

As implicações humanas do “radicalismo” instintivista: uma réplica a Herbert Marcuse¹⁰⁴

Erich Fromm

Estou feliz por ter a oportunidade de responder ao artigo de Herbert Marcuse sobre “As implicações sociais do revisionismo freudiano”¹⁰⁵, [publicado] na última edição desta revista. É assim em parte porque Marcuse me destaca como sendo um representante da teoria “revisionista” e acusa-me de ter passado de um pensador radical e crítico da sociedade a um porta-voz da adaptação e do *status quo*. Mais importante [que isso]: eu quero responder Marcuse porque ele toca em alguns dos problemas mais significativos da teoria psicanalítica e de suas implicações sociais – problemas que são de interesse geral para qualquer investigador [*student*] da sociedade contemporânea.

Entretanto, eu não posso seguir o procedimento de Marcuse de amontoar vários escritores “revisionistas”. Posso falar apenas por mim mesmo, e isso por uma razão muito boa: embora haja certos pontos que os escritos de Horney e Sullivan têm em comum com os meus, eles diferem fundamentalmente com respeito justamente aos problemas com os quais Marcuse lida em seu artigo. (Eu mesmo aponteí várias diferenças básicas em relação a Sullivan em **Psicanálise da sociedade contemporânea** [**The sane society**]).¹⁰⁶ Esse amontoamento tem o resultado infeliz de que Marcuse sustenta seu argumento contra mim citando Horney ou

¹⁰⁴ Tradução de Matheus Romanetto. *Copyright c 1955 by Erich Fromm; Copyright c 2019 by Erich Fromm Estate (fromm-estate@fromm-online.com).*

¹⁰⁵ [Fromm cita o título do artigo sem as aspas ao redor de “revisionismo”, tal como aparecem na edição original do texto.]

¹⁰⁶ [Edição brasileira: **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.]

Sullivan sempre que não existe passagem em meus escritos que serviria para [esse] propósito.

O artigo de Marcuse contém duas teses principais. Primeiro, a de que a teoria freudiana é não apenas correta psicologicamente, mas [também] uma teoria **radical** em sua crítica explícita e implícita da sociedade. Segundo, a de que minhas próprias teorias são filosoficamente idealistas, aconselhando adaptação à sociedade alienada atual e fazendo uma crítica dessa sociedade apenas da boca para fora.

Tomemos essas duas afirmações, uma após a outra:

De fato, é verdade que Freud foi um crítico da sociedade, **mas sua crítica não era da sociedade capitalista contemporânea, e sim da civilização como tal**. A felicidade, para Freud, é a satisfação do instinto sexual, especificamente do desejo de livre acesso a todas as fêmeas disponíveis. O homem primitivo, de acordo com Freud, tem ainda que lidar com muito poucas restrições à satisfação desses desejos básicos. Além disso, ele pode aliviar sua agressão. É a repressão desses desejos que conduz à civilização continuamente crescente e, ao mesmo tempo, a uma incidência crescente de neurose. “O homem civilizado”, diz Freud, “trocou uma parte de suas chances de felicidade por uma medida de ‘segurança’”.¹⁰⁷ O conceito de homem de Freud era o mesmo que subjaz à maior parte da especulação antropológica do século XIX. O homem, tal como é moldado pelo capitalismo, é tomado pelo homem natural, [e] então, o capitalismo, pela forma de sociedade que corresponde às necessidades da natureza humana. Essa natureza é competitiva, agressiva, egoísta. Ela procura sua realização na vitória sobre os seus concorrentes. Na esfera da biologia, isso foi demonstrado por

¹⁰⁷ FREUD, *Civilization and its discontents*, loc. cit., p. 92. [Edição brasileira: *O mal-estar na civilização*, loc. cit., p. 82. Edição alemã: *Das Unbehagen in der Kultur*, loc. cit., p. 474. Em alemão, lê-se: “*Der Kulturmensch hat für ein Stück Glücksmöglichkeit in Stück Sicherheit eingetauscht*”. A tradução inglesa é mais fiel à denotação que à conotação neste caso: verte “*ein Stück Glücksmöglichkeit*” por “*some part of his chances of happiness*”, enquanto a versão brasileira diz apenas “*um tanto de felicidade*”, conservando o tom casual da frase, mas abrindo mão da especificação – *possibilidade de felicidade*.]

