Centralizar a criança como ser sexuado, reclamaria que esta teria quadros: jurídico, social, psíquico (ROUDINESCO, 2014, p.103). As práticas brutais adotadas, para que então as crianças se tornassem adultos “normais”, se legitimam no argumento de que a essas:

“[...] cumpria igualmente convencê-la, em seu foro íntimo, de que a aprendizagem da vida passava por um temível treinamento corporal e psíquico consistindo em torná-la melhor. Tais foram os princípios de uma educação perversa, praticada especialmente na Alemanha, que tencionava fazer as crianças aceitarem que as sevícias corporais infligidas pelos adultos as tornavam melhores, permitindo lhes combater seus vícios a fim de alcançar um “soberano bem” e, mais que isso, desejar alcançá-lo” (ROUDINESCO, 2014, p.104)

Vítimas também dessa caça à sexualidade, as “mulheres histéricas”, conjuntamente com as crianças, foram alvos de operações cirúrgicas (entre 1850 e 1890) como a circuncisão em meninos, cauterização do clitóris nas meninas e processos "terapêuticos" como cintos de castidades, estojos de ereção, ameaças de castração e processos contra as babás, acusadas de sevícias (ROUDINESCO, 2014, p.105). É imprescindível expor, como compromisso histórico e humanitário, que todos esses registros de operações contra mulheres pobres e crianças eram defendidos na medicina por esses “preferirem uma sexualidade auto erótica a uma sexualidade procriadora” (ROUDINESCO, 2014, p.106).

Freud levará, tempos depois, seu entendimento de sexualidade como essência da atividade humana, logo uma disposição psíquica universal (ROUDINESCO, 2014, p.106). Em 1897, embriologicamente, constrói os primeiros fundamentos de uma teoria do amor, ou Eros (ROUDINESCO, 2014, p.107), abordado e posto no decorrer deste capítulo com Tanatos. Neste mesmo ano, ademais, é for mulada a combinação da tragédia grega de Sófocles, Édipo Rei, com o romance de William Shakespeare, Hamlet, dando origem ao que se tornaria o complexo de Édipo<sup>3</sup>. Suas motivações iniciam nas tragédias das monarquias da época, marcadas pelos incestos, parricídios e a infância de Freud, no amor pela mãe judia e a babá cristã (ROUDINESCO, 2014, p.108). Dessa forma, comparando os destinos dos neuróticos com os dos heróis das tragédias gregas, constatou que:

Todo espectador foi um dia, em germe, em imaginação, um Édipo, e cada qual recua, horrorizado, frente à realização de seu sonho transposto na realidade, com toda a carga do recalçamento que separa seu estado infantil de seu estado atual. (Freud citado por Roudinesco. ROUDINESCO, 2014, p.108)

Dentre as particularidades de Édipo Rei que levam à escolha por Freud, está toda a contextualização histórica. Não tanto literal, por Édipo nem ter reconhecido o pai e muito menos ter desejado a mãe, a visão freudiana prefere manter o relato nesta Dinastia dos Labdácidas (fundadores da cidade de Tebas); autodestrutiva, de loucura inerente. Em Hamlet, há a complementação, por este ser o príncipe que, para vingar a morte do pai, pretende matar o tio para tornar-se esposo da mãe, a qual por paixão a esta, recorda-se de já ter querido cometer o mesmo crime contra o pai (ROUDINESCO, 2014, p.108).

Elisabeth Roudinesco, no entanto, acrescenta através da Dinastia dos Atridas, uma maneira diferente de encarar os conflitos monárquicos, como os das trilogias de Sófocles. Nesta, em que cada crime deveria ser vingado com outro crime, as tragédias gregas se finalizam com Apolo e Atena, que rompem essa vingança para instituir a lei, o direito e a justiça (ROUDINESCO, 2014,

---

<sup>3</sup> O complexo de Édipo será mencionado pela primeira vez em 1910, após o ensaio sobre Leonardo da Vinci, utilizando do termo alemão *Ödipuskomplex*. (ROUDINESCO, 2014, p.112)

p.109). Dessa forma, a civilização rompe com a selvageria, o incesto, o parricídio para ser organizada politicamente, em que os humanos criam as próprias leis e as julgam (CHAUI, 2008, online). Os Atridas confirmam, portanto, não só a possibilidade de uma “trégua” frente às tragédias, mas de pensar nos limites e custos que a civilização e suas instituições podem incidir aos seres humanos. Freud, em “O mal-estar na civilização”, irá expor esses conflitos.

### **3.1 Freud frente ao século XX: civilização vs. felicidade**

Freud, em “Mal-estar da civilização”, toma que a conduta dos homens revela que eles buscam como intenção de vida a felicidade permanente (FREUD, 1930, p.21). No entanto, o desejo de felicidade revela-se em duas faces, uma negativa e outra positiva. Do lado negativo, busca-se viver fortes prazeres, enquanto na positiva objetivam a “ausência de dor e desprazer” (FREUD, 1930, p.21). Ao tratar da infelicidade, num primeiro momento, Freud coloca tal como podendo ser facilmente experimentada, pois o sofrer pode partir de três fontes:

[...] do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos (FREUD, 1930, p.22)

Visto então que podem ser facilmente alcançadas e experimentadas, as situações de sofrimento e desprazer fazem com que o desejo de felicidade tenha que ser moderado, em que o princípio do prazer se submete ao princípio da realidade pelas “demandas” do mundo externo (FREUD, 1930, p.23). Não se nega por Freud que viver uma vida de pleno gozo seja muito mais tentadora ao indivíduo, por não encontrar limites, mas, como este mesmo explica, essa opção de vida coloca o prazer na frente da cautela, levando ao seu próprio castigo.

Dentre uma das maneiras de se evitar o sofrimento, uma técnica que nos interessa é o deslocamento da libido no aparelho psíquico (FREUD, 1930, p.25). O que se desloca, nesse caso, é a meta dos instintos, que não poderiam ser satisfeitos no mundo exterior. Como uma das formas de deslocamento,



além da sublimação que muito ajuda nesse processo, está quando esse se direciona para funções artísticas e intelectuais de trabalho. Com um olhar também para a natureza, Freud constata que a satisfação prazerosa não foi elevada com o domínio da natureza pelo homem, o que toma como decepção (FREUD, 1930, p.32). Diante das necessidades de deslocamento e das demandas culturais, portanto, é perguntado sobre o sentido de uma vida que, mesmo longa, é “tão pobre de alegrias e tão plena de dores que só podemos saudar a morte como uma redenção (FREUD, 1930, p.33).

Freud, adiante, trará as noções de direito na sociedade, erguidas a partir de quando os mais fortes, que são a maioria, evitam usar da sua força bruta para se conservar diante de qualquer indivíduo (FREUD, 1930, p.38). Isso, para o psicanalista vienense, é o passo cultural decisivo em uma sociedade, em que sua essência:

[...]está em que os membros da comunidade se limitam quanto às possibilidades de gratificação, ao passo que o indivíduo não conhecia tal limite. Portanto, a exigência cultural seguinte é a da justiça, isto é, a garantia de que a ordem legal que uma vez se colocou não será violada em prol de um indivíduo. (FREUD, 1930, p.38-39)

Os resultados conquistados pelo direito então seriam um princípio de igualdade universal, no qual todos os indivíduos renunciam seus instintos pulsionais e condenam indivíduos que tentem usar da força bruta.

