UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MATHEUS CAPOVILLA ROMANETTO

Clínica e política: bases subjetivas da transformação social em Erich Fromm

Versão Corrigida

São Paulo

2021

MATHEUS CAPOVILLA ROMANETTO

Clínica e política: bases subjetivas da transformação social em Erich Fromm

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Musse

Versão Corrigida

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R758c

Romanetto, Matheus
Clínica e política: bases subjetivas da transformação social em Erich Fromm / Matheus Romanetto; orientador Ricardo Musse - São Paulo, 2021.
344 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

1. Fromm, Erich, 1900-1980.. 2. Teoria crítica. 3. Humanismo. 4. Ontologia. 5. Lógica. I. Musse, Ricardo, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Matheus Capovilla Romanetto

Data da defesa: 16/09/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof. Dr. Ricardo Musse

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 16/11/2021

(Assinatura do (a) orientador (a)

Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – e da Erich Fromm Stiftung.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho como este, de natureza teórica, parece, à primeira vista, concentrar-se todo no esforço da abstração. É coisa que se faz lendo, escrevendo, rabiscando, ponderando as ideias. Mas isso não é totalmente correto. Quanto mais a análise quer se ater ao conceito, mais ela precisa reconhecer que o campo real das suas disputas não está no domínio da abstração, pura e simplesmente, mas no domínio da experiência. O discernimento que se vai adquirindo é o resultado desse metabolismo entre o pensamento e a vivência – como tudo que se vive, paulatino e impossível de se fazer sozinho. É trabalho que se faz a muitas mãos, como escrevi certa feita.

No intervalo entre a concepção original deste projeto, em 2017, e a sua finalização, em 2021, o meu mundo e o de todos os brasileiros sofreu reviravoltas as mais dolorosas. O estudo ganhou uma concretude política infeliz. Se eu pude atravessar essa experiência, que entrou como o plano de fundo inevitável do processo da escrita, foi por ter ao meu lado estas minhas amizades e amores, que foram também a minha felicidade nesse tempo. A vocês eu agradeço – à parte as eventuais discussões diretamente ligadas ao trabalho da dissertação – terem me dado ocasião de experimentar a vida. Sem isso, pensar seria impossível.

***

Aos meus pais, Marize e Carlos, por me terem dado desde cedo as condições e o estímulo para o meu trabalho criativo. Também muitos bons cafés da tarde e cervejinhas, muita carona e apoio nos momentos mais fatigantes!

À Isabela, minha irmã, com quem as caminhadas no bairro foram sempre esclarecedoras, e que me deu a coragem de continuar arriscando na vida.

Ao tios e tias, aos primos e primas, às avós com quem passei muito churrasco e feriado junto.

Ao professor Ricardo Musse, meu orientador nestes anos, pela liberdade, o apoio e a confiança que teve em mim no processo da pesquisa.

A Neil McLaughlin, pelo senso de humor e o companheirismo ativo na investigação há tantos anos. A Kieran Durkin, pelo entusiasmo teórico e as convergências inusitadas sempre que conversamos. A Daniel Burston, pelo temperamento paciente e agudo em tudo quanto seja matéria de historiador. A Rainer

Funk, pelo acolhimento generoso e as discussões sempre vivas. A Catherine Silver, que há tanto tempo me estimula prosseguir com o interesse clínico. A Lynn Chancer e o "psychosocial group", com quem descobri um bom bocado do que está aqui escrito conforme ia conversando. A Peter Beilharz por mostrar que o melhor modernismo é o que dá risada. A Ralph Dumain, sem cujas discussões ao longo dos anos eu teria menos lucidez política, e menos coragem de ser autodidata com os interesses que vêm vindo na vida. Às professoras Inara Marin e Ana Gomide, que estiveram presentes na minha qualificação e me ajudaram a transformar este texto no que ele é hoje. Ao professor Josué da Silva, que numa etapa ainda mais inicial, acompanhou o nascimento das dúvidas que levaram a redigir o projeto da pesquisa, e à Celia Azevedo, que me deu dicas valiosas de ofício sempre que conversamos. Também aos professores Diogo Corrêa e Gabriel Peters, que sempre deram um jeito de me fazer voltar pra casa com alguma ideia nova quando sentamos para conversar.

Aos colegas do GPTA, com quem me formei politicamente e dividi muito café preto nas tardes de sexta-feira. À Anouch Kurkdjian, baterista especulativa, por ter acompanhado as minhas síncopes no estúdio e na muvuca do centro. A pandemia pode ter te posto um freio, mas nos meus registros você ainda está indo para a balada. Em 7/4, e enfrentando o Complexo no caminho. Ao Lucas Estevez por ser artista por intuição, sempre que tem uma chance, e sempre que não tem chance também. Ao Ugo Rivetti, pelo espírito leve e umas boas taças de vinho. Ao Ilan Lapyda, que não deixou passar meu comentário sobre os protestantes do XVII e nem várias outras piadas. Ao Fábio de Maria, que me mostrou o caminho que levava a Tübingen. Ao Pedro de Toledo, que me convenceu de que fazer política na América Latina tem um quê de *sci fi* e um quê de boa culinária ao mesmo tempo. À Giovanna Marcelino pela solidariedade e abertura. À Marina Gusmão, que teve a sabedoria de botar Charles Mingus pra tocar quando ficamos conversando a fundo pela primeira vez.

Aos amigos de yogurito. Quantas noites! À Mariana Faciulli, por saber juntar o Alcorão e o AlChorão numa só pessoa, e ter respeitado quase completamente os momentos em que eu capotei no sofá. À Juliana Faciulli, que colaborou amavelmente nos momentos em que esse respeito se perdeu, e depois me convidou para participar no sarro. Ao Nico Gayão, por comaprtilhar comigo o hábito de pensar com as tripas, e mostrar que uma vida apenas com roupas pretas é uma alternativa existencial totalmente viável. De vez em quando eu ainda lembro da travessia monumental que o seu braço fez pelo ar pra dar aquele tapão no braço do Mateus. Ao Pedro Micussi pela ternura, a prosa

bonita, o aconchego do apartamento em que o grupo se reuniu tantas vezes e toda a boa música – apesar de você gostar de João Gilberto. Ao Mateus Moretti pelo papo sempre reto nos interlúdios da noite, as caronas providenciais até a São João, e a prova repetida de que pescar à tarde e fazer crítica de noite dá certo, mesmo que haja muito mais tardes do que noites. Ao Julio Szoke, cuja espontaneidade sempre me impressionou – especialmente depois que eu soube que ela divide espaço em você com uma poderosa precisão metalúrgica. Ao Alcides Peron, comparanheiro ocasional de marcusadas, pelo apoio infalível e o senso de humor avassalador. Sem você não teríamos o nome do conjunto. Também ao Luís Costa e a Karolina Guedes, que há muito tempo eu já não encontro, mas ajudaram a inventar essa bagunça toda.

Às amizades que eu fui fazendo nos corredores e na salinha da pós, nos puxadinhos do tempo de estudo, na Tia Bia. À Flávia Brancalion, cujas aFLArições deixaram os meus instintos artísticos sempre mais à FLOr da pele; que não deixou meu desejo de fazer música FLOpar e me deu coragem de escrever na pauta; que transicionou, inventou a balada barroca e mostrou que o melhor horário do dia para ouvir uma passaFLAvia weberniana é às 3:36h da manhã, mas o melhor horário para tomar café da manhã é à tarde. Eu também não sei o porquê. Não analisa não.

À Rafaela Bueno, amiga infalível, que me ensinou a importância de ser gótica e sempre guardar um pouco de energia para o funk de sexta-feira, mesmo quando se está trabalhando à exaustão; que me forneceu o travesseiro mais incomum que eu já usei, e tudo que possa existir de comum entre Durkheim e Lady Gaga – ou seja, Foucault; que acabou me convencendo, para o meu pesar, de que a Letrux estava certa, e o amor também passa por dividir um frango com o Gustavo de vez em quando. Também à Mariana Miki, que acompanhou isso tudo de soslaio e ficou dando corda na conversa, na cerveja, na playlist...

Ao Guilherme Cechet, que acompanhou a minha vida e virou o testemunho de que a lacanagem não cancela o samba. À Débora Rodrigues e o Henrique de Camargo, com quem dividimos muita hora e polêmica no Van Grogh. À Lívia de Lucas, com quem jardinei por muito tempo, e me convenceu de que Radiohead vale a pena. Também à Ana Clara Mascarenhas, à Luiza Barros, à Juliana Siegmann, o Gabriel Griep, que estiveram sempre ali também, e dividiram comigo a parte maior das minhas idas e vindas com este projeto. Ao Rodrigo Sartori, que dividiu comigo tudo que possa haver entre aniversário na Luz e convite para falar de Seminário. À Joyce Luz, que

instituiu a importância da paçoca na minha vida. À Laura Colletes, que fez de todos os cafezinhos oportunidades para falar da vida com sinceridade.

Ao Pedro Serra, que reanimou sempre o meu ânimo de fazer blues e Beast of Burden na vida; me poupou o trabalho de aprender os solos, e originou comigo a versão mais esquisita já produzida de The Rain Song. Ao Marcus Campos e o William Santana, que eu encontrei mais fora do que dentro do agito, mas sempre me agitaram a cair dentro de alguma forma, até porque com João Bosco e Bastide não tem como errar. Ao Darlan Barboza, com quem descobri uma semelhança de temperamento gentil, e encontrei ânimo de seguir descobrindo o Brasil.

Ao Pedro Grunewald, que me informou que o Existencialisto só podia ter vindo de Santana, e jamais me deixou esquecer que eu também sou um cachorro modificado. Ao Vitor Medeiros, que me informou que o Provinciano só podia ter vindo da República, e me mostrou que é uma coisa muito diferente quando um homem tem fé e usa chapéu regularmente. À Camila Galetti, que fez bom uso de todos os atos falhos, bateu perna por São Paulo e por Minas, e me ajudou a lembrar de ser punk. À Jéssica Melo, a cuja memória recorro sempre que preciso me lembrar como é que se faz um *hé hé hé* de muito bom gosto – quer dizer, como é que se ri da vida. À Carol Assumpção, que reencontrei nos mesmos meandros e voltou sempre a me dar a tranquilidade das nossas conversas. Ao Francesco Tomei, com quem aprendi alguma coisa sobre as misturas que se pode fazer entre sagacidade e prudência.

À Déborah Prado, que partilhou o reino comigo e atualizou o sentido do feudalismo no século XXI. À Paula Ito, pela combinação única de zelo gramatical e deboche greguista; pela paciência solidária com os desafios dos nossos alunos. Também aos meus alunos do GEPECH e da USP, que se prontificaram a acompanhar a minha paixão diagramática na lousa, e me deram uma chance de ensaiar um fragmento do que, hoje, virou esta dissertação

À Maria Lívia Moretto, com quem descobri que 2 é 3 e que a diferença entre a tragédia e a comédia é uma questão de *timing*.

Às amizades que se fizeram em Valinhos e Campinas e às que se fizeram através delas. Ao Pedro Magalhães, companheiro de uma década já, por ser um dos inventores da sacra instituição dos papos de madrugada. Também por não ter perdido a fé no meu gosto e ter até me convencido de que às vezes a música bonita também é bonita. Por ter me levado à fórmula que ainda vale – cuidado e criação –; por ter providenciado o

sushi, e muito especialmente por ter-me feito compulsoriamente ouvir Bebê, do Hermeto Pascoal, num momento em que eu ainda não sabia, mas não tinha escolha senão essa. Ao Leandro Kawall, que militou sempre a favor do eletropop, perdeu os óculos para mim inúmeras vezes e mesmo assim continuou frequentando o Sukiya e a sala de estar comigo; que mostrou que ficção científica é assunto pra antropólogo, e garantiu que eu ainda jogasse videogame de vez em quando. Lembrem-se, meninos. Eu matei o dinossauro.

À Bruna Bimbatti, que fixou o lugar da bananinha na minha vida, e me ajudou a reforçar a diferença entre badbadnotgood e goodgoodnotbad quando o assunto é jazz. À Fernanda Barreto, por me lembrar todo dia por várias a fio o que é forró, apesar de eu às vezes responder com Skylab ou Zumbi do Mato. À Harini Kanesiro, que continua sendo a única pessoa no mundo que arranjou um Zappa de papelão para mim, e me presenteou com o meu uniforme mais importante, a calça-saia. À Natália Mota, que manteve viva a chama da farra em mais de um país, e me ajudou a caminhar de um lugar a outro. À Gabriela Kataoka, que mesmo longe continua fazendo conversa acontecer. À Tomomi Inoue, à Juliana Abreu e ao Rafael Barros, com quem eu descobri São Paulo pelas primeiras vezes, e continuei descobrindo. À Clara Machado, que foi quem me explicou como São Paulo funcionava depois da descoberta, e me apresentou à Tradicional Casa do Mate, o meu ponto arquimediano entre a São João e a USP.

Ao Mateus Belinello, que foi quem começou comigo essa moda de ler filósofo, me deu testemunho de fé, e continuou sendo a minha companhia mais intensa na hora de trocar ideia. Ao André Makiyama, amigo de toda vida, por ter batido perna em São Paulo pra falar de sonho, arquivo confidencial e mandar o *freak and flow* muitas vezes. Ao Erick Vidal, companheiro de conversa de anos, que sempre me anima a lembrar que eu não sou tão ruim assim com matemática, e a ficar um pouco menos arquitetônico em estilo.

Ao Rafael Carneiro, companheiro de hybris e miasma, de correção de prova e política, desde que era eu quem estava fazendo as provas, e ele quem estava corrigindo. Eu também quero café. Ao Vitor Caria, que já viveu muita coisa comigo, mas aproveitou esse tempo do mestrado pra me ensinar ainda outras duas outras: a pensar com o nariz e a fazer mitologia todo dia. Ao João Eduardo Sita, que encontrei tão pouco nestes anos, mas me fez renovar o pacto com que adentramos a filosofia juntos há uns bons 10 anos, sempre que cheguei a vê-lo novamente.

Ao Tadeu Okubaro, que vai encontrar na epígrafe desta dissertação o testemunho da nossa amizade: a negação determinada da Mixolígia. Também à Silvia Neves, a única pessoa que teve humor o suficiente pra nos trazer de volta à realidade quando ficávamos muito absortos nos detalhes do encarte. Se você vai continuar conseguindo fazer isso sempre, Sil – I figure the odds be fifty-fifty. Ao Luiz Farat, que me deu mostra do entusiasmo de terminar um mestrado, e continuou mandando música do mundo sempre que encontrava.

Ao Rui Rodrigues, mestre e amigo, por ter inculcado em mim o hábito de historiador e a premência das perguntas que originaram este texto. Também por ser fã de Mahler e continuar sendo a última pessoa viva em um raio de muitos quilômetros que usa a expressão: "epistolografia". À Thaíse Pavani, que com sua presença trouxe mais samba e pagode para a minha vida, e muito coerentemente pegou ônibus para Valinhos mais de uma vez, pra fazer nos causos contados o que o Adorniran fazia na canção quando ainda estava por lá.

À Flávia Lima, que inventou comigo o teatro do id, e me ajudou a ser capaz de um outro tipo de honestidade. Talvez mesmo de um outro tipo de intervenção. À Mariana Toledo, que já se sentou comigo num balcão de bar de fórmica vermelha mais de uma vez. À Julia Negrão, que fez as perguntas certas nas horas certas, sambou com o perigo logo antes de eu partir, passou ilesa, e permaneceu.

À Bárbara Santos, que não teve medo de escrever o que queria, e me deu coragem de fazer a mesma coisa. Ao Caio Pedron, entusiasta da teoria e das formas. À Taís Perez, que criou o espaço do Tears for Fears na minha vida, e deu o exemplo do que é uma vida de planta. À Ana Saade, a usuária mais fervorosa do Filmow, amiga dos passos que eu fui dando na vida, agora também migrante. Ao Thiago Zygband, que pôs fé em mim antes até de pôr dinheiro em bitcoin; que mostrou o que São Paulo pode significar quando se tem coragem de caminhar de camisa e chinelo, e acompanhou desde cedo a montagem das ideias que iam dar neste texto. Ao Bernardo Curvelano, que me encorajou a seguir escrevendo, e continuou sendo por anos a fio um dos maiores estímulos que eu tinha a não sossegar com o pensamento – a não me contentar com pouco. À Julia Abdallah, que me mostrou que a vida de pós-graduação pode ser cheia de axé, sim senhor. Ao Bruno Hayashi, que já fez de tudo comigo entre editar blog e mudar de faixa.

À Carolina Pedroso, pelo zelo no ensino do alemão e todas as demais conversas. À Laura Luedy, que me ensinou duas artes: a tradução séria e a tradução macunaímica. Ao Hyury Pinheiro, que me deu todo apoio desde que começamos a bater papo sobre Marx. Ao Fábio Nolasco, sem cujo ensino uns anos atrás não teria sido possível ler a *Lógica*.

À Layne Pereira por fazer o grunge acontecer na minha vida, o que quase me fez perdoar o fato de que você gosta de Whitesnake. Ao Yuri Codonho, pelo entusiasmo intelectual e artístico e pelo instinto bootlegger incurável, sem o qual provavelmente Berg e Henry Cow ainda significariam coisas diferentes para mim. Ao Alexandre Spiga, que me introduziu ao conceito do Doricão e ouviu King Crimson para além do que seria saudável nas caronas que me deu para São Paulo.

Uma palavra para as amizades que me receberam na Alemanha e me ajudaram a criar aqui um lar. À Sophia Sokolov, por ter me ensinado o que significa *Geborgenheit* e me introduzir ao conhecimento das leis arcanas no preparo da comida italiana. Ao Ansgar Schwarzer, por saber a diferença entre Hegel jazz e Hegel blues, e topar fazer as duas coisas ao vivo. Ao Julian Häberli, por saber a diferença entre leather Lenni e polyester Lenni, sem cujo conhecimento teria sido impossível para nós tocar de improviso com harmonia quartal. À Brigitte Häberli, por saber a diferença entre *Schwingung* e vibração, e me fazer entender que há mais coisas entre o palato e a laringe do que sonhava a minha vã filosofia. À Ronja Mack, que me ajudou a encontrar meu lugar na taxonomia de Lineu. À Nadja Riesner, pela companhia nas caminhadas de começo de tarde, a prontidão a me ajudar a enfrentar os dragões da burocracia alemã, e também por ter me dado um instrumento decisivo para a sobrevivência neste país: Udo Jürgens. À Sarinha Bantel, que me ensinou inclusive a chegar na Alemanha, e depois seguiu sambando. Ao Süel Saracoglu, pela generosidade e o gênio musicais inesgotáveis, sem os quais eu não teria chegado à tabla, ao madga, ao gamelão, pelo que são hoje para mim. Ao Paul Mistygatz, à Julie Friedrich, à Susanne Pöhlmann e à Gabi Eberspächer, por terem olhado em volta comigo.

Gostaria, finalmente, de repetir alguns nomes pela ajuda que me deram com a revisão e o preparo da versão final deste manuscrito: Isabela Romanetto, Mateus Belinello, Julia Negrão, Erick Vidal, Yuri Codonho, Anouch Kurkdjian, Flávia Brancalion, Lucas Estevez, Fernanda Barreto. A revisão gramatical final contou com a ajuda da Letícia Pinheiro.

Do you know what you are?
You are what you is
You is what you am
A cow don't make ham

You ain't what you're not
So see what you got
You are what you is
An' that's all it is.

– Frank Zappa

RESUMO

ROMANETTO, Matheus. **Clínica e política**: bases subjetivas da transformação social em Erich Fromm. 2021. 285f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

A dissertação reconstrói os elementos de uma teoria da transformação social e subjetiva na obra madura de Erich Fromm (de 1937 a 1980). Partindo de seus pressupsotos antropológicos e sociológicos, o texto extrai os fragmentos de ontologia e lógica geralmente implícitos à escrita de Fromm. Em seguida, os aspectos extraídos nesses dois domínios são referidos à sua ética, o núcleo da estrutura normativa de sua teoria. Procura-se estudar o condicionamento mútuo em que esses elementos entram, quando se trata de resolver o problema da transformação. No domínio ontológico, delineia-se uma concepção de determinação psíquica peculiar a Fromm, de caráter sistêmico, e marcada por uma série de relações determinativas contidas no seu modo de conceituar. No domínio lógico, chega-se a uma proposta de unidade entre afirmação e negação, e a uma série de figuras de compromisso entre essas duas operações. O processo do argumento procura desenvolver também um balanço crítico da concepção frommiana da subjetividade, apontando para dualidades e tensões não resolvidas em sua escrita, e desenvolvendo a sua conexão com os domínios experienciais das quais se originam – sobretudo na vida política e religiosa, e no trabalho clínico psicanalítico. Tomadas conjuntamente, essas determinações resultam em algumas formas diferentes de fundamentar o programa normativo de Fromm. As diferenças entre essas alternativas são discutidas, e o texto opta pelo modo de interpretação e desenvolvimento da obra que parece mais coerente com suas próprias premissas. Conclui-se por um modelo em que transformação social e transformação subjetiva estão postas como mutuamente condicionadas; em que o critério valorativo último fica calcado no conceito de “vida”, e procura pôr a diferenciação e a liberdade psíquicas como centro de sua orientação ética.

Palavras-chave: Erich Fromm; Teoria crítica; Humanismo; Ontologia; Lógica

ABSTRACT

ROMANETTO, Matheus. **Clinic and politics**: subjective bases of social change in Erich Fromm. 2021. 285f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

The thesis reconstructs the elements of a theory of social and subjective change in Erich Fromm's mature works (from 1937 till 1980). Taking its anthropological and sociological assumptions as point of departure, the text extracts the fragments of ontology and logic, usually implicit in Fromm's writing. After that, the aspects extracted in these two domains are referred back to his ethics, the nucleus of his theory's normative structure. The attempt is made to study the mutual conditioning in which these elements enter, when it comes to solving the problem of change. In the ontological domain, a conception of psychic determination is outlined, which is systemic in character, and peculiar to Fromm. It is marked by a series of determinative relations which are contained in his mode of conceptualizing. In the logical domain, we arrive at a proposal for unity between affirmation and negation, as well as a series of figures of compromise between these two operations. The process of the argument attempts as well to develop a critical balance of Fromm's conception of subjectivity, pointing to dualities and tensions which are left unresolved in his writing, and developing their connection to the distinct experiential domains from which they originate – especially in the political and religious life, and in the clinical psychoanalytic work. Taken together, these determinations result in some different ways of grounding Fromm's normative program. The differences between these alternatives are discussed, and the text opts for the way of interpreting and developing from the oeuvre which seems more coherent with its own premises. It concludes for a model in which social and subjective change are posed as mutually conditioned; in which the ultimate valuing criterion is based on the concept of "life", and tries to put psychic differentiation and freedom as the center of its ethical orientation.

Keywords: Erich Fromm; Critical theory; Humanism; Ontology; Logic

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....1

CAPÍTULO I: FENOMENOLOGIA E DINÂMICA DA OBRA DE ERICH FROMM....12

1. CONDICIONANTES EDITORIAIS E POLÍTICOS.....12

2. UM ENCONTRO DE MÉTODOS.....21

3. TEMPO, FORÇA E EXPERIÊNCIA.....30

4. PROCESSO E SISTEMA.....42

5. LINGUAGEM, QUALIDADE E QUANTIDADE.....52

6. LÓGICA.....59

7. RESUMO.....66

CAPÍTULO II: ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA.....68

A. VIDA.....68

1. CONCEITO.....68

a) VIDA ORGÂNICA.....69

b) VIDA PSÍQUICA.....74

c) MORTE ORGÂNICA E MORTE PSÍQUICA.....77

2. DESENVOLVIMENTO.....80

a) O ANIMAL.....80

b) O HUMANO.....84

B. SOCIEDADE.....138

1. FILOGÊNESE E EVOLUÇÃO.....138

2. COOPERAÇÃO E RELACIONALIDADE.....151

3. MODO DE PRODUÇÃO E ALIENAÇÃO.....158

4. POTÊNCIA E EXISTÊNCIA 162

5. RESUMO.....166

CAPÍTULO III: ASPECTOS DE ONTOLOGIA.....169

1. FENOMENOLOGIA.....169

2. PRESSUPOSIÇÃO MÚTUA, REFLEXÃO E ESTRUTURAÇÃO.....178

3. AFINIDADE E GERATIVIDADE.....190

4. CONVERGÊNCIA E MISTO.....199

5. ATIVIDADE E CONTEMPLAÇÃO.....212

6. RESUMO.....220

CAPÍTULO IV: ASPECTOS DE LÓGICA E ÉTICA.....229

1. REFLEXIVIDADE.....229

2. CONSCIÊNCIA DE SI E CONSCIÊNCIA MORAL.....234

3. DIFERENCIAÇÃO E LIBERDADE.....253

4. AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO.....268

5. CLÍNICA E POLÍTICA.....….277

CONCLUSÃO.....296

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....302

INTRODUÇÃO

Estes sistemas! Noutra oportunidade mostrarei que nunca são o que sempre deveriam ser: sistemas de representação!

– Arnold Schoenberg

Erich Fromm foi um psicanalista e sociólogo alemão. Nascido em Frankfurt em 1900, de uma família de judeus de classe média, dedicou-se por anos à sua formação religiosa. Anos mais tarde, já ateu, colaborou com o Instituto de Pesquisa de Frankfurt, que deu origem ao que conhecemos hoje como teoria crítica da sociedade. Foi compelido a deixar a Alemanha por ocasião da ascensão do nazismo, e encontrou moradia, alternadamente, nos Estados Unidos, no México e na Suíça. Sobretudo nos dois primeiros países, atuou tanto como professor universitário quanto como formador em psicanálise. Sua obra procurou reunir aspectos de psicologia profunda com aspectos de sociologia – sobretudo a partir das obras de Freud e Marx, mas com uma abertura ímpar a uma variedade de outras fontes filosóficas, científicas, e inclusive religiosas. A partir dos anos 1940, atuou também como intelectual público e articulador político. Esteve envolvido com os movimentos pacifistas na época da guerra do Vietnam e da ameaça da guerra nuclear, e por mais de uma vez agiu no intuito de promover a paz entre Israel e Palestina. Desde o início de sua vida adulta, foi um proponente do socialismo. Optou por fundamentar suas aspirações políticas e intelectuais sobre um paradigma filosófico que ele denominou "humanismo radical", e desenvolveu, como um dos aspectos principais de sua teoria, uma "caracterologia social" – uma tipologia e psicodinâmica das formas de arranjo das paixões humanas, em sua relação com as experiências comuns a determinadas classes ou grupos sociais. Faleceu em 1980, vítima de um ataque cardíaco[1].

Quando iniciei esta pesquisa, minha intenção era a de procurar entender como Fromm supunha que seriam possíveis a mudança subjetiva e a mudança social, e qual seria o vínculo entre elas. Parecia para mim que algo como uma teoria da transformação nessas duas esferas formava o núcleo de sua obra. Continuo achando hoje que essa é uma intuição verdadeira: o credo político e o credo antropológico caminham sempre

[1] Alguns outros detalhes da biografia e da carreira de Fromm estarão mencionados ao longo do capítulo I da dissertação. Estão listadas lá também, em nota, as fontes biográficas principais de que me vali.

juntos em Fromm, e não é possível compreender a estrutura – nem de sua teoria, nem de seu modo de escrita – se não levamos em conta que ele desejava influir sobre os processos social e psíquico. Também continuo crendo que, em sua obra, as mudanças em um dos lados solicitam sempre as mudanças no outro. Mas esse início de pesquisa esteve marcado, para mim, por uma outra hipótese que eu tive – não de abandonar completamente, mas de revisar e desenvolver por outros caminhos. Minha ideia era então a de que a chave para compreender essa teoria da transformação residiria na ética humanista de Fromm. Afinal – como veremos ao longo desta dissertação – ele articulou em termos bastante explícitos uma proposta de ética objetiva: ali, onde o texto parecia indicar o sentido desejado da "mudança", eu esperava encontrar também a solução para o problema que me atraía.