Darwin em seu conceito da sobrevivência dos mais aptos; na esfera da economia, no conceito do *homo economicus*, sustentado pelos economistas clássicos. Na esfera da psicologia, Freud expressou a mesma ideia a respeito do homem, baseado na competitividade resultante da natureza do instinto sexual. “*Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem tem coragem de contestá-lo, face a todas as evidências de sua própria vida e da história?”¹⁰⁸, pergunta Freud. A agressividade do homem, pensa Freud, tem duas fontes: uma, a aspiração inata à destruição (instinto de morte); a outra, a frustração de seus desejos instintuais, imposta a ele pela civilização. Embora o homem possa canalizar parte de sua agressão contra si mesmo, por meio do Super-eu, e embora uma minoria possa sublimar seu desejo sexual em amor fraterno, a agressividade permanece inerradicável. Os homens sempre competirão uns com os outros e se atacam mutuamente, se não por coisas materiais, então pelas

prerrogativas n[o âmbito d]as relações sexuais, que devem excitar o mais forte rancor e a mais violenta inimizade entre homens e mulheres que, de outro modo, são iguais. Suponhamos que isso também devesse ser removido mediante a instituição da completa liberdade na vida sexual, de modo que a família, célula germinal da civilização, deixasse de existir; não se pode, é verdade, prever os novos caminhos pelos quais o desenvolvimento cultural poderia proceder, mas uma coisa se estaria fadado a esperar: que esse traço não apagável da natureza humana a acompanharia a onde quer que ele conduzisse¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 85. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 77. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 471. O original diz: “*Homo homini lupus: wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?*”. O inglês verte para “*evidence*” (evidência), e o português para “aprendizado”, o que numa tradução mais literal de “*Erfahrungen*” constaria como “experiências”.]

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 89. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 80.

Como, para Freud, o amor é em sua essência desejo sexual, ele é compelido a assumir uma contradição entre amor e coesão social. O amor, de acordo com ele, é por sua própria natureza egoísta e antissocial, e o senso de solidariedade e de amor fraterno não são sentimentos primários enraizados na natureza do homem, mas desejos sexuais inibidos na meta.

Com base em seu conceito de homem – o de seu desejo inerente por satisfação sexual ilimitada e de sua destrutividade –, Freud deve chegar a uma imagem do conflito necessário entre toda civilização e a saúde mental e a felicidade. O homem primitivo é saudável e feliz porque ele não tem seus instintos básicos frustrados, mas faltam-lhe as benesses da cultura. O homem civilizado é mais seguro, frui a arte e a ciência, mas está fadado a ser neurótico por causa da frustração contínua de seus instintos que é imposta pela civilização.

Para Freud, a vida social e a civilização estão essencial e necessariamente em contraste com as necessidades da natureza humana, tal como ele a vê, e o homem é confrontado com a alternativa trágica entre felicidade baseada na satisfação irrestrita dos instintos e segurança e conquistas culturais baseadas na frustração instintual – [alternativa essa] conducente, portanto, à neurose e a todas as outras formas de doença [*sickness*] mental. A civilização, para Freud, é o produto da frustração instintual e, então, a causa da doença [*illness*] mental. É óbvio que, do ponto de vista de Freud, não há esperança de nenhum aperfeiçoamento fundamental da sociedade, pois nenhuma ordem social pode transcender o conflito

Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 473. Onde o alemão diz “*Mißgunst*”, a edição brasileira opta por “desgosto”, e a inglesa, por “*rancour*” (rancor). O inglês conserva a neutralidade de “*Menschen*” dizendo “*men and women*” (homens e mulheres), enquanto o português opta por “seres”. O verbo “*aufheben*” torna-se “*to remove*” (remover) em inglês e “suprimir” em português. Finalmente, “*Kultur*” verte-se por “*culture*” (cultura) em inglês e “civilização” em português. A questão é de certo modo nominal, já que o próprio Freud afirmou, em **O futuro de uma ilusão**, que não diferenciava os termos.]

necessário e inevitável entre as reivindicações da natureza humana e da felicidade, de um lado, e as reivindicações da sociedade e da civilização, de outro. Será essa uma teoria radical, uma crítica radical da sociedade alienada?

Freud faz uma crítica **específica** da sociedade contemporânea apenas com respeito a um ponto. Ele a critica por sua moralidade sexual demasiado estrita, que produz neurose em um grau maior do que o necessário. Essa crítica não está de modo algum preocupada com a estrutura socioeconômica da sociedade, mas apenas com a sua moralidade sexual, e ela é parte da mesma atitude de tolerância que nós encontramos na educação, na criminologia e na psiquiatria modernas (como eu sinalizei em meu artigo “A condicionalidade social da terapia psicanalítica”, publicado em **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. IV, 1935, que Marcuse menciona em seu artigo). Essa crítica da sociedade contemporânea está no mesmo espírito de todas as proposições reformistas.