#### **4 A ESCOLA DE FRANKFURT E A RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE: OS FREUDO-MARXISTAS**

Não se enxerga, de maneira natural, nenhuma ligação própria de Freud com os escritos de Marx. Como afirmam Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, o psicanalista vienense não guardava afinidades nem com comunismo, marxismo e muito menos com os freudo-marxistas (ROUDINESCO; PLON, 1999, p.123). Do lado marxista, consideravam incompatível o pessimismo freudiano com as esperanças revolucionárias marxistas (JAY, 2008, P.133). Como o sociólogo Philip Rieff pontuou:

“Para Marx, o passado está prenhe do futuro e tem no proletariado o parteiro da história. Para Freud, o futuro está prenhe do passado, um fardo do qual somente o médico e a sorte podem nos livrar. A revolução só repetiria a revolta prototípica contra o pai e, tal como está, na totalidade dos casos, estaria condenada ao fracasso.” (JAY, 2008, p.133)

No entanto, tal hostilidade e divergências não impediram que psicanalistas e marxistas buscassem um casamento entre estas teorias, que ocorrerá em dois momentos: na revolução bolchevista de 1917 e na ascensão do nazismo com Hitler em 1933 (ROUANET, 2001, p.13). Existe, como pano de fundo e elo entre essas duas datas, um mesmo questionamento. Valorizando o fator subjetivo da história, a esquerda perguntava-se o porquê do proletariado ter aderido e se mobilizado diante do discurso conservador da burguesia (ROUANET, 2001, p.13).

Em 1919, credibilizando a psicanálise, os marxistas soviéticos produziram, a partir dessa, uma sequência de textos e reflexões, enxergando na psicanálise os instrumentos fornecedores de respostas para a aceitação proletária da ideologia burguesa. A persuasão advinda dos mecanismos afetivos, não passada pela argumentação racional, interessou a esquerda enquanto uma hipótese (ROUANET, 2001, p.15). As possibilidades de combinação entre as duas correntes de pensamento faziam parte da chamada “Revolução Cultural” russa, um conjunto de práticas que iam desde a recepção e tradução dos livros de Freud aos métodos educacionais de Vera Schmidt com orientações psicanalíticas e a liberalização da sexualidade, cujo

objetivo foram as criações de um homem novo e uma sociedade nova (ROUANET, 2001, p.15). Todavia, a consonância do marxismo com o freudismo e psicanálise são interrompidos com a morte de Lênin em 1924; retornando a um marxismo ortodoxo, após o incluir entre as ciências naturais e perder seu potencial subversivo (ROUANET, 2001, p.16). O divórcio entre ambas gerou, à psicanálise, seu banimento e substituição pela reflexologia do fisiologista Ivan Pavlov (ROUANET, 2001, p.15). Do marxismo soviético, não faltaram críticas publicadas na Revista *Unter dem Banner des Marxismus*, que passou a ser publicada em 1925 em Viena (ROUANET, 2001, p.16), terra de Freud e do surgimento da psicanálise. August Thalheimer, um dos fundadores do partido comunista alemão, por exemplo, atacou duramente nesta revista o freudismo, o tratando como produto de uma burguesia preocupada só com a sexualidade, idealista e charlatão (ROUANET, 2001, p.16). No entanto, não era um sentimento compartilhado por todos os marxistas alemães, que se importavam mais com justificativas e razões da falência dos movimentos revolucionários, centralizando a teoria crítica e a psicanálise como formulações conjuntas com um marxismo crítico para respostas de entender os mecanismos e forças da capitulação proletária (ROUANET, 2001, p.16,17).

Anterior a esse período, em 1923, reúnem-se em Frankfurt intelectuais de influências teóricas diversas, para a formulação de uma crítica radical àquele tempo (MATOS, 2006, p.3). Já no próximo ano, Félix Weil irá criar o Instituto para a Pesquisa Social<sup>4</sup>, que se tornaria conhecido e adotado como Escola de Frankfurt apenas na década de 1950 (MATOS, 2006, p.6). Nessa primeira tentativa de formular uma teoria crítica, o objetivo foi colocar os filósofos tradicionais (Platão, Descartes, Aristóteles, etc) e seus pensamentos tensionados pelo mundo presente (MATOS, 2006, p.7). Também com o pensamento marxista:

[... ] a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt revela a transformação dos conceitos econômicos dominantes em seus opostos: a livre troca passa a ser aumento da

---

<sup>4</sup> Olgária Matos fala da possibilidade do Instituto para a Pesquisa Social ter sido nomeado como Instituto para o Marxismo. Todavia, havia nos meios acadêmicos um anticomunismo que prevalecia (de 1920-1939), bem como a não adoção pelos colaboradores ao pensamento e espírito de Marx. (MATOS, 2006, p.6)

desigualdade social; a economia livre transforma-se em monopólio; o trabalho produtivo, nas condições que sufocam a produção; a reprodução da vida social, na pauperização de nações inteiras. Assim, a crítica à razão torna-se a exigência revolucionária para o advento de uma sociedade racional, porque o mundo do homem, até hoje, não é “o mundo humano”, mas “o mundo do capital”. (MATOS, 2006, p.4)

Será com Erich Fromm, membro da Escola de Frankfurt e do Instituto psicanalítico de Frankfurt, a gênese de uma tentativa de conciliação entre Freud e Marx (JAY, 2008, p.135). Numa comparação entre dois momentos do cristianismo, Fromm, em “O dogma de Cristo” traz as alterações ocorridas analisadas pelas lentes do marxismo e freudismo. No que chamou de cristianismo primitivo, formado apenas por proletários e pequenos camponeses, a figura de Cristo era semelhante à humana (ROUANET, 2001, p.52). Nesta havia, pela deificação do filho, a presença do *Unverbreahen* freudiano (ROUANET, 2001, p.52), em que a hostilidade e revolta cristã à autoridade, no caso a do Pai, era possível (JAY, 2008, p.138). Pela recepção do cristianismo pelas classes mais elevadas, passagens como o Apocalipse iminente foram suprimidas (ROUANET, 2001, p.52). Em contrapartida, era necessário um duplo golpe: eliminar a visão de que os acontecimentos históricos decisivos estavam no futuro e de apagar das massas, para eliminar a tensão entre Cristo e Deus, a memória do putsch do filho (ROUANET, 2001, p.52). Desse modo, ao aceitar a autoridade de Deus, o ressentimento deverá ser um sentimento dos cristãos (JAY, 2008, p.138). Internalizando a agressão contra o pai, ademais, gera-se o sentimento de culpa, eficaz para proteger as classes dominantes do parricídio primitivo. Para Sérgio Paulo Rouanet, Fromm consegue ilustrar a “concepção do metabolismo sociedade”, ao revelar que a:

[...]estrutura pulsional é modelada pelas constelações socioeconômicas, num caso, essas constelações enfatizam a dimensão revolucionária, e no outro, a dimensão conservadora do conflito infantil, mas o aparelho psíquico, assim modificado, reage sobre a sociedade, num sentido conformista ou contestador. (ROUANET, 2001, p.52)

O que se pretende ressaltar, sendo assim, é que a sociedade possui uma estrutura libidinal que se interconecta com as condições socioeconômicas, culturais, ao mesmo tempo em que as últimas se utilizam da primeira para

preservar as estruturas vigentes de forma inalterada e manter a aceitação passiva dos oprimidos.

Fromm, adiante, se baseará em Freud, na teoria do caráter, para depois acrescentar nesta o aspecto social. Se, para este freudo-marxista, “os indivíduos não existiam isolados de sua situação social” (JAY, 2008, p. 139), também constata que não há acidentalidade no caráter, mas sim uma determinação operacionalizada pela classe dominante, que varia conforme o caráter necessitado por ela psicossocialmente (ROUANET, 2001, p.54). O caráter social, quando internalizado com todas as características dos indivíduos da mesma classe, produz o caráter individual (sob a forma de um impulso interior). Similarmente, ele deverá ser próximo das normas, para que o indivíduo seja iludido a acreditar que suas ações são autônomas, realizando, assim, o que a sociedade permite e se afastando do que esta proíbe.