Essa intuição inicial veio acompanhada também do interesse por um outro aspecto, intimamente relacionado ao problema da "ética" em Fromm. Se, entre o final dos anos 1920 e o final dos anos 1930, Fromm foi um colaborador de Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, e outros nomes associados à chamada escola de Frankfurt, o desenvolvimento de seu "humanismo radical" coincidiu, em grande medida, com uma ruptura com esse núcleo inicial da teoria crítica da sociedade. Uma das razões teóricas mais palpáveis para essa ruptura foi que Fromm, por volta de 1937, modificou o paradigma teórico de sua psicologia social: abandonou a teoria da libido de Freud, em favor de uma concepção própria de "relação de objeto". Nós veremos em mais detalhe o significado dessa mudança no curso da dissertação. Agora, eu gostaria de enfatizar um outro aspecto: conquanto essa diferença tenha sido uma das justificativas mais explícitas para a separação entre Fromm e seus colegas, ela certamente não esgota as razões – nem mesmo teóricas – para o que houve. Se, para falar com Fromm (1966a), pudermos julgar a árvore pelos seus frutos, então a tendência do desenvolvimento posterior de sua obra parece indicar que, de fato, havia mais e mais relevantes contradições entre sua postura e a dos demais teóricos críticos do que a relação com a metapsicologia de Freud permitiria expressar imediatamente.

A saída de Fromm deu-se mais ao menos ao mesmo tempo que Theodor Adorno passou a ganhar mais centralidade no círculo dirigido por Horkheimer. De todas as figuras associadas a esse movimento, Adorno (1966) foi porventura quem desenvolveu de modo mais consequente a proposta de uma teoria crítica orientada pelas noções de negação e negatividade. Conquanto o apego a esse princípio se relaxe um pouco, ou

tome outras formas, entre os demais pensadores envolvidos com o Instituto de Pesquisa Social, continua valendo para muitos deles que houve uma relutância, quando não uma rejeição determinada, da tarefa de formular "positiva" ou "afirmativamente" as características do que viriam a ser uma boa vida, uma boa sociedade. A análise da obra desses autores revela, naturalmente, muito maior complexidade nesse aspecto do que as suas prerrogativas mais gerais permitem visualizar. Mesmo assim, a comparação com a obra madura de Fromm, posterior à sua ruptura com esse círculo de intelectuais, parece revelar um contraste irreconciliável. Ali, encontramos não apenas a proposta de uma "ética", mas também uma tentativa muito clara de determinar certo repertório de valores – amor, justiça, solidariedade, razão, dentre outros – que poderiam orientar o processo de mudança social e subjetiva em uma determinada direção. Encontramos também a ideia de que esse gesto teórico, para além de possível, é necessário – caso contrário a crítica social redundaria em certa impotência ou esterelidade.

De fato, a significação dessa diferença de postura não escapou aos próprios contemporâneos de Fromm. Uma ilustração muito clara disso está em um debate que ele travou com Herbert Marcuse entre 1955 e 1956, na revista socialista *Dissent* – debate este que, embora tenha sido formulado inicialmente como uma disputa sobre a herança do pensamento de Freud, deixa transparecer claramente as discordâncias quanto à conduta ética e política de cada pensador envolvido (cf. ROMANETTO, 2021). Por isso, pareceu para mim que o contraste – formulado esquematicamente, entre uma teoria normativa negativamente orientada, e outra afirmativamente orientada – deveria ser um dos pontos essenciais para compreender a posição peculiar a Fromm. Pareceu também que ela deveria originar estruturas teóricas bastante diferentes em cada caso – e isso apesar da impressionante similaridade de fontes entre Fromm e seus antigos companheiros no Instituto de Frankfurt, de Hegel e Marx a Weber e Freud. Foi esse, então, o meu ponto de partida: o de procurar esclarecer quais seriam as peculiaridades de um espécime teórico como o de Fromm, que procura fundamentar em termos afirmativos o horizonte prático da transformação que ele gostaria de promover.

Essa também é uma premissa em que eu continuo acreditando hoje. Com o passar dos anos, fui sendo levado a precisá-la melhor: veremos que a obra de Fromm (e eu arriscaria dizer, a de todos os demais nomes que apontei há pouco) não se caracteriza tanto pela adoção de uma postura "afirmativa" em detrimento de uma postura "negativa" (ou vice-versa), mas por uma forma específica de articulação entre essas

duas instâncias, em suas valências lógica, psicológica e política. Como quer que essa relação se resolva nos demais casos, minha experiência com Fromm foi levando gradualmente a uma primeira decepção. Os aspectos que eu esperava encontrar reunidos (ou ao menos sintetizados) em sua ética – a saber, uma teoria da transformação social e subjetiva, acompanhada de uma justificação para os valores que orientam a sua postura normativa – na verdade não estavam localizados ali, mas sim dispersos em regiões as mais inesperadas de seu pensamento. Sobretudo sua ética, conquanto muito clara com relação a seus pressupostos, não chegava a fundamentá-los para além de um certo ponto. Foi só depois de uma experiência bastante transversal de leitura que eu cheguei a identificar de maneira mais clara por entre quais órgãos do corpo de pensamento de Fromm a minha problemática inicial estava refratada. Mais ainda: começou a ficar nítido que uma porção relevante do que eu precisava para determinar sua posiçãonão estava tão bem aclarado e explicitado quanto a sua ética, mas ficava situado nas porções mais implícitas e obscuras de sua escrita.

O contraste com os demais representantes da escola de Frankfurt já havia sinalizado para mim que poderia haver algo ao nível da forma de predicação – isto é, ao nível da "lógica" em Fromm –, que poderia ser indicativo das peculiaridades que eu gostaria de investigar. Isso provou-se correto, embora já um tanto quanto penoso de esclarecer – pois, como veremos, não existe em Fromm mais do que um discurso bastante fragmentário a esse respeito. Minha maior surpresa acabou se dando em outra esfera, entretanto. Se eu estava interessado em saber como se articulavam a mudança subjetiva e a mudança social em sua concepção, parecia natural que os princípios para essa mudança devessem ser extraídos, respectivamente, de sua teoria da psique e de sua teoria da sociedade. Isso também se mostrou correto: mas, sobretudo no que diz respeito ao campo da psique – a tudo que diz respeito à "subjetividade" –, ficou cada vez mais claro que a fundamentação derradeira dos processos a que Fromm fazia referência não ficava articulada na superfície do texto, mas apenas nas consequências e pressupostos mais impalpáveis de suas formulações. Conforme fui avançando na explicitação desse elemento, a princípio tão obscuro, cheguei à conclusão de que o que se escondia ali era um fragmento de "ontologia" – mais especificamente, uma concepção particular de determinação ou causalidade na esfera psíquica. Ficou claro, então, que sem desenvolver o sentido dessas duas camadas latentes do pensamento de Fromm, a solução dos problemas que eu havia elencado antes seria impossível.

Nós veremos mais adiante uma justificação mais detalhada para essa forma de organizar a solução do problema. Aqui, eu gostaria de apresentá-la em sua arquitetura geral, resumindo o comentário que desenvolvemos até agora. O progresso de minha investigação levou às seguintes conclusões: primeiro, a de que descobrir "como seria possível" a transformação subjetiva e social exigiria, em Fromm, descobrir em que sentido ele gostaria que essa transformação ocorresse: relação entre teoria social e ética. Em seguida, que a fundamentação do repertório normativo correspondente dava-se em sua obra de uma forma peculiar, "afirmativa", por contraste à de alguns de seus contemporâneos: relação entre ética e lógica. Por fim, concluí que a determinação lógica recobria, num plano, o que aparecia em outro como uma concepção de determinação psíquica: relação entre lógica e ontologia. Mas esse fragmento de ontologia não podia ser extraído de nenhum outro lugar, se não das frestas e fraturas na formulação da teoria social de Fromm. Com isso, parece que nós voltamos ao ponto de partida dessa cadeia de deduções. É isso mesmo: formou-se para mim uma certa relação circular entre as camadas que eu fui aprendendo a diferenciar. Em vez de procurar por uma relação vertical simples entre "teoria social" e "normatividade", passei a entender que a resolução do problema da "transformação" seria melhor desenvolvida se eu entendesse que – em Fromm, como em qualquer outro pensamento – os seus vários aspectos se condicionam mutuamente; que um mesmo conteúdo experiencial pode estar refratado em repertórios conceituais diferentes, e que os mesmos conceitos podem sorver determinações experienciais distintas.

Naturalmente que a obra de Fromm inclui muito mais lados do que esses quatro. Há também ali, em graus diferentes de especificação, uma epistemologia, uma teoria política, e assim por diante. O conhecimento dessas outras facetas também participou do curso da investigação: recorreremos pontualmente a elas sempre que ajudarem a esclarecer algum dos pontos que nos interessam mais centralmente. Mas ficou parecendo para mim que a tarefa que eu me havia proposto podia ser circunscrita sem grandes perdas à relação entre os termos que articulei acima. Isso teve, entretanto, uma consequência importante. Se dois desses lados – a teoria social e a ética – estão muito explicitamente formulados em Fromm, os dois outros – lógica e ontologia – têm de ser extraídos pacientemente de sentenças que pertencem a outros domínios, ou que parecem ter sido escritas com outras problemáticas em mente. Por isso, a parte maior do texto dessa dissertação ocupa-se mais simplesmente desse processo de extração no interior de

cada esfera particular, e discute apenas em seguida as suas implicações para a questão original sobre a "transformação" subjetiva e social. A pergunta inicial, sobre a "possibilidade" da mudança, foi como que levada ao pé da letra, e derivou a tarefa de compreender – sob as premissas lógicas e ontológicas implícitas em Fromm – as suas condições de possibilidade. Uma descrição mais concreta de seu programa prático de mudança recairia já em outra esfera – sua teoria política. Mas nós vamos ver que essa teoria política está expressamente condicionada, se não diretamente subordinada, à ética de Fromm. Como a tarefa de desenvolver a articulação entre aqueles quatro termos iniciais já ocupou toda a extensão deste livro, acabei deslocando para um momento posterior a consideração das considerações práticas ou estratégicas em Fromm.

Por conta do fato de que essa articulação especificamente "frommiana" dos fenômenos sociais e psíquicos só emerge com clareza a partir de 1937, tomei o trajeto de seu pensamento a partir dessa data como minha periodização. É esse o ano da passagem da teoria da libido para a teoria de relações de objeto; mas ele coincide, também, com a entrada de Fromm num circuito editorial e de publicações de maior alcance. Ora: se demos ênfase aqui àqueles elementos que sua obra não chega a articular abertamente, então é preciso separar os casos em que a reflexão faltou, parcialmente ou em absoluto, e aqueles em que que nós temos razão para crer, quando não a evidência direta, de que Fromm *optou* pela omissão – seja para atingir maior inteligibilidade, para reduzir o número de páginas da publicação final, ou por qualquer outro motivo. Esse aspecto colore praticamente toda a sua escrita madura, não importando a língua da publicação. Para nós, esse lado da coisa interessa sobretudo porque condiciona profundamente a ordem com que o material do pensamento nos é apresentado – ou seja, ele entra como constitutivo daqueles grupos de sentenças a partir dos quais qualquer inferência como a que propusemos acima seria possível. Quanto a isso, a determinação que me parece mais importante é a seguinte: ao nível da forma textual, Fromm opta normalmente por um tratamento *temático*, e não *sistemático*, de suas ideias.

A organização da escrita ao redor de temas ou questões particulares aumenta muito a inteligibilidade dos textos, mas tem o preço de que as relações, mesmo entre suas categorias mais explícitas e bem trabalhadas, nem sempre aparecem com toda clareza. Em geral, estão muito bem desenvolvidas dentro do ponto de vista que interessa no momento para a exposição, mas o ponto de vista ele próprio, e a relação com tudo quanto resida fora dele, não são nítidos. À primeira vista, portanto, a obra de Fromm

apresenta suas categorias principais como sob a forma de um arquipélago: a passagem de uma a outra ínsula, pressente-se que é possível, mas a continuidade subterrânea entre as porções de terra não é imediatamente visível. Também neste nível, um tanto mais superficial ou "pré-consciente", costuma ser necessário com Fromm um trabalho de interpretação e explicitação, sem o qual todo o restante de nossa proposta simplesmente não é possível. É preciso primeiro compreender bem o que está explícito, para que depois possamos nos mover entre as zonas mais obscuras de seu pensamento.

Isso nos põe diante de um impasse. As relações que nos interessam pressupõem um conhecimento tão transversal quanto possível da obra; com algumas poucas exceções, elas não se expressam de fato diretamente como objetos de discussão em Fromm, mas apenas como aspectos, vestígios ou implicações em seu tratamento de outros assuntos. Têm de ser inferidas a partir de pontos distantes entre si, e que a organização temática simples – ainda que mais conveniente do ponto de vista da inteligibilidade – não permite apreender. De fato, veremos que as contradições mais importantes para determinar a tendência do pensamento de Fromm não se apresentam quase nunca sob forma direta, mas antes manifestam-se, segundo facetas diversas, em *séries* de figuras conceituais, cuja conexão de sentido não é fácil de reconhecer. De outra parte, quanto mais nos dirigimos a esse esforço de apreensão transversal, mais discursamos, não sobre uma ou outra ideia, mas sobre os nexos inaparentes entre elas. Com isso, exigimos tendencialmente da leitora ou do leitor um conhecimento prévio da obra de Fromm – ou então a paciência de ler uma exposição demasiado demorada em seus detalhes.

Ou seja: o risco maior em procurar desenvolver a série de articulações que eu apresentei acima é a de que ela estendesse a exposição indefinidamente. Por isso, optei por uma fórmula intermediária. No *capítulo I* deste estudo, apresento a fundamentação histórica e teórica para os nexos que estão abreviados nesta introdução. Aproveitaremos essa etapa da dissertação para passar em revista muito rapidamente alguns dos textos mais importantes que Fromm publicou no período *anterior* à nossa periodização – isto é, entre 1918 e 1936. Eles mostram em que medida o percurso posterior de seu pensamento já está pressuposto nas questões que apareciam nessa etapa inicial da obra. Em seguida, no *capítulo II*, nós veremos, à maneira sistemática, as conexões que vinculam a categoria da "vida" – a mais básica em Fromm – aos seus desenvolvimentos mais concretos, chegando aos termos de uma antropologia e uma sociologia, que

formam o pressuposto de toda a sua psicologia social. Isso não apenas corresponde ao movimento natural de suas categorias, quando procuramos proceder das mais abstratas às mais ricas em determinação, mas recobre especialmente a porção de determinações da objetividade, que condicionam e constituem a esfera da subjetividade. Já que, segundo minha experiência, essa é uma das frações da obra de Fromm que recebe tratamento mais errático e variado na literatura secundária, espero que esse capítulo contribua também para esclarecer as bases de seu modo de pensar.

Esse procedimento sistemático da exposição, peculiar ao segundo capítulo da dissertação, corresponde também em parte a um intuito do próprio autor, que ele nunca chegou a realizar: pois, do final dos anos 1960 em diante, Fromm ocupou-se intermitentemente da ideia de escrever um "sistema" da psicanálise humanista, contemplando a relação a outras correntes de psicologia profunda, sua abordagem técnica, sua antropologia etc.:

> Eu estou começando agora a escrever um trabalho grande sobre psicanálise de uma maneira sistemática e concreta. A primeira parte dele lida com uma investigação completa do conceito do inconsciente, sendo que um dos pontos é que eu tento mostrar em que medida a consciência, bem como o inconsciente, são condicionaods pelas categorias sociais que toda sociedade põe na mente do homem por meio da linguagem, da lógica e dos tabus (carta de Fromm para Thomas Merton, 07 de fevereiro de 1966).

O projeto malogrou, talvez acima de tudo por conta das dificuldades crescentes que Fromm teve com sua saúde nessa época. Aqui, naturalmente que não se trata de fazer pelo autor o que ele próprio não realizou, mas mais simplesmente de partir desse seu intuito para ilustrar, no escopo das categorias mais fundamentais de seu pensamento, a que tipo de resultado somos levados quando levamos a sério a prerrogativa de considerá-las conjuntamente – segundo os aspectos de afirmação, negação, posição, e assim por diante. Será este, pois, o nosso primeiro espaço de experimentação com o aspecto "lógico" em Fromm: aqui, ele estará desenvolvido e demonstrado, tanto quanto possível, no interior das categorias, e não ainda enquanto um corpo autônomo de determinações.

Chegando ao fim desse capítulo, esperamos ter reunido suficiente experiência para proceder à exploração das demais questões que levantamos acima. Faremos isto nos *capítulos III e IV* – dedicados à "ontologia" e à "lógica" de Fromm propriamente ditas. Não o faremos com o intuito de esgotar os problemas respectivos, mas com a

esperança de que o processo do argumento sirva também como um balanço crítico de sua obra madura, apontando aquilo em que vejo um potencial de desenvolvimento interessante, sondando as contradições e tendências conflituosas de que podemos nos dar conta – preparando, em suma, o terreno de uma continuação empírica e historiográfica do confronto com a obra, depois do confronto puramente teórico, que é o que eu pude desenvolver aqui. Nesta parte do texto, deixaremos para trás a esfera da objetividade simples, que domina a discussão do capítulo II, e lidaremos principalmente com categorias subjetivas, ou atinentes à sua objetivação nas relações sociais – a psicologia social de Fromm, em suma. Procuraremos explicitar seu sentido tanto quanto possível, mas nossa atenção estará voltada àquilo que se pode inferir da relação entre elas, mais do que à redescrição ou exposição simples de seu conteúdo. Estaremos à procura de identificar as conexões de sentido latentes à escrita de Fromm, e ponderar a viabilidade de seu programa teórico, sobretudo no que diz respeito à estrutura normativa de sua obra. Se, ao cabo da discussão, tivermos atingido uma articulação mais nítida entre os órgãos componentes do pensamento de Fromm – sobretudo entre os aspectos lógico, ontológico e ético, entre o que está posto e o que está pressuposto –, já nos daremos por satisfeitos. Os resultados do movimento todo estarão agrupados sinteticamente na *conclusão*.

***

Finalmente, uma palavra sobre a organização das referências bibliográficas. Fromm escreveu e publicou em três línguas: alemão, inglês e espanhol. Trabalhei em quase todos os casos com fontes na língua original do texto, embora em nem todos os casos com a primeira edição publicada. Como esta dissertação está redigida toda em português, as citações foram todas vertidas por mim a partir dos originais nas três línguas. O caso é sempre esse com Fromm, então vou omitir ao longo do texto as indicações habituais de que a tradução é minha. No caso de outras obras citadas, eu fiz recurso na maior parte dos casos a traduções já existentes (de Marx, Freud e tantos outros autores e autoras). Quando não foi esse o caso, e mesmo assim eu cheguei a precisar verter passagens de textos originalmente publicados em outras línguas, entrou a indicação da minha responsabilidade pela tradução diretamente no corpo do texto.

Vale a pena também uma indicação sobre a tradução do vocabulário freudiano. Pela maior parte do tempo da pesquisa, os textos que eu tive à mão correspondiam à

edição mais recente das obras completas, publicada pela Companhia das Letras, com tradução de Paulo César de Souza. Apenas em alguns casos tive acesso a outras versões contemporâneas, como aquelas publicadas pela L&PM e pela Autêntica. É sabido que ali verte-se normalmente *Trieb* por instinto, *Ich* por Eu, *Über-Ich* por Super-eu, *Verdrängung* por repressão, *Unterdrückung* por supressão, e assim por diante. De início, o uso desse repertório de termos pareceu conveniente, porque em muitos casos ele é correspondente às traduções que o próprio Fromm fazia em muitos dos casos em que escrevia em inglês e espanhol – *instinct, repression, supression* etc. Apesar disso, algumas diferenças inevitáveis aparecem no interior do seu próprio uso dos termos. Em Fromm, "ego" e "Eu" não são conceitos equivalentes, por exemplo. A certa altura da redação, comecei a achar que isso poderia provocar confusões, e resolvi retornar para as versões em português colhidas da *Standard* inglesa sempre que isso me parecia útil – mas sem um compromisso definitivo com qualquer uma das versões de que fiz uso. Assim, o *Ich* freudiano aparece como ego, o *Über-Ich* como superego, o *Es* como id; para *Verdrängung* e *Unterdrückung* eu retive recalque e repressão, respectivamente – mas não fiz questão de conservar "catexia" para *Bezetzung*, preservando o "investimento" da tradução mais recente.

A obra publicada entre 1937 e 1980 – acrescido de uma série de publicações póstumas, redigidas no mesmo intervalo – é o que forneceu o material mais importante para a discussão neste texto. Numa etapa já bastante avançada da pesquisa, entretanto, eu tive oportunidade de iniciar uma nova investigação, que dá prosseguimento a esta, usando o material disponível no Instituto Erich Fromm em Tübingen, na Alemanha[2]. Está alojada aí a fração maior do material de arquivo relacionado a Fromm, incluindo sua correspondência, sua biblioteca, seus rascunhos e versões preliminares de artigos e livros, uma série de gravações e conferências não publicadas, seus materiais de estudo, e assim por diante. Por volta de minha chegada ao Instituto Fromm, o corpo central do meu argumento e da minha problemática já estavam formados. Mesmo assim, eu tive ocasião de integrar uma parte dos materiais consultados em arquivo como corretivos e acréscimos à dissertação. Sempre que a citação é de uma dessas fontes primárias, optei por conservar o seu código de identificação dentro do arquivo – o que facilita também a sua localização no acervo digital do Instituto[3], muito embora em vários casos os documentos só possam ser consultados presencialmente.

[2] Para maiores informações, consulte-se: https://fromm-online.org/institut/.

[3] Disponível em: https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/home.

A obra já publicamente disponível foi organizada e classificada por Rainer Funk para a *Erich Fromm Gesamtausgabe*, publicada integralmente em alemão. Ali, cada texto recebe um código indicando o ano e a sequência de sua publicação: 1931a, 1931b; 1965a, 1965b, 1965c, e assim por diante. Essa classificação está livremente disponível no site do Instituto Fromm, associada também à edição original (não traduzida) dos textos cuja versão primeira estava em inglês ou espanhol[4]. Para fins de conveniência e padronização com os demais pesquisadores e pesquisadoras, adotei o mesmo código com referência aos textos de Fromm. Por isso, em alguns casos, a sequência dos textos fica parecendo incompleta: se eu citei o primeiro e o terceiro texto publicados em 1968, mas não o segundo, aparecerão na bibliografia uma obra com a referência "1968a" e outra com a referência "1968c", mas não uma "1968b". Nos casos dos demais autores, a numeração que se encontra na bibliografia ao final da dissertação é arbitrária.

[4] Consulte-se o arquivo "Index of Erich Fromm's original writings" em: https://fromm-online.org/downloads/

CAPÍTULO I:

FENOMENOLOGIA E DINÂMICA DA OBRA DE ERICH FROMM

Tô estudando pra saber ignorar.

– Tom Zé

O pensamento de Erich Fromm propõe – como toda forma coerente de reflexão prolongada no tempo – um modo de experiência que lhe é peculiar. Ele não apenas sedimenta e expressa os resultados de uma experiência já feita, mas põe também os elementos que permitiriam continuá-la – se não segundo as mesmas premissas, ao menos dentro do mesmo espírito, orientando-se por uma intencionalidade semelhante. É também peculiar à escrita de Fromm, entretanto, que esses elementos estão entre os menos aclarados e desenvolvidos de suas categorias. Em muitos casos relevantes, habitam uma zona intermediária entre o dito e o não-dito; dão-se a conhecer nas especificidades da expressão, nas opções aparentemente irrelevantes da formulação, nas metáforas, em tudo que esteja mais próximo da imagem do que do conceito. Raramente comparecem à sua escrita com a centralidade e o peso de categorias plenamente desenvolvidas, cientes de si segundo sua articulação interna.

1. CONDICIONANTES EDITORIAIS E POLÍTICOS

À primeira vista, essa característica pode provocar à leitora ou ao leitor certo embaraço. Se o texto lhe parece, por qualquer razão que seja, pouco convincente, então essa falta é sentida como superficialidade, como um passar simples dos argumentos uns aos outros, ao qual parece faltar a experiência de necessidade que caracteriza a escrita científica ou filosófica. O estilo de Fromm é tanto mais claro quanto menos procura convencer o leitor por força de demonstração. A evolução desse modo de escrever acompanha-se com facilidade quando comparamos, por exemplo, seus escritos de juventude sobre o judaísmo (p. ex., FROMM, 1920a), os ensaios da época de seu envolvimento com o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (p. ex., FROMM, 1932a), e os documentos da maturidade que foram ainda redigidos ou ditados em sua língua materna, o alemão (p. ex., FROMM, 1977a). Dessas três etapas, aquela em que um elemento de explicitação consciente dos nexos entre determinadas categorias acontece

de modo mais proeminente é certamente a segunda. A redação dos ensaios e resenhas no período que vai aproximadamente de 1927 a 1937 traz frequentemente a marca de uma preocupação com a cristalização conceitual dos resultados obtidos, tal que a sua exposição e sua fundamentação coincidem aproximadamente no processo da formulação escrita.

A partir do momento em que passa a redigir primariamente em inglês, na condição de imigrante nos EUA (mais tarde, por ocasião de sua mudança para o México, também em espanhol – cf. FRIEDMAN, 2013), o estilo de Fromm modifica-se bastante. Poderíamos pensar que isso tem a ver com as dificuldades naturais que surgem quando é preciso pensar num alto grau de abstração em uma nova língua. E de fato, talvez seja esse o caso, pelo menos em parte: não apenas segundo seus conhecimentos do idioma, mas também quando levamos em conta seus interlocutores e seu público mais imediatos, a inserção de Fromm no contexto da comunicação científica da América do Norte deve ter trazido consequências importantes para a sua maneira de escrever[5]. A isso corresponde também a sua gradual ascensão como intelectual público e articulador político (sobretudo no contexto dos EUA), bem como representante de uma vertente heterodoxa de psicanálise (já nos EUA, enquanto professor e supervisor clínico, mas sobretudo no México, onde ele coordena algumas instituições sob as diretrizes filosóficas e científicas de seu próprio trabalho teórico – cf. McLAUGHLIN, 2021)[6]. Compreende-se então que Fromm, escritor de livros voltados ao grande público,

[5] Compare-se, a esse respeito, o estilo de Marcuse quando escreve em inglês, e também o desconforto de Adorno (1969) com o processo editorial e o estilo científico dominante nos EUA.