A segunda premissa de Marcuse é a suposição de que a teoria dos instintos de Freud é uma teoria radical, porque ela é materialista e vai às raízes. Eu acho espantoso que Marcuse cometa o erro de denominar “radical” uma teoria que está inteiramente no mesmo espírito que a do materialismo burguês do século XIX. Como qualquer um que tenha lido a biografia de Freud escrita por [Ernest] Jones¹¹⁰ pode ver muito claramente, Freud foi altamente influenciado por fisiólogos materialistas como Brücke, du Bois-Reymond e outros. De acordo com suas posições, as pistas para todos os fenômenos do homem eram físico-químicas, e a teoria da libido de Freud foi construída sobre essa base. É esse tipo de materialismo que havia sido superado pelo materialismo histórico de Marx, no qual a **atividade** da personalidade total em suas relações com a natureza e com outros membros da sociedade é o ponto arquimediano a partir do qual a história e as mudanças sociais são explicadas.

¹¹⁰ [JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. New York: Basic Books, 1981. 3 volumes. Edição brasileira: *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989. 3 volumes.]

Partindo desse tipo de materialismo, chega-se a uma teoria da natureza humana que não é, de maneira alguma, “ideológica”. Tal teoria está baseada no fato da “situação humana”, nas condições específicas da existência humana. O homem, tendo ciência de si mesmo [*awareness of himself*], transcendeu o mundo natural; ele é vida ciente de si mesma [*aware of itself*]. Ao mesmo tempo, ele continua sendo uma parte da natureza, e dessa contradição seguem-se suas paixões e aspirações básicas, a necessidade de relacionar-se com outros, a necessidade de transcender seu papel como criatura através da criação (ou destruição), a necessidade de ter um senso de identidade e um quadro de orientação ou devoção. Essas necessidades podem ser satisfeitas [*fulfilled*] de várias maneiras – a diferença entre essas maneiras é a diferença entre saúde mental e doença [*illness*], entre felicidade e infelicidade. Entretanto, elas **devem** ser satisfeitas [*fulfilled*] para que o homem não se torne insano. De outra parte, a satisfação [*fulfillment*] de todas as necessidades instintuais, incluindo o sexo, não é uma condição suficiente para a felicidade – nem mesmo para a sanidade. O conceito de existência humana não é menos real do que o dos instintos, e não é idealista; ele é mais amplo e é concebido em termos de atividade e prática, em vez de uma substância fisiológica específica.

Acreditar que uma teoria que demanda maior liberdade para o instinto sexual é, por essa razão mesma, uma teoria radical, é um erro que pode ser entendido como resultado de um materialismo mal compreendido, ou como uma reação ao fato de que grupos conservadores e reacionários eram adeptos de uma moralidade sexual repressiva e estrita na primeira parte do século XX. Por isso parece que a emancipação sexual foi um passo radical rumo à emancipação em relação à opressão. Entretanto, a atitude dos nazistas frente à liberdade sexual foi evidência suficientemente concreta de que essa suposição estava errada. Os nazistas, muito longe de seguirem a ideologia reacionária nesse ponto, favoreceram a promiscuidade sexual e foram extraordinariamente permissivos em seu código [de conduta] sexual. Mas o exemplo dos nazistas não é nem mesmo necessário. A satisfação sexual ilimitada é apenas parte de um traço característico do capitalismo do século

XX: a necessidade de consumo em massa, o princípio de que todo desejo deve ser satisfeito imediatamente, de que nenhum desejo deve ser frustrado.

O princípio de que desejos devem ser satisfeitos sem muita espera também determinou o comportamento sexual, especialmente desde o fim da Primeira Guerra Mundial. Uma forma vulgar de freudismo mal compreendido costumava fornecer as racionalizações apropriadas. A ideia era a de que neuroses resultam de aspirações sexuais “reprimidas”, de que frustrações eram “traumáticas”, e de que quanto menos você reprimisse, mais saudável você seria. Até mesmo os pais estavam ansiosos para dar às suas crianças tudo que quisessem, por temor de que elas se tornassem frustradas e adquirissem um “complexo”. Infelizmente, muitas dessas crianças, assim como seus pais, pousaram no divã do analista, desde que pudessem pagar por isso.