Nesse sentido, Fromm insere em sua teoria o caráter sadomasoquista, explicando a aceitação pacífica popular das opressões sofridas (ROUANET, 2001, p.55). É no sadomasoquismo que se estabelece as bases da personalidade autoritária, com a necessidade explícita de oprimir, fazer sofrer e obedecer; transferindo toda hostilidade que não podem direcionar contra os poderosos e dominantes para uma tirania contra os indefesos (ROUANET, 2001, p.56). Ressalta-se que a crença de que as estruturas são invariáveis é fundamental para a hierarquização do passado num local de onipotência, no qual a culpa e o pecado jamais podem ser expiados<sup>5</sup>, e em que o heroísmo está em seguir a história como se fosse o destino, diferente da tarefa do revolucionário, que é a de transformar a história seu heroísmo (ROUANET, 2001, p.56).

Outros aspectos, como a relação entre o caráter sadomasoquista e o Complexo de Édipo freudiano, vão, em certa medida, ser importantes a Fromm para explicar a extensão das mediações sociopsicológicas. A identificação com Pai, dada pela renúncia à mãe como objeto de amor, levará à absorção pelo indivíduo da autoridade paterna e suas normatividades, que

---

<sup>5</sup> Walter Benjamin, no “O capitalismo como religião”, oferece um entendimento similar utilizando o conceito alemão de *Schuld*, que significa tanto dívida quanto culpa.

coincidem com os valores sociais valorizados (ROUANET, 2001, p.59). O Superego, zona psíquica inconsciente, responsável pela proscricção e prescrição, por mais que tenha força sobre o indivíduo não consegue agir plenamente sem uma autoridade externa, que direcione para atos socialmente aceitáveis/desejáveis (ROUANET, 2001, p.59). Críticas de Fromm a Freud, nesse aspecto, se faz por este não ter problematizado como a combinação da autoridade do Pai com o Superego favorece a permanência das classes sociais (ROUANET, 2001, p.60). Fromm, no entanto, não vai negar a importância do Superego e de um recalque socialmente necessário, desde que não se confunda com o recalque adicional, imposto para conservar o poder estabelecido. Doutro lado, ao Ego<sup>6</sup>, quando maduro, não é menosprezada sua capacidade de ponderar quais gratificações pulsionais podem ser realizadas ou não e, ao distinguir-se da função do recalque, este motivado pelo medo e culpa, escapa do controle da razão (ROUANET, 2001, p.61).

Como recurso utilizado pelo poder para se proteger está a *Realangst*, “angústia motivada por um medo objetivo de punição” (ROUANET, 2001, p.61). Sua particularidade é o afastamento consciente do indivíduo, que não deposita sua confiança total neste quando as proibições são demasiadamente importantes (ROUANET, 2001, p.61). Por seus impulsos e supressões não serem conscientes, ademais, a ação de recalque não gera contra a instância repressiva nenhuma forma de ressentimento. Finalizando a análise do percurso de Fromm nas décadas de 1920 e 1930, é retomado o papel da família como produtora das estruturas psicossociais desejadas que, na figura do Pai, age já na infância do ser como a primeira autoridade externa, em conjunto com outras instituições como as educacionais e religiosas, por exemplo.

Outros teóricos como Reich e Horkheimer também vão se interessar e muito contribuir com a integração das análises da psicanálise com o marxismo<sup>7</sup>. Horkheimer, estimulado por Leo Lowenthal (JAY, 2006, p.134),

---

<sup>6</sup> Ao Ego, Fromm concorda com Freud que este deve ser o mediador entre as exigências pulsionais do Id, imperativos do Superego e com a realidade exterior. (ROUANET, 2001, p.62)

<sup>7</sup> Como indicação, Sérgio Paulo Rouanet dedica, em “Teoria crítica e psicanálise”, o capítulo 2 a Reich e os capítulos 4,5,6,7 e 8 para Adorno e Horkheimer.

irá, em “História e psicologia” defender urgentemente os complementos psicológicos de Freud com as motivações ideológicas de Marx (JAY, 2006, p.149). No entanto, opta-se, no próximo tópico, pelo recorte a partir das contribuições de Herbert Marcuse e suas críticas ao revisionismo de Fromm, que levam à perda do caráter crítico da psicanálise.

## **5 HERBERT MARCUSE: O ENCONTRO/DESENCONTRO COM FREUD E OS POTENCIAIS REVOLUCIONÁRIOS.**

O encontro de Herbert Marcuse com Sigmund Freud ocorre numa tentativa do primeiro de afastar o psicologismo americano dos anos 50 e 60, mantendo o segundo como autor de uma teoria crítica (PISANI, 2004, p.25). Cabe ressaltar que o freudismo norte-americano possui várias correntes, mas em todas o objetivo é claro: integrar o homem na sociedade (ROUDINESCO; PLON, 1999, p.170). Outro aspecto é a contrariedade do pessimismo do freudismo clássico de mal-estar da civilização e cultura, preterindo o discurso da saúde e felicidade; nem que para isso tenha que a psicologia se medicalizar e se aproximar da psiquiatria. Elisabeth Roudinesco e Michel Plon expõem a perseguição pelo macarthismo da esquerda freudiana nos Estados Unidos, que tiveram de renunciar suas formas de atuação por serem consideradas “subversivas” no país (ROUDINESCO; PLON, 1999, p.170).

Marcuse se aproxima pela primeira vez dos textos de Freud na década de 30, motivado pela interdisciplinaridade do Instituto de Pesquisa Social (Escola de Frankfurt) em pesquisas sobre as relações entre autoridade e família (KONDER, 1998, p.23). Tem como resultado de um destes estudos o “Eros e Civilização”, que pode ser visto, também, na relação entre um marxismo não ortodoxo e o freudismo. Marília Pisani interpreta esta relação como dividida em dois momentos: em que se completam e refutam (PISANI, 2004, p.26). A complementaridade advém por apresentarem duas perspectivas, em que a marxista contribui com a análise social e econômica, e a psicanálise com a base psíquica e suas dimensões subjetivas (PISANI, 2004, p.26). Já a refuta, é motivada pela impossibilidade das duas teorias se unificarem, por serem o limite uma da outra ao explicarem o real através de duas maneiras, a depender das exigências do objeto (PISANI, 2004, p.26).

Como Pisani sintetiza:

“A relação de Freud e Marx [na teoria crítica] é dialógica e não sistemática. No máximo, são duas falas, que se confirmam, se refutam, se cancelam: dois motivos em contraponto, no interior de uma sinfonia, mais que duas teorias no interior de um sistema (...) sua essência esta, justamente, nessa relação dialógica entre Marx e Freud, em que as duas doutrinas funcionam como limites



negativos uma da outra, relativizando-se e relativizando qualquer pretensão totalizante (...). (Rouanet, 1989, p.76)” (PISANI, 2004, p.27)

Em “Eros e Civilização”, o percurso marcuseano busca, à partir Freud, a possibilidade de uma ordem não repressiva, que passa por um novo princípio da realidade, capaz de dissolver a tensão entre Eros e Tanatos (ROUANET, 2001, p.200). No entanto, o obstáculo freudiano se encontra na visão deste de que uma civilização não repressiva é impossível, tendo permanentemente a atuação do princípio da realidade em suprimir a gratificação instintiva, característica do princípio do prazer, em detrimento das exigências penosas da sociedade. Para Freud, portanto, “a civilização começa quando o objetivo primário, isto é, a satisfação integral de necessidades é abandonado” (FREUD; apud MARCUSE, 1999, p.33).