[6] Pelo menos a crer no testemunho do próprio Fromm, "a maioria dos membros da Sociedade Psicanalítica Mexicana e do Instituto [Mexicano] de Psicanálise […] compartilham a posição da 'psicanálise humanista'" (1965i:3). O percurso de Fromm no meio psicanalítico é extenso e variado. Partindo da formação clínica na Policlínica de Berlim, nos anos 1920, ele torna-se membro e fundador de uma variedade de outras instituições, incluindo – sem esgotar o assunto – o Süddeutsches Institut für Psychoanalyse em Frankfurt, o William Alanson Institute em Washington, o Instituto Mexicano de Psicoanálisis na Cidade do México – os dois últimos, atrelados à International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS), que Fromm também ajudou a fundar em 1962. Sua própria análise, ele realiza com Wilhelm Wittemberg, Frieda Reichmann e Hanns Sachs. Desvinculado da International Psychoanalytic Association (IPA), ele permanece entretanto por longo período membro da Washington Psychoanalytic Society e da Sociedad Psicoanalítica Mexicana. A revista do Instituto Mexicano e a IFPS propõem-se, a princípio, como órgãos de difusão e contato entre correntes variadas de psicanálise. Trata-se, segundo um par de editoriais redigidos por Fromm, de "1) abolir a estrutura burocrática do movimento psicanalítico, com seu controle do ensino e do trabalho científico; 2) realizar a investigação psicanalítica em relação estreita com o material clínico e com inteira liberdade para substituir velhas formulações de Freud por outras mais adequadas" (1968j, p. 4): "aceitamos de bom grado contribuições psicanalíticas de todos os pontos de vista, tanto o freudiano clássico quanto o de outras 'escolas' de psicanálise, sempre que seu objetivo é o estudo dos processos inconscientes e de uma terapia baseada nos resultados de tais estudos" (1965i, p. 3). Para os detalhes biográficos correspondentes, vejam-se as biografias escritas por Daniel Burston (1996), Rainer Funk (2000), Jürgen Hardeck (2005) e Lawrence Friedman (2013).

tenha obedecido em certo número de casos a preceitos editoriais e estilísticos que estão na contramão daquele tipo de "formalização" característico de seus escritos anteriores[7].

A influência desses dois fatores – o manejo da língua não-materna e o contexto pragmático e retórico em que seus escritos são elaborados – percebe-se não apenas nas diferenças de forma, mas também nas de conteúdo, quando comparamos textos sobre temas semelhantes, escritos por volta da mesma época, mas em línguas diferentes. Constatamos, sim, que Fromm é mais abertamente marxista quando escreve em alemão ou espanhol do que em inglês[8]; que a plasticidade do seu espanhol e a lucidez lógica do seu alemão eventualmente permitem reformular algumas de suas teses, originalmente desenvolvidas em inglês, com alguma riqueza a mais[9]. A explicação dessas diferenças de nuance pertenceria em parte a uma semântica da tradução, em parte a uma pragmática sociologicamente informada – escopos que, aqui, não nos interessam muito. Mais importante é notar que essas pequenas variações de ênfase e formulação não chegam a resultar em diferenças essenciais. De fato – a partir de um momento que em indicaremos em breve – os escritos de From são caracterizados por um alto grau de continuidade e coerência; reformulam, adensam, reinterpretam aspectos anteriores do argumento, mas desenvolvem, num nível mais básico, um trabalho de pensamento orientado por premissas (lógicas, éticas, políticas) sempre compatíveis com as etapas seguintes da reflexão[10].

---

[7] A correspondência de Fromm com Ruth Nanda Anshen, responsável pela publicação de um bom número de livros seus, inclui livremente a discussão sobre os limites comerciais para o número de páginas, e tantos outros determinantes econômicos da forma literária. Um exemplo: "Já que os custos de produção são extremamente altos e, como você sabe, a crise editorial, embora não seja séria, é um tanto afetada pela economia, seria desejável manter os custos tão baixos quanto possíveis, e assim os volumes não deveriam ser muito grandes" (Ruth Nanda Anshen para Fromm, 11 de fevereiro de 1975).

[8] Num texto em alemão, por exemplo: "a psicanálise é a única forma científica da psicologia, assim como o marxismo é a única forma científica da sociologia" (FROMM, 1966j, p. 5).

[9] Um exemplo: onde o inglês normalmente emprega o substantivo "*awareness*", encontramos no alemão "*Bewusstwerden*" (FROMM, 1966j, p. 5); no espanhol, "*dar-se cuenta de*" e "*conscientización*" (cf. FROMM, u-1956c,d; 1968a), todas expressões que expressam com mais fidelidade o caráter de ato ou processo que Fromm subentendia à quebra das resistências no processo clínico.

[10] Kieran Durkin (2014) insiste na continuidade transversal do "humanismo radical" de Fromm ao longo da obra, por oposição a outras interpretações, que consideram que ele só se desenvolve por volta de 1947, com a publicação de *Man for himself*. Ele vê maior diferença no tratamento que Fromm dispensa à religião, antes e depois dos anos 1940, e reconhece naturalmente sua ruptura com a teoria da libido, que nós comentaremos mais adiante, mas pensa que há uma continuidade básica de intuito ético e filosófico, à qual sobrepõe-se a de muitas das teses e categorias de Fromm. A meu ver, a afirmação não é incorreta. É possível de fato traçar nos primeiros ensaios de Fromm alguns dos elementos que vão impulsionando seu pensamento na direção de suas posições filosóficas maduras – já em 1920(a), a preocupação ética em distinguir a "via correta" para o judaísmo; em 1932(a,b), a noção de um desenvolvimento das potencialidades humanas e o primeiro sinal de uma diferenciação etiológica entre processos psicossexuais e a formação de atitudes; em 1936(a), a ideia de uma geração e reprodução socialmente determinadas das

Isso vale sobretudo para a produção textual que se segue a 1937 – quando, além dos aspectos biográficos que já comentamos, acontece também uma transformação importante na base do pensamento de Fromm. Por essa época, ele consolida sua ruptura com a teoria da libido como fundamento especulativo da psicanálise. Dentro de pouco tempo, essa mudança – acompanhada de conflitos financeiros e pessoais – levaria à sua ruptura com o Instituto de Frankfurt, sob cujos auspícios Fromm trabalhara desde o início da década de 1930 (cf. ABROMEIT, 2011). Mas este momento é marcante também para o diagnóstico daquela falta que comentávamos antes. O documento mais importante da passagem que Fromm realiza para fora da teoria libido, nós conhecemos hoje sob o título "*Man's impulse structure and its relation to culture*". Ele data precisamente de 1937, mas só foi publicado em 1992(e), 55 anos depois da conclusão de sua redação. É um documento ímpar, pois condensa muitas das características que veimos discutindo até agora. Quanto ao conteúdo, representa uma das explicitações mais nítidas das novas bases conceituais que Fromm adota, e que passam a informar seu trabalho por todos os 43 anos seguintes de sua vida. Quanto à forma e ao estilo, é um caso muito privilegiado, em que dispomos não apenas do original em alemão, mas também de uma tradução para o inglês de autoria do próprio Fromm, que nos permite

---

pulsões, e assim também numa série de outros casos. O próprio Fromm (1963a; Fromm para Martin Jay, 14 de março de 1971) considerava relativamente desimportante a diferença entre seus conceitos dos anos 1930, formulados ainda na linguagem da teoria da libido, e a sua reinscrição posterior em termos de relações de objeto, que para uma série de outros nomes envolvidos com a psicanálise, teria parecido uma diferença abissal. Não tenho nenhuma objeção, portanto, à maneira de Durkin de descrever e enquadrar a relação dos textos de Fromm uns com os outros. Mas já não me sinto convencido de que fazè-lo nesses termos – um juízo simples sobre a compatibilidade temática e lógica entre as várias partes da obra – seja muito interessante. Isso atende à finalidade de indicar, por assim dizer, quais peças escritas estamos autorizados a tomar em consideração conjunta com quais outras; serve como uma boa introdução panorâmica ao desenvolvimento de uma obra bastante diversa, e cumpre a função retórica, da qual eu participo em certa medida, de apresentar Fromm como um pensador que vale a pena levar a sério. Mas fica perdido nesse modo de organizar o pensamento o que para mim tem de ser o mais importante: as nuances de qualidade na escrita, quando comparamos os textos de diversas fases, são os melhores indicativos que nós temos, não só do metabolismo do pensamento de Fromm com outras fontes escritas, mas também, e principalmente, com os desenvolvimentos políticos e sociais de seu tempo. Ainda que, formalmente, tais ou quais categorias permaneçam sempre sem contradição umas com as outras, seu conteúdo de sentido adquire colorações distintas em resposta a contextos distintos. Sem dar atenção a esse aspecto, fica muito difícil encontrar o caminho que leva dos textos ao seu enraizamento social, e mesmo à sua localização na biografia de Fromm. Assim, minha postura hoje seria a de considerar com um probema apenas preliminar, o de saber como agrupar e segmentar a obra em termos puramente ideais. Mais interessante é procurar permanecer sensível às particularidades características de cada época – o que pressupõe um juízo geral adequado, como o de Durkin, mas não se esgota aí. Afinal, também a permanência e os deslocamentos de paradigma teórico são condicionados pelo movimento social real. Por isso, na redação desta introdução, adotei um procedimento distinto, e procurei derivar alguns dos aspectos mais importantes do movimento intelectual de Fromm a partir do choque entre suas determinações lógicas, de um lado, e a variedade de circunstâncias políticas e sociais em que elas vão se desenvolvendo, de outro. Para o leitor ou a leitora não familiarizados com o percurso geral da obra, isso torna a leitura um tanto mais exigente; mas permite ao menos valorizar justamente aqueles desenvolvimentos parciais e discretos que, conforme veremos, constituem o centro dos meus interesses nesta dissertação.

acompanhar, não apenas as suas opções terminológicas, mas também os deslocamentos em forma que a passagem à nova língua exige. O que mais impressiona, entretanto, é precisamento ter sido este um documento conservado em arquivo, longe dos olhos do público, por tanto tempo[11]. Para os contemporâneos de Fromm, um dos documentos mais eloquentes de que dispomos para compreender as bases de sua teorização ficou ausente. Isso não foi sem consequências para a recepção que ele teve, entre públicos os mais variados (cf. BURSTON, 1991). Mas esse texto importa menos, aqui, por sua história específica – ele foi rejeitado para publicação por Max Horkheimer, e depois engavetado e entregue à NYPL –, e mais por quanto representa, na história das publicações de Fromm, um acontecimento *típico*.

De fato, uma consulta aos arquivos de que ainda dispomos parece revelar, em Fromm, uma tendência tão constante à supressão dos elementos mais abstratos que articulam seu modo de pensar, que poderíamos talvez falar em uma *resistência à formalização*. Exemplo gráfico disso é a presença, entre as páginas de uma versão preliminar do livro *The anatomy of human destructiveness* (1973a), de um diagrama simples que visava facilitar a compreensão de uma das relações mais intricadas na teoria de Fromm – aquela que se dá entre as chamadas "necessidades existenciais", as "condições sociais de vida", e as "paixões condicionadas pelo caráter" (cf. FROMM, 1973a-eng-type-06, p. 74). Ele optou por excluir a imagem da publicação final, embora tenha conservado alhures (em *Beyond the chains of illusion* e *The heart of man*) uma notação gráfica que, confrontada com o conteúdo conceitual que ela procura organizar, soa muito pobre, senão equivocada (cf. 1962a; 1964a)[12]. Mas os exemplos multiplicam-se também ao nível propriamente textual, e em escalas muito diferentes. Entre seus rascunhos não publicados, encontra-se um capítulo que explicita seu conceito de "self"

[11] As duas versões fazem parte de um acervo de cartas, notas, textos não publicados, e outros materiais, que Fromm depositou pessoalmente na New York Public Library. A maior parte desse acervo já é acessível hoje em dia; a exceção são as cartas com alguns de seus pacientes, que devem permanecer lacradas até 2049. Não consultei esse acervo em primeira mão, em Nova Iorque, mas sim a partir dos microfilmes (e posterior digitalização) hoje abrigados no Erich Fromm Institut Tübingen.

[12] Veremos as razões para isso nos capítulos III e IV desta dissertação. O problema simples é que os esquemas articulam, como termos pertencentes a um mesmo grau de abstração, categorias que, segundo a lógica do conceito, deveriam pertencer a esferas distintas. Isso vale também para um par de outros diagramas mais antigos, um deles presente no texto póstumo de 1937, e o outro, em uma apresentação de 1939 sobre a relação entre serviço social e psicanálise, que também ficou sem publicação (cf. FROMM, 1992e; NYPL 7.4.7396). No fim das contas, o mais provável é que esse modo de organizar as ideias fosse um tanto alheio a Fromm. Em todas as folhas de estudo que consultei, sua relação é enfaticamente com o texto enquanto tal, não com o ícone ou a imagem. Isso explica em parte porque a sensibilidade dinâmica é em seu caso tão mais desenvolvida do que a topológica, sobretudo quando comparado a um autor como Lacan, por exemplo.

– um dos mais importantes em sua teoria –, datado talvez dos preparativos para *Escape from freedom* (cf. FROMM, NYPL 7.4.7132). Cerca de 20 anos depois, uma referência muito passageira ao mesmo conceito é eliminada de uma nota de rodapé destinada originalmente a *The revolution of hope* (1968a), que eu transcrevo aqui por esclarecer o tipo de material que fica normalmente excluído nessas ocasiões:

> É claro que, à medida que o homem é um animal que necessita de alimento e, para esse propósito, também de adaptar-se à estrutura material e social na qual ele vive, ele pode ser visto [*looked upon*] como uma 'coisa' ou um 'ego'. O homem, quando eu me relaciono a ele em vez de tentar vender ou comprar dele, é um processo, um self. Em outras palavras, o homem aparece como uma coisa ou como um processo, dependendo da natureza de sua relação com outros. Certas comparações com o problema das coisas ou processos na física teórica e na filosofia de Whitehead são convidativos, mas nos levariam para muito longe de nosso diálogo sobre a esperança (FROMM, Revolution of Hope drafts, capítulo I(1), p. 12).

As razões para esses vários cortes terão sido talvez as mais variadas – ora editoriais, ora estilísticas; ora teóricas, ora políticas[13]. Mas elas incidem com tanta frequência sobre o mesmo tipo de conteúdo "abstrato", e têm com tanta frequência um efeito semelhante – de deixar tornar invisíveis as articulações mais básicas do pensamento de Fromm –, que nós nos inclinaríamos a ver nisso um padrão significativo, dentre outros que é também possível capturar nas passagens de uma a outra versão dos textos, no contraste entre a obra publicada e a correspondência de Fromm, e alguns outros caminhos que o arquivo viabiliza. Assim, quando, em uma entrevista concecida no fim da vida, Fromm afirma não ter "talento para o pensamento abstrato" (1974b, p. 105), podemos aproveitar dessa frase o quanto ilumina realmente a peculiaridade de seu temperamento intelectual, mas também temos razão para crer que oculta algo de mais

[13] Particularmente os rascunhos e entrevistas de seus últimos 15 anos de vida dão a ver um Fromm bastante cauteloso politicamente; em muitos casos, a tendência a suprimir ou postergar a expressão de suas respostas mais imediatas ao contexto político vigente é palpável. Fromm parece ter sentido mais conforto em responder demoradamente, ponderando os vários aspectos de sua reação aos acontecimentos políticos, do que em intervir prontamente, com o risco de uma maior incerteza sobre as consequências da intervenção. Sempre que o vemos tomando partido claro sobre acontecimentos da ordem do dia, ele o faz por referência a um conjunto mais ou menos estável de princípios éticos e políticos, e quando não consegue encontrar claramente o que conduz da situação concreta até esses princípios, posterga ou modifica o juízo. Correspondentemente, sente-se ferido com a possibilidade de que questionassem sua fidelidade àqueles princípios: "a qualidade mais importante de que eu me orgulho [...] [é] não ter ajustado minhas visões, nem para agradar a esquerda ou a direita, em outras palavras, minha integridade pessoal" (Fromm para Tristan Coffin, 1º de fevereiro de 1974). A quantidade de círculos e pressões diferentes a que ele estava submetido provavelmente contribuía também para que ele tivesse de ponderar as consequências do que dizia por muitos ângulos contraditórios ao mesmo tempo, e procurasse atingir um compromisso ou ponto médio. Temos um exemplo particularmente agudo dessa sua relação com a *New Left*, do fim dos anos 1960 em diante, de que só temos uma imagem clara e multifacetada no transcurso de um bom número de anos (cf. FROMM, AUD-1968b; 1976a; dentre outras fontes) – e ainda assim, jamais tão aberta quanto em sua correspondência privada (cf. ROMANETTO, 2021).

importante. Ela parece verdadeira quando o comparamos a pensadores de inclinação mais filosófica, como Adorno, e mesmo aqueles mais propensos à "especulação" em geral, como acontece em medida crescente com Freud, conforme vai envelhecendo. Em Freud, e mesmo em Ronald Laing, por quem Fromm tinha tanta admiração, ele censurou a tendência a "construir demais" – por referência à "construção" em sentido freudiano (cf. FREUD, 1937b), que tem o caráter de uma tentativa de preencher as lacunas da memória do analisando conjecturalmente; mas também no sentido mais amplo de demorar-se no que ele talvez sentisse como uma elocubração teórica, que acaba por fazer desatentar do movimento efetivo da coisa de que se fala, e pode assumir o caráter de uma insistência verdadeiramente "obsessiva" (cf. FROMM, 1979a, p. 16) em ideias alheias ao processo real. Nos segmentos que temos gravados de seus seminários clínicos, vemos que isso tem sua raiz, pelo menos em parte, na tentativa de evitar que o processo analítico fique dominado por conjecturas inférteis, e perca o contato com o paciente. Fromm provavelmente teria preferido deixar indeterminadas por mais tempo as lacunas que a resistência determina, por oposição a intervir com um preenchimento artificial delas (cf. FROMM, AUD-1966g-1)[14]. Entende-se assim porque é que, guardada a ressalva que já mencionamos, Fromm elogiou em Laing o fato de que ele "vê e descreve o que vê, e tem uma tremenda fé, paciência e resiliência [*thoughness*] para ver" (FROMM, 1991d-002-eng-draft-04, p. 165). Esse gesto de simplicidade; essa preferência por reconduzir o processo da abstração, tanto quanto possível, de volta à "intuição" (FROMM, 1960a, p. 40) ou ao visar, colore não apenas seu estilo, mas dá o tom mesmo daquele modo de experiência que, como gostaríamos de propor, é peculiar à sua obra.

Não nos compreendam mal o leitor e a leitora. Fromm não foi um defensor de um empirismo ingênuo; não desprezou o valor do pensamento propriamente teórico, conceitual, nem teve qualquer simpatia pelo irracionalismo ou pelo anti-intelectualismo. Ao contrário – foi um defensor da ciência feita com "ousadia teórica", de uma articulação robusta entre experimentação, imaginação e conceito, e procurou manter seu pensamento sempre nos quadros de uma "ciência do humano" (cf. FROMM, 1966n, p. 4; 1991g). Em Carl Jung, censurou a tendência ao obscurantismo (cf. 1963e); em Otto

[14] Daniel Burston (1991) chama a atenção para um contraste interessante entre as correntes analíticas que enfatizavam a pesquisa, e as que enfatizavam o tratamento como tal. Dos poucos fragmentos que temos da atividade de Fromm enquanto clínico e supervisor, a impressão que fica é a de que ele se inclinava à segunda alternativa; desenvolvia o trabalho clínico voltado ao curso empírico de cada análise individual, e desdobrava as consequências teóricas e sociológicas da sua observação separadamente.

Rank, o que ele via como uma tendência fascista em seu voluntarismo (cf. 1939a). Considerava que o desenvolvimento da razão era um dos pontos vitais para tornar possível uma boa vida (cf. 1947a), e incluía a pesquisa científica – especialmente de matérias sociais – como um elemento indispensável para uma política progressista (cf. 1960b). Foi também leitor e admirador da filosofia, inclusive a de pendor mais racionalista, de Spinoza a Hegel. Não temos chance, portanto, de fazer remeter aquele recuo diante do formal a uma indisposição perante a linguagem especificamente científica ou filosófica. De outra parte, é verdade – e constitui parte essencial do que explica a relação de Fromm com o trabalho de abstração – que ele susteve uma postura científica descomunalmente permeável ao diálogo com as tradições religiosas – em particular o budismo, o judaísmo e o cristianismo. Nessas tradições, interessou-se pouco pela cosmologia e pelo credo, senão como dados antropológicos, relevantes para a compreensão do "humano" enquanto tal. O que o manteve ligado a elas foi muito mais a sua afinidade *ética* com alguns dos preceitos que ele encontrou formulados ali.

Esse encontro não foi, para Fromm, apenas um encontro teórico ou literário, mas sim um envolvimento prático com a esfera religiosa em diversas facetas. Seus textos de juventude, incluindo a tese de doutorado que escreveu sob orientação de Alfred Weber, procuram conciliar uma abordagem sociológica – à época, ainda não psicanalítica – com o problema de determinar qual seria o caminho correto para a vida e a prática religiosas (p. ex.: 1920a; 1922d; 1989b). Mais tarde, já ateu e profundamente desconfiado dos credos institucionalizados (cf. 1979b), Fromm manteve correspondência – quando não envolvimento pessoal e direto – com personalidades tão distintas quanto Dom Helder Câmara no Brasil, D. T. Suzuki no Japão, Paul Tillich nos EUA, Ernst Simon na Alemanha. Naturalmente, não se trata de superestimar esse círculo de relações em relação aos vários outros – nos domínios científico, clínico, político, filosófico – nos quais Fromm também tomou parte. Mas seu contato com a esfera religiosa teve certamente um peso especial na determinação do problema que aqui nos interessa – sobretudo a partir do fim dos anos 1950, quando começa a tomar corpo um articulação internacional entre humanistas, teístas e não-teístas, da qual Fromm fez parte, e que ele procurou fomentar tanto em teoria quanto em prática (cf. FROMM, AUD-1966d). É característica desse movimento a tentativa de organizar uma aliança entre representantes de posições doutrinárias distintas, não ao redor de uma concordância teórica de base, mas em torno – justamente – de um programa ético comum. "Humanistas nos mais

divergentes campos doutrinários e conceituais encontram mais em comum entre eles, portanto, do que diferenças" (FROMM, 1966i, p. 49); haveria uma "nova alternativa de um quadro de referência que seria comum à pessoa teísta e à não-teísta" (1992l, p. 56). Essa postura prática coincide, em Fromm, com uma relativa desvalorização do mundo do conceito por comparação ao da experiência: "preocupação e experiência compartilhados são mais importantes do que conceitos compartilhados" (1968a, p. 141). Convém também para a explicação do ponto que nos interessa que, em todo caso, a ética que Fromm subscreve termina mais próxima da valorização da "vita activa", e menos da "vita contemplativa" enquanto tal. Mais precisamente: o comportamento científico e especulativo, Fromm valoriza como momento necessário da atividade humana desenvolvida em suas várias facetas; mas não mais do que isso: momento[15]. A isso corresponde, em linguagem mais psicológica, uma estrutura de caráter em que o pleno desenvolvimento intelectual não implica valorizar o exercício intelectual como fim último ou exclusivo. Não se trata, pois, de uma posição "oposta à contemplação" (cf. 1977a, p. 258), mas que a toma como uma dentre outras formas de atividade igualmente importantes. Convivem, assim, na escrita de Fromm, a valorização da ciência como fim último, e um tratamento do processo de pensamento como um passar – aspecto essencial da vida bem vivida, mas que adquire um caráter de evanescência, de retorno à primazia da experiência: "o único caminho pelo qual o mundo pode ser apreendido reside, em última instância, não no pensamento, mas no ato, na experiência de unidade" (1956a, p. 61).

À medida que o elemento formal do pensamento age no sentido de fixá-lo, cristalizá-lo em uma estrutura explícita; à medida, também, que essa formalização seja sentida como tendendo a deslocar a ênfase do processo vital em direção à esfera intelectual (e com isso, também às contradições potenciais entre doutrinas distintas) – nessa medida, Fromm o repele para fora de seu modo de expressão. Ao contrário, à medida que se trata de fazer teoria, ele procura delinear suas categorias tão

[15] Fromm procura resolver a tensão entre as duas posturas tomando a contemplação como forma de atividade: no caso de "um homem sentado quieto e contemplando, sem qualquer propósito ou objetivo além de experimentar a si mesmo e à sua unidade com o mundo", ele enxerga "a mais alta atividade que há, uma atividade da alma, que é possível apenas sob a condição da liberdade interior e da independência" (1956a, p. 17). Veremos, entretanto, no capítulo III deste estudo, que a tensão entre as duas posturas de fato não chega a se resolver completamente, pois a oscilação entre a atividade prático-sensível, voltada ao mundo objetivo, e essa atividade de caráter interior e meditativo, é também uma oscilação entre constelações caracteriais e políticas bastante diferentes. A dificuldade principal é que, em seus próprios termos, "*insight separado da prática permanece ineficaz*" (1976a, p. 155).

rigorosamente quanto possível, se bem que ainda preocupado mais com a exposição de seus resultados do que com a do processo que conduz até eles. Daí talvez a característica marcante de sua escrita: rica em qualidade, saturada de experiência, sensível, ainda que pouco corporal; capaz de organizar seus conteúdos em categorias nítidas, assim como a diferenciação do organismo em membros torna manifesta a especialização de suas funções. Mas, ao mesmo tempo, escrita em que a articulação entre seus elementos não é manifesta – e que, por isso, carrega sempre mais experiência do que consegue dizer; diz sempre mais, no que está dito, do que o meramente dito.

2. UM ENCONTRO DE MÉTODOS

Cabe agora esclarecer com maior precisão do que consiste esse elemento oculto na escrita de Fromm. É verdade que, em certa variedade de casos – incluindo alguns dos exemplos que demos anteriormente – é a determinação simples de suas categorias que fica faltando. Ainda assim, quando o caso é esse, geralmente é possível preenchê-las de sentido por meio da comparação entre obras distintas. Não é tanto quanto ao conteúdo de categorias isoladas que a dinâmica que descrevemos faz maior efeito, mas quanto ao modo pelo qual se relacionam – portanto, também quanto ao modo pelo qual os fenômenos que elas procuram capturar se supõem interligados realmente. Para compreender isso, é preciso levar em conta a que aspectos da realidade o pensamento de Fromm se dirigiu preferencialmente.

À primeira vista, a obra de Fromm nos confronta com uma gigantesca variedade temática. Encontram-se ali, em igual volume, escritos sobre religião, sobre relações internacionais, sobre sexualidade, política, e tantos outros assuntos. O que confere unidade a isso tudo é, a meu ver, uma experiência orientada pelas questões da subjetividade. Se, enquanto proponente de uma ética, Fromm pergunta-se quem *poderíamos* ser, enquanto proponente de uma "psicologia social analítica" (1932a) ou "sociopsicanálise" (1976a, p. 112), pergunta-se quais são as condições que determinam que sejamos quem somos *de fato*. É da articulação entre essas duas perspectivas que nasce seu modo de pensar, e é em grande medida a partir delas que ele procura se apropriar intelectualmente das variadas esferas que enumeramos acima.

Se, como dissemos anteriormente, há em Fromm algo como um modo de experiência característico, então essa é sobretudo a experiência da psique, de seu modo de desenvolvimento no tempo e condições de existência. Para os sociólogos, a

relevância de sua abordagem está em que encontra-se ali uma tentativa de traçar a determinação do fenômeno psíquico – portanto, de tudo que pertença à "subjetividade" – a partir de condicionantes sociais – estrutura social, estrutura política, estrutura cultural, e uma série de outras categorias nas quais estas se decompõem. Mas essa não é uma experiência feita sempre no trato espontâneo com os agentes, tal como se apresentam na vida cotidiana. É também em grande medida o fruto de uma articulação entre o que poderíamos denominar uma preocupação sociológica e o trabalho *clínico*. Formado sociólogo sob orientação de Alfred Weber em 1922, e psicanalista no decorrer da segunda metade da década de 1920, seu trabalho procurou fazer convergir esses dois modos de consideração dos fenômenos humanos em uma estrutura de pensamento integrada, e que teve no trabalho clínico sua fonte experiencial mais constante e relevante (ainda que não a única).