A ganância por coisas e a incapacidade de postergar a satisfação de desejos como algo característico do homem moderno foi enfatizado por observadores argutos, como Max Scheler e Bergson. Ela recebeu sua expressão mais aguda nas mãos de Aldous Huxley em **Admirável mundo novo**. Entre os *slogans* pelos quais os adolescentes no Admirável Mundo Novo são condicionados, um dos mais importantes é: **“Nunca deixe para amanhã a diversão que puder gozar hoje”**. Ele é martelado neles: “duzentas repetições, duas vezes por semana, dos quatorze aos dezesseis anos e meio”. Essa realização instantânea de desejos é sentida como felicidade. “Todos são felizes hoje em dia” é outro dos *slogans* do Admirável Mundo Novo; as pessoas “conseguem o que desejam e nunca desejam o que não podem conseguir”. Essa necessidade de consumo imediato de mercadorias está acoplada à necessidade de consumação imediata de desejos sexuais no Admirável Mundo Novo, assim como em nosso próprio [mundo]. É considerado imoral manter um parceiro “amoroso” para além de um tempo relativamente curto. “Amor” é desejo sexual efêmero, que deve ser satisfeito imediatamente.

Toma-se o maior cuidado para evitar que você ame demais a qualquer um. Não há nada que se assemelhe a uma aliança cindida; você é condicionado de tal modo que não pode deixar de fazer o que deve. E o que se deve fazer é, em geral, tão agradável, permite-se o jogo livre a tantos impulsos naturais, que não há, verdadeiramente, quaisquer tentações a se resistir.¹¹¹

Essa falta de inibição dos desejos leva à paralisia e eventualmente à destruição do *self*. Se eu não postergo a satisfação do meu desejo (e sou condicionado a desejar apenas o que posso conseguir), eu não tenho conflitos, não tenho dúvidas; nenhuma decisão precisa ser tomada; eu nunca estou sozinho comigo mesmo, porque estou sempre ocupado – seja trabalhando ou me divertindo. Eu não tenho necessidade de estar ciente de mim como sendo eu mesmo [*aware of myself as myself*], porque estou constantemente absorvido em ter prazer. **Eu sou um sistema de desejos e satisfações**; eu tenho que trabalhar para realizar meus desejos – e esses mesmos desejos são constantemente estimulados e dirigidos pela máquina econômica. A maioria desses apetites é sintética; até mesmo o apetite sexual não é de modo algum tão “natural” quanto se diz que seja. Ele é, em alguma medida, estimulado artificialmente. E ele precisa ser, se nós quisermos ter pessoas tais como o sistema contemporâneo precisa delas – pessoas que sentem-se “felizes”, que não têm conflitos, que são guiadas sem o uso da força.

O princípio, pois, de que o amor é idêntico ao desejo sexual, e a ideia de que a emancipação do homem reside na satisfação completa e sem restrições de seu desejo sexual é, na verdade, parte do cimento que une os homens na fase atual do capitalismo. Ele foi uma ideologia reformista no começo do século; pensar que seja uma teoria radical **agora** significa não ter aprendido nada com o desenvolvimento da sociedade durante os últimos trinta anos.

¹¹¹ HUXLEY, A. **Brave new world**. London: The Vanguard Library, p. 196. [Edição brasileira: **Admirável mundo novo**. São Paulo: Globo, 2014, p. 117, 120, 264, 283. Fromm cita explicitamente apenas a última página.]

Eu me dirijo agora à segunda tese de Marcuse: sua crítica do “revisionismo”.

Marcuse afirma que os conceitos mais básicos de Freud, como por exemplo a função do inconsciente, “foram redefinidos (por mim)¹¹² de tal maneira que suas conotações explosivas foram quase completamente eliminadas. [...] A psicanálise foi reorientada à psicologia da consciência tradicional, de textura pré-freudiana”. Marcuse nem mesmo tenta dar sustento a essa crítica. Meu próprio trabalho (e o de Sullivan, e em grande medida o de Horney) está centrado no conflito entre aspirações inconscientes e conscientes. Se alguém assume que o inconsciente é idêntico a aspirações sexuais, pode estar cego o suficiente para presumir que qualquer teoria que não admita que o instinto sexual é a força motriz [humana] desconsidera o inconsciente – mas é preciso uma boa dose de ingenuidade, na melhor das hipóteses, para chegar a essa conclusão. Relacionada a esse ponto é a insistência de Marcuse em que “fatores e relações secundários (entre a pessoa madura e seu ambiente cultural) a dignidade de processos primários”, negligenciando assim o impacto da primeira infância, “período formativo do destino universal no indivíduo”. Eu não consigo entender como Marcuse pode ter perdido de vista o fato de que o trabalho de Sullivan é quase inteiramente dedicado ao desenvolvimento da infância, e que eu afirmei que o caráter de uma pessoa é predominantemente determinado por sua situação na infância. Eu tentei mostrar em **O medo à liberdade [Escape from freedom]** que esse fato, entretanto, não contrasta com o impacto da sociedade sobre o indivíduo, porque a família é “a agência psicológica da sociedade”, que tem a função de moldar o caráter da pessoa em crescimento de um modo útil e necessário para o funcionamento contínuo de uma sociedade existente. Marcuse não se refere a um dos conceitos centrais em todos os meus escritos, do artigo de 1932 até o presente – a saber, o de “**caráter social**”. Eu defini o caráter social como o núcleo da estrutura de caráter que é partilhado pela maioria dos membros de uma mesma cultura. Os membros da sociedade e das várias classes ou grupos de