Nesse sentido, a teoria freudiana liga o ego organizado com o estabelecimento do princípio da realidade, responsável pelo desenvolvimento da razão humana (MARCUSE,1999 p.35), que passa a reconhecer e escolher entre opções que não oferecem prejuízo à sua existência, mesmo tendo de adiar o prazer. Marcuse faz uma importante ponderação, refletindo em como o princípio da realidade faz com que os desejos e alterações sociais não pertençam mais ao sujeito, visto que são organizados pelas necessidades da sociedade (MARCUSE,1999 p.36). Assim, acaba que:

[...]essa organização reprime e transubstancia as suas necessidades instintivas originais. Se a ausência de repressão é o arquétipo de liberdade, então a civilização é a luta contra essa liberdade. (MARCUSE, 1966, p.36)

Marcuse não nega que a abdicção do prazer foi importante e fundamental, no período de penúria, para a constituição dos avanços sociais e humanos. No entanto, reconhece que quando a renúncia ao prazer não se vincula mais à sobrevivência da espécie, o princípio da realidade perde sua utilidade, tendo de ser reformulado por uma “mais-repressão” (MATOS, 2008, p.13). Esta, que parece ter sido inspirada na “mais-valia” de Marx, guarda a mesma lógica: a do roubo invisível. Sublimando ininterruptamente tudo que for possível, bem como domesticando a sexualidade através das

instituições do trabalho, família e religião, o princípio da realidade, renomeado por Marcuse como o princípio do desempenho, revela, além de sua potência, uma batalha jamais vencida por completo; pois o princípio do prazer sempre se manifestará. Mas, por que este incomoda tanto o capital e a civilização?

A resposta está na essência do princípio do prazer, Eros e seu aspecto per- verso, indo contra tanto ao progresso da civilização quanto ao que perpetua com seu discurso e opressão, isto é, o trabalho penoso e a dominação do ser (MARCUSE, 1999, p.54). Suas defesas, para Marcuse, são as das possibilidades da utilização da libido além das prescrições sociais, negando uma sexualidade restringida à genitalização e para a procriação, ao passo que defende a fantasia e imaginação artística. As perversões, em especial, são fundamentais para a concretização desta oposição por serem “a rebelião contra a subjugação da sexualidade à ordem de procriação e contra as instituições que garantem essa ordem” (MARCUSE, 1999, p.61). O que almejam é a abolição da subordinação do ego do prazer ao da realidade, por uma liberdade instintiva, atacada pelo sentimento de culpa aliado à repressão sexual (MARCUSE, 1999, p.62).

Freud, pensando na culpa, relaciona esta com o progresso e o desenvolvi- mento da civilização. Para o psicanalista vienense, essa se origina desde o Com- plexo de Édipo, em que os filhos matam o pai, satisfazendo seus instintos agres- sivos, mas gerando culpa por sentirem amor pelo pai (MARCUSE, 1966, p.83). Dessa forma, o remorso impossibilita que o ato seja repetido, havendo punição e culpabilidade só por cogitar a possibilidade mentalmente. Com isso, a cultura se aproveita da sublimação dos instintos e da dessexualização ao exigir estas de forma contínua, debilitando, por consequência, o Eros, que é o “construtor da cultura” (MARCUSE, 1999, p.87).

Marcuse, por fim, em oposição ao Eros e Tanatos de Freud, na segunda parte de Eros e Civilização, busca inserir um novo olhar sobre essa relação aparentemente conflitante. Nesse aspecto, ele introduz as figuras mitológicas gregas de Orfeu e Narciso, numa reconciliação do princípio da vida com Eros. Em Orfeu e Narciso são encontradas oposições às formas de

vida modernas, visto que o labor não faz parte da vida destas figuras mitológicas, que têm como função de vida o canto e a alegria para os animais e natureza, e a contemplação da própria beleza; fixando-os não só como protesto, mas revolta contra uma cultura que prega a labuta, a dominação, a escassez e miséria generalizada. Ademais, Marcuse também objetiva uma reconciliação do homem com a natureza, em que esta não seria mais manipulada, mas um parceiro lúdico (MATOS, 2008, p.27)

Olgária Matos, também em tais figuras, percebe como a felicidade e liberdade dizem e se associam a uma reconquista do tempo (MATOS, 2006, p.48), observado e alimentado também por Marcuse a quem:

“O fluxo do tempo é o maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem, da conformidade das instituições que relegam a liberdade para os domínios de uma perpétua utopia; o fluxo do tempo ajuda os homens a esquecerem o que foi e o que pode ser: fá-los esquecer o melhor passado e o melhor futuro”. (MARCUSE, 1966, p.200)

A recordação, portanto, é fundamentalmente uma arma que o Eros possa fazer uso pois, ao penetrar na consciência, se nutre da recordação e “protesta contra a ordem da renúncia” (MATOS, 2006, p.48). Sendo assim, o Eros não apresenta os aspectos destrutivos, mas é capaz de orientar em direção à uma existência plena em liberdade, elementos que os românticos Herbert Marcuse e Walter Benjamin vão resgatar.

## 6 O ROMANTISMO EM MARCUSE E BENJAMIN ENQUANTO AFINIDADE ELETIVA

No quadro de uma discussão sobre as afinidades eletivas de Herbert Marcuse e Walter Benjamin em torno do romantismo, é importante, para uma compreensão fiel aos autores, explicar previamente do que se trata o romantismo. Em “Revolta e Melancolia”, Michael Löwy e Robert Sayre, vão constatar que o romantismo não é restrito aos artistas e escritores, se estendendo no século XIX para os ideólogos políticos (LÖWY; SAYRE, 2015, p.19), como Herbert Marcuse. Se, como eles mesmo dizem, a persistência por mais de dois séculos revela, alegoricamente, “que não há fumaça sem fogo”, incumbe entender seus motivadores e o porquê “se propaga em todas as direções” (LÖWY; SAYRE, 2015, p.20).

Utilizando-se dos teóricos Abrams, Wellek e Peckham, Löwy e Sayre vão formar as primeiras características para a definição do conceito de romantismo. Em Abrams, os valores comuns dos românticos são “o amor, a liberdade, a esperança, a alegria”, bem como a ênfase na própria criatividade (LÖWY; SAYRE, 2015, p.22). Para Wellek, em consonância, as características que formam o conjunto do romantismo são: “imaginação, a natureza, o símbolo e o mito” (LÖWY; SAYRE, 2015, p.22). Por último, Peckham se inspira em Wellek, na definição de romantismo em oposição ao “pensamento estático/mecânico e a favor do organicismo dinâmico”, sendo então uma revolução do espírito europeu (LÖWY; SAYRE, 2015, p.22).

Afastar as definições contra-revolucionárias do romantismo, que o associam como precursor do fascismo e do retrógrado, é um compromisso com suas aparições históricas que, pelo contrário, o legitimam como sinônimo de revolução. Irving Babbitt, nesse sentido, afirmou que o romantismo rousseauiano:

“[...] por transformar o sonhador arcadiano em um utopista, é “uma verdadeira ameaça à civilização”: recusando toda coerção e todo controle exterior, essa ideologia apregoa uma liberdade absoluta que conduz ‘à forma mais perigosa de anarquia- a anarquia da imaginação’” (LÖWY, SAYRE, 2015, p.26)

Ligações frutíferas com o marxismo foram realizadas, revelando a crítica compartilhada com o romantismo da oposição ao mundo burguês. Entretanto, alguns marxistas como Ernst Fischer que, apesar de entender o romantismo como “protesto apaixonado e contraditório contra o mundo burguês”, leem erroneamente como se fosse um movimento restrito, desde a Idade, à execução burguesa. (LÖWY; SAYRE, 2015, p.32), por não credibilizar, por exemplo, os romances proletários dentre outras manifestações românticas.