Já neste ponto, entretanto, fica patente outra falta característica da escrita de Fromm. Se o trabalho como analista segue, a partir dos anos 1930, como o ponto central de sua observação, ele é também um dos aspectos menos discutidos por Fromm. Muito do que sabemos hoje acerca de sua abordagem não foi publicado em vida (p. ex., FROMM, 1991a). Uma parte grande dos registros que ainda temos dos seminários clínicos que ele ofereceu – no William Alanson Institute, no Instituto Mexicano de Psicanálise – permanece ainda engavetado nos arquivos (p. ex., u-1953, u-1976), e mesmo se tomamos a totalidade do material disponível a esse respeito, parece faltar qualquer elaboração sistemática do que, em outras psicanálises, teria sido a marca distintiva de sua atuação propriamente clínica – o *continuum* entre o normal e o patológico em Freud (1916-7), acompanhado da nosologia das neuroses e psicoses; a teoria das estruturas clínicas em Lacan (1953-4); a correlação entre "posições" no desenvolvimento psíquico infantil e a sintomatologia do adulto em Melanie Klein (1932), e assim por diante. Em outras palavras: não comparece à escrita de Fromm, senão sob a forma de comentários muito passageiros, uma abordagem e classificação específica dos fenômenos distintivamente "patológicos" quanto à forma e intensidade. Ao contrário, sua escrita – e, com ela, também o seu repertório central de categorias – fica centrada no que teria outrora talvez sido considerado "normal", e que Fromm enquadra sob o projeto de uma "patologia da normalidade" (cf. 1955a, p. 6)[16].

[16] Ainda no fim dos anos 1960, Fromm considera que "as descobertas de Freud foram aplicadas principalmente à cura das neuroses, mais do que à compreensão e ao diagnóstico da personalidade normal, ou como deveria melhor dizer-se, da personalidade de tipo médio" (1967i, p. xi).

Para compreender as origens e os efeitos desse enquadramento, é preciso retroceder aos anos de formação de Fromm enquanto psicanalista. Então vemos que ali, pelo final dos anos 1920, a psicanálise publicada em língua alemã começava a desenvolver uma nosologia diferente daquela que orientou o freudismo pelos primeiros 30 anos de seu desenvolvimento. A caracterologia – inicialmente, um dentre outros tantos gêneros psicanalíticos, e aliás bastante tímido (cf. ROMANETTO, 2019a) – passa então gradualmente de sua posição anterior, de complemento do estudo da resistência e formulação primeira de uma psicologia do ego, a uma posição cada vez mais central, e que chega a organizar uma parte importante dos esforços mais criativos em análise por volta dessa época. As causas para isso são várias: de um lado, certamente a introdução da segunda topologia de Freud (1923a), que induziu uma parte do campo psicanalítico a preocupar-se mais detidamente com os processos de formação e desenvolvimento do ego, aos quais a caracterologia psicanalítica em sua formulação clássica teria pertencido. Também o trabalho de Karl Abraham (1921; 1924; 1925) articulou de maneira mais sistemática do que jamais antes a relação entre determinados tipos caracteriais e os processos da ontogênese psicossexual. Seu desenvolvimento ulterior na obra de alguém como Melanie Klein, por exemplo, dá mostras de que o interesse pela constituição do caráter aliou-se ao interesse pedagógico da psicanálise, que deu o tom de algumas das publicações dessa mesma época[17]. Finalmente – e esta talvez seja a razão mais importante – a ampliação gradual da demanda por psicanálise expôs a clínica a um conjunto de analisandos que já não se enquadrava mais entre as formas de "neurose severa", persistente, que os primeiros escritos de Freud (p. ex., 1905) identificavam ainda como aquelas para as quais o tratamento psicanalítico seria mais indicado. Acorrem aos consultórios pessoas que sofrem de outro modo, em suma, e com isso alguns braços do movimento psicanalítico começam a trabalhar pela produção de um novo repertório de conceitos, destinados ao tratamento específico disto que – a certa altura – chegou a ser chamado "neurose de caráter" (cf. ALEXANDER, 1930).

Vemos traços disso por toda parte na produção psicanalítica da segunda metade dos anos 1920 e a primeira dos anos 1930, e em sentidos muito diferentes conforme o caso. Em Ferenczi (1927, 1928), comparece a ideia de que o tratamento dos traços de caráter desagradáveis – dos maus hábitos, por assim dizer – seria uma etapa necessária

[17] Veja-se, por exemplo, a série de artigos publicada no *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, cujo primeiro volume foi publicado precisamente entre 1926 e 1927, e reuniu uma porção relevante da pesquisa clínica realizada diretamente com crianças.

de uma psicanálise completa. O trabalho de Balint (1932) desenvolve em parte essa mesma tendência. Em Reich (1925, 1933), a chamada análise do caráter articula certos tipos de constituição pulsional com as formas de resistência correspondentes. Em Alexander (1927, 1930), deparamos o conceito de "neurose de caráter" em relação sistemática com outras formas da nosologia psicanalítica, mas também uma tentativa explícita de acomodação dos resultados da psicanálise do ego e do id em termos de uma abordagem da "personalidade total". O conjunto desse trabalho – bastante heterogêneo quanto às premissas e as conclusões – provoca certa desestabilização das categorias centrais sobre as quais ele se apoia: caráter, traço de caráter, neurose, ego. É nesse intervalo de relativa indeterminação e renegociação do sentido clínico desses termos que a abordagem de Fromm começa a ser formar, e ela carrega por todo o seu desenvolvimento posterior as marcas desse ponto de partida bastante singular.

A olhar atento, vemos que a inclinação de Fromm pela caracterologia representa um desenvolvimento bastante coerente de seu interesse ético-religioso de juventude. Já ateu, ele agora encontra nesse âmbito de pesquisa um ponto arquimediano entre seus interesses científicos e seus interesses morais – pois, de fato, se assim pudermos nos expressar, a literatura que mencionamos flutua livremente entre a abordagem propriamente "clínica" do caráter e uma finalidade que, embora muitas vezes velada, bem poderia ser caracterizada como "ética". Já uma noção como a de "caráter genital" em Karl Abraham (1925) representa, como resultado almejado do desenvolvimento psicossexual, um conjunto de características que ressoa – se não de todo, ao menos em parte – com as expectativas de seu tempo para a pessoa adulta, "madura". Também em Ferenczi descobre-se mais de uma vez uma aversão ao "desagradável", a tudo que, não sendo propriamente "sintoma", tem no entanto a característica de um modo de reação insistente, perturbador sobretudo *para outrem*. Assim, não é nenhuma coincidência quando encontramos, em Alexander (1930), a caracterização da neurose de caráter em termos de seu aspecto "associal". Já em Freud (1912-3), essa tinha sido uma maneira de descrever as neuroses de transferência enquanto tais – mas sua transposição posterior para o terreno da caracterologia permite ver de modo particularmente claro que, àquela altura, o que dizia respeito à psicologia do ego era também um espaço de negociação entre clínica e norma social[18].

[18] Adorno (1955) percebe isso muito bem no tratamento que dispensa à concepção dos "mecanismos de defesa" de Anna Freud (1937).

Essa atração da psicanálise dos anos 1920 e 1930 em direção aos problemas do ser-para-outro, nós vemos também no desenvolvimento simultâneo de uma criminologia psicanalítica, que tem em Reik (1925, 1927) – ironicamente, um dos primeiros analistas a entrar em confronto direto com a lei – um de seus expoentes mais proeminentes. Os problemas do ego e os do superego vão, por assim dizer, a par uns dos outros, se bem que compartimentados em porções diferentes da literatura da época. Se procuramos agora situar Fromm nessa etapa do desenvolvimento da psicanálise, vemos que sua obra inicial ocupa, modestamente, espaços em todas essas direções. Sua primeira contribuição psicanalítica é uma notícia sobre a gênese de um traço de caráter anal (cf. FROMM, 1926a); não demoram a seguir-se publicações sobre a justiça penal (cf. 1930b, 1930d, 1931a), tema que pouco comparece à sua obra posterior, muito embora Fromm (2000f) afirme no fim da vida ter conservado, desde os anos em que estudou direito, um interesse pelo conhecimento da lei. Com relação ao que vínhamos dizendo antes: Fromm compartilha com Reich o interesse pelo estudo das motivações básicas de determinados tipos humanos, o "conflito entre pensar e ser" (FROMM, 1992h, p. 132); compartilha com Alexander a concepção estendida do tratamento psicanalítico, para além das formas propriamente sintomáticas de sofrimento – a "análise de sintomas" permanece sempre para ele como uma etapa parcial e preliminar da "análise do caráter" (1991a, p. 67) –, e com Ferenczi, muito da concepção do trabalho clínico, seus pressupostos e resultados esperados (cf. FROMM, 1935a). Assim, nesse espaço, que é o do desenvolvimento de uma forma clínica modificada, e ao mesmo tempo o de um prolongamento, na análise, das questões relativas à sociedade e à socialização, Fromm encontra solo fértil para continuar expressando suas aspirações éticas – antes, em linguagem religiosa, agora em linguagem científica.

Desde 1930 até o fim de sua vida, o projeto de uma *caracterologia* continua sendo o núcleo vital da empreitada intelectual de Fromm (cf. 1932b; 1947a; 1976a). É nesses termos que vai se cristalizando aquela experiência da subjetividade que, conforme dissemos, é-lhe peculiar. Mas não se compreende que forma essa experiência toma definitivamente sem levar em conta um ingrediente adicional – o que poderíamos denominar o interesse *político* em sua escrita. Ao mesmo tempo que realiza sua transição para fora do sionismo, e em seguida do teísmo judaico como um todo, Fromm consolida seu credo socialista, que o acompanhará por todo seu percurso de pensamento. Daí a importância do pensamento de Marx, que ele continua reivindicando

como fonte principal de seu projeto intelectual ao lado de Freud até em suas etapas mais avançadas (cf. FROMM, 1962a). A concepção de sociedade de Fromm permanece – ao menos quanto ao conteúdo imediato de suas categorias – em grande medida tributária de Marx, sobretudo de seus escritos de juventude. Mas mais importante aqui é reconhecer o impacto do marxismo enquanto movimento político, enquanto portador de interesses práticos – e mesmo de um interesse teórico pelos problemas práticos da vida política. A dedicação a essa esfera atrai a psicologia social de Fromm em direção aos movimentos de massa, aos fenômenos ideológicos de grande difusão – a tudo que, em termos estatísticos, pertenceria à esfera do "normal", e não à das idiossincrasias ou singularidades "patológicas". Ainda nos últimos anos de sua vida, é patente o seu interesse – não pelo estudo da ideologia em geral, mas sobretudo daquelas conformações ideais (e estruturas de caráter) que encontram grande força de generalização na vida social; que entram como competidoras centrais na disputa pelos "corações" (FROMM, 1955a, p. 343) dos agentes políticos.

É dentro dessa constelação de motivos que Fromm desenvolve seus trabalhos em colaboração com o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Marca maior disso é o primeiro grande estudo que ele coordena ali – publicado apenas postumamente como *Arbeiter und Angestellt am Vorabend des Dritten Reiches*, mas referido numerosas vezes pelo próprio Fromm ainda em vida (cf. 1974b; 1980a). A arquitetura desse projeto de pesquisa já indica muito sobre o destino posterior do modo de conceituar de Fromm. Tratava-se então de procurar interpretar, a partir das respostas a um questionário aberto, quais seriam as inclincações inconscientes características dos trabalhadores na república de Weimar – o que deveria permitir uma estimativa também sobre a sua receptividade a uma ideologia autoritária como a do nazismo então em ascensão. Fromm voltou a empregar esse método, refinado e adaptado à sua teoria madura, em uma pesquisa sobre os tipos de caráter prevalentes em uma aldeia mexicana, nos anos 1960 (cf. FROMM; MACCOBY, 1970b), e chegou a sugerir a realização de pesquisas semelhantes em numerosos outros contextos (cf. 1964a). Aqui, interessa menos uma discussão pormenorizada da relação entre os métodos e técnicas de pesquisa empregados em ambas as ocasiões, e mais uma inferência indireta quanto aos efeitos desse modo de investigação sobre o pensamento de Fromm. Entende-se com facilidade que esse enquadramento do problema, que busca conciliar a generalização estatística com a generalização teórica, induz Fromm a um certo tipo e grau de abstração, que já não

corresponde ao da casuística psicanalítica clássica. A figura do "caráter" que se obtém interpretando o sentido latente das respostas a um questionário é uma figura de tipo mais geral, que não se decompõe com facilidade em aspectos mais singulares do que aqueles que aparecem "em comum" entre diferentes membros de um mesmo grupo ou classe. O próprio Fromm diria: "é sumamente difícil a compreensão dinâmica do caráter se não se dispõe da entrevista psicanalítica (1967i, p. xi), e embora seu estudo mais recente tenha combinado a técnica dos questionários com a de entrevistas clínicas de controle (semelhantes à que Else-Brunswick conduziu em *The authoritarian personality* – cf. ADORNO et al., 1950), cabe antes dizer que a continuidade do *método* ao longo de sua obra corresponde à continuidade de um *interesse de pesquisa* que não está, ele próprio, situado nas dimensões da entrevista clínica com finalidade terapêutica. A este nível, Fromm diria – "toda análise é um trabalho de pesquisa, e se não for, falhará. A compreensão da dinâmica de uma pessoa é imensamente complicada; duas pessoas e suas dinâmicas não são jamais a mesma" (1966l, p. 169); mas a sua obra publicada está em geral orientada, não aos problemas clínicos enquanto tais, e sim ao que se pode inferir deles no trato com problemas sociais.

A especificade da articulação que Fromm procura estabelecer entre essas duas esferas experienciais – clínica e política – está em sua rejeição do método analógico que caracterizou boa parte das abordagens psicanalíticas anteriores de fenômenos sociais – sobretudo a religião (cf. FREUD, 1907; REIK, 1927) –, e que tinha por risco permanente a tendência ao reducionismo psicológico[19]. Rejeitando a analogia direta entre fenômenos coletivos e formações psíquicas, Fromm pôs as bases de uma nova concepção da determinação dos fenômenos psíquicos em sua relação mútua. Mas ele também prejudicou o laço conceitual que permitia, na psicanálise clássica, explicitar os *processos de formação* dos conteúdos ideais, atitudes e atos que se buscava explicar. Assim, desde muito cedo, a abordagem de Fromm vê-se diante de um problema: ela reconhece a autonomia parcial do influxo propriamente social sobre o devir psíquico, e abre espaço para introduzir aí algo mais do que aquilo que o horizonte freudiano normalmente enfatizava: os efeitos psíquicos da educação, da pedagogia moral, da obrigação de trabalhar... Fromm (1961a) reconhece, com Marx e Engels (1845-6), o efeito mais imediatamente determinante da "prática de vida" e das "condições de vida" sobre o caráter – por comparação aos quais, em sua opinião, a educação nos costumes e

[19] Veja-se, por exemplo, Jones, para quem a "sociologia […] deve estar fundada sobre a psicologia" (1908, p. 1).

na moral continuava eficaz, mas já numa ordem posterior de determinação (cf. FROMM, 1949c), como elementos fixadores e cristalizadores das tendências originadas mais imediatamente na *praxis*. Ele conquista, com isso, a possibilidade de uma ancoragem materialista dos problemas da subjetividade, que continua sensível aos processos que o equipamento conceitual da psicanálise procurou apreender, mas desloca a localização da sua origem para o processo de produção e reprodução da vida – uma "síntese entre Marx e Freud" (cf. FROMM, 1931b; 1966p), que continuou sendo um de seus nortes principais por toda a vida. O custo disso, entretanto, é de um afastamento – por volta dos anos 1930, nem tanto em relação aos fundamentos da psicanálise freudiana, mas sim com relação ao *modo de abstração* em que ela estava preparada para expor e evidenciar seus resultados.

Essa característica é evidente na relativa escassez de referências explícitas a categorias dinâmicas na escrita de Fromm. Em Freud, o desenvolvimento de noções como a de condensação e deslocamento, projeção e introjeção, esteve ligado, dentre outras coisas, à experiência da tradutibilidade das formas deformadas da consciência em seus conteúdos primários – de início inconscientes, e em seguida descobertos, por via de hipótese ("construção"), interpretação ou rememoração. Isso permitia um trânsito ininterrupto entre a fenomenologia e a dinâmica dos fatos clínicos (cf. FREUD, 1938b) – para mencionar apenas um dos ângulos pelos quais poderiam ser considerados –, o que responde também à experiência de que a morfologia dos sintomas, traços de caráter etc. modifica-se apenas paulatinamente; de que os mesmo conteúdos voltam a aparecer de diversas formas, e o processo de sua tradução é um processo que transcorre *no tempo*, e que leva tempo. Em Freud (1909), a experiência dessa mutabilidade das formações psíquicas em sua duração própria se expressa no que poderíamos denominar uma "figuração", uma sequência de figuras ou pontos nodais no processo de desenvolvimento considerado – que é o que ele vai elencando como os relevos de maior importância na narrativa dos casos clínicos, no esboço dos processos típicos de formação sintomática etc. Reik (1927), o mais musical dos primeiros analistas, produz uma experiência mais intensiva dessa duração; Tausk (1919), uma experiência de retardo profundo, desmembrando pacientemente os momentos menores na cadeia de atos que formam o sintoma, quase como na relação entre metrônomo e melodia. Cada apropriação consistente da psicanálise freudiana comunica, pois, à sua maneira, esse aspecto da experiência clínica. Não seria diferente com Fromm, a princípio – mas, em

sua escrita, o tempo dos fenômenos sociais domina o das formações psíquicas. Categorias centrais suas, como a de "caráter social" – precisamente aquela que denota os resultados psíquicos da "experiência comum para um grupo enquanto tal" (1939b, p. 179) – estão pensadas e adaptadas a processo que se supõem transcorrer no curso de gerações inteiras, não no tempo de vida individual[20]. É como se a prioridade das categorias sociais sobre as psíquicas, que Fromm adota a partir de sua interpretação do materialismo histórico, tivesse como efeito retroativo em seu modo de pensar a suspensão da intuição especificamente "clínica" do tempo – isto é, do modo de expressão que os processos psíquicos assumem quando considerados nessa escala, e dentro desse tipo de relação.

Daí uma das peculiaridades de seu modo de articular clínica e política: a orientação da pesquisa a problemas em escala histórica e a recusa do método analógico – afinal de contas, mais uma figura da recusa do formal – têm para ele o efeito combinado de que põem o laboratório clínico como um vulto inconfesso, motor oculto do pensamento. É esse o correspondente prático daquela omissão, que já havíamos constatado antes, do processo de raciocínio frente a seus resultados. A parcimônia de Fromm com relação aos processos dinâmicos verificáveis no caso singular tem como efeito em sua escrita uma transição sem mediações aparentes entre a forma pura, primária, dos processos psíquicos, e seu desdobramento e deformação conscientes. De tudo isso, naturalmente, Fromm mantém o reconhecimento, psicanalista que é – "o que nós pensamos não é necessariamente idêntico com o que nós somos; […] o que uma pessoa pensa de si mesma pode ser, e normalmente é, bastante diferente, ou mesmo completamente em contradição com o que ela realmente é" (1979a, p. 23). Mas o seu modo de expressão não comunica, em forma, o que reconhece em conteúdo. Daí uma figura um pouco mais determinada daquela constatação que fizemos antes: a impressão sensível-concreta, translúcida, que a leitura do texto de Fromm provoca, corresponde a

[20] Por exemplo: "Em muitos séculos, o processo de mudança [do caráter] é tão lento que as duas linhas, a saber, a do desenvolvimento social e econômico, de um lado, e a do desenvolvimento do caráter, de outro, podem ser ajustar uma à outra. Então você não tem períodos violentos de caos. Às vezes, ele é muito grande, como hoje, e você tem problemas reais" (FROMM, 1992f, p. 80). Mais de uma vez pareceu-me que a teoria do caráter de Fromm é melhor adaptada a sociedades em que o peso da tradição, e das formas culturais correspondentes a modos de reprodução não-capitalistas, é ainda bastante grande; em que, seja por sua organização morfológica ou pelo seu modo de organizar o processo social, de fato a variabilidade dos "tipos" constantes em certo agrupamento e a sua mutabilidade no curso da vida são menores. Quanto mais nos aproximamos de fenômenos psíquicos correspondentes a modos de socialização mais "acelerados" ou "quentes" – para falar como Rosa (2016) ou Lévi-Strauss (1952), respectivamente –, mais é preciso multiplicar as mediações entre a categoria e o fenômeno constatado.

essa estrutura da expressão, que transita entre as formações conscientes e os conteúdos inconscientes, mas omite em grande medida a chave que permitiria traduzir umas nas outras. Também a isso corresponde a impressão de falta de articulação em sua escrita – mas ela não se esgota aí.

3. TEMPO, FORÇA E EXPERIÊNCIA

Tomadas conjuntamente, essas duas faltas marcantes da escrita de Fromm – o recalque do aspecto formal, a obstrução na expressão da temporalidade – resultam em uma peculiar dificuldade para expressar *processos,* ou para dar às suas categorias um modo de representação que as ponha como partes de um devir. Mas a psicologia social de Fromm parte da noção de que tudo que diz respeito ao humano – mais ainda, tudo que diz respeito à vida – tem esse caráter de devir: "o homem não é uma coisa; ele é um ser vivo capturado em um processo de desenvolvimento contínuo" (1983d, p. 140). Isto está expresso desde seus primeiros escritos sociológicos, e ganha tanto mais expressão, quanto mais Fromm envelhece. Seus últimos textos – sobretudo a partir do início dos anos 1960 – ficam cada vez mais saturados do reconhecimento desse traço constitutivo dos objetos que eles consideram; ele vai, por assim dizer, cravando raízes cada vez mais fundas no modo de expressão de Fromm, mas não chega nunca a superar a cisão entre a forma e o conteúdo expressos. Perdido com aquele aspecto "formal", que estamos aqui ainda à procura de aclarar e determinar mais precisamente, fica a capacidade de efetivar, *nas* categorias de Fromm, aquilo que ele diz *sobre* elas.

No que diz respeito à porção especificamente psicanalítica de sua obra, isso deixa suas marcas também ao nível das categorias expressamente mobilizadas, e não só nas porções "omissas" que chamaram nossa atenção. A escassez tímida com que noções como as de "fixação" e "regressão" – fundamentalmente ligadas à dimensão temporal das formações psíquicas – comparecem ao seu texto impressiona tanto quanto o fato de que, apesar de tudo, *continuam lá* – não são descartadas de todo, assim como não se descarta a ideia de que as "experiências" da primeira "infância" têm um peso determinante para a constituição do caráter adulto (cf. FROMM, 1939b, p. 175). Mas a escrita de Fromm é (por comparação a outras escritas psicanalíticas) tão pouco rica nesse aspecto quanto na expressão das transformações que medeiam entre os atos psíquicos em seu estado germinal e sua expressão consciente. Em ambos os casos, o efeito é o mesmo: à primeira vista, têm-se a impressão de uma passagem imediata entre

o fenômeno e sua explicação, o que também responde à impressão de superficialidade ou de recaída na psicologia do ego, que foi criticada já por alguns dos oponentes contemporâneos de Fromm (cf. FENICHEL, 1944; MARCUSE, 1955). Minha posição quanto a isso é a de que essas acusações não se justificam ao nível em que são feitas – como se a psicologia de Fromm tivesse *de fato* sido reduzida, em sua base, a uma psicologia da consciência e do pré-consciente –, mas apontam na direção de um problema real, que seria melhor formulado em outros termos. Fromm não se esquece nem abandona a distinção primária entre processos conscientes e inconscientes, ou entre a repartição dos aspectos de um mesmo processo entre os diferentes sistemas psíquicos. Tampouco desaparece a diferença entre estágios ou modos distintos de expressão dos conteúdos aí distribuídos. Mas as obstruções que identificamos em seu modo de expressão atuam diretamente sobre esse problema. Quanto mais ele abre mão de um desenvolvimento processual de suas categorias, mais retém com nitidez a diferença de estratos psíquicos em sua análise. Por outro lado, quanto mais o aspecto de processo retorna no interior de suas categorias, mais elas têm dificuldade em diferenciar nitidamente fenomenologia e dinâmica. Por exemplo: a descrição inicial de seus tipos de caráter relativos ao chamado "modo" ou "processo de assimilação" – o jeito de "adquirir" ou "método de obtenção" de bens vitais (cf. 1947a, p. 58; 1979a, p. 57) – deixa muito clara a diferença entre a categoria de base, normalmente inconsciente – a de "orientação" – e suas formas derivadas de manifestação – os "traços de caráter" ou atitudes secundárias, elas próprias mais livremente flutuantes entre consciência e inconsciência (cf. 1947a). Mas em suas revisões e acréscimos ulteriores, numa etapa da obra em que, seguindo-se à revisão e adensamento do seu conceito de vida, Fromm sorve mais da preocupação em expressar "processos", os tipos de caráter ou orientações que ele conceitua perdem em diferenciação entre o fenômeno observado e a base psíquica a ele suposta: as noções de "biofilia" e "necrofilia", por exemplo, são determinadas quase que inteiramente pela reunião simples de seus modos supostos de manifestação (cf. FROMM, 1964a; 1976a)[21]. Isso acontece porque, abrindo mão do uso explícito do vocabulário que permitiria relacionar esses dois níveis (e quaisquer refluxos

[21] Suponho que tenha sido esse colapso parcial entre o entre fenômeno e determinação inconsciente que levou Daniel Burston (1991) a escrever que a dicotomia de "biofilia" e "necrofilia", como "orientações fundamentais do caráter", não é de modo algum uma "teoria", mas menos do que isso. Penso que o seu incômodo com o modo de apresentação de Fromm é totalmente justificado, mas essa recusa peremptória dos termos também deixa passar algumas novidades interessantes que vêm com eles, e que, a meu ver, estão entre os aspectos que mais se aproximam de expressar a diferença específica à psicanálise de Fromm. Trataremos disso, bem como do sentido desses dois termos, nos dois últimos capítulos deste estudo.

entre um e outro), Fromm também se vê privado dos meios para estratificar os processos psíquicos em suas *etapas* de formação. Ele se vê forçado a expressar sempre as pontas extremas do desenvolvimento, abstraindo do percurso – o que resulta em ter de resumir o percurso em seus resultados (portanto, em muitos casos, também naquilo que aparece como fenômeno) sempre que se trata de comunicar um devir.