¹¹² [Este acréscimo é do próprio Fromm.]

status dentro dela têm que se comportar de tal modo que possam funcionar no sentido requerido pelo sistema social. A função do caráter social é canalizar as energias dos membros da sociedade de modo que seu comportamento não seja uma questão de decisão consciente quanto a seguir ou não o padrão social, mas de **desejar agir como eles têm que agir**, e ao mesmo tempo encontrar gratificação em agir de acordo com os requisitos da cultura. Em outras palavras, a função do caráter social é **moldar e canalizar energia humana dentro de uma dada sociedade para o propósito do funcionamento contínuo dessa sociedade**.

Mais importante, entretanto, que todas essas distorções ou incompreensões, é o ponto central de Marcuse: o de que falar de amor, integridade, força interior etc., significa falar em um nível ideológico. Apenas o instinto sexual é o sub-estrato da realidade que subjaz à super-estrutura do amor etc. Marcuse alegaria que ódio, destrutividade, sadismo, é uma ideologia? Obviamente não. A única controvérsia que poderia aparecer é a de se [esses fenômenos] são explicados como estando enraizados no instinto sexual, no instinto de morte, ou em outros fatores fundamentais da existência humana. Amor e força interior são, por outro lado, de acordo com Marcuse, apenas ideologias. Seu argumento é o de que na sociedade alienada contemporânea não existe qualquer amor, integridade ou força interior como uma realidade. Ele afirma que a meta do “desenvolvimento ótimo das potencialidades de uma pessoa e a realização de sua individualidade” é “essencialmente inatingível [...] porque a própria civilização estabelecida, em sua estrutura mesma, a nega”. Ele segue dizendo que

Pode-se definir “personalidade” e “individualidade” em termos de suas possibilidades **dentro** da forma estabelecida de civilização, e então sua realização será, para a vasta maioria, equivalente à adaptação bem-sucedida. Ou então se as define em termos de seu conteúdo transcendente, incluindo as suas potencialidades negadas socialmente para além (e abaixo) de sua existência atual: neste caso, a sua realização implicaria a transgressão para além

da forma estabelecida de civilização e rumo a modos radicalmente novos de “personalidade” e “individualidade”, incompatíveis com aqueles prevalentes. Hoje, isso significaria “curar” o paciente para tornar-se um rebelde ou (o que significa a mesma coisa) um mártir. O conceito revisionista vacila entre as duas definições. Fromm reaviva todos os valores da ética idealista que o tempo sancionou, como se ninguém jamais tivesse demonstrado suas características repressivas e conformistas. Ele fala da realização produtiva da personalidade, do cuidado, da responsabilidade e do respeito pelos semelhantes, do amor produtivo e da felicidade, como se o homem pudesse de fato praticar tudo isso e ainda permanecer são e cheio de “bem-estar” em uma sociedade que o próprio Fromm descreve como de alienação total, dominada pelas relações mercadológicas [*commodity relations of the ‘market’*].

O que Marcuse está dizendo aqui é que qualquer pessoa que tenha integridade e seja capaz de amor e felicidade, na sociedade capitalista dos dias de hoje, deve tornar-se, ou um mártir, ou insana. Ele mesmo faz reservas mínimas ao falar dessas metas como “essencialmente” inatingíveis, e de sua realização como equivalente à adaptação para a “grande maioria”, mas ele não presta atenção nenhuma a essas qualificações importantes. Eu deixo muito claro em minha própria descrição do caráter produtivo que ele é raro em uma sociedade alienada e que ele está em oposição à orientação mercantil, que é a regra. Eu analiso a orientação produtiva como sendo uma [orientação] que transcende o padrão prevalente, e apenas uma leitura enviesada pode ignorar o fato de que eu enfatizo repetidas vezes que felicidade e amor, tal como eu os defino, não são as mesmas virtudes que aquelas que se denominam amor e felicidade em uma sociedade alienada. Mas tudo isso é muito diferente de dizer que apenas um mártir ou um psicótico pode ter integridade ou amor hoje.