Adiante, para a definição de romantismo, Löwy e Sayre vão assim fazer tendo-o como *Weltanschauung* (visão de mundo). De inspiração lukacsiana, por ter sido o pioneiro na relação do romantismo em oposição ao capitalismo, os autores vão mostrar o conceito embrionário nos escritos de Lukács e sua superação (LÖWY; SAYRE, 2015, p.35). Neste, o romantismo, definido na expressão "*romantische Antikapitalismus*", semântico e gramaticalmente tomava forma de um adjetivo, qualificando uma característica que depois, mesmo Löwy e Sayre invertendo a ordem dos termos, perceberam ser um pleonasma (LÖWY; SAYRE, 2015, p.36). Em relação à gênese, ademais, tais autores rejeitaram a ideia limitada de que o romantismo adveio de uma decepção de promessas irrealizáveis da Revolução burguesa de 1789 (LÖWY; SAYRE, 2015, p.37), preterindo compreender como resposta às transformações sócio-econômicas realizados pelo capitalismo, anteriores da Revolução Francesa (LÖWY; SAYRE, 2015, p.38). Se ainda o romantismo, seja o do século XVIII ou XIX, nos faz sentido, é uma confirmação de que seus elementos de crítica à crise civilizatória capitalista são visualizados até hoje. Por fim, Löwy e Sayre concordam que o romantismo pode ser definido como “uma crítica da modernidade<sup>8</sup>, isto é, da civilização capitalista, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)” (LÖWY; SAYRE, 2015, p.38). A esta modernidade, as características principais para Weber são “o espírito de cálculo (*Rechnenhaftigkeit*), o desencantamento do mundo (*Entzauberung*

---

<sup>8</sup> Os autores remetem à modernidade como “civilização moderna engendrada pela Revolução Industrial e a generalização da economia de mercado” (LOWY, SAYRE, 2015, p.39)

*der Welt*), a racionalidade instrumental (*Zwerckrationalitat*), a dominação burocrática” (LÖWY; SAYRE, 2015, p.39).

Vinculada com a experiência de perda, a visão do romantismo é reveladora da melancolia e sofrimento no presente, consequência dos valores essenciais aos humanos ausentes (LÖWY; SAYRE, 2015, p.43). Portanto, a memória e o desejo do passado de forma nostálgica, são capazes e potentes por revelar que o futuro sonhado se baseia no período histórico não alienado pela modernidade capitalista. Se, por um lado, tanto a memória e o desejo se revelam e formam como sentimentos individuais, por outro, são opostos do individualismo liberal desejado pelo Capital para desunir e minar revoltas coletivas. A exaltação romântica, quando se envolve das subjetividades, responde ao presente pela resistência à reificação, que Simmel afirmou pela ênfase no individualismo romântico, no qual cada indivíduo é único e incomparável, logo, complementares (LÖWY; SAYRE, 2015, p.48)

Para Olgária Matos, a Teoria Crítica, produzida pela Escola de Frankfurt, possui grandes conexões com o romantismo. Uma delas está na “crítica à racionalidade que desencanta o mundo dos frankfurtianos”, que “encontra elementos de redenção nos românticos” (MATOS, 2006, p.8). O reencantamento do mundo através da imaginação, com foco na arte, é outro elemento por estes compartilhados. Sendo assim, tem-se estabelecido o romantismo como afinidade eletiva entre Herbert Marcuse e Walter Benjamin.

Precisamente em “*Marcuse e Benjamin: the romantic dimension*”, Michael Löwy explora elementos românticos comuns em ambos. Apesar da grande influência e presença nos escritos de Benjamin do messianismo judaico, ausentes pela posição secular e ateuista de Marcuse, isso não prejudicará a forma como recebem o romantismo em seus textos. A primeira afinidade está nas teses de dissertação, que abordam similarmente a mesma temática. Enquanto Marcuse escreve o *Der deutsche Künstlerroman* (O romance do artista alemão), Benjamin fará o *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (O conceito de crítica de arte no romantismo alemão) (LÖWY, 1980, p.25). Possuem o fundamento similar da contradição entre o mundo das ideias e a realidade da arte e vida burguesa, que gera a

nostalgia por uma cultura e sociedade pré-capitalista (LÖWY, 1980, p.25). Novalis, por exemplo, nesse duelo entre de *Kultur* contra *Zivilisation*, opta por ignorar o mundo empírico e preterir a realidade idealizada, em que este mundo é regido pelo amor e paz, nas figuras de Eros e Freya (LÖWY, 1980, p.25); próximas ao que Marcuse defende nos capítulos finais de Eros e civilização.

Por mais que tenham semelhanças em adotarem o romantismo, ambos autores não terão suas afinidades partilhadas com leituras e citações trocadas; pela forte influência judaica em Benjamin que não atrai, num primeiro momento, Marcuse. Tal fato se explica por, antes das décadas de 50 e 60, Marcuse transitar entre os polos romântico e racionalista, não havendo contradições, mas elementos em comum: “a negação entre a ideia e a realidade dada” (LÖWY, 1980, p.26), fundamento para seu conceito de grande recusa. A recepção de Benjamin nos textos de Marcuse só ocorrerá, em contrapartida, após o exílio deste nos Estados Unidos, nos textos das décadas de 50 e 60 (LÖWY, 1980, p.28). Apesar de estar nos Estados Unidos desde 1934, Marcuse nessa época ainda tecia elogios ao racionalismo americano, e era conselheiro do Escritório Americano de Serviços Estratégicos durante a Segunda Guerra, tendo seu “desencantamento americano” após o fim da guerra, o macarthismo e seus estudos críticos da civilização industrial e a racionalidade instrumental (LÖWY, 1980, p.28).

O novo romantismo, dessa forma, surgirá em 1955 com Eros e Civilização, pela reanálise de Freud, contrapondo sensualidade erótica com a racionalidade do princípio do desempenho (LÖWY, 1980, p.28). O encontro de Marcuse e Benjamin ocorrerá neste mesmo texto, com a citação de Marcuse das “Teses sobre a Filosofia da história”<sup>9</sup>, especificamente no “desejo de romper o continuum da história” que “pertence à classe revolucionária no momento da ação”; gerando o posterior comentário de Marcuse de que “A lembrança não é uma arma real a menos que seja traduzida em ação histórica” (LÖWY, 1980, p.29).

---

<sup>9</sup> No Brasil, esse mesmo texto recebe o nome de “Teses sobre o conceito de história”.

A luta contra o tempo, discutida no primeiro tópico deste texto, também é uma preocupação entre Marcuse e Benjamin, que na “memória do passado como arma na luta pelo futuro”, ocorre o alinhamento com este tema benjaminiano. Marcuse, ademais, fará elogios ao surrealismo dos anos 20 e 30, que bebe do romantismo para a criação de um movimento radicalmente subversivo e libertador (LÖWY, 1980, p.30).

Contrariando em certa medida um marxismo ortodoxo, Marcuse e Benjamin rejeitam a crença em um curso natural da história que levaria ao fim da sociedade de classes e a vitória do proletariado. No que se pode chamar de esperança desesperada, ou pessimismo revolucionário, está a recusa ao progresso, ao desenvolvimento tecnológico e das forças produtivas, que só encaminham os indivíduos para a alegoria benjaminiana da tese IX, a pilha de destroços (LÖWY, 1980, p.31). Portanto, a ação revolucionária não caminha na mesma direção da história, e muito menos tem seu resultado futuro previsto.