Não deixam de participar disso duas outras peculiaridades da escrita de Fromm. Em primeiro lugar, a opção, em muitos casos, pela expressão de seus conceitos sob a forma de tipos ideais – no que talvez se possa ver um efeito duradouro de seus anos como estudante em Heidelberg, onde o contato, literário ou pessoal, com os irmãos Weber, Simmel, Jaspers, não terá deixado de contagiar sua forma de abstrair[22]. O emprego de tipos puros – ademais, em forma ligeiramente distinta, de uso corrente também na psicanálise clássica (cf. ROMANETTO, 2019a) – dificulta, por si só, a expressão de processos, sempre que se volta ao "objeto" enquanto tal, e não (como quis Weber a certa altura – 1904) a relações constitutivas, determinações parciais etc. Em seguida a isso, temos também de levar em conta a conduta de Fromm em relação ao trabalho de Freud, sobretudo a partir de sua ruptura com a teoria da libido. Um esforço de revisão sistemática das várias facetas da obra freudiana marca todo o desenvolvimento de Fromm de 1937 em diante, culminando justamente em seu último livro, *Greatness and limitations of Freud's thought* (1979a). Parece-me que Fromm tomava sua obra sempre como ancorada em Freud, pressupondo seu trabalho, e permanecendo em continuidade com ele sempre que possível. Sua concepção de "revisão" científica – na prática, elaborada certamente a partir de sua experiência com Freud – não era a de uma ruptura definitiva ou revolução teórica, mas tanto quanto possível, a de um alongamento do núcleo de verdade da teoria para além de suas limitações circunstanciais. Fromm punha ênfase sobre a importância de *conservar* e *ampliar* o alcance das formulações freudianas, por oposição aos gestos extremos que seriam os de uma rejeição ou endossamento absolutos: trata-se então de "preservar a essência do ensinamento original liberando-o de seus pressupostos teóricos condicionados pela época, restritivos"; de "resolver contradições dentro da teoria

[22] Um dos documentos mais antigos que se encontram na porção conservada de sua biblioteca é uma cópia da *Soziologie* de Simmel, toda anotada. O livro chama a atenção, tanto pela proximidade temática que existe entre Fromm e Simmel em alguns casos, quanto pela notável escassez de referências a Simmel em sua obra publicada (p. ex., FROMM 1936a; 1976a). Questão interessante no contexto desta discussão, já que Simmel também é o proponente, em um sentido específico do termo, de uma sociologia "formal", de cujas premissas Fromm não partilha, mas de cujo método – aquele comparativismo universal dos variados "conteúdos" subsumidos a uma mesma "forma" – ele em alguma medida parece se apropriar.

clássica de um modo dialético e modificar a teoria no processo de aplicá-la a novos problemas e experiências" (FROMM, 1970c, p. 26). Embora tenha sido tratado, já em seu tempo, como "neo-freudiano" ou "revisionista"; e embora tenha enfatizado inicialmente, de fato, os seus aspectos de divergência com Freud, Fromm torna cada vez mais expresso o seu débito com a obra fundadora da psicanálise no fim da vida – "eu jamais abandonei o freudianismo" (Fromm para Martin Jay, 14 de maio de 1971); diferencia o "criador" e o "revisor" como tendo papeis fundamentalmente diferentes no processo científico (não sem um traço claro de deferência ao "gênio" – cf. 1966b), e afinal, chega a uma postura que poderíamos denominar "parcimoniosa": expressa abertamente os pontos em que pensa ser necessária uma modificação do corpo de pensamento original, mas não se preocupa em reafirmar ou repetir aqueles que, segundo sua opinião, parecem válidos em sua formulação primeva[23].

Assim, não é coincidência alguma que os pontos cegos da escrita de Fromm – a economia no emprego de categorias dinâmicas etc. – sejam também aqueles em que ele valoriza Freud com menos reservas. Ele elogia no fundador da psicanálise sobretudo ter mostrado que "as motivações inconscientes do homem podem ser reconhecidas por inferência a partir de (i.e., interpretação de) seus sonhos, sintomas, e pequenos atos não intencionais" (cf. 1990e, p. 14), que não é senão uma enumeração de alguns dos modos concretos como o freudismo conduzia o trânsito entre o consciente e o inconsciente

[23] Burston (1991), também sensível a isso, inclui esse gesto dos últimos anos de Fromm – acompanhado da retomada de alguns traços conceituais antes suprimidos, como a inclinação à especulação filogenética – como um caso de "*Freud piety*", de deferência ao mestre no contexto das disputas entre vertentes ortodoxas e heterodoxas de análise. De fato, a sua correspondência tardia com historiadores como Paul Roazen e Martin Jay, assim como sua reação a algumas de suas representações nos jornais da época, dão a entender que ele passou a preocupar-se mais com o destino que sua imagem pública poderia ter, tanto por referência ao *establishment* psicanalítico quanto em sentido mais amplo. "Os freudianos têm uma maneira arrogante de livrar-se de opiniões indesejadas dessa maneira", escreve ele para Paul Roazen em 11 de setembro de 1970. "Eles nem mesmo sabem o que é objetividade histórica, e pensam que podem derrotar qualquer um porque têm um monopólio". A posição final de Jay acerca de sua obra em *The dialectical imagination* o deixa profundamente "desapontado" (carta para Martin Jay, 13 de maio de 1972), e depois de frustrar-se mais uma vez com a maneira como uma entrevista sua é citada no New York Times, ele se compromete a "não dar mais nenhuma entrevista novamente sem ter uma garantia revestida em ferro de que eu tenho completo controle sobre o texto antes da publicação" (carta para Tristan Coffin, 1º de fevereiro de 1974). De fato, para algumas das entrevistas que Fromm realizou posteriormente, nós dispomos dos originais com as anotações dos cortes que ele solicita ao entrevistador. Então vemos com que cuidado ele procurava eliminar algumas das assertivas mais polêmicas, e em que medida a figura política moderada que aparece nos textos publicados recorta ou suspende o enunciado espontâneo mais assertivo em alguns pontos cruciais – a relação com o Estado, a teoria de classes sociais etc. No que diz respeito a Freud, entretanto, penso que é possível deduzir também algumas razões interiores à economia de conceitos de Fromm para essa maior abertura à reafirmação do laço com o freudismo clássico em seus últimos anos. Comentarei isso mais adiante.

numa série de casos observáveis. Mas esse mostrar, essa explicitação do *modo* como o oculto se deixa conhecer no fenômeno, é precisamente o que mais faz falta à escrita de Fromm. Esse aspecto do *corpus* freudiano, à diferença de tantos outros, Fromm deixa intocado – e com isso já começamos a vislumbrar o que é que está de fato inexpresso, "recalcado", em sua escrita. É ao redor dessa experiência – a intuição do comportamento e devir dos fatos psíquicos, da *dinâmica* enquanto tal – que se articulam as faltas da obra frommiana, e também a sua maior riqueza.

Está fora de questão, portanto, imaginar que aquilo que fica pouco aclarado em Fromm seja algo que o leva para além das fronteiras da psicanálise, de uma psicologia do inconsciente em sentido forte. Ao contrário: o que ele menos explicita, o que ele mais omite, não é o que seu pensamento descartou, mas o que ele conservou em maior grau da psicodinâmica freudiana. A necessidade mesma de um diagnóstico como o que procuramos estabelecer aqui reside em que – feita a experiência da leitura da obra madura de Fromm – temos razão para crer que, especialmente nesse ponto, sua intuição clínica ultrapassou os quadros da formulação freudiana. Não quero dizer com isso que ela o tenha "superado", que seja melhor como subsídio para o tratamento – questão que, em todo caso, eu não poderia responder por experiência própria. Quero dizer mais simplesmente que seu modo de apreender os fenômenos psíquicos *diferiu* do de Freud; que a psicodinâmica de Fromm já não é mais idêntica à de Freud; que, ali onde Fromm escreve "força psíquica", ele já não diz mais a mesma coisa que Freud, mas intui um outro modo de relação entre os fenômenos clínicos e, em última instância, um outro modo de conceituá-los e explicá-los. Compreende-se assim porque é que ao modo de experiência frommiano parece faltar o órgão principal de sua transmissão, aquilo que eu caracterizei antes como um traço "formal" ausente: é que o que está omisso é justamente o pressuposto mais básico, o condicionante de toda experiência possível, desde que se queira fazê-lo nos quadros de *alguma* psicodinâmica. "Força", "energia", "compromisso", "conflito" – alguns dos termos de base do modo freudiano de experimentar a psique, são categorias substantivas quanto ao seu sentido, mas agem precisamente como "formas" ou condicionantes básicos da experiência quando deixamos o texto e vamos novamente de encontro ao mundo dos fenômenos. Agem desse modo porque expressam e cristalizam aquilo que se intui, na própria coisa, quanto ao *modo* de sua efetividade, o *modo* como seus elementos componentes se relacionam, e chegam a agir uns sobre os outros (no que aliás o momento temporal está contido

necessariamente). Mais até do que os pontos de vista econômico e topológico, a consideração dinâmica dos processos psíquicos fornece um dos baluartes centrais daquilo que se pode considerar uma *explicação efetiva* ou suficiente deles. Ela fornece os subsídios para enquadrar as relações supostas eficazes nas formações psíquicas – não enquanto relações em geral, indiferenciadas, mas enquanto relações de um certo *tipo:* confluência ou contradição entre forças; sobredeterminação de sentido; combinação em compromissos, e assim por diante. A dependência desse vocabulário em relação à física e à psicofísica do tempo de Freud foi notada mais de uma vez, inclusive por ele próprio (p. ex., FREUD, 1920; BATESON; RUESCH, 1951). Fromm, que fez acenos modestos em direção à física do século XX (cf. FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 27), chegou a criticar a forma de materialismo que informava a consideração *econômica* na metapsicologia freudiana como materialismo mecanicista, burguês (cf. 1955a; 1968h), mas não chegou a desdobrar a pergunta: seria possível uma "psicodinâmica" que deslocasse a estrutura de seu modo de apreensão para uma base distinta daquela que a mecânica e a termodinâmica clássicas nos proveem? É possível ainda uma apreciação psicanalítica dos processos da subjetividade, sem conservar os termos de base que o próprio Freud desenvolveu para isso?

Tivesse feito essa pergunta – é isto que gostaríamos de defender aqui –, Fromm teria talvez chegado a dar-se conta com maior clareza das diferenças entre seu modo de apreensão e o de Freud, e talvez erguido um vocabulário autônomo, que desse conta de expressar mais nitidamente o que – no estado em que os textos nos são entregues – é muitas vezes esboçado, insinuado, pressentido, mas nunca levado a cabo na expressão do pensamento. As marcas desse corpo ausente fazem-se então sentir por toda parte em sua obra. Primeiro ponto de manifestação disso é sua epistemologia: Fromm generaliza, como categoria explicativa também dos fenômenos não imediatamente psíquicos, a noção de "força": trata-se então de seguir o "princípio de tentar chegar às *forças por trás dos fenômenos observáveis* nos campos do desenvolvimento biológico, social e psicológico do homem" (1955e, p. 362). Compreende também o desenvolvimento social e o político em termos da contraposição enter forças conflitantes, e assim por todas as esferas sobre as quas tenha tido pretensão de poder prestar alguma contribuição e esclarecimento. Compreende-se, é claro, que a noção de força não seja usada aí com pretensão de "conceito"; vale talvez mais como metáfora do que como noção, e em todo caso não comparece à obra de Fromm como objeto tão central quanto tantos outros que

ocuparam sua reflexão. Ainda assim, não é um procedimento sem efeitos: se a experiência da magia tem muito que ver com a partilha das categorias subjetivas com o mundo inanimado, uma porção relevante da experiência científica, em matéria humana, desenvolve-se no sentido contrário, a partir da introjeção de categorias oriundas de outras esferas experienciais, de volta à esfera do espírito. Mesmo em Hegel (1812-32), que desenvolve às últimas consequências o cuidado com as diferentes modalidades de determinação características dessas diferentes esferas, o débito da dialética com o pensamento químico – em que a noção de "polaridade" é central – é expresso, e tomado em sua relação de sentido mais profunda[24]. Mais tarde, também o estruturalismo e as teorias de sistemas procuram extrair consequências, para o humano, a partir da experiência com máquinas e outros tipos de ente não-humanos. Em Fromm, a categoria da "força" é estendida – se não a tudo que pertence à "objetividade" enquanto tal, ao menos à esfera do espírito objetivo; a experiência freudiana, que introjeta essa noção e configura a apreensão dos fenômenos psíquicos em termos "dinâmicos", é estendida como esquema da explicação em geral, inclusive no caso de Marx, que teria visto "a sociedade", de acordo com Fromm, como "uma estrutura intricada com várias forças contraditórias, embora verificáveis" (1962a, p. 25). Isso não apenas apaga a especificidade da "dinâmica" por contraste à "dialética", mas tem por efeito – provavelmente irrefletido – ocultar ainda mais a problemática que nos ocupa, já que faz parecer que a o vocabulário da "força" pertenceria a toda forma desenvolvida de conceituação da psique ou da sociedade. Para nós, tem de valer como sintoma daquele núcleo não-dito, não-aclarado, que a experiência de Fromm apreende, mas só expressa parcialmente. O que não se resolve no terreno originário dessa experiência – a clínica – generaliza-se para toda outra experiência.

Consideramos antes o quanto o intuito político reorganiza o modo de conceituar de Fromm, por comparação ao que teriam sido antes as exigências peculiares à clínica, ao menos entre os freudianos. Agora, encontramos o caminho de volta, e podemos

[24] A experiência de ler Hegel (1807, 1812-32) – isto é, de acompanhar o processo com que ele encadeia e organiza as variadas formas de determinação pertinentes a cada escopo característico (física, química, biologia etc.) – é esclarecedora a esse respeito. Ela sugere que, aqui como em todos os demais casos, o que está em jogo é uma montagem específica da relação entre os aspectos quantitativos e qualitativos na determinação do fenômeno; que a diferença essencial entre umas e outras maneiras de conceber os processos determinativos reside na estrutura suposta entre esses aspectos, tal como inferida a partir dos círculos de manifestação correspondentes (os fenômenos considerados fisicamente, quimicamente, biologicamente etc.). Veremos como esse motivo retorna na armadura do pensamento de Fromm no capítulo III.

aclarar em que medida a experiência clínica determina retroativamente o trato de Fromm com problemas sociais. Então constatamos uma peculiar inversão. Se, em um autor como Reik (1927), o "tempo" e a fenomenologia clínicos condicionam a apreensão do transcurso histórico dos mitos e outras instituições; se o freudismo desenvolve sua compreensçao da sociedade em torno das analogias formais entre fenômenos coletivos e as formações do inconsciente, em Fromm – para quem o vínculo analógico-formal é uma "falácia metodológica" (1943c, p. 10) – o transcurso do tratamento psicanalítico vira o modelo *substantivo* da mudança social. A experiência clínica do devir, daquele processo de modificação paulatina da relação do sujeito consigo mesmo e com outros – isto, que nós dissemos antes que o modo de expressão de Fromm dificulta representar por referência aos fatos propriamente clínicos, reaparece, condensado e explicitado na maior nitidez, em sua concepção do processo político, sobretudo da luta por emancipação: "A cura da patologia social deve seguir o mesmo princípio" da "cura da patologia individual", "já que ela é a patologia de uns tantos seres humanos, e não uma entidade para além ou separada dos indivíduos" (FROMM, 1955a, p. 273). Também um pensamento que, na esfera política, atua criticamente, com intuito de transformação em direção à liberdade – também este pensamento, significativamente, Fromm caracteriza como "terapeuticamente orientado" (1962a, p. 151).

Cuidemos, aqui, de dar o sentido apropriado às palavras. Fromm rejeita desde muito cedo a ideia de que poderia haver algo como uma terapêutica "da sociedade" enquanto tal:

> O comportamento quase neurótico das massas, quando é uma reação adequada a condições de vida atuais, reais, e também nocivas e inconvenientes, não se deixará "curar" através de sua "análise", mas apenas através da *mudança e eliminação daquelas mesmas condições de vida*. Pode-se, a saber, compreender melhor uma série de fenômenos políticos com a ajuda da psicanálise, mas seria um engano fatídico acreditar que a psicanálise pode substituir a política (FROMM, 1931b, p. 36).

Ainda em sua fase freudiana, ele explicita sua rejeição de qualquer noção subjetiva supraindividual, de "alma da massa" (cf. 1929a, p. 3); nisso, permanece coerente com o próprio Freud (1921; 1929-30), que expressou apenas com muita hesitação a possibilidade de desenvolver uma "patologia de comunidades culturais" – a começar, justamente, pela ressalva de que não seria possível uma terapia "de comunidades" enquanto tais, e seguindo com a perda do critério que diferencia entre

normalidade e patologia, quando o contraste não se faz entre o indivíduo e sua comunidade, mas entre as comunidades elas próprias. Fromm conserva a primeira premissa, mas descarta a segunda. Sua fidelidade ao socialismo não deixa que entregue os pontos: problemas políticos devem ter soluções políticas; o que parte da economia política deve aí também ser reorganizado, e assim por diante – mas por referência a um critério tão claro quanto possível do que significa uma forma social melhor ou pior. Esse critério, Fromm procura localizar a partir da análise dos "conflitos entre necessidades humanas e nossa estrutura social" (1955a, p. 275). Essa premissa se conserva consistentemente ao longo de sua carreira – o diagnóstico de tais ou quais formas de sofrimento socialmente prevalentes redunda sempre na constatação de que o seu "tratamento" efetivo exigiria "mudanças fundamentais, não apenas em nossos valores efetivos, mas também em nossa estrutura socioeconômica" (1968f, s.p.). O que a generalização da noção do "terapêutico" para além da esfera propriamente clínica denota não é, portanto, a forma social a ela implicada – a díade analítica, a relação entre analista e analisando –, mas sim o *insight* de que os conteúdos e formas de manisfetação característicos das várias etapas do processo terapêutico – "*conflito* com os requerimentos da natureza humana e o sofrimento resultante, *ciência* (*awareness*) do que está excluído, e *mudança* da situação realista e dos valores e normas" (FROMM, 1955a, p. 273) – são também participantes, e podem ser reencontrados como atuantes nos sujeitos quando agem politicamente. Há uma economia de sofrimento e liberação, em suma, que é em alguma medida consubstancial aos âmbitos clínico e político. A clínica não nos informa, pois, apenas sobre as motivações ou mecanismos que – supostos mais ou menos universais à espécie – nós podemos esperar reencontrar fora do consultório, em toda forma de atividade humana. Ela nos diz também algo acerca da posição subjetiva em que é preciso estar para que seja possível agir no interesse de nossa própria liberdade; diz algo sobre as características da experiência da "liberação interna" com relação a tudo aquilo que é, para o sujeito, compulsivo (ou compulsório), e com isso sugere um caminho, uma orientação para discernir quais são as condições em que reencontraríamos essas características por referência ao mundo social, na luta por "liberação exterior" (1989a, p. 7). À convergência entre esses dois polos da atividade emancipatória – não em um em mesmo ato, mas em torno de um mesmo *núcleo experiencial* – é que se dirige o pensamento de Fromm.

Marca maior desse motivo central, dessa atenção à "experiência" – que tem, como vimos, suas origens na educação religiosa de Fromm –, é o modo como os seus últimos textos, nos quais ele retorna à língua alemã pela primeira vez em anos, recuperam, conservadas, formulações características dos primórdios de seu trajeto científico. Pela primeira vez em muito tempo vemos um marxismo desnudado, que fala abertamente em uma "sociedade sem classes e livre" (1979a, p. 135). Voltam também, de maneira mais nítida do que em praticamente toda a obra escrita em inglês e epsanhol, a ideia de *Zwang*, de compulsão, como o contraposto típico de *Freiheit*, liberdade (cf. 1977a) – essa, que tinha sido uma característica tão peculiar do seu modo de apreender a relação com o recalcado pelos idos dos anos 1920 e 1930 (p. ex., FROMM, 1931b, em que os "*Triebimpulse*" inconscientes em geral, e não apenas os seus derivados sintomáticos de natureza obsessiva, são caracterizados como "*zwanghaft*" – p. 31)[25]. Mas é possível constatá-lo não apenas nas nuances de formulação, e sim também em unidades de sentido maiores. Se a ruptura com o judaísmo e a entrada na formação psicanalítica marcam, em meados dos anos 1920, o início do percurso intelectual maduro de Fromm, então não será difícil compreender que sua primeira contribuição à psicanálise aplicada seja justamente uma interpretação do significado inconsciente do sabá (cf. FROMM, 1927a). Segue-se logo a primeira grande contribuição empírica oirunda da síntese entre marxismo e freudismo, também centrada no tema da religião – "*Die Entwicklung des Christusdogmas*" (FROMM, 1930a) –, e assim também veremos gradualmente o desenvolvimento desse interesse teórico em um envolvimento *prático* – nunca mais com a religião institucional enquanto tal, de que Fromm permaneceu desconfiado por toda vida (cf. 1979b), mas com aqueles elementos heréticos que caracterizavam os cismas místicos, e finalmente, aquele núcleo de valores experienciais ao redor dos quais ele pensava ser possível uma aliança entre humanistas teístas e não-teístas – "conhecimento (razão, verdade, *logos*), amor fraterno, redução do sofrimento, independência e responsabilidade" (1950a, p. 18); "a afirmação plena da vida e de tudo o que é vivo contra o culto do mecânico e morto" (1992l, p. 56). Em suas próprias palavras: "eu abandonei todo credo teísta, mas mantive uma atitude que eu descreveria

[25] É interessante notar como esse traço da formulação de Fromm também antecipa em muitos anos o seu particular antagonismo com tudo que pertenceria, em termos freudianos, à esfera do caráter anal e dos sintomas obsessivos. Subsumidos ao modo de falar frommiano – o caráter "acumulador", sua afinidade suposta com os fenômenos da "destrutividade necrófila" –, os fenômenos pertinentes a esse círculo de conceitos representam para ele o ponto de fixação mais "regressivo", mais perigoso e talvez mais desprezível no desenvolvimento humano (cf. FROMM, 1964a). Isso tudo, à diferença da tendência do próprio freudismo, que teria se inclinado a considerar os fenômenos regressivos talvez tanto mais graves quanto mais distantes da constelação psicossexual adulta no tempo.

como religiosa, se não se implicar com isso crença em Deus" (Fromm para Martin Jay, 14 de março de 1973).

Com isso, estamos de volta às nossas formulações iniciais: o percurso teórico de Fromm pode em muitos sentidos ser compreendido como a sequência de transmutações que o seu interesse ético, originário da educação religiosa que recebe na infância, vai assumindo conforme desenvolve-se em torno dos vocabulários científico e político. Se seus textos da fase freudiana representam um primeiro gesto de negação dessa herança originária, sua fase propriamente "frommiana" reincopora, em outros termos, aqueles bens vivenciais que Fromm identificava como característicos das vertentes "humanistas" de religião. Vimos que esse vínculo duradouro, embora multiforme, com o "núcleo ético" (1950a, p. 18) dos variados credos de "salvação" (1992s, p. 140), contribui para compreender em que segmento do movimento e da literatura psicanalítica de seu tempo Fromm acaba por se enraizar mais profundamente, e também para determinar a peculiaridade de sua atuação política – articulada, para usar uma noção dele próprio, em torno da contraposição entre "interesses sociais" e "humanos", sobretudo a partir da estratificação da sociedade em classes e da dominação (cf. 1944a). Dessa experiência ética, que procura reverter, por assim dizer, os problemas do dever-ser em problemas do ser efetivo, nasce a articulação entre clínica e política característica de Fromm. Se ela se explicita com tão pouca clareza; se fica tão deslocada para fora do modo de expressão de Fromm, então o que se perde não é o conhecimento da existência dessa articulação, que permanece apesar de tudo sensível, mas o de suas *condições de possibilidade*. Dito de outro modo: está implícita às formulações psicológicas e sociológicas de Fromm uma intuição do devir das paixões humanas, de sua natureza e desenvolvimento no tempo, que reorganiza a sua relação com o aspecto "normativo" da teoria social – e seu ponto de vista é, declaradamente, o de um "*humanismo normativo*" (1955a, p. 12). É isto, em suma, que está contido naquilo que sua escrita mais recalca: ao traço "formal" que indicamos corresponde uma concepção própria de *determinação psíquica* – isto é, do modo de eficácia dos processos psíquicos uns sobre os outros, seu condicionamento pelos dados biológicos e sociológicos, e como parte disso, o modo de relação explicativa que se supõe suficiente para a captura teórica dos fenômenos, tanto clínicos quanto sociopsicológicos. Sob esta concepção é que tem de apoiar-se todo tipo de prognóstico, seja político ou de tratamento: a compreensão que temos do modo de efetividade característico do "psíquico" condiciona nossa compreensão do que

consideramos *possível* em seu curso futuro de desenvolvimento. Daí a importância de explicitar o que a escrita de Fromm omite: sem uma visão clara disto, que seria um aspecto de uma ontologia – ainda que não uma "ontologia" plenamente desenvolvida –, ficamos sem a chave para estimar a viabilidade, tanto teórica quanto prática, de seu projeto ético, em suas diferentes facetas. A continuação, crítica e correção da experiência "frommiana" da psique fica privada de um órgão essencial, e mesmo uma avaliação da constituição interna de seu corpo teórico se paralisa. Assim, o primeiro vínculo que interessa elucidar nesta dissertação é esse condicionamento do juízo ético pelo ontológico em Fromm.

Porque considero que a experiência de pensamento de Fromm é uma experiência à qual vale a pena dar ouvidos; porque considero que ela ainda conserva um parentesco forte com problemas da ordem do dia para nós, e principalmente, que ela contém uma intuição importante sobre o nexo entre teoria e prática, considero também interessante o trabalho de lidar com os problemas que procurei aclarar acima. Antes, porém, que nos encaminhemos para a descrição do programa desta dissertação, há ainda um último aspecto que vale a pena considerar a título de introdução. Procuramos insinuar, no transcorrer desta introdução, em que medida a natureza dos interesses teóricos iniciais de Fromm, tal como se evidenciam nas fases inicias de sua escrita (de 1918 a 1926, e de 1927 a 1936, mais ou menos), determinam a partir de si mesmos, não só as suas opções temáticas, mas também a forma de expressão que elas encontram ao longo do tempo – tanto no que têm de evidente quanto no que têm de pouco aclarado. Isso permite delinear quais aspectos do desenvolvimento intelectual de Fromm são postos pelo próprio impulso que estimula o seu pensar – e isso no que há de mais transversal e contínuo ali, desde os anos 1910 até o seu falecimento em 1980. Fizemos isso por referência a algumas das correntes de pensamento que coloriam o horizonte intelectual de Fromm no momento germinal do seu modo de teorizar – por referência à sua ancestralidade teórica, por assim dizer. Mas explicitar o elemento "formal" implícito à sua obra abre também a possibilidade de ressituá-lo em relação aos desenvolvimentos científicos e filosóficos que lhe foram *contemporâneos*. Nossos resultados vão na contramão de algumas das maneiras habituais de localizar Fromm no transcurso do pensamento científico do século XX. Nisso não fica contida apenas a questão de rotulá-lo como pertence a esta ou aquela escola de pensamento – algo a que ele próprio teria oferecido resistência em certa medida, e que a variedade de suas fontes (de Marx a

Meister Eckhart, de Spinoza a Ferenczi) desencoraja. Temos aí também o problema mais interessante de entender a quais problemas seu pensamento se dirige – portanto, também a quais aspectos de nossa realidade ele ainda poderia se endereçar.

4. PROCESSO E SISTEMA

Numa porção intermediária entre a total ofuscação e a total nitidez, existe um ponto visível ao redor do qual a concepção de determinação psíquica de Fromm se articula: seu uso da noção de *sistema*. Introduzida de maneira tímida em seu vocabulário já numa etapa bastante inicial (p. ex., FROMM, 1941a), o termo é tratado como equivalente de outros dois – "estrutura" e "totalidade" (cf. FROMM, 1947a) –, mas sofre uma expansão em seu uso por volta dos últimos anos da obra de Fromm, entre 1968 e 1980. Uma parte importante do que ele escreve a esse respeito, só conhecemos postumamente (p. ex., 1992k), mas também os textos publicados em vida por essa época enfatizam, por um tempo, sua abordagem do humano como "sistema" (1968a), e sua concepção de mudança, tanto psíquica quanto social, em termos de uma rearticulação total dos elementos aí contidos e suas relações: "uma mudança sistêmica só é possível se um conjunto completo de circunstâncias é modificado de tal modo que ele aplica ao sistema como um todo, e traz à tona outros sistemas latentes que até então haviam permanecido dormentes" (FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 22).