É impressionante que Marcuse negligencie sua própria posição dialética ao ponto de traçar uma imagem em preto e

branco, e que se esqueça de que a sociedade alienada já desenvolve em si mesma os elementos que a contradizem. Equacionar um rebelde a um mártir na sociedade ocidental capitalista é bem pouco realista, a não ser que alguém seja tão profundamente conformista que ser um rebelde signifique para ele ser um mártir. Se Marcuse estivesse certo, então de fato nós teríamos de chegar à conclusão de que não há espaço algum para amor e felicidade na sociedade capitalista. A única diferença entre o homem médio e o “pensador radical”, então, é que o homem médio é um autômato oportunista sem saber disso, enquanto o pensador radical também o é, mas sabendo-o. Na teoria de Marcuse, obviamente a desumanização do homem tem que alcançar a completude, e depois – apenas depois – a liberação pode suceder. Qualquer um que estude as condições para a felicidade e o amor está, de acordo com Marcuse, traindo o pensamento radical. Qualquer um que tente ajudar a si mesmo e aos outros a realizar em alguma medida esses traços – salvo [que seja] um mártir ou um tolo – é uma companhia para o Reverendo [Norman Vincent] Peale. Eu acredito, ao contrário, que estudar as condições para o amor e para a integridade significa descobrir as razões para seu fracasso na sociedade capitalista; que a análise do amor é crítica social; que a tentativa de praticar essas virtudes equivale ao ato de rebelião mais vital. Infelizmente, essa não é apenas uma questão acadêmica. A negligência do fator humano, e a insensibilidade a qualidades morais em figuras políticas, que era tão aparente na atitude de Lenin, é uma das razões para a vitória do stalinismo. O stalinismo é a realização do socialismo, com a exceção de seus objetivos humanos. Como qualquer aperfeiçoamento da situação humana dependerá da mudança simultânea nas esferas econômica, política e caracterológica humana, nenhuma teoria que assuma uma atitude niilista frente ao homem pode ser radical.

Eu concordo com Marcuse: a sociedade capitalista contemporânea é uma sociedade de alienação. Por isso, é uma sociedade em que os objetivos de vida humanistas – os de felicidade e individualidade – raramente se realizam. (Em **Psicanálise da sociedade contemporânea [The sane society]**, que acabou de ser publicado, eu lido com os efeitos da alienação sobre

o indivíduo). Mas eu discordo completamente da visão de que, em consequência disso, essas qualidades não existem em ninguém; de que analisar sua natureza e as condições para seu desenvolvimento é ideológico, e de que o encorajamento de sua prática significa pregar adaptação. A posição de Marcuse é um exemplo de niilismo humano disfarçado como radicalismo.

Uma réplica a Erich Fromm¹¹³

Herbert Marcuse

Na tentativa de refutar o argumento de meu artigo “As implicações sociais do ‘revisonismo’ freudiano” (*Dissent*, verão de 1955), Erich Fromm construiu uma tese que eu não afirmei.¹¹⁴ Embora sua interpretação equivocada possa dever-se em grande medida ao fato de que meu livro, **Eros e civilização**, ao qual o artigo referia-se especificamente, ainda não havia sido publicado, eu sinto que algumas correções são devidas.

1. Fromm atribui a Freud, ou à minha reafirmação da teoria freudiana, as seguintes noções:

a) a de que felicidade é satisfação do instinto sexual, “especificamente do desejo de livre acesso a todas as fêmeas disponíveis”;

¹¹³ Tradução de Matheus Romanetto. Com a permissão do executor testamentário do Patrimônio Literário de Herbert Marcuse, Peter Marcuse - cuja permissão se exige para qualquer publicação futura. Material suplementar produzido a partir de obras de Herbert Marcuse não antes publicadas, muito do que agora se encontra nos Arquivos da Universidade Goethe de Frankfurt am Main, está sendo publicado pela Editora Routledge, da Inglaterra, em uma série de seus volumes editada por Douglas Kellner, bem como em uma série alemã editada por Peter-Erwin Jansen e publicada pela Editora zu Klampen, da Alemanha. Todos os direitos para publicações futuras são retidos pelo Patrimônio. [With permission of the Literary Estate of Herbert Marcuse, Peter Marcuse, Executor, whose permission is required for any further publication. Supplementary material from previously unpublished work of Herbert Marcuse, much now in the Archives of the Goethe University in Frankfurt/Main, is being published by Routledge Publishers, England, in a six-volume series edited by Douglas Kellner, and in a German series edited by Peter-Erwin Jansen published by zu Klampen Verlag, Germany. All rights to further publication are retained by the Estate.]