Marcuse, posteriormente ao Homem unidimensional, que se baseia em Walter Benjamin, vê a necessidade em dedicar um ensaio sobre Benjamin, que seria o posfácio de uma coletânea dos artigos benjaminianos (LÖWY, 1980, p.31). Não só nesse aspecto, mas também defendendo a violência dos oprimidos contra os opressores para uma revolução radical, os autores convergem (LÖWY, 1980, p.31). Mesmo sem pormenorizar uma crítica ao Direito, Marcuse destaca que:

"A violência, à qual se dirige a crítica de Benjamin, não é aquela... empregada de baixo contra os de cima... A violência criticada por Benjamin é aquela do existente (*Bestehenden*), que obteve do próprio existente o monopólio da legitimidade, da verdade e do direito... se opõe irreconciliavelmente a todo reformismo e gradualismo e percebem a revolução como uma explosão do continuum histórico, um começo totalmente novo, e não uma versão melhorada do existente, ou o resultado cumulativo da evolução progressiva" (LÖWY, 1980, p.31)

As afinidades eletivas ainda são prolongadas se considerar a crítica de ambos de toda a sociedade industrial capitalista à destruição da natureza e das tecnologias reificadas (LÖWY, 1980, p.32). Numa dimensão utópica, Marcuse nega a produtividade progressiva exploradora dos recursos naturais,



proferindo, com Benjamin, as lições de Fourier de um trabalho social que “longe de explorar a natureza, é capaz de entregar ela das criações que jazem adormecidas em seu ventre como potenciais” (LÖWY, 1980, p.32). A possibilidade de tal futuro é inscrita a partir do fim da violência opressora, que não só libertaria o homem, mas também a natureza. Por fim, Marcuse dedica em seu último texto, em 1977, *“The Aesthetic Dimension”*, menções a Benjamin, num diálogo que retoma sua dissertação de 1922, uma crítica ao marxismo que não denota importância, mas prefere fixar como reacionário, o romantismo; um erro que desconhece as possibilidades e finalidades do romantismo em defender um Eros liberto, a nostalgia como negação da ordem e por ser naturalmente um protesto contra a sociedade de classes do capital. Adiante, será, com Walter Benjamin, explicitado alguns elementos advindos de seu romantismo e como leitor de Freud, afinidade eletiva ausente em Löwy e confirmada por Sérgio Paulo Rouanet, como será mencionado posteriormente.

## 7 WALTER BENJAMIN: CRÍTICA AO PROGRESSO, CRÍTICA AO DIREITO

É somente em nome dos desesperançados que nos é dada a esperança - Walter Benjamin

A relação entre experiência e progresso, em Walter Benjamin, através do percurso adotado pelo autor e suas influências, permite múltiplos caminhos devido à escrita em hipertexto do filósofo berlinense. Se Benjamin confere essa liberdade ao leitor, pesquisador e crítico, escolhe-se, nesse momento, uma trajetória convergente com: a psicanálise freudiana, as críticas tecnológicas de Marcuse e o romantismo que os une; ambos assuntos já abordados até aqui.

Sérgio Paulo Rouanet, no “Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin”, opta revelar Benjamin, não pelos caminhos usuais das análises do misticismo judaico, da Escola de Frankfurt ou o materialismo histórico, mas sim por uma leitura freudiana (ROUANET, 1990, p.9). Mesmo reconhecendo as aparições usuais de Freud nos ensaios e textos de Benjamin, Rouanet leva a máxima adorniana de que, em Benjamin, “todos os pronunciamentos estão a igual distância do centro” (ADORNO; apud ROUANET, 1990, p.10); reconhecendo a análise freudiana como um caminho possível e promissor no campo das artes, crítica da cultura, psicologia das massas e tantas outras (ADORNO; apud ROUANET, 1990, p.10).

A primeira manifestação da presença de Freud nos escritos benjaminianos será no ensaio “Sobre Alguns Temas Baudelairianos”, em que este toma conhecimento e interesse, através do Além do Princípio do Prazer, da oposição entre memória e consciência. Tal oposição é fundada no sistema percepção-consciência, que recebe excitações externas, mas não guarda traços destas energias provenientes, limitando a “filtrar-las e transmiti-las aos demais sistemas psíquicos, capazes de armazenar os traços mnêmicos correspondentes às percepções vindas do mundo exterior” (ROUANET, 1990, p.44). Sendo assim, cabe ao sistema percepção-consciência a proteção, através de um dispositivo que o defende contra excitações, o *Reizschutz*, controlando e admitindo apenas uma pequena parte das excitações que

chegam ao sistema. Dessa maneira, quando excitações de alta intensidade chegam ao sistema, a interceptação produz um choque traumático (ROUANET, 1990, p.45). A relação dos choques com oposição da memória e consciência é de que quanto maior a mobilização da consciência para evitar que esses choques se produzam, mais se restringe o espaço da memória e da então formação dos traços mnêmicos (ROUANET, 1990, p. 44-45). Benjamin se apoia, em tal sentido, para a formulação da divergência entre experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*). Como explica Olgária Matos, a experiência “é um traço cultural enraizado na tradição”, enquanto a vivência “situa-se a um nível psicológico imediato” (MATOS, 2010, p.193). A diferença de ambas também está, portanto, em que a vivência não é capaz de gerar valores, uma vez que as impressões desaparecem de forma instantânea, não se incorporando, assim, na memória.

Há a menção por Benjamin, complementar, das diferenças proustianas entre memória voluntária e involuntária; correspondentes, por analogia, à consciência e memória. Proust, ao reconhecer que somente a memória involuntária, por se ligar e se nutrir da experiência, é a única capaz de recuperar o tempo perdido (ROUANET, 1990, p.48), fixa nesta o remédio contra a atrofia e extinção da experiência ocasionadas pela era do capital.

Walter Benjamin oferece também apontamentos a partir de Baudelaire, que, diferentemente de Proust, reage à atrofia da experiência através do *spleen*<sup>10</sup>. Nesse sentido, Baudelaire percebe-se fora do tempo, este já reificado, juntamente com o calendário, no qual não há mais espaço para experiência (ROUANET, 1990, p.51). O mundo moderno então, para Baudelaire, é caracterizado pela monotonia, de um tempo imóvel, incapaz de conhecer e/ou criar valores (MATOS, 2010, p.171).

Contrapondo-se a esta modernidade, Benjamin observa que o desejo de Baudelaire era o de “interromper o curso do mundo”; mas, por impotência,

---

<sup>10</sup> Como conceitua Sérgio Paulo Rouanet, “O *spleen* é aquela forma específica de *taedium vitae* que reconhece a experiência como irrecuperável, e em vez de recriá-la artificialmente, transforma essa perda na própria matéria de sua reflexão.” (ROUANET, 1990, p.51)

caberia, como Benjamin menciona nas Teses, ao proletário a “interrupção messiânica do curso do mundo” (BENJAMIN; apud LÖWY, 2008, p.202).

Se é incumbido ao proletariado esta função histórica e decisiva, necessita-se então do afastamento do percurso nas crenças no progresso, no desenvolvimento tecnológico e de um otimismo sobre o futuro. Benjamin afirma que o progresso capitalista fez da vida em sociedade não um “paraíso”, mas um “inferno”. A utilização de “inferno” está nas *Passagen Werk* de Benjamin, inspirada no Poema dos sete anciãos de Baudelaire, que trata de uma mesma imagem repulsiva sendo multiplicada numa “procissão infernal” (LÖWY, 2008, p.198). À modernidade, retrato fiel desta repetição, marca-se pela eterna presentificação, onde as novidades nada mais são que o “sempre o mesmo”, aos moldes do inferno grego:

[...]onde padecem Sísifo, Tântalo e as danaiades, condenados ao eterno retorno da mesma punição. É o destino do operário, prisioneiro da linha de montagem, que Benjamin (citando Engels) compara a Sísifo. (LÖWY, 2008, p.198)

Na Paris de 1848, há uma similaridade no emprego do termo “inferno” que, motivados pelas péssimas condições de trabalho e massacres dos insurretos, revolucionários redigiram panfletos “indicando que assim que o povo saísse do seu inferno, seria o inferno dos afortunados” (MATOS, 2010, p.165). O inferno pode ser exposto no momento em que o trabalho perde sua individualidade e encanto, levando ao homem, nos movimentos repetidos e adaptados às necessidades e ritmo das máquinas, não só a perder sua dignidade e imaginação, como transformando-se em um autômato (LÖWY, 2008, p.193). De forma estendida o homem perde, por meio do desencantamento do mundo weberiano, sua cumplicidade com a natureza e o cosmos, que antes inseriam-se na experiência e na narração (LÖWY, 2008, p.194).