Essa ligeira mudança de ênfase chama a atenção, sobretudo pela dificuldade de localizar suas origens nas fontes principais do pensamento de Fromm. Entre os sociólogos norte-americanos, foi mais próximo de David Riesman e C. W. Mills do que de Talcott Parsons, cujos textos sobreviventes em sua biblioteca permanecem todos sem anotações. Na tradição filosófica, não parece possível dizer que tenha estudado Hegel segundo os aspectos sistemáticos da obra; de Spinoza, foi mais próximo, mas pensava que o modo de exposição "geométrico" não pertencia à essência de seu pensamento, e até atrapalhava sua captura (cf. FROMM, 1966b). Da topologia de Freud, não reteve a tripartição do aparelho psíquico em "sistemas"; de Harry Stack Sullivan (1953) talvez tenha aprendido a noção de "self-system", mas também a criticou como inadequada (cf. FROMM, 1955a). Das fontes que me são conhecidas, apenas uma – contemporânea da intensificação do seu uso do termo – parece guardar alguma esperança de resolução do problema: sua correspondência com Heinz von Foerster, de que temos registros entre 1971 e 1973. Ao que tudo indica, é Ivan Illich – um dos pontos nodais na intersecção

entre política e religião entre os contatos práticos de Fromm – que recomenda a ele os trabalhos do biofísico e engenheiro. A periodização das cartas remanescentes entre os dois deixa claro que o intuito inicial da leitura deve ter sido a preparação do que mais tarde seria publicado como *The anatomy of human destructiveness* (FROMM, 1973a). Também Ludwig von Bertalanffy, cuja *General systems theory* Fromm anotou umas poucas vezes, é consultado para verificar seus comentários sobre o agressão (cf. FROMM, excerpt Q7) – mas von Foerster parece tê-lo impressionado mais profundamente por seu "humanismo", o que leva os dois a se corresponderem por algum tempo, e até a trocarem material inédito. Se lemos, em uma das cartas, que Fromm estava interessado na distinção de von Foerster entre "verbos e substantivos" (Fromm para von Foerster, 1º de outubro de 1971), suas notas de estudo permitem descobrir que a referência é a uma passagem de "Molecular ethology" (VON FOERSTER, 1970), na qual o biofísico discute a noção de "processo" (cf. FROMM, excerpt N15) – precisamente aquela em que se reúnem, para nós, as duas deficiências maiores do modo de exposição em Fromm, ainda que não de sua teoria enquanto tal. De fato, esta é uma pequena marca de que talvez ele próprio tenha sentido incômodos semelhantes aos nossos por volta do fim de sua vida. Emaranhados nesta pequena rede de evidências, estão alguns dos elementos que melhor organizam a possibilidade de uma reconstrução da concepção de determinação psíquica em Fromm – e também a de sua posição entre as ciências de seu tempo.

A pesquisa em neurofisiologia, que Fromm procura acompanhar como parte de sua investigação madura sobre a agressão (aproximadamente entre 1968 e 1973), é um capítulo de um programa mais amplo de revisão de seu conceito da *vida*. De fato, mesmo os seus textos mais antigos já têm nessa noção um ponto de apoio basilar: as "condições de vida" e a "prática de vida" são, como indicamos anteriormente, as noções que ele usa, já em sua fase freudiana, para tratar das determinações sociais da vida psíquica; e mesmo sua apreensão inicial de Freud põe ênfase sobre a categoria da "autoconservação" (cf. FROMM, 1932a), que tem na preservação da vida a sua determinação essencial. A ruptura com a teoria da libido alça o alcance desse conceito, da "sobrevivência", ainda mais longe, já que agora trata-se enfaticamente de conceber o processo psíquico como parte do processo vital, e de expressão vital. No entanto, é só por volta dos anos 1960 que o conceito da "vida" passa a receber uma definição mais clara; ao que se segue também um dos pontos de virada em sua obra: a introdução das

noções que aludimos anteriormente, de biofilia e necrofilia (cf. FROMM, 1963g; 1964a). Que as mudanças mais importantes girem ao redor dessa palavra não é nenhuma coincidência: o interesse "pela vida" é o ponto de encontro entre várias das inclinações políticas de Fromm. É relevante para sua participação nos movimentos contra a guerra nuclear e a guerra do Vietnam (cf. FRIEDMAN, 2013); cria um espaço de diálogo com os braços progressistas de algumas religiões; e, entre os socialistas humanistas, comparece como um dos conceitos que orientam a ideia de uma transformação do modo de produção e reprodução *da vida* (cf. FROMM, 1965a). De fato, muito do trabalho de Fromm nos últimos 20 anos de sua atividade intelectual gira em torno do diagnóstico de que teria ocorrido, em medida crescente, sobretudo a partir da 1ª Guerra Mundial, um processo de brutalização do humano, resultando em uma "indiferença à vida" (cf. 1990s) generalizada, quando não em uma afinidade com a morte[26]. Sua correspondência mostra que uma parte importante de seu envolvimento político girou em torno dos círculos de intelectuais e militantes que temiam pelo risco da extinção da espécie, por ocasião de uma guerra nuclear, e seus últimos anos de escrita contemplaram o início de um interesse por problemas de ecologia – campo em que, diga-se de passagem, as teorias de sistemas também deixaram sua marca (p. ex., BATESON, 1972). Assim, a vida política põe em evidência o que, já antes, poderia ser considerado a categoria mais básica do pensamento de Fromm, e suscita as condições para o seu aprofundamento.

[26] A relação entre essas duas posições – indiferença e hostilidade à vida – não é sempre muito nítida em Fromm. De modo geral, parece-me que ele parte de um diagnóstico mais brando, orientado pela noção de "indiferença", e vai se convencendo, sobretudo com a escalada da violência política nos EUA dos anos 1960, de que haveria uma prevalência de destrutividade ou "necrofilia" propriamente dita. A passagem de uma a outra posição se expressa aqui: "Essa atração ao não-vivo, que é em sua forma mais extrema uma atração à morte e à decadência (necrofilia), conduz mesmo em sua forma menos drástica à indiferença com relação à vida, em vez de 'reverência pela vida'" (FROMM, 1968a, p.44). Aí, as duas noções estão em uma relação simples de gradação. Mas em realidade, elas apontam para núcleos causais ao menos parcialmente distintos. A "indiferença à vida" aparece mais frequentemente como resultado da "alienação" (cf. FROMM, 1992i, p. 36), dentro do mesmo complexo de relações que ele associa tipicamente à formação da "orientação mercantil" do caráter (cf. FROMM, 1947a). Já a destrutividade de tipo necrofílico, embora possa partilhar de alguns dos condicionantes dessa forma de arranjo caracterial, parte tipicamente de outras relações explicativas – impotência, obstrução da vida etc. Está resumida, nas ambiguidades do imbricamento entre essas duas noções, certa ambiguidade do diagnóstico de Fromm sobre as formas prevalentes de paixão por volta dos anos 1960 e 1970. Ora ele pende mais à hipótese "destrutiva", ora mais à hipótese "mercantil", e o seu elenco de tipos de caráter específicos a essa época – o tipo "burocrático" (FROMM, 1976a, p. 171), por exemplo – dá a entender que ele talvez estisse obstruído pela dificuldade de conciliar a aspiração a um grau de generalização mais alto (os traços de caráter comuns a toda uma sociedade) com as transições e resultados distintos que se observa a partir de condições de vida "comuns" entre classes distintas.

De um lado, esse processo de revisão conduz a uma explicitação mais nítida dos pressupostos chamados "sociobiológicos" da psicologia social de Fromm (1990d, p. 4) – isto é, das determinações orgânicas e sociais que entram como condições de todo fato psíquico. Isto, também, nós conhecemos em grande medida por meio das publicações póstumas, sobrtetudo a partir de sua articulação numa série de rascunhos e manuscritos, datados em geral dos anos de 1968 a 1970 (cf. FROMM ,1990a). Mais difícil de rastrear é o interesse que parece formar-se, nessa mesma época, pelo problema da expressão dos processos vitais na linguagem – tanto científica quanto cotidiana. Esse tema aparece de modo mais palpável em sua discussão sobre os chamados "modos do ser" e do "ter", no livro *To have or to be* (1976a) – um último corte conceitual importante em sua obra, que teremos ocasião de discutir depois. Aqui, importa apenas um dos aspectos singulares da discussão: o interesse de Fromm pelo que ele imagina ser uma primazia do uso de substantivos sobre verbos na língua inglesa de sua época, e que ele entende como expressiva de uma tendência à coisificação. De fato, em minha estimativa, nenhum livro seu expressa com mais ênfase o caráter processual da vida psíquica do que essa – e ainda assim, conservando muitos dos pontos cegos que viemos discutindo antes. Quando chegamos a essa etapa da obra, a discussão em torno da noção de "sistema" já parece ter se enfraquecido, por comparação ao modo de escrever característico dos primeiros anos da década de 1970; mas ela deixa um traço permanente nessa capacidade ligeiramente mais aguçada de expressar o que pertence ao domínio psíquico como um devir, e também no interesse renovado pela linguagem, que dá o tom de algumas das últimas contribuições originais de Fromm, como sua distinção entre o "impensável", o "indizível" e o "inexprimível" (cf. 1978b), sua concepção da relação entre formação de conceitos e processo social (cf. 1989a, escrito entre 1974 e 1976) e – na síntese entre os dois motivos – sua interpretação derradeira do processo de criação e revisão nas ciências (cf. 1979a, cap. 1; 1992h, escrito em 1975).

Essa ênfase sobre o processo de expressão verbal, que acontece nas últimas etapas do pensamento de Fromm, é praticamente sem equivalentes em todo o seu percurso anterior. Ela não chega a ter tempo de se desenvolver plenamente: sua saúde cada vez mais debilitada pela sequência de ataques cardíacos que terminaria por matá-lo em 1980 reduz drasticamente o volume de texto que ele *escreve,* e aumenta a quantidade de fontes orais e entrevistas que ele concede – sem que esse tema tenha oportunidade de ser muito discutido (p. ex.: FROMM, 1974b; 2000f). Ainda assim, o

pouco que temos a esse respeito faz um contraste marcante com sua abordagem anterior, que ficava centrada, de um lado, na discussão dos chamados "padrões sociais de pensamento" (cf. 1962a, p. 121), e de outro, sobre a sua concepção da linguagem onírica (cf. 1951a, 1972a). A aparição desse interesse tardio é um sinal importante sobre a economia dos conceitos em Fromm, e abre espaço para uma primeira rediscussão de sua posição na história das correntes intelectuais do século XX.

É comum ainda hoje enquadrar Fromm como "culturalista", no que fica implícita a relação com outras psicanálises e antropologias – Karen Horney, Margaret Mead, Abraham Kardiner etc. – para as quais o peso maior da determinação dos processos psíquicos recairia sobre "a cultura". Nisto, mistura-se o vínculo pessoal que Fromm teve com alguns desses nomes com um juízo sobre sua posição teórica. De fato, sobretudo nos idos dos anos 1930, Fromm aproximou-se do círculo de pesquisadores que hoje conhecemos como a escola de "personalidade e cultura": uma carta de Franz Alexander (8 de janeiro de 1937) o convida para um painel com esse tema por considerar que seu método é o mais adequado até então constante; em Nova Iorque, ele leciona em colaboração com Ralph Linton em 1948, e sua relação com Margaret Mead estende-se até muito tempo depois (cf. carta para Margaret Mead, 20 de abril de 1968), se bem que com longos períodos de silêncio. Uma série de manuais e artigos da época o repreresentam como "culturalista", seja entre amigos ou entre oponentes (p. ex.: THOMPSON, 1950; MARCUSE, 1955). Fromm mesmo demora muito a explicitar qualquer discordância nítida a esse respeito (cf. 1970a, 1973a), e mesmo quando ele enfatiza, numa fase mais inicial, as suas diferenças com outros escritores ao seu redor, não o faz no intuito de negar de todo a possibilidade de que fossem agrupados conjuntamente (cf. 1955e), mas de nuançar diferenças de "ênfase". Também neste caso, aliás, uma parte importante do que ele teria a dizer a esse respeito permanece sem publicação em vida (p. ex.: FROMM, 1990d). Mas duas grandes diferenças distinguem o seu trabalho de muitos dos demais trabalhos associados com o "culturalismo". Para começar, o influxo marxista em sua obra põe um vínculo sólido entre subjetivação e classe social, que não comparece com igual peso ou frequência entre outros pensamentos associados a esse nome; por contraste a uma boa parte da antropologia da época, Fromm conserva os processos propriamente dinâmicos como a base de seu edifício teórico, e só assimila categorias oriundas do behaviorismo, ou enquadradas em molde comportamental, como a de "padrão cultural", num nível secundário – como

determinações da consciência, em todo caso mais superficiais e efêmeras do que aquelas que preenchem o seu conceito do "caráter". Trata-se então de "comportar-se como a sociedade espera que nos comportemos", de "conformar-se" (FROMM, 1972a, p. 61-2), à medida exigida pela autoconservação. As determinações sociais mais importantes na formação do caráter recaíam, para Fromm, sobre as condições socioeconômicas, e não sobre a "cultura" – à qual ele reconhecia um peso retroativo sobre a psique, mas que estaria já condicionado pelos processos subjetivos, tal como se desdobram no processo imediato da vida (cf. 1962a). Assim, a alcunha de "culturalista" trai seu intuito em dois pontos fundamentais: inverte a prioridade lógica que ele supunha entre processo social e estrutura cultural, e implica uma indiferenciação entre o seu ponto de vista e o dos vários gradientes de psicanálise com behaviorismo que apareceram nos EUA da época – uma leitura pouco sustenável, se levarmos em conta, por exemplo, sua crítica extensa de B. F. Skinner (cf. FROMM, 1973a), ou sua rivalidade com a psicologia industrial norteamericana (cf. 1957a).

Tratar Fromm como "culturalista" redunda, portanto, em dar por mais importante o que ele considerava o mais secundário e passageiro. No entanto, continua verdadeiro que a antropologia cultural norteamericana continuou sendo seu modelo para a exploração dos processos da consciência por bastante tempo. Ainda sua teoria madura da agressão refere-se aos resultados de Margaret Mead e Ruth Benedict (cf. FROMM, 1972c), e embora ele reconheça como problemática a orientação comportamental e o relativismo característicos desse grupo de pensadoras e pensadores, centrados sobre as noções de "aprendizado e condicionamento" (1990d, p. 4), não chega a desenvolver uma crítica sistemática das implicações que sua concepção de "cultura" teria para a de "psique". A noção de que existem "comportamentos" e "opiniões" adquiridos por condicionamento ou sugestão fica sobreposta à esfera em que a riqueza de sua intuição do fenômeno psíquico tem maior desenvoltura – a da dinâmica inconsciente –, e representa, em certa medida, uma interrupção ou suspensão dela. No lugar da antiga distinção entre processo primário e secundário (cf. FREUD, 1911), aparece a cisão entre as determinações (inconscientes) do caráter, de um lado, e aquelas próprias do comportamento (consciente), de outro. Mas a tendência da antropologia orientada por categorias comportamentais é não desenvolver nuançadamente o vínculo entre linguagem e pulsão, que fazia parte integral da maneira de falar freudiana. De outra parte, uma linguística como a de Whorff (1956), pouco simpática ao freudismo, opera

em abstração do vínculo positivo entre linguagem e processo afetivo, desenvolvendo antes, a partir da gramática conhecida para determinadas línguas, a relação com certos modos de percepção e conceituação, mas não aquilo que haveria de específico, por assim dizer, à "*talking cure*", e ao que ela implica para uma teoria do sujeito. No entanto, Whorff, Mead, Benedict, e concepções de inclinação um tanto mais kantiana sobre as "categorias da consciência", como a de E. Schachtel (1947), permanecem por muito tempo como as fontes principais de Fromm para o assunto, sem que ele tenha desenvolvido uma reflexão sistemática a esse respeito, segundo me consta. Por isso, a linguagem aparece em seu trabalho por muito tempo sob uma ótica puramente negativa, como componente dos "filtros sociais" (1960a, p. 55) que constituiríam a barreira do recalque – quer dizer, a barreira do que é pensável, concebível, experimentável para a consciência. A articulação *positiva* entre processos afetivos e linguagem fica por desenvolver.

Com isso já se compreende em que estado o seu pensamento vai de encontro à "teoria de sistemas" em sua etapa mais avançada. Tudo indica, entre as fontes que conheço, que esse tenha sido um encontro mais ou menos acidental. Fromm vai à procura de von Foerster e von Bertalanffy enquanto biólogos, não enquanto teóricos de sistemas. Mas ele depara ali certamente um modo de conceituar que persegue escancaradamente todas as tendências que o seu próprio recalca. É característico da cibernética então em desenvolvimento o formalismo e o pensamento analógico, em sentido inclusive mais abstrato do que o que trabalhamos nesta introdução: "este é um campo lógico-matemático, cuja tarefa é a formulação e a derivação daqueles princípios gerais que são aplicáveis a 'sistemas' em geral", seguindo-se de "termos que ocorrem em todas as ciências que lidam com 'sistemas' e implicam a sua homologia lógica" (VON BERTALANFFY, 1968, p. 253). A preocupação com a descrição de processos evolutivos leva a uma revisão da semântica e do manejo da linguagem, e introduz o elemento temporal como parte do que seus "modelos" têm de apreender (cf. BATESON, 1972). De tudo isso, Fromm permanece ainda muito distante na última década de seu trabalho; mas sua aproximação e experimentação com o vocabulário respectivo, em tantos aspectos tão estrangeiro à sua maneira de pensar, revela uma afinidade secreta, cujos efeitos se fazem sentir na sequência de sua escrita – ainda que não culmine em nada como um deslocamento de suas bases teóricas para a cibernética.

De que caráter é então esse encontro, que parece conter algo mais do que o puramente acidental; que fertiliza e produz frutos intelectuais, mas permanece ao mesmo tempo tão passageiro e subterrâneo? A meu ver, o que explica a ambiguidade desse processo está na valência política da teoria de sistemas, no contexto dos EUA dos tempos de Fromm. É uma forma nitidamente instrumental de pensamento. De Wiener (1948) aos últimos escritos de Margaret Mead (1969), a aplicação da cibernética aos fatos humanos vem acompanhada da antecipação das possibilidades de uma engenharia social bem-sucedida; do aumento da produtividade pela automação, da integração social induzida por sugestão – e, pelo ângulo filosófico, da indiferenciação crescente entre humano e máquina. Fromm assiste, pois, estarrecido, à ascensão da psicologia orientada por noções como a de "informação" e "processamento", em sua integração crescente ao behaviorismo – um partidário da manipulação psíquica desde seus primórdios (cf. WATSON, 1924). A tudo isso, o socialismo humanista de Fromm tem de reagir com repulsa. Seu diagnóstico quanto à "cibernação" (*cybernation*, um compósito de *cybernetics* e *automation*) é pouco otimista: vê os potenciais da liberação do trabalho pela máquina, mas entende que o processo efetivo tendencial não seria esse, mas sim o de uma coisificação do humano, o de uma confusão crescente entre as operações do pensamento e a máquina, uma alienação da capacidade de decidir por referência a valores e sua dissolução no puro cálculo cego (cf. FROMM, 1968a). Tanto pior que esse elemento de "cálculo", tal como expresso por exemplo na teoria de jogos a partir de von Neumann, reapareça entre os estrategistas da guerra fria e da detente atômica – alguns dos maiores rivais políticos de Fromm, que era favorável ao desarmamento nuclear irrestrito (cf. FROMM, 1961a; FROMM; MACCOBY, 1962b). Assim, não há apenas uma resistência "formal" ao modo de pensar característico das teorias afins da cibernética e da teoria da informação, mas também um antagonismo político, que deve ter feito essa corrente parecer abominável para Fromm em muitos aspectos – tanto assim que, a certa altura, David Riesman sente necessidade de comunicar a ele que suas expectativas não são tão alarmantes; que a prevalência das máquinas e do computador não deveria acontecer tão cedo, e não seria preciso tamanha preocupação (carta de 1º de abril de 1968).

De outra parte, por essa mesma época, Fromm aproxima-se muito de Lewis Mumford – não por acaso, já que seu trabalho expressava uma preocupação semelhante quanto ao lugar da tecnologia na civilização comtemporânea. Já desde o início dos anos

1960, Fromm vinha criticando o elemento idolátrico que ele via no fascínio com as viagens espaciais; seu livro *The crisis of psychoanalysis,* de 1970, incluía em seus planos originais um capítulo sobre o "Significado psicológico da viagem à lua" (cf. FROMM, 1970a-001-eng-draft-01). Sabemos, a partir de gravações dessa época e de textos um pouco posteriores, que Fromm pensava ver fromar-se um "culto da tecnologia", que ele chegou a denominar mesmo uma "religião cibernética" (1976a, p. 138). Ora: todos esses foram desenvolvimentos práticos cuja expressão teórica esteve em muitos casos ligada à engenharia de "sistemas". Diante de tudo isso, Fromm deve ter visto pouca brecha para uma incorporação do esquema teórico correspondente que não violasse os princípios mais básicos de sua empreitada intelectual.

Não é por acaso, portanto, que o contato que ele estabeleceu com o movimento correspondente deu-se a partir de fontes ligadas às ciências biológicas. Isso não só correspondia à sua investigação sobre o processo da vida em geral, mas também a certa diferenciação interna às correntas da cibernética, que fazia por vezes dos nomes ligados às ciências da vida uma espécie de braço liberal, por contraposição às leituras mais imediatamente tecnocráticas e instrumentais que se encontram entre físicos, psicólogos e cientistas sociais. Se Wiener partia do modelo da máquina, von Bertalanffy escrevia que:

> a imagem de mundo mecanicista do último século estava intimamente relacionada com dominação da máquina, a visão teórica dos seres vivos como máquinas e a maquinização do próprio homem. Entretanto, conceitos que são cunhados por desenvolvimentos científicos modernos têm a sua exemplificação mais óbvia na própria vida. Assim, há uma esperança de que o novo conceito de mundo da ciência seja uma expressão de um desenvolvimento em direção a um novo estágio da cultura humana (1968, p. 253).

Essa diferença de atitude talvez tenha contribuído para tornar a obra de Fromm um tanto mais porosa a esses desenvolvimentos, por comparação a tantos outros articulados ao redor da matemática da comunicação. Mas se ele não reteve expressamente, nem o formalismo lógico, nem o modo especificamente "cibernético" de formular processos evolutivos, o que ficou para ele? – Ao que parece, precisamente a *concepção de causalidade*, a concepção de determinação característica das conceituações de "sistemas". O único trabalho de Fromm que, segundo meu conhecimento, procura esboçar uma incorporação afirmativa do vocabulário correspondente ao seu modo de pensar, é apresentado em 1969 no México, em um "Simpósio sobre o conceito da morte", na Academia Nacional de Medicina. O texto não

é publicado em vida, mas já o resumo indica que "a diferença entre causa e efeito lineares e o pensamento sistêmico em termos de processo é enfatizada" (FROMM, 1992k-001-eng-type-01, p. 1). Não por acaso, esse texto trata do problema da "desintegração das sociedades": aborda, pela via negativa, o problema que vincula os pensamentos clínico e social de Fromm, isto é, o problema da *transformação*. "Um sistema só pode ser mudado se, em vez de mudar apenas um fator único, mudanças reais são feitas no interior de todo o sistema, tal que uma nova integração de *todas as suas partes* pode suceder" (FROMM, 1992k, p. 43). No simpósio mexicano, Fromm discute a "desintegração" do sistema social em referência implícita à escalada da violência política nos EUA. Mas a afinidade temática com seus credos terapêutico e socialista é evidente, e assim voltamos a encontrar escrito, por referência à transformação do caráter no processo terapêutico: "a estrutura de caráter é um sistema, e como todo outro sistema, ela tem um grande poder de coesão porque cada parte sua está engrenada com toda outra parte, e uma mudança em uma parte necessita uma mudança em toda outra parte" (FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 22).

A partir dessas indicações, fica mais fácil entender a peculiaridade daqueles pontos de omissão na escrita de Fromm. É que ele não se atrai pela teorização em termos cibernéticos como tal, e sim por esse aspecto muito específico seu, que é a tentativa de expressar processos evolutivos como função das relações recíprocas entre todos os elementos componentes do "sistema". Uma determinação tremendamente geral, "formal" – assim como muito do que se pode dizer acerca de "sistemas em geral" tem de permanecer formulado em um grau de abstração altíssimo –, mas que oferece a ele a chance de dar expressão explícita, pela primeira vez, àquele aspecto de seu trabalho que nós procuramos localizar e identificar aqui. Há, em suma, uma afinidade entre a intuição da determinação dos processos psíquicos em Fromm, e essas caracterizações muito gerais que ele depara entre as teorias de sistemas. Uma afinidade, e não mais do que isso – pois a quantidade de aspectos alheios ao seu modo de pensar é ali tão grande quanto qualquer concordância tácita. Ainda assim, uma afinidade: Fromm vai ao encontro de seu outro, e descobre ali algo sobre si mesmo. Não se trata, portanto, de enquadrá-lo como "teórico de sistemas", o que seria bastante unilateral, se não absurdo. Importa mais compreender essa peculiar dialética de alteridade, na qual encontramos expressa, finalmente, uma das únicas evidências positivas de nosso diagnóstico anterior. Em sua formulação *geral* – aliás, geral demais –, a concepção de

determinação psíquica madura de Fromm pode ser encontrada nas poucas passagens em que ele discute seu conceito de mudança "sistêmica". Uma formulação *específica*, desenvolvida em detalhes, só pode ser feita por inferência a partir de sua obra escrita. É a isto que nos dedicaremos nesta dissertação.

5. LINGUAGEM, QUALIDADE E QUANTIDADE

Ironicamente, tivesse Fromm permanecido tão próximo da antropologia cultural norteamericana quanto se costuma dizer, ele teria sido talvez um participante ativo no desenvolvimento da cibernética. Pense-se no caso de Margaret Mead, de quem Fromm foi bastante próximo nos anos 1930, e com quem ainda estava em bons termos por volta dos anos 1960: participante das Conferências Macy (cf. PIAS, 2003), e a certa altura colaborada de Gregory Bateson, seu pensamento desenvolveu às últimas consequências a virada informacional dos anos 1940. Nada do tipo acontece com Fromm. Ele é um personagem diferente, e às vezes antagonista direto, dos desenvolvimentos econômicos e científicos aos quais a automação esteve relacionada. Por isso mesmo, afirmar que seu contato com von Bertalanffy e von Foerster representa uma espécie de encontro tardio com aspectos de sua própria obra põe um problema histórico: teriam de estar presentes, desde mais cedo na obra de Fromm, formas de pensar que só se desenvolveram abertamente em uma etapa posterior da história das ciências, e fora de seu círculo habitual de referências científicas e filosóficas. Isto pode soar implausível a princípio, mas tem sua probabilidade se levarmos em conta que, já nos anos 1930 – período em que Fromm desenvolve gradualmente sua ruptura com a teoria da libido –, o trabalho dos membros do "Zodiac Club" de Harry Stack Sullivan, que foi um ponto de contato entre Fromm e a antropologia nortemamericana, já inclui, por essa época, de modo incipiente, alguns dos elementos que serão reagrupados depois em termos "sistêmicos". Num sentido parecido com o de Fromm, a obra de Karen Horney (1936) já inclui, sem uma articulação explícita, uma intuição da economia psíquica que prefigura a noção de uma interação de tipo "sistêmico" – quer dizer, de condicionamento evolutivo mútuo – entre as pulsões e seus derivados. Isso também vale para o próprio Sullivan, mas ambos falecem numa etapa em que a transposição da teoria da informação para as áreas das humanidades se encontra em um estágio relativamente precoce. Assim – pode-se ao menos especular – Fromm desenvolve o gérmen de sua maneira específica de pensar num momento em que a experiência "sistêmica" do mundo ainda não se articulou num repertório nítido e generalizado de conceitos, mas permanece de certo modo mais

próxima da experiência sensível, ou atrelada a elementos isolados do que depois se reagrupa nessa direção. Em seguida, ele perde o contato com as figuras que levam esse desenvolvimento a cabo, e sua obra madura traz ainda a marca dessa interrupção precoce, que deixa estacionado o pensamento num estágio de articulação bastante inicial.