¹¹⁴ [O texto dá aqui a referência bibliográfica do texto de Fromm, que não reproduzimos por julgar supérflua].

b) a de que o amor é em sua “essência”, ou é “idêntico a”, desejo sexual; e

c) as de que o homem tem um “desejo inerente por satisfação sexual ilimitada” e de que “a emancipação do homem reside na satisfação completa e sem restrições de seu desejo sexual”.

Longe de identificar felicidade com “satisfação sem restrições” do desejo sexual, Freud sustentou que a “irrestrita liberdade sexual” resulta “desde o início” em uma falta de satisfação plena, e que o “valor” das necessidades eróticas “cai instantaneamente, tão logo a satisfação se torna prontamente acessível”. Ele considerou a “estranha possibilidade” de que “algo na **natureza** do instinto sexual não seja favorável ao alcance da plena satisfação”.¹¹⁵

Freud não definiu a “essência” do amor como desejo sexual, mas como a inibição e sublimação do desejo sexual pela ternura e pela afeição, e ele viu nessa “fusão” uma das maiores conquistas da civilização. Consequentemente, Freud não poderia ter a “ideia” (e tampouco eu a tive) de que “a emancipação do homem reside na satisfação completa e sem restrições de seu desejo sexual” (embora eu não concorde com Fromm [quando afirma] que essa ideia é parte do “cimento que une os homens na fase atual do capitalismo”).

2. Freud de fato reconheceu, entretanto, que mesmo os mais elevados valores da civilização, à medida que contêm sexualidade inibida e desviada na meta, inevitavelmente pressupõem e perpetuam a não-liberdade e a supressão. Fromm conclui que Freud não deixa esperança para “nenhuma melhoria fundamental da sociedade” e que a sua teoria não é uma “crítica radical da sociedade alienada” porque ela considera a “alienação” como o pré-requisito necessário de toda civilização. Além disso, Fromm enfatiza que Freud não ofereceu uma crítica da “estrutura socioeconômica” da sociedade contemporânea. Neste ponto, eu

¹¹⁵ **Collected papers, vol. IV**, *loc. cit.*, p. 213-4.; negrito acrescentado por Marcuse. [Edição brasileira: Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa, *loc. cit.*, p. 359-60. Edição alemã: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens, *loc. cit.*, p. 88-9.]

concordo, e eu não o afirmei. Na primeira página de meu artigo, eu enfatizei o grau em que a psicanálise “estava ainda comprometida com a sociedade cujos segredos ela revelava”. Quando eu falei das implicações críticas radicais da teoria freudiana, eu me referi àqueles aspectos seus que elucidam a profundidade dos controles repressivos sobre a “natureza” do homem – controles que a sociedade contemporânea partilha com as formas históricas precedentes de civilização repressiva.

Isso pode não ser suficiente, mas parece-me muito mais crítico do que acusar alguns aspectos secundários e “excessos” de “alienação”, enquanto se preservam e até mesmo se fortalecem as suas raízes. Fromm, que acusa Freud de não criticar o capitalismo, escreve: a alienação do trabalhador em relação a seu trabalho

só pode ser eliminada se ele não for empregado pelo capital, se ele não for o objeto de comando, mas se ele se tornar um **sujeito responsável que emprega o capital**. O ponto principal não é, aqui, a **propriedade dos meios de produção**, mas a **participação na gerência e na tomada de decisões**.¹¹⁶

Ele pensa que o princípio de coadministração significa uma “séria restrição” dos direitos de propriedade. O proprietário ou os proprietários têm direito a uma taxa de lucro razoável sobre o seu investimento de capital, mas não ao “comando irrestrito sobre os homens que o seu capital pode contratar”.¹¹⁷ Terá o empresário, que emprega o trabalho assalariado livre, alguma vez **tido** [de fato] tal “comando irrestrito”?

Fromm vê na “participação dos trabalhadores” um meio para “humanizar” o trabalho, para estabelecer uma relação “significativa” entre o trabalhador, seu trabalho e seus

¹¹⁶ **The sane society**. New York: Rinehart and Co., 1955, p. 323, itálicos de Fromm. [Edição brasileira: **Psicanálise da sociedade contemporânea**, *loc. cit.*, p. 310-11. Marcuse dá o título do livro sem acrescentar a edição.]

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 324 [Edição brasileira: *Ibid.*, p. 312.]

companheiros, e ele cita o caso de “uma das sete maiores fábricas de relógios” na França, onde um tipo de trabalho comunitário foi realizado.¹¹⁸ Os próprios trabalhadores elaboraram um “decálogo”, que inclui, em acréscimo a alguns dos Dez Mandamentos: “tu deverás ganhar teu pão com o suor de teu rosto”. Se são esses os elementos que “contradizem” a alienação, então meu argumento contra Fromm de fato colapsa em um ponto decisivo.