A busca por uma possibilidade de futuro, adiante, deve ser oposta ao progresso. Uma das alegorias mais conhecidas de Benjamin, presente na Tese IX na figura do *Angelus Novus*, retrata um anjo que sobrevoa escombros (visto por nós como uma cadeia de acontecimentos), mas está impotente de ajudar devido a uma corrente de vento que o empurra para frente. Tais

escombros, vistos pela ideologia do progresso, fazem parte do se que acredita ser um custo necessário, que levaria o homem para seu destino futuro (REYES, 2014, p.211). Todavia, a catástrofe não é um evento, uma interrupção. Ela é o que Reyes Mate pronuncia como “eternização do que já temos, a irreversibilidade do curso que nos trouxe até aqui” e continua com “O angustiante não é que a história tenha um fim, mas que não o tenha” ((REYES, 2014, p.214).

Se foi também convencido acreditar que o desenvolvimento da tecnologia levaria o homem ao futuro das ficções científicas em que as máquinas desempenham todo o trabalho, de forma contrária, o presente e o passado comprovam que só levou o homem a trabalhar por mais tempo e de maneira cada vez mais reificada e degradante. Não se nega, como também Marx e Engels assim não fizeram, que a tecnologia possa reduzir a jornada de trabalho e criar, conseqüentemente, tempo livre tanto para todos ao ócio e variadas atividades (LÖWY, 2008, p.193). Benjamin também critica a defesa do trabalho pelo Programa de Gotha, por confundir o trabalho como a fonte “de toda a riqueza e cultura” (MATOS, 2008, p.20). Dessa forma, para ele, o Programa apenas enxergava os progressos no domínio dos meios da natureza, e não suas conseqüências para a cultura e ao trabalhador, alienado num tempo que exigia a recusa da experiência e também toda sua energia física para lucros ao Capital (MATOS, 2008, p.21).

No entanto, mesmo reconhecendo a importância da experiência, Rouanet defenderá, retomando a partir de Benjamin, que o “esvaziamento da tradição não é necessariamente um mal, pois enquanto arquivo de injustiça, ela contribui, de certo modo, para perpetuá-la”(ROUANET, 1990, p.53). Como justificativa essa dupla face da barbárie, este cita que:

Anjo da destruição, o Angelus Novus não é somente um redentor, mas também um iconoclasta, que para recompor os escombros que se acumulam à sua frente tem que reduzir a escombros os monumentos dos vencedores. Ele tem afinidades com o “caráter destrutivo”, que segundo Benjamin “transforma o existente em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa dos caminhos que nelas se formam. (ROUANET, 1990, p.53)

Essa crítica, que inclina para um estado de barbárie, não faz Benjamin recuar em suas constatações por negar que a barbárie apenas tenha um único lado negativo. Para Leandro Konder, em contrapartida, a preocupação de Benjamin é bem mais no aproveitar de “toda a riqueza das experiências do passado, em função das necessidades das lutas que travamos no presente” (KONDER, 1999, p.94). Isso se justifica ao compreender que a energia para o combate advém do passado e da memória dos oprimidos, não apenas como constatação, mas disposição para modificar a realidade (KONDER, 1999, p.95). Konder também sinaliza que a vitória, para ser conseguida, deve, pelos oprimidos, o resgate total de “não só o que foi dito e feito, mas também o que foi sonhado, o que foi desejado e ficou reprimido” (KONDER, 1999, p.94). Tal afirmação, em certa medida, poderá ser útil na análise a seguir da crítica benjaminiana de *Gewalt*, ao estender-se aos limites do Direito em garantir meios não repressivos de existência.

### **7.1 A crítica de Benjamin ao Direito: o que quer a greve geral?**

*Zur Kritik der Gewalt*<sup>11</sup>, texto de 1921 de Walter Benjamin, é motivado pela crise da época na Europa das democracias burguesas liberais e no conceito de direito legal que estas se encontram (BELL, 2020, online). É em janeiro de 1920, segundo Duncan Stuart, no artigo “*Walter Benjamin’s ‘Critique of Violence’ Is a Revolutionary Call to Arms*”, que essa crise se materializa com, por exemplo, o assassinato pela polícia berlinense de 42 manifestantes comunistas (STUART, 2021, online). Cabe ressaltar que o governo social-democrata (SPD) da época tinha apoio da classe trabalhadora que, após esses atos, assim o retirou. Como sequência histórica houve, em março de 1920, a tentativa de golpe da direita, conhecido como *Kapp Putsch*, que teve seu fracasso em quatro dias após uma greve geral dos proletários e comunistas alemães (KPD), que impressionou Benjamin, mas também o incomodou pela incapacidade da esquerda alemã em “capitalizar essa vitória” (STUART, 2021, online). Dessa maneira, Stuart afirma que o problema central do ensaio de Benjamin “é mostrar que a greve geral pode estabelecer uma forma alternativa de autoridade política” (STUART, 2021, online). E,

---

<sup>11</sup> Crítica da Violência – Crítica do Poder na tradução de Willi Bolle e por Ernani Chaves como Para uma crítica da violência

por isso, o Estado teme tanto a greve geral e não tanto o golpe político pois, para Benjamin, só a greve geral é perigosa para a lei (BELL, 2020, online).

Passando agora para a análise do termo “crítica”, Ernani Chaves, diferentemente do que se observará na análise de Judith Butler, nega este ensaio de Benjamin como um escrito pacifista, acentuando, com base em Kant, o sentido de *Kritik* como “delimitação dos limites” (BENJAMIN, 2011, p.121). Já em Butler, a crítica da violência assume a função de “investigação sobre as condições para a violência, mas também um questionamento sobre como a violência se circunscreve de antemão pelas perguntas que fazemos a respeito dela” (BUTLER, 2017, p.76).

Benjamin então inicia o ensaio buscando relacionar o direito e a justiça com a violência, esta que só é gerada “quando interfere em relações éticas” (BENJAMIN, 2011, p.121). O filósofo berlinense, para responder a pergunta decorrente se a violência pode ser ética como meio para fins justos, a diferencia em dois tipos de violências opostas, que são a violência fundadora e a violência mantenedora e a violência mítica e violência divina. A violência fundadora é encarregada de criar os regimes e instituições, enquanto a conservadora busca “manter e assegurar a permanência e aplicabilidade do direito” (CANTINHO, 2012 p.34). Já a violência mítica representa as violências jurídicas que garantem o direito, que só se mantém pela repressão e, portanto, deve ser combatida pelo crítico da violência, por ser ilegítima e injusta (CANTINHO, 2012 p.34).