Compreende-se bem os efeitos que isso tem para Fromm se o comparamos com uma experiência contemporânea à sua – a do estruturalismo na França, que desenvolve um vínculo muito mais firme com os desdobramentos das ciências naturais de seu tempo. Segundo me consta, os contatos principais de Fromm com os cientistas naturais proeminentes de seu tempo parecem ter-se dado com a finalidade de produzir colaboração política, nem tanto de revisar o seu próprio paradigma teórico. Com Linus Pauling, ele colabora no esforço de combate à guerra nuclear (Linus Pauling para Fromm, 15 de janeiro de 1961); com Albert Einstein, elabora em 1948 uma proposta de colaboração entre os judeus e os árabes na Palestina (cf. FROMM, 1990t); Werner Heisenberg assina para ele uma dedicatória no livro *Der Teil und das Ganze*, agradecendo "pelo livro e alguns outros ensinamentos" – mas não tenho sinal de que Fromm tenha de fato lido o livro. Seu interesse maior parece recair, nem tanto sobre as conclusões ou conteúdos imediatos das descobertas em ciência natural de seu tempo, e mais sobre as consequências epistemológicas que se podia deduzir da física de probabilidades e outros desenvolvimentos – primeiro, no sentido de um combate ao positivismo ingênuo, e em seguida, em termos do envolvimento político criativo de algumas das personalidades científicas da época: "a maioria dos cientistas naturais excepcionais de nosso tempo são humanistas" (FROMM, 1964a, p. 84).

Em uma obra como a de Lévi-Strauss (1958), ao contrário, não é apenas o contato político com a ciência natural que se verifica: o próprio procedimento e o modo de abstração característico da ciência da informação e das áreas relacionadas – a computação em termos probabilísticos, a confecção de modelos – é que é transposto para a antropologia, e articulado como fundamento geral dos fenômenos de comunicação. Na psicanálise, um movimento parecido conduz Lacan (1959-60) a uma rearticulação minuciosa entre os registros simbólico e imaginário. É o próprio "sujeito" que se vê, por assim dizer, solapado e redescrito com os artifícios aprendidos na ciência natural, na lógica, na matemática. Em Fromm, nada semelhante acontece. Seu pensamento inclina-se como que involuntariamente a algumas semelhanças com o

estruturalismo, à medida que permanece articulado em torno de noções como a de "possibilidade", mas isso não vai além de algumas coincidências potenciais, em minha estimativa – sobretudo se levamos em conta a profunda desconfiança que algumas formas de estruturalismo tinham em relação ao "humanismo", que continuou sendo sempre a base filosófica do projeto intelectual de Fromm. A especificidade de sua posição está em que ele deseja reter o "efeito" da explicação sistêmica, mas não faz a passagem do paradigma da energia, das forças psíquicas, que ele colhe em Freud, ao paradigma da comunicação. O universo conceitual de Fromm é ainda um universo profundamente "analógico" – ele valoriza, partindo de Ferenczi e Groddeck, o sentido da comunicação gestual, do simbolismo de imagens (cf. FROMM, 1941a; 1973a), e não o universo digital, discreto, em que vêm a se encontrar a probabilística da informação e a linguística estrutural. É dizer: ele faz uma transição a um modo de relacionar os fenômenos que bem teria – caso expressamente desenvolvido – suas semelhanças com o procedimento estrutural ou sistêmico; mas não faz a transição ao modo de consideração desses mesmos fenômenos que poderia preencher sua abordagem de um sentido mais palpável, ou ao menos de uma base afim.

Como que a meio caminho entre o "determinismo psíquico" de Freud e a "ecologia da mente" de Bateson, Fromm se vê obrigado a formular ainda em termos substantivos o que, para o estruturalismo, teria que aparecer como conjunto de relações; e assim, o seu conceito mesmo de "relação" – tal como se apresenta por exemplo na categoria central da "atitude", ou seja, da "relação de objeto" (FROMM, 1992e, p. 19) – não se desenvolve até o fim: permanece um conceito unilateral de relação, concentrado sempre sobre apenas um dos dois (ou mais) termos que se põem como mutuamente constitutivos. Sua vantagem é a de que permanece pensado em termos concretos, e não puramente exteriores, tal como o método lógico-formal o exigiria. Para nós, importa sobretudo dizer: pensando ainda a linguagem mais como fenômeno de *expressão* do que como um fenômeno de *comunicação,* Fromm se vê privado da perspectiva básica que torna possível o lacanismo na França, a pragmática da comunicação entre os behavioristas norteamericanos, e uma série de outros desenvolvimentos calcados na interface entre "informação" e "sentido". Habitante dessa espécie de interstício teórico – equivalente ideal do emaranhado de relações práticas constrastantes de que Fromm se ocupou ao longo da vida –, seu edifício intelectual carrega os traços de uma mensagem dúbia, como que extemporânea e intemporânea ao mesmo tempo. Contemplado contra

alguns desses desenvolvimentos científicos, paralelos ao seu, seu pensamento aparece como incompleto, inarticulado, faltante, insuficientemente desenvolvido em termos de sua coerência interna. De outra parte, sua posição intermediária entre fontes e exigências práticas as mais distintas dá-lhe também uma liberdade que não se encontra alhures, e abre a vereda de um modo de pensar e de experimentar próprios, que em minha estimativa, ainda têm algo a nos informar.

Diante dessas reflexões, podemos entender que a emergência tardia do problema da linguagem na obra de Fromm, considerada em termos positivos, responde não apenas a um interesse espontâneo, mas sim a uma necessidade interior à estrutura de seu pensamento, que fica inibida até os últimos anos de sua vida, mas eventualmente floresce. Se o disséssemos em termos frommianos, diríamos: conceituar "sistematicamente" as relações entre todos os elementos psíquicos exigiria que considerássemos não apenas as determinações da esfera afetiva sobre a esfera intelectual – a relação mais claramente desenvolvida em Fromm –, mas também as da esfera intelectual sobre a esfera afetiva. Foi este, historicamente, um dos terrenos mais férteis para a experimentação com o tipo de categoria "formal" que falta em Fromm – talvez justamente por não se haver debruçado sistematicamente sobre o assunto. Adquirimos também, de outra parte, elementos suficientes para compreender uma passagem essencial em sua obra – precisamente a que o leva para fora do freudismo clássico, entre 1936 e 1937.

À relativa ausência de reflexão positiva sobre a linguagem corresponde, em Fromm, a valorização da "experiência" enquanto tal – aqui, no sentido de sua plena realidade psíquica, do composto complexo das relações do sujeito a determinado objeto, em grande medida inconsciente, mas *efetivo*. É esta também a base de sua afinidade com os discursos místicos na esfera religiosa (cf. FROMM, 1966a), com as terapêuticas que valorizam o movimento e a apreensão dos afetos (p. ex.: FERENCZI; RANK, 1924; FERENCZI, 1930), e enfim, daquele traço marcante de colorido e saturação qualitativa em sua escrita, que indicamos há algum tempo. Essa afinidade com a qualidade dos fenômenos afetivos está em Fromm como mais do que uma inclinação simples ou um traço do estilo: poderíamos dizer que é a base mesma de sua psicanálise. Quando lemos os textos anteriores a 1937, temos já sinais graduais do processo de ruptura que levará ao abandono da teoria da libido. Em 1932(a), Fromm já se pergunta se não haveria uma independência entre os processos de excitação erógena e a ativação das chamadas

“relações de objeto” que constituem a unidade básica de sua análise do caráter. A questão fica aí em suspenso, assim como novamente em 1936(a), quando ele decide evitar a entrada nessa discussão no decorrer de seu capítulo sobre autoridade e família. Não tarda muito, entretanto, para que ele abandone seu posicionamento anterior – que trata as “atitudes” ou traços de caráter como derivados secundários da libido – e adote a hipótese de uma diferença qualitativa irredutível entre as “atitudes”, calcadas em afetos que vão sendo despertos no transcurso das relações de produção, e a sexualidade enquanto tal, que interage com esse universo de paixões historicamente determiandas, mas já não constitui sua fonte e substrato, como em Freud. Já uma carta para Wittfogel (18 de dezembro de 1936) do mesmo ano anuncia a mudança, e no ano seguinte, temos a rejeição definitiva da teoria da libido em “*Man’s impulse structure and its relation to culture*”.

No texto recusado por Horkheimer, Fromm (1992e) apresenta como motivo principal de sua mudança de posição o trabalho clínico. Ainda em 1971, ele afirma expressamente a Martin Jay que, de fato, a virada para fora da “metapsicologia” de Freud se deu quase exclusivamente por razões empíricas (carta de 14 de maio); por julgar que o tratamento de seus analisandos não permitia validar as hipóteses explicativas de Freud, e em parte não obtinha sucesso quando suas intervenções eram conduzidas em termos freudianos. Não temos razão para duvidar dessa afirmação, mas se notamos que a transformação principal, por essa época, não envolve a metapsicologia inteira de Freud, mas principalmente sua energética, temos evidência de que, de fato, em 1937, a intuição – por falta de termo melhor – “sistêmica” estava já bem desenvolvida para Fromm. Traços dela encontram-se já por toda parte nas porções anteriores da obra, sobretudo no que diz respeito à relação entre psique e processo social. Fromm considera já que as tendências psíquicas têm de ser “geradas e reproduzidas” (cf. 1936a) continuamente na relação a outros, em vez de insistir na geratividade espontânea do corpo e na “indestrutibilidade”, sobretudo das pulsões recalcadas (cf. FREUD, 1900-30; 1912b). Mas é em 1937 que, liberdada das premissas do dualismo energético de Freud, vemos a sua concepção da psique articulada pela primeira vez em termos da relação interior, intrapsíquica, entre processos distintos. O último ensaio que Fromm publica na revista do Instituto de Pesquisa Social, “*Zum Gefühl der Ohnmmacht*” (1937a), já contém em germe muitas das determinações que procuraremos explicitar no decorrer desta dissertação. Ali, uma leitura atenta já

descobre uma dinâmica *sui generis* de afetos, paixões, defesas e compensações, cujo florescimento lógico e complexificação constitui o motor formal de todo o movimento posterior da psicologia de Fromm[27].

Se contrastamos esse texto com todas as formulações parciais anteriores do mesmo aspecto, vemos que a diferença central se apresenta justamente na atenção ao aspecto "qualitativo" dos fenômenos. O freudismo constrói as diferenças qualitativas entre os afetos e sentimentos como manifestação ulterior da dinâmica entre forças que, concebidas segundo o ângulo econômico, devem aparecer como montantes de uma substância de qualidade idêntica, indiferenciada. (Mesmo no contrainvestimento, libido recalca libido, e a diferença entre libido e interesse é de certo modo deslocada para segundo plano – cf. FREUD, 1915c). A libido, o interesse, a energia da pulsão de morte, não são categorias puramente quantitativas, mas de certo modo subordinam o problema de determinar a emergência e diferenciação daquilo que a consciência experimenta como qualidade à consideração dos *quanta* deslocados, represados, descarregados. Isso organiza toda a intuição do processo clínico – quer dizer, entra como um elemento pressuposto a toda fenomenologia que pretenda dar conta daquele transcurso temporal do tratamento, no qual vai-se dando conta de que a recomposição gradual do sentido dinâmico subjacente aos atos psíquicos manifestos é acompanhada também do deslocamento das *formas* manifestas – o que aparece ora num sonho retorna depois em outro, e em seguida no lapso, no acting out, eventualmente na rememoração direta... Se o mesmo processo ou o mesmo conjunto de forças transpõe-se ora para esta, ora para aquela forma de expressão, então a teoria da libido sugere sempre que imaginemos, na base disso, o deslocamento dos *quanta* de energia de uma a outra representação; aqui, seu desinvestimento; ali, a sua irrupção na inervação conversiva. Isso produz um aspecto de indiferencialidade. A "plasticidade" da sexualidade em Freud (1905-24) é a plasticidade dos modos de satisfação, e sob esse ponto de vista tudo que não caia no campo dos dualismos que organizam sua abordagem econômica (libido e interesse, libido do ego e do objeto, Eros e pulsão de morte) fica concebido, em última instância, como tendo a qualidade básica do prazer ou do desprazer, da tensão, e nada mais. Dito de outro modo: o modelo da "qualidade" em Freud é a *sensação*, não o afeto.

[27] Abriremos mão de mostrar isso ponto por ponto aqui no caso deste texto em particular, já que a extração dos elementos correspondentes ocupará todo o argumento subsequente desta dissertação.

Fromm deseja inverter essa relação, e é por isso que a teoria da libido é o primeiro elemento do freudismo clássico que ele rejeita abertamente. Enquanto se pensa a economia psíquica em termos da série prazer-desprazer (e Fromm nunca adotou a segunda dicotomia pulsional de Freud), *aquilo* que se satisfaz, o desejo concreto que proporciona prazer na descarga ou permanece insatisfeito, permanece em um *status* de relativa indiferença. Importa apenas à medida de sua relação com a educação social – com a viabilidade moral e prática de sua satisfação desimpedida, mas não propriamente segundo seu conteúdo efetivo. É como dizer que, no fundo, a meta e o objeto pulsionais são secundários à fonte e a pressão que o constituem. Aquilo que Fromm apreende – e constitui o fundamento de sua abordagem própria – é que esse ponto de vista, que põe o fato mesmo da satisfação como o eixo da comparação entre os desejos, não é suficiente. Sua psicologia social começa com a opinião de que o predomínio de umas formas de satisfação sobre outras – quer dizer, o de umas metas pulsionais sobre outras – não tem, para a atividade humana em geral, a mesma indiferencialidade que Freud pensava encontrar na vida sexual. Amar e odiar não valem como alternativas simples do prazer, mas como forças que condicionam, exigem, possibilitam processos psíquicos completamente distintos. Não é centrada na relação entre meta e objeto, nem mesmo entre a meta e a barreira do recalque, pois, que forma-se a perspectiva peculiar a Fromm, mas na relação entre metas pulsionais distintas, entre diferentes qualidades passionais. Daí a sua incursão tardia, por mais breve que tenha sido, pelo vocabulário dos sistemas: é o pressentimento do quanto ele facilita desenvolver a expressão teórica desse conceito, de um condicionamento multilateral das pulsões umas pelas outras, segundo sua natureza particular, em uma "totalidade" singular, que deve ter atraído Fromm em sua direção.

De outra parte, vemos aí por que é que ele teve de permanecer tão afastado – sobretudo do tipo lógico de formalismo que informava seus contemporâneos cibernetas. Abstrair ao conteúdo particular dos fenômenos estaria na contramão do que ele considerava o mais importante em sua estimativa teórica. Isso vinha ao custo, entretanto, de uma dessensibilização relativa para aquele aspecto da "forma" que remete à concretude – isto é, à diferenciação constituída na relação com um outro. Nessa espécie de contradição, entre um pensamento saturado de interesse pela qualidade e um modo de expressão relativamente indiferenciado, é que se move o trabalho de Fromm[28].

[28] Compare-se Reich, cuja obra pós-psicanalítica pode ser tomada desse ponto de vista como um desenvolvimento simétrico e oposto ao de Fromm, no que diz respeito à montagem freudiana dos

6. LÓGICA

A essa recusa da indiferença entre as formas de satisfação corresponde o intuito ético que, em minha interpretação, fornece o motor concreto do desenvolvimento do pensamento de Fromm. Se a sua inclinação ao pensar substantivo o afasta de toda ética formal e orientação ao dever, por outro lado também o inclina para longe do utilitarismo, com que o modelo de Freud não deixa de ter certo parentesco. De fato, dentre os modelos clássicos de construção filosófica da ética, Fromm se aproxima cada vez mais de uma orientação eudaimônica (cf. DURKIN, 2014) – sobretudo a partir de Aristóteles e Spinoza, a cujos modelos acresce correções oriundas de várias outras fontes (cf. FROMM, 1947a). Isso põe seu trabalho na contramão do de um pensador como Adorno (1951), por exemplo, para quem o projeto de uma investigação da "boa vida" em tempos de sociedade administrada tinha de tomar uma forma enfaticamente "negativa". De Marcuse, Fromm está tanto menos distante, quanto mais recente é a publicação do texto (cf. ROMANETTO, 2021), já que, por volta do fim dos anos 1960 (e em retrospectiva, já em obras como *Eros e civilização*), Marcuse (1969) procurou também desenvolver afirmativamente as determinações de uma sociedade que fosse capaz de produzir uma experiência "qualitativamente diferente" da vida. Isso levanta a questão da posição de Fromm em comparação às demais teorias críticas de seu tempo – desenvolvidas, afinal, na sequência de sua saída do Instituto de Pesquisa Social, em alguns casos por antigos colaboradores seus.

O desenvolvimento concreto desse problema pertence à sequência desta dissertação, precisamente pela questão que já indicamos: a fundamentação plena da postura normativa de Fromm só pode acontecer por referência à sua concepção de determinação psíquica, que nós aqui procuramos circunscrever, mas ainda não desdobramos em seus elementos constitutivos. Mas o que vale para Fromm vale também para Adorno, Marcuse, e outros tantos autores e autoras que poderiam

aspectos qualitativo e quantitativo em análise: "Eu me refiro aqui à relação do quantiativo ao qualitativo. Para ele [Freud], era uma de suas maiores descobertas que uma ideia não é ativa em si mesma, mas porque ela tem um certo investimento de energia, i.e., ela tem um certo montante de energia ligado a ela. Nisso, ele uniu o quantitativo e o qualitativo. Ele fez a mesma coisa quando ele afirmou que a neurose tem um núcleo somático. Mas o quantitativo, o ângulo da energia, era apenas um conceito. Não era realidade. Agora, enquanto a organização psicanalítica desenvolveu o ângulo qualitativo, i.e., as ideias, sua interconexão e assim por diante, eu tomei o ângulo da energia" (REICH, 1967, p. 120). A cópia alemã dessa entrevista tem grifos de Fromm na seção correspondente, feitos talvez por ocasião de sua revisão e crítica das psicanálises de seu tempo, em preparo de *The crisis of psychoanalysis*. Mas o que entra como "qualidade" na psicanálise de Fromm não são as representações de coisas, nem tampouco as palavras, mas primariamente os afetos, eles próprios.

interessar em um esforço de comparação mais amplo: em todos os casos, o que se observa é que a articulação da "norma" e a articulação lógica do texto se condicionam mutuamente. Fromm compartilhava o suficiente com os demais membros do Instituto de Frankfurt para que houvesse ao menos um denominador comum entre suas linguagens: também em seu caso, as categorias que organizavam a lógica do idealismo absoluto, e que adentraram a estrutura do materialismo histórico de Marx em suas várias etapas de desenvolvimento, continuam presentes. Mas seu sentido já não é mais o mesmo: em Fromm, o conceito de uma "lógica dialética" confunde-se – talvez em detrimento da clareza de sentido, e não por acaso – com o de uma "lógica paradoxal" (1956a, p. 60), à qual ele subsumia também a formulação freudiana dos processos de contradição real. O desenvolvimento das relações não acompanha sempre o movimento triádico característico da lógica de Hegel. Ora interrompe-se na aporia do "paradoxo", sem a passagem para a suprassunção ou as categorias do ser para si – "eu me experimento, ao mesmo tempo, e o mesmo sujeito, eu, como completamente único, e como completamente não único" (1992g, p. 88). Ora regressa à unidade simples dos termos – "o homem pode perceber a realidade apenas em contradições, e não pode perceber nunca em *pensamento* a realidade-unidade definitiva, o Uno mesmo" (1956a, p. 60). Ora, finalmente, articula-se em termos mais próximos do que encontraríamos na *Ciência da lógica*, por exemplo, ainda que sem uma fidelidade estrita ao sentido hegeliano dos termos – então fala-se na "negação da negação" enquanto um "novo [...] positivo" (1991e, p. 25). Esse "ecletismo lógico" tem suas raízes, em parte, na incoporação de motivos budistas e taoístas por Fromm – tradições que manejam o desenvolvimento das contradições de modo diferente das tradições ocidentais mais próximas do marxismo[29]. Mas ele também está condicionado pela experiência clínica de

[29] Compare-se, a título de ilustração, a postura de Hegel com relação ao hinduísmo: "O panteísmo *indiano*, em sua fantasia monstruosa, tomada igualmente de modo abstrato, adquiriu essa formação, que se estende pelo sem medida dela como o fio medidor para alguns interesses de que Brahma, o uno do pensar abstrato, através da configuração em Vishnu, em especial na forma de Krishna, progride ao terceiro, Shiva. A determinação desse terceiro é o modo, alteração, nascer e perecer, o campo da exterioridade em geral. Se essa trindade indiana induziu a uma comparação com a cristã, então decerto é preciso reconhecer nelas um elemento em comum da determinação do conceito, mas, sobre a diferença, é preciso apreender essencialmente uma consciência mais determinada; a diferença não é apenas infinita, mas a infinitude verdadeira constitui a própria diferença. Aquele terceiro princípio é, conforme sua determinação, o separar-se da unidade substancial para seu oposto, *não o retorno da mesma* para si, -- antes, é o sem espírito, não o espírito. Na trindade verdadeira está trazida não apenas unidade, mas união, o silogismo para a unidade *cheia de conteúdo e efetiva,* que, na sua determinação inteiramente concreta, *é o espírito*" (1812-32, p. 350-1). Fromm não foi tão próximo do hinduísmo quanto de outras religiões de origem asiática; ele tem uma preferência marcada pelas formas monoteístas ou não-teístas – mas justamente sua tendência a não diferenciá-las é o que Hegel, cristão que era, criticaria, neste caso por

Fromm. Vimos que ele tendia a estender as classes de relação que apreendia na esfera psíquica também a outras esferas – a tomá-las como modelo. Não por acaso, também no que diz respeito à "dialética" enquanto tal, Fromm às vezes fala em termos de "forças opostas" (1990f, p. 27). Assim, o seu manejo da lógica fica colorido precisamente pela sorte de desenvolvimento que ele considerava típica do processo terapêutico – e em parte também do desenvolvimento social, sobretudo quando considerado segundo aquela lógica de "polaridades", que ele vinculava às formas sociais patriarcais e matriarcais. O sentido da "afirmação", da "negação", da "suprassunção", já não se derivava mais das relações simples de predicação, como em Aquino (1255), ou das determinações encontradas no espaço puro da lógica especulativa, como em Hegel (1812-32), mas sim de certo âmbito experiencial particular, onde os termos adquiriam uma caracterização correspondentemente específica. Por isso, a ênfase recai, nem tanto sobre as contradições entre predicados, mas entre os aspectos da experiência que dão o substrato desses predicados: é da "*experiência verdadeira* de dois fatos contraditórios, duas afirmações contraditórias, e a capacidade ou a disposição a *viver nessas contradições*" (1992g, p. 90) – em último caso, da "percepção" ou "consciência" simples (*awareness*) que se trata (1956a, pp. 59-60; 1960a, p. 52).

Conquanto essa recaída do conceito na experiência simples seja um tanto estranha ao procedimento de Adorno (1966) ou Marcuse (1964), eles compartilham com Fromm – sobretudo em comparação ao modelo hegeliano – a tendência a uma particularização dos termos lógicos, por referência a esferas experienciais específicas (estética, política etc.). Negação abstrata, negação determinada, posição, já não funcionam mais como o esqueleto de uma ontologia sistemática – "nenhum ser sem ente" (ADORNO, 1966, p. 116) –, mas deixam-se saturar de uma valência política e psicológica particulares, correspondente em parte à etapa do desenvolvimento social em que as teorias críticas respectivas são formuladas. Já a obra de Marx participa dessa tendência – de maneira mais palpável, em seus escritos de juventude, talvez (cf. MARX; ENGELS, 1845) –, e afinal, ela é encontradiça já no próprio Hegel, cujo sistema tem por característica justamente a tentativa de conservar os termos da discussão sempre o mais próximos possível das determinações singulares a cada categoria abordada (cf. ADORNO, 1963). À medida que a obra de Hegel (1830) aborda também as categorias

referência à peculiaridade da forma politeísta hindu. Em parte, as diferenças de inclinação e as aporias mais palpáveis na obra de Fromm remetem também às diferenças experienciais supostas a esses vários tipos de credo e prática religiosa (cf. FUNK, 1978).

do espírito subjetivo e objetivo, não deixa de enriquecer os termos basilares da sua lógica com a experiência específica a essas esferas – inclusive a experiência política, que é tão central para o marxismo. Mas o seu programa de pensamento é ainda o de uma "ontologia" no sentido forte do termo: a unidade derradeira, o tecido comum que atravessa as várias modalidades de afirmação, negação e retorno, tal como se dão a conhecer no movimento das categorias, pressupõe ainda a consubstancialidade entre os processos de pensamento e os processos reais – "identidade de sujeito e objeto", para falar como Adorno e Horkheimer (1947). A virada materialista que origina o marxismo problematiza, dentre outras facetas do pensamento de Hegel, esta, que punha em relação de equivalência as determinações do pensar e as determinações reais. Narrada em sequência cronológica, essa história, que esboçamos aqui na sequência inversa de seu decurso real, torna inteligível aquela particularização do vocabulário hegeliano como um dos efeitos da dissolução de sua pretensão sistemática – processo que se desenvolve, à direita, no sentido de uma supressão da negatividade, e à esquerda, no sentido de uma radicalização de seu sentido antropológico e político (cf. MARCUSE, 1941). As teorias críticas do século XX têm ainda de responder a esse processo; levam-no adiante com referência ao transcurso político característico de seu tempo. É também por referência a esse ponto de partida que se pode compreender a posição peculiar a Fromm – se bem que, aqui como em tantos outros aspectos que nos interessam, sua obra só dê indicações bem tímidas a esse respeito.

Se quiséssemos adiantar algumas das formulações mais expressivas a esse respeito, então poderíamos nos dirigir a afirmações como a de que "uma sociedade já desenvolve em si mesma os elementos que a contradizem" (1955b, p. 348); ou de que o humanismo radical "compreende o processo de desdobramento de oposições e procura uma nova síntese que nega *e* afirma" (FROMM, 1970k, pp. 7-8); e elas têm lá seu sentido, mas não chegam a articular-se em uma concepção sistematicamente desenvolvida. Melhor do que hipostasiar esses segmentos discretos como partes de um programa lógico oculto seria dizer que – até onde alcançam minhas evidências – Fromm provavelmente não desenvolveu uma reflexão prologanda nesse terreno, mas expressou em termos afins a esse vocabulário alguns aspectos importantes da sua sensibilidade política e sua concepção da psique.

Assim, aqui, mais uma vez, melhor do que partir dedutivamente das formulações gerais de Fromm é deixar o movimento de seu pensamento livre para expressar-se nos

detalhes – “apenas estudando-se o concreto e específico pode-se compreender plenamente o geral” (FROMMa, 1947a, p. 96) –, e reconstruir a sua posição lógica, com todas as implicações que tem para a estrutura do aspecto normativo de sua teoria, a partir das determinações concretas em que ela se expressa e ganha sentido. Mas abordar esse problema não é senão retornar precisamente àquela articulação que nós procuramos construir entre clínica e política: pois é aquela substância suposta comum aos processos característicos desses dois âmbitos, aquela dinâmica de sofrimento e liberação, que fornece o substrato e o modelo central a partir do qual as noções frommianas de “afirmação”, “negação”, “síntese”, ganham corpo. Elas aparecem então sempre como mediadas pelo processo psíquico; sempre como articulando, mais ou menos implicitamente, a relação entre processo inconsciente, consciência e ação política. Isso dá aos termos um sentido distinto daquele que aparece em autores mais diretamente influenciados pelo vocabulário hegeliano, e abre também um horizonte distinto de ponderação da vida política.