3. Fromm expressa “espanto” [com o fato de que] eu deveria cometer o erro de denominar radical uma teoria (a teoria dos instintos de Freud) que está “inteiramente no mesmo espírito do que a do materialismo burguês do século XIX”. O que têm Eros (para o qual Freud faz referência – e não acidentalmente – a Platão) e o Instinto de Morte, o que têm o Princípio do Nirvana e “a natureza conservadora comum dos instintos” a ver com o materialismo burguês do século XIX? Essa é a dimensão profunda última da teoria freudiana sobre a qual o meu argumento baseou-se e é essa dimensão de profundidade que Fromm descarta (com Horney e Sullivan). Essa mutilação, juntamente à redução da teoria da libido, exigiu a regressão da psicanálise revisionista à psicologia da consciência pré-freudiana. Fromm protesta e demanda evidências. Praticamente todas as páginas de todos os livros que ele escreveu desde **O medo à liberdade** [*Escape from freedom*] são evidência. Caso eu precise mencionar questões específicas: tomemos sua reinterpretação do complexo de Édipo, ou sua análise das neuroses em termos de um “problema moral”. A redução revisionista exige também o deslocamento de ênfase da psique pré-individual à “personalidade madura”. Novamente, Fromm protesta e aponta o fato de que o trabalho de Sullivan está quase totalmente voltado ao “desenvolvimento da infância”, e que em sua própria psicologia, “o caráter de uma pessoa é predominantemente determinado por sua situação na infância”. Mas o desenvolvimento infantil pertence ao domínio de toda psicologia da consciência, de todo especialista em relações humanas, e o tratamento que Sullivan lhe

¹¹⁸ [Trata-se da “*Communauté Boimondau*”, que foi fundada por Marcel Barbu, e permaneceu organizada entre 1941 e 1971 na França.]

concede, em minha opinião, não é essencialmente diferente de suas apresentações mais antigas ao nível superficial das “relações interpessoais”. A análise do próprio Fromm dos estágios iniciais do desenvolvimento do caráter foi crescentemente purificada das forças instintuais explosivas ligadas à “herança arcaica” do homem e à luta mortal contra a supressão. Revelar as implicações dessa luta (e portanto as condições reais para a “emancipação do homem”) foi a grande preocupação da psicologia profunda de Freud. Ela não se conserva [simplesmente] ao se prestar atenção ao “conflito entre aspirações inconscientes e conscientes”, [mas] depende [também] do conteúdo e da dinâmica do inconsciente.

4. Fromm acusa-me de negligenciar o “fator humano” e de “insensibilidade às qualidades morais”. Ele afirma como sendo minha “tese” que “qualquer um que estude as condições para a felicidade e o amor está traindo o pensamento radical”. Minha tese é, ao contrário, que Fromm (e os demais revisionistas) **não** estudam realmente as condições para “a felicidade e o amor”. Eu digo explicitamente em meu artigo (p. 22) que não são esses valores que são espúrios, “mas [sim] o contexto em que eles são definidos e proclamados”. Eles são definidos por Fromm em termos de pensamento positivo, que deixa o negativo onde está – predominando sobre a existência humana. Fromm sustenta que seu conceito de “amor produtivo” rejeita a adaptação a uma “sociedade alienada”. É precisamente isso que eu questiono; eu penso que seus conceitos partilham da alienação. As sugestões práticas que ele fornece como a “via para a sanidade” em seu novo livro (uma delas foi citada acima) são, em minha opinião, um exemplo perfeito de como propostas para um funcionamento mais suave da sociedade estabelecida podem ser confundidas com as noções que transcendem essa sociedade. Não há nada de errado com psicologia industrial e administração científica melhores e em maior quantidade, mas há algo tremendamente errado em apresentá-las como humanismo não-conformista. Fromm lembra-me de que “a sociedade alienada desenvolve em si mesma os elementos que a contradizem”. Ela o faz, mas eu discordo de Fromm acerca de onde estão esses elementos, e quais

são eles: muito do que ele denomina alienação é para mim a força que supera a alienação, e o que ele denomina o positivo é para mim ainda o negativo. “Niilismo”, como a acusação de condições desumanas, pode ser uma atitude verdadeiramente humanista – parte da Grande Recusa em jogar o jogo, a comprometer-se com o mau “positivo”. Nesse sentido, eu aceito a designação de Fromm de minha posição como “niilismo humano”.