Como alegoria exemplificadora da violência mítica, Benjamin traz a fúria dos deuses como causa do destino que produz o direito pelo mito de Níobe, uma mortal que afirmava ser mais fértil que Leto, a deusa da fertilidade (BUTLER, 2017, p.84). Como punição pela injúria, os deuses Apolo e Artêmis matam os filhos de Níobe, estabelecendo assim um direito, que é criado em nome do destino (BUTLER, 2017, p.84). Portanto, “o direito é a consequência específica de um ato de fúria que responde a uma injúria, mas nem a injúria nem a fúria estão antes circunscritas pelo direito” (BUTLER, 2017, p.84). Como traz Butler, as consequências da injúria de Níobe a transformam em uma rocha, em que:

O direito, portanto, petrifica o sujeito, interrompendo a vida no momento de culpa. E embora Níobe continue viva, ela está paralisada nesse viver: torna-se permanentemente culpada, e a culpa transforma em rocha o sujeito que a carrega. (BUTLER, 2017, p.84)

Sendo assim, a punição é produtora do sujeito vinculado pelo direito. No entanto, o destino nada diz como tal coerção pode ser desfeita e destruída, focando apenas em como se estabelece (BUTLER, 2017, p.85). De maneira então de desfazer a violência mítica, Benjamin propõe a violência divina como alternativa contra uma forma de responsabilização que calcifica o sujeito num sistema legal específico o impedindo de desenvolver seus potenciais críticos e revolucionários sobre tal sistema (BUTLER, 2017, p.78). Inspirado em George Sorel, especificamente nas Reflexões sobre a violência, Benjamin vê na greve geral as possibilidades de quebrar os vínculos de responsabilização pois, “para dissolver um corpo de leis estabelecidas que é injusto, é preciso justamente parar de fazer o que as leis estabelecidas definem como a coisa certa (BUTLER, 2017, p.78). Nesse sentido, se diferencia as greves proletárias das gerais, pela primeira buscar ganhos dentro do sistema sem o alterar radicalmente, enquanto a segunda desfaz ao aniquilar a base desta forma de Estado e também, por tal libertação, expia a culpa derivada da coerção (BUTLER, 2017, p.79). Benjamin sinaliza, deste modo, que a greve geral:

[...] não acontece com a disposição de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. (BEN- JAMIN, 2011, p.143)

Outro fator importante trazido por Benjamin, a partir de Sorel, é a existência do direito, desde sua gênese, como prerrogativa dos poderosos; esta que não se altera enquanto houver o direito (BENJAMIN, 2011, p.149). Conclui-se, assim, que “da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza” (BENJAMIN, 2011, p.149). A atividade crítica, portanto, resulta no rompimento com o poder mantenedor do direito em busca de sua destruição e de uma verdadeira justiça.



Por fim, adota-se, semelhante a Butler, uma leitura benjaminiana que não faz da violência divina um convite deliberado para a morte. Como acentua a filósofa, pela vida, por ter sua natureza transitória, esta deve ser valorizada e respeitada por ser preciosa (BUTLER, 2017, p.101). Utilizando-se do mandamento “não matarás”, Butler lê Benjamin, reafirmando que o mandamento não é uma ordem coercitiva, muito menos punitiva, mas que impõe a obrigação de o utilizar para distinguir momentos de autodefesa dos instantes em que é apenas uma agressão autolegitimadora (BUTLER, 2017, p.101). Com isso, não se busca que as revoluções sejam sangrentas e violentas em seu sentido brutal, mas que busquem não apenas novos estados de exceção autênticos, como também formas não bárbaras de atingirem os fins esperados.

## 8 CONCLUSÃO: ELOGIOS A EXPERIÊNCIA E AO TEMPO

Apesar da batalha, o pente cheio  
As tecnologias ancestrais nós temos  
Pra induzir o sonho dentro de um pesadelo  
Entre um traçante e outro  
Dilatar o tempo e imaginar um mundo novo (Primavera,  
Don L)

Como última parada deste percurso, chega-se a algumas conclusões. Primeiramente, foi buscado situar Freud e sua revolução psicanalítica ao leitor, focando também, em partes, em mostrar como sua vida e suas visões de mundo influenciaram a inovar a pensar o inconsciente, as pulsões, os tratamentos, as críticas. Freud não foi nem buscou ser um filósofo, o que não o impediu de ter em seus textos a possibilidade de fundamentar e imaginar questões existenciais e as relacionar com epistemologias da literatura, das mitologias, dentre outros. Nesse sentido, influenciará diferentes áreas do conhecimento, em especial a Escola de Frankfurt, a compreender problemas sociais pelo olhar do inconsciente. Marcuse, por sequência, reexamina Freud, posterior às suas primeiras pesquisas, da década de 30, para trazer uma leitura do psicanalista vienense de forma revolucionária, materializada em Eros e Civilização. Dessa forma, irá atualizar os conceitos freudianos, reconhecendo a “mais-repressão” presente, bem como a possibilidade de conciliação entre Eros e Tanatos, inserindo as figuras de Orfeu e Narciso. Já as influências de Freud em Benjamin são nos aspectos de consciência e memória, que fundamentam o conceito de experiência benjaminiano.

Ademais, o romantismo foi explicitado como afinidade entre Marcuse e Benjamin, na recusa do progresso semelhante à barbárie e no desejo de uma sociedade contrária ao desenvolvimento técnico capitalista e que explorasse os seres humanos. Ambos vão defender, nesse aspecto, a reconquista do tempo, que não seja dedicado ao trabalho alienado, mas à revolução que busque a felicidade e que contenha espaço à imaginação e experiência. Por fim, considera-se imprescindível pensar o papel do Direito não só na perpetuação da violência, mas nas necessidades, possibilidades e limites

impostos, e quão contraditórios esses são para uma sociedade utópica. Ao seguir Benjamin, vê-se possibilidades de romper com a violência mítica através da violência divina, na qual impera e reside a verdadeira justiça. Esta, não se esquecendo do passado e da memória dos vencidos, clama em pensar em outros futuros e tempos possíveis: sem Capital, sem direito, sem repressão.

## REFERÊNCIAS

BELL, Shanon. Benjamin, 'Critique of Violence' Shannon Bell. Critical Theory. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=6kFAYMUe3Ds>>. Acesso em 11 de março de 2022.

BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: Escritos sobre mito e linguagem. Edição de Jeane-Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2011. Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampff Lages.

BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017

CANTINHO, Maria João. Violência divina e violência messiânica em Walter Benjamin. Cadernos Benjaminianos. n.5, 2012

CHAUÍ, Marilena. Notas sobre a utopia. Rev. Diversos. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60nspe1/a0360ns1.pdf>> .Acesso em 01 de Fevereiro de 2022.

CHAUÍ, Marilena. Aula 01:História da democracia. Casa do Saber.

FREUD, Sigmund. Além do Princípio do Prazer. (1920). In: Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Direção geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 12-85.

FREUD, Sigmund. Mal-estar na civilização. In S. Freud. Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud (vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1930). KONDER, Leandro. Walter Benjamin: o marxismo da melancolia. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KONDER, Leandro. Marcuse, revolucionário. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/physis/a/sbDfQWvzSySjHRmwxFLPM7c/?lang=pt>> Acesso em 10 de março de 2022.

LÖWY, Michael. Romantismo e Messianismo. Trad. Myrian Veras Baptista, Magdalena Pizante. 1ed, 1reimpr. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

LÖWY, Michael. As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento- 7. ed. - São Paulo, Cortez, 2000.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Trad. Wanda N.C. Brant. 1ed, 1reimpr. São Paulo: Boitempo. 2007

LÖWY, Michael. Marcuse a and Benjamin: The Romantic Dimension. vol. 1980 no. 44 25-33, Telos, 1990.

LÖWY; SAYRE, Michel, Robert. Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade. Trad. Nair Fonseca. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARCUSE, Herbert. Eros e Civilização. trad. Álvaro Cabral. 8 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999. MATE, Reyes. Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história. trad. Nélio Schineider. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2011.

MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MATOS, Olgária Chain Féres. Adivinhas do tempo: Êxtase e revolução. 1 ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

MATOS, Olgária Chain Féres. A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo. 1ed. São Paulo: Moderna, 2006

MATOS, Olgária Chain Féres. A cidade perversa e o esgotamento do prazer. Rev. @metropolis [online]. 2011,, n.7, ano 2. pp. 8-18.

PISANI, Marília Mello. Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse: uma polêmica. Rev. Mal-Estar e Subj. [online]. 2004, vol.4, n.1, pp. 23-64.

ROUANET, Sérgio Paulo. Teoria Crítica e Psicanálise. 5.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 2001.

ROUANET, Sérgio Paulo. Édipo E O Anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.

ROUDINESCO, Elisabeth. Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

ROUDINESCO; PLON, Elisabeth, Michel. Dicionário de psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.