Diferença marcante é que, em Fromm, a revalorização da categoria do “afirmativo” imediato por contraposição à do “positivo”, já mediado por sua negação, acompanha uma sensibilidade distinta quanto ao problema prático da “mobilização das energias” (cf. FROMM, 1991a, p. 108), das bases subjetivas da organização e atuação política progressista. Se em um autor como Marcuse (1969) temos indício de que transpõe, para a vida política, categorias e modos de relação característicos de alguns tipos de associação artística, então em Fromm, o modelo da articulação e do engajamento está certamente naqueles sectos de heréticos e movimentos de ruptura institucional na esfera religiosa – que Marcuse (1970) não rejeitou de todo, mas dos quais manteve-se certamente mais distante. Daí a relevância prática das origens religiosas do pensamento e da atividade política de Fromm: também o que ele apresenta como base para uma mobilização política confiável e bem-sucedida, conquanto apresente-se em termos mais ou menos universais, traz a marca da particularidade histórica – não de todo gênero de agrupamento religioso, mas desses, que por vezes corroeram a relação com os dogmas institucionais, e por vezes levaram a cabo reformas mais brandas na história das variadas confissões (cf. FROMM, 1992s). Daí sua concepção de socialismo como “messianismo secular” (FROMM, 1961b, p. 58), e a hipótese de que a substância psíquica dos movimentos revolucionários na política e na

religião teria algo em comum, a despeito das diferenças de linguagem com que eles se organizam.

Essa concepção, Fromm partilhou – se não no detalhe, ao menos a traços largos – também com outros autores marxistas próximos seus, como Ernst Bloch e Adam Schaff. Essa afinidade entre o marxismo humanista e a esfera religiosa provocou a desconfiança de ouras correntes do socialismo, e permaneceu alheia às formulações de outras teorias críticas, que partem de modelos sociais distintos, e com eles, também de concepções distintas sobre o tipo de apelo, de atitude, de conduta, que poderiam ter valência política à esquerda[30]. Também isso se expressa na diferença de estrutura "lógica" de obras como as de Adorno e Fromm, por exemplo, e pode ser retraçado de maneira bastante sensível até mesmo em alguns aspectos do tratamento que dispensam à teologia e os preceitos religiosos. Se Adorno (1966) retém, do judaísmo, o tabu da imagem, Fromm (1950a) busca no conceito mesmo de "deus" uma antecipação da experiência vindoura, almejada, de um desenvolvimento humano pleno, multifacetado. Onde, de um lado, a ênfase recai sobre o rigor do conceito, do outro, a passagem é do pensamento para uma prática orientada pelo traço vestigial de uma experiência ainda não desenvolvida. Se, considerados os termos concretamente, há aí uma convergência pelo menos parcial entre a abordagem de Fromm e uma noção como a do "não-idêntico", o procedimento diverge de todo: em Adorno, a experiência está para o conceito; em Fromm, o conceito está para a experiência. Assim também o tipo de constelação psíquica, de sofrimento e de praxis a que as duas obras se dirigem são fundamentalmente distintos: onde concordam quanto aos fins, divergem nos meios, e onde concordam quanto aos meios, divergem nos fins.

Disso tudo, a estrutura "lógica" suposta à obra de Fromm é apenas um aspecto – mas um aspecto importante, posto que contém e expressa, na abstração, algo da intencionalidade concreta que orienta sua pesquisa. Assim, no gradiente das teorias críticas do século XX, Fromm desponta como o portador de uma estrutura de pensamento singular, em que está muito desenvolvida e explicitada a intenção de fazer seguir, ao diagnóstico das circunstâncias da época, uma proposta nítida de mudança. O problema é então o de localizar, nos meandros e nas frestas da experiência socialmente

[30] Althusser, queixando-se para Adam Schaff de que um artigo seu foi recusado por Fromm para inclusão em sua coletânea *Socialist humanism* (1965a), escreve: "Que Fromm não esteja contente, é normal. Ele tem necessidade de toda aquela mitologia que corre hoje o mundo sobre as obras de juventude de Marx, sobre a alienação, o homem total etc. [...] É uma das formas do desenvolvimento do espírito religioso contemporâneo" (carta de 1º de fevereiro de 1964).

vigente, quais são aqueles valores experienciais que podem orientar a recomposição das relações sociais. Ou seja: trata-se de determinar que condições de vida e que tipos de relação poderiam servir para amplificar e desenvolver aqueles traços da experiência que, embora indicativos da via para uma vida mais viva, não encontram espaço para se desenvolver nas circunstâncias presentes. Essa referência da reconstrução social à experiência dos "interesses humanos" é, como já insinuamos antes, o núcleo do humanismo radical de Fromm, quando considerado em seu elemento prático-vivencial. O contraposto teórico disso compõe-se de muitas partes – uma antropologia, uma sociologia, uma psicologia negativa, de que aqui procuramos indicar alguns dos pontos mais obscuros, no intuito de procurar aclará-los em seguida. Fica acrescida então, à investigação que já havíamos delineado anteriormente, esta, sobre a estrutura lógica da obra de Fromm.

Em realidade, são aspectos inseparáveis do mesmo problema: se a intuição do devir é ao mesmo tempo tão central em Fromm – parte de todo fenômeno vivo – e tão inexpressa, é também porque, tal como ele mesmo o teria reconhecido (cf. 1962a), o aspecto lógico age como limitante daquilo que é *exprimível* (cf. FROMM, 1978b). Uma reflexão mais coerente sobre essa determinação do pensamento teria sido condição de levar à plena expressão aquilo que, em Fromm, permanece apenas parcialmente reconhecido. Reciprocamente, tudo aquilo que não consegue penetrar a esfera do conceito retorna de modo surpreendentemente cândido em uma série de comentários laterais no âmbito lógico. Ali, vemos formulados, como traços do processo do pensar, os traços do processo de viver que organizam por dentro a experiência de Fromm, que lhe dão sua direcionalidade e seu intuito mais visceral: "a psicologia pode mostrar-nos o que o homem *não* é. Ela não pode nos mostrrar o que o homem, cada um de nós, *é*" (1957a, p. 195). Daí a importância de dar atenção também a esse aspecto "lógico", de certo modo ainda menos desenvolvido do que o outro, "ontológico": é ele que determina o horizonte da expressão em Fromm, que sorve as sobras que a sua linguagem não veicula. Finalmente, é também ele que permite percorrer em detalhe os veios e trilhos que unem as diversas partes de seu pensamento em uma estrutura, com sua valência e contradições próprias.

7. RESUMO

Com isso, estamos de volta ao início. Procuramos circunscrever quais são os elementos que, trazidos à tona e esclarecidos, permitiriam desenvolver o modo de experiência característico de Fromm, e pô-lo à prova contra outras correntes de pensamento em condições de igualdade: capaz de defender-se, e ao mesmo tempo abertamente vulnerável a tudo quanto haja de questionável ali. Se reunimos agora os resultados de nossa investigação, temos que aquele elemento "formal" oculto no pensamento de Fromm diz respeito sobretudo à sua concepção de determinação na esfera psíquica, a um fragmento omisso de ontologia; que essa concepção tem tanto maior relevância, porque serve também de modelo para a apreensão de fenômenos de outras naturezas, e porque é o resultado mais característico do procedimento de Fromm, que procura pelos nexos entre clínica e política, não por analogia, mas segundo o conteúdo subjetivo suposto aos processos liberatórios que se podem verificar em ambos os âmbitos.

Dito de outro modo: não é a forma atual, mas a forma processual dos dois campos que entra em comparação. Temos também que uma parte significativa dos conteúdos que permanecem sem expressão na esfera conceitual-explicativa são deslocados e reaparecem, ora sob a forma de um esboço de lógica, ora sob a forma de uma concepção do transcurso clínico da cura. Dão-se a ver aí aspectos de uma experiência da psique que valoriza a singularidade qualitativa dos processos anímicos, e de uma experiência política que – fortemente ligada à dos agrupamentos religiosos místicos e heréticos – põe a orientação da ação em referência a certos valores vivenciais como base da transformação social; que procura reunir, num movimento conjunto, liberação pessoal e política, liberdade positiva e negativa. Esses elementos se reúnem e sintetizam em uma ética – esta sim, perfeitamente explícita em seus trabalhos –, que dá o impulso central da obra de Fromm, mas cuja viabilidade concreta fica dependente dos aspectos lógicos e ontológicos mais omissos que abordamos até aqui. Assim, se partimos da questão nuclear do pensamento de Fromm – *como é possível a transformação social e psíquica?* –, somos levados à necessidade de explicitar, tanto quanto possível, esse núcleo obscuro, implícito, que condiciona todo juízo ulterior.

A esse objetivo é que se dirige esta dissertação. Antes, porém, que nos dediquemos diretamente a essa finalidade, faremos uma passagem pelos pressupostos

antropológicos e sociológicos da obra de Fromm – sem os quais a discussão ulterior ficaria inviabilizada. É disso que se ocupa o capítulo seguinte.

CAPÍTULO II:

ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA

Valor de transitoriedade é valor de raridade no tempo.

– Sigmund Freud

A. VIDA

1. CONCEITO

"O homem moderno está sedento de vida" (FROMM, 1941a, p. 254) – nesta sentença estão contidas as premissas fundamentais de toda a psicologia social de Fromm. Não apenas pela importância e continuidade que tem o tema da relação do humano à vida em sua obra, desde *Escape from freedom* (1941a) até *Greatness and limitations of Freud's thought* (1979a) – mas também, e especialmente, porque a elucidação do sentido real da sentença implica o leitor na tentativa de decifrar algumas das categorias basilares do pensamento frommiano. Para compreender o que seria o "homem" em geral, o intérprete deverá esclarecer o que pensava Fromm acerca da natureza humana, em particular de sua natureza psicológica[31]. Para compreender o que seria a modalidade especificamente "moderna" de expressão dessa natureza, precisará dirigir-se à sua teoria da sociedade. Para compreender a natureza das necessidades que estão expressas na ideia do "estar sedento", precisará adentrar o domínio do que Fromm considerava os imperativos existenciais humanos. Finalmente, para saber de quais conteúdos a existência humana constitui manifestação específica, precisará capturar o que ele tinha em vista ao falar em "vida" e "morte".

[31] Por muito tempo, Fromm optou por verter o alemão "*Mensch*", que designa o gênero humano, pelo inglês "*man*", que designa também o sexo masculino e seus correspondentes no mundo do gênero. Em seus últimos livros, ele reconheceu a sugestão feminista de que se deveria procurar restituir uma denominação sem esse viés, mas acabou optando por conservar o vocábulo "*man*", afirmando que deveria ser possível restituir a ele o seu sentido universal, na falta de palavra melhor (cf. FROMM, 1976a, prefácio). Intérpretes como Lynn Chancer (2020) têm criticado esse aspecto da escrita de Fromm. Aqui, optaremos por traduzir "*man*" por "homem" no interior das citações diretas, mas daremos preferência a "humano" sempre que a frase for de autoria nossa própria. Esperamos com isso criar um bom compromisso entre a localização histórica dos textos de Fromm e o sentido de sua posição filosófica.

É do conceito da vida que partimos, portanto – tanto por ser a categoria mais fundamental no pensamento de Fromm, quanto porque parece ser também o ponto mais abstrato sobre o qual poderíamos nos apoiar. A obra parte da distinção entre "vida orgânica" e "matéria inorgânica" (1968a, p. 16), supondo que há uma "diferença fundamental entre vida e não-vida, entre 'organismos' e 'coisas'" (1973a, p. 526), sobretudo no que diz respeito à categoria da "energia". Daquilo que está para além da vida enquanto tal, pouco ou nada se diz. Delineando os "círculos" de relações dos quais o ser humano faz parte, Fromm passa da "família" à "classe", da classe à "sociedade", da sociedade às "condições biológicas do ser humano" – mas então salta imediatamente daí para um "círculo maior", que poderíamos identificar ao universo enquanto tal, já que o autor nos diz que "compreende pelo menos o nosso sistema solar" (1979a, p. 61). Da passagem entre a música das esferas e o ruído da vida, não ouvimos nada. Disso resulta que teremos um conceito daquilo que é vivo, mas apenas poderemos extrair as determinações da matéria inorgânica indiretamente, por negação simples.

a) VIDA ORGÂNICA

Em Marx (1844a), a vida estivera identificada (e diferenciada) conforme a *atividade* característica da reprodução de cada espécie. Freud também partiu de uma série de determinações ligadas à reprodução da vida – a procriação, a conservação da espécie, a dicotomia entre a autoconservação do espécime e a continuação da espécie por meio da fecundação (cf. 1913a) –, e mais adiante, chegou a um conceito distinto, como força sintética, que une partes separadas e cria unidades cada vez maiores, conforme procura repetir a germinação primitiva que originou a matéria orgânica (cf. 1920a). Mais tarde, a compulsão à repetição voltou a ficar restrita ao escopo da pulsão de morte (cf. FREUD, 1938a). Fromm aproxima-se desse último conceito freudiano: também para ele, "[a] vida sempre tende a unir e integrar" (1967e, p. 197) – mas "nada na vida é repetido" (1991a, p. 56), nem ontogenética, nem filogeneticamente. Ele reverte a capacidade gerativa e sintética da vida para dentro do próprio organismo. O elemento propriamente "erótico", que o *Eros* da obra tardia de Freud fez coincidir, em grande medida, com aquilo que é próprio das pulsões de vida em geral, está em Fromm deslocado para um momento ulterior de nossa discussão – o da polaridade entre os gêneros. O aspecto "sintético" conserva-se, mas sob um conceito distinto da relação entre espécimes, que em Freud estava ainda sob o modelo da relação sexual. Apoiando-se na concepção de Marx, o organismo frommiano vive bem à medida que produz a si

mesmo em sua atividade; é ativo à medida que relaciona-se a outros seres vivos (primariamente segundo o *afeto*, apenas secundariamente em termos sexuais); relaciona-se à medida que permanece aberto ao devir e à indeterminação do processo de viver. Será essa, ao fim e ao cabo, a diferença essencial entre o orgânico e o inorgânico. As "coisas" são "fixas e *descritíveis*" (1976a, p. 75), enquanto a vida, sendo um processo inesgotável de *pôr a si mesma* – de realizar aquilo que está dado em potência na constituição do organismo – não se deixa capturar definitivamente. "Uma coisa não pode criar" (1963c, p. 182). A vida pode: com isso, ela "não está sujeita a controle ou previsão estritos" (1964a, p. 57), pois "nunca permanece a mesma" (1968a, p. 16).

É característico que Fromm só tenha fundamentado sua noção da vida mais precisamente a partir dos anos 1960, quando ficou mais forte, para ele, a necessidade de diferenciar os pressupostos biológicos de seu pensamento – que ele denominara, num sentido particular, "existenciais" – em relação aos "existencialismos" filosóficos então vigentes (cf. 1964a, por exemplo). Ainda assim, é perfeitamente possível reler a obra pretérita à luz desses desenvolvimentos tardios: eles tornam explícito o que estava pressuposto, mas não modificam fundamentalmente nenhuma das posições anteriores. Os fragmentos em que Fromm diz algo sobre a vida entre os anos 1940 e 1950 são coerentes com o que aparece mais tarde.

Assim, a partir de meados da década de 1960, encontramos recorrentemente menção à ideia de que "a vida é caracterizada por crescimento de um modo estruturado, funcional" (1964a, p. 41). Sendo assim, ela é "sempre um processo; um procsso de mudança e desdobramento; um processo também de interação constante entre a estrutura consitucional [do organismo] e o ambiente no qual ele nasceu" (1967e, p. 198). *Processo de crescimento estruturado na relação com o ambiente*: nisso, que caracteriza a vida natural em geral, já estão contidas as determinações fundamentais de tudo que aparecerá mais adiante, em termos de uma psicologia especificamente humana. A obra toda de Fromm está orientada a isto, que nós poderíamos denominar uma dialética entre os aspectos de "liberdade" e "necessidade" da vida. A ideia de "crescimento" é aí a de um "nascimento constante", "mudança constante" (1962a, p. 175): a vida procura pôr cada vez mais aquilo que está contido virtualmente em sua constituição, e com isso, transformar-se. O vocabulário hegeliano veria talvez nisso uma das figuras do negativo, no sentido daquilo que se vai diferenciando, especificando, rompendo com a estabilidade pretérita e com a circunscrição a certo número de

determinidades conhecidas (cf. HEGEL, 1812-32). E, de fato, segundo esse aspecto, a "liberdade" aparece para Fromm como "uma qualidade essencial da vida" (1964a, p. 32). Mas aquilo que pressiona por sua realização singular, e tem nisso a feição do espontâneo, é imperativo: as forças que desenvolvem o organismo são também as "*necessidades* de crescimento" a ele "inerentes" [grifo meu] (1973a, p. 225). Por isso, no vocabulário de Fromm, diríamos, ao contrário, que o aspecto de "crescimento" corresponde ao momento "afirmativo" da relação básica da qual se compõe a vida. Figurada como puro crescimento, a vida apareceria segundo sua "qualidade florescente" (1992s, p. 167): como profusão infinita da diferença, diversificação absoluta – e com isso, amorfa. A determinação absoluta corresponderia à absoluta indeterminação. Ao contrário, o "crescimento", enquanto crescimento "estruturado", depara, em termos frommianos, o seu negativo, seu *limite*: pois "qualquer estrutura requer restrição" (1973a, p. 225). Assim, a vida contém uma série de "restrições autônomas" (1976a, p. 68), dadas igualmente na constituição do organismo enquanto tal. Ela "não cresce selvagemente, sem estrutura; todo ser vivo tem sua própria forma e estrutura implantada em seus cromossomos. Ele pode crescer mais completamente, mais perfeitamente, mas não pode crescer em direção àquilo que ele não nasceu para se tornar" (1967e, p. 197). Isso, que aparece do ponto de vista da possibilidade universal do "crescimento" como a imposição de uma necessidade, é também a condição necessária de qualquer "liberdade" efetiva, já que a pura "afirmação" da vida não resultaria suficientemente organizada para que o espécime, enquanto criatura finita, pudesse efetivar-se como mais do que um agregado de características contraditórias, negativas umas das outras.

Ao contrário, enquanto desenvolvimento que se limita a partir de dentro, a vida, em Fromm, "forma a si mesma" (1970h, p. 144), e toma forma. Não é absolutamente determinada (ou determinável), mas tampouco absolutamente indeterminada: sua evolução no tempo corresponde, conforme o conceito, à articulação de uma riqueza cada vez maior de determinações organizadas. Os seres vivos querem "crescer em termos de sua própria natureza" (1976a, p. 65). Isso vale sobretudo ao nível do espécime, do "ser" vivo enquanto tal – e a "vida", naturalmente, não existe em geral, mas apenas pode ser "experimentada em suas manifestações individuais" (1964a, p. 57). Apesar disso, vale também para a unidade transversal da vida: o conjunto dos organismos e sua interação, a relação entre espécimes em sua totalidade, o processo da vida enquanto história natural, por assim dizer. Segundo essa determinidade, "[e]star

vivo é crescer, desenvolver-se", mas também "*responder*" [itálico meu] (1966, p. 142). "A pessoa ou animal que está vivo pode mover-se por si mesmo e reagir a estímulos; o organismo morto não pode fazer nada desse tipo" (1967e, p. 197). Em Marx (1844a), a natureza aparecera como "corpo inorgânico" do gênero humano – pois é preciso, sabidamente, um metabolismo entre cada ser vivo e a matéria inorgânica ao seu redor, tal que os seus meios de subsistência estejam providos. Também Fromm reconhece que, afinal, o organismo – até aqui, considerado como simplesmente capaz de pôr-se a si mesmo –, não é autossuficiente, mas "incompleto" (1973a, p. 286), "precário" (1968a, p. 147). Aquilo que o "crescimento" quer pôr, ele só pode pôr à medida que encontre objetos (tanto vivos quanto não-vivos) que o convoquem e ajudem a suster-se. É também uma das qualidades essenciais da vida o "sustentar-se" (1962a, p. 151) – isto é, buscar as condições para "preservar sua existência", conservando o desenvolvimento anterior numa "luta contra a morte" (1964a, p. 45). Para isso, é preciso que o organismo tenha uma abertura ao ambiente; que seja capaz de "responder" ao mundo exterior. Sobretudo nas espécies superiores, essa responsividade, que torna possível a relação da vida consigo mesma enquanto processo evolutivo, aparece na forma da sensibilidade (MARX, 1844a), da resposta afetiva – daquilo que Hegel (1807) teria chamado a "irritabilidade" do organismo.

A relação ao mundo será, então, o veículo fundamental de ambos os aspectos – afirmativo e negativo – que estão dados na natureza da vida enquanto tal. Puro crescimento seria profusão amorfa das possibilidades do organismo; pura estrutura degeneraria em mera "ordem" (FROMM, 1976a, p. 156), o aprisionamento do desenvolvimento em uma forma reificada. Articulados em torno desse terceiro termo, que é o mundo externo e a relação a ele, os dois lados conseguem finalmente organizar-se enquanto *processo* – isto é, como *continuidade* e articulação daquilo que estava, a princípio, dissociado, na forma da pura possibilidade e seus limites dados. Sendo contínuo, o que é vivo está agora como "*substância* viva" [grifo meu] (1941a, p. 267), um ente que *subsiste* às suas próprias metamorfoses. De fato, o devir do organismo procura conservar o que foi adquirido no curso anterior: "[h]á simultaneamente permanência e mudança em qualquer ser vivo" (1966a, p. 17); o crescimento é "crescimento *integrado*" [grifo meu] (1964a, p. 46). Assim, o processo do viver no tempo termina qualificado como "*preservar e afirmar a própria existência*" [grifo meu] (1947a, p. 19). *Preservar*: pois aquilo que já foi posto precisa ser retido no

desenvolvimento ulterior, correspondendo ao momento "estrutural" das determinações da vida, sem o qual nenhuma organização mais avançada seria possível. *Afirmar*: pois, àquilo que já é e que já existe, a vida – tecelã incansável de seus próprios elementos – faz sempre menção de acrescer algo mais, fazendo passar o que seria apenas potencial à condição do atual. A cada momento, o ser vivo "não é ainda o que ele pode ser e o que ele pode tornar-se" (1983d, p. 140).

"Estruturas vivas", em suma, "só podem ser se elas devêm; só podem existir se elas mudam" (FROMM, 1976a, p. 13). A fonte dessa mudança é dupla: de um lado, o repertório de possibilidades dado geneticamente ao organismo; de outro, a relação a outros, a toda a multiplicidade de objetos dos quais esse organismo pode apropriar-se. Aqui está, pela primeira vez, uma dicotomia que veremos reaparecer muitas vezes: a dupla determinação do que é vivo, de um lado, por sua "constituição biológica" (1973a, p. 291); de outro, pelas "condições favoráveis e desfavoráveis que o inclinam" (1962a, p. 175) a desenvolver-se de determinadas formas. O momento do "crescimento" aparece, na relação do ser vivo a si mesmo, como momento de necessidade: para viver, é *preciso* desenvolver-se. Na relação ao outro, entretanto, essa é a fonte profunda de tudo aquilo que possa aparecer como livre. O momento "estrutural", por sua vez, está como condição de possibilidade da liberdade, à medida que o consideremos como negativo daquela multiplicação amorfa de determinações que seria o puro crescimento. Sem ele, o organismo não poderia jamais dispor de suas próprias forças. Na relação ao outro, entretanto, ele age como momento de necessidade: pois a estrutura que já se formou, é preciso que se conserve; e o imperativo dessa conservação põe o espécime numa relação negativa com o que lhe é estranho. Cada lado expressa um dos dois termos conforme o ponto de vista em que seja considerado; mas como, em Fromm, praticamente nunca se discute o ser vivo isoladamente, mas apenas no processo de relacionar-se a outros, predomina aquilo que poderíamos denominar o sentido *constitutivo* dos dois aspectos, por oposição a seu sentido *determinativo*. O aspecto do crescimento consta principalmente segundo seu valor de livre espontaneidade, e o aspecto estrutural, segundo seu aspecto de necessidade. O primeiro é pensado como aquilo que está para além da mera sobrevivência; o segundo, como aquilo que demanda, retém e torna possível a sobrevivência, sem a qual liberdade alguma seria possível.

Para o ser vivo singular, essas características reúnem-se numa série de "tendências inerentes" (FROMM, 1941a, p. 267). Elas estão dadas como qualidades ou

comportamentos de seu funcionamento orgânico. Segundo o aspecto estrutural, há uma "função autoponente [*self-replenishing*] de toda substância viva" (1947a, p. 67), de que a "regeneração química do organismo" durante o "sono" (1951a, p. 26) constitui um bom exemplo. Provido dos elementos necessários para tanto, o corpo trabalha para se recompor, e tem nisso uma forma de prazer específica – a do "relaxamento" (1947a, p. 188). Por outro lado, segundo o aspecto do crescimento, vemos que a vida tem uma tendência "a crescer, a ser expressa, a ser vivida" (1941a, p. 182) – no que ela não apenas se regenera, mas tem uma função verdadeiramente gerativa. Gerar e regenerar, pois. O fundamento dessas tendências é material: desde muito cedo na obra, é "o corpo" que "faz querer estar vivo" (1947a, p. 40); e na virada para os anos 1970, depois de interar-se da pesquisa neurológica de sua época, Fromm passou também a fundamentar o que dizia na "estrutura de nossos cérebros", com a qual estariam dadas "certas propensões que não são exatamente instintivas, mas ainda assim são inatas e preformadas" (1991a, pp. 93-4). Reunindo os dois lados, estariam certas "aspirações inatas à saúde e a felicidade" (1951a, p. 140), entendidas aqui de fato como "fator constitucional" (1991a), operante já ao nível do corpo enquanto tal. É essa, para Fromm, a "lei biológica suprema" (1974b, p. 112): "todos os seres vivos", em sua opinião, têm por objetivo "o seu funcionamento mais perfeito e a realização mais completa de suas potencialidades" (1989a, p. 4), o que quer dizer – numa espécie de redundância significativa – que querem tornar-se "crescentemente vitais, mais cheios de vida" (1983b, p. 37). Nisso estão já reunidas a conservação estrutural e a afirmação do crescimento. Se o objetivo da vida é tornar-se mais vivo, isso quer dizer: o organismo luta por crescer e diferenciar-se, tal que possa continuar crescendo e se diferenciando. Em seu devir, ele procura encontrar condições para continuar devindo.

b) VIDA PSÍQUICA

Vimos que Fromm concebe a tendência à saúde e ao desenvolvimento multilateral como um dado objetivo e primário do corpo vivo. Nisso, seu pensamento aproxima-se do de Georg Groddeck (1966), que também pensava o trabalho do médico como o de uma desobstrução das vias e inclinações dadas pela natureza[32]. Sendo ambos

[32] Fromm e Groddeck mantiveram correspondência e chegaram a se encontrar algumas vezes nos anos 1930. Ainda no fim de sua vida, Fromm (2000f) considerava que Groddeck e Ferenczi teriam dado as contribuicões clínicas mais importantes para a psicanálise depois de Freud, e sua tendência é quase sempre a de enfatizar este parentesco "técnico", por assim dizer, entre seu procedimento clínico e o deles. Mas há também muito em comum entre seus modos de conceituar os fundamentos do processo de viver e morrer, de adoecer e curar-se. Seria interessante pesquisar em que medida essa afinidade seria devida, não

psicanalistas, vale a pena para nós antecipar já uma característica que seria própria ao ser humano (embora não exclusiva dele). Aquilo que está dado como tendência "objetiva" aparecerá também, para uma criatura dotada de atividade psíquica, na forma de inclinações e necessidades sensíveis, "subjetivas". Essa sensibilidade a si mesmo do humano já aparece numa forma objetiva latente: pois Fromm considera que, segundo sua própria estrutura, o "cérebro […] tem a capacidade de reconhecer que tipos de objetivos são conducentes à saúde e ao crescimento do homem, *física e psicologicamente*" [grifo meu] (1973a, p. 285). Não estamos aqui, ainda, ao nível daquilo que se pode *perceber* de fato; mas está suposto, para Fromm, que as condições de possibilidade para tanto estão dadas na própria constituição do arranjo neuronal. Isso significa que os equivalentes propriamente psíquicos de cada tipo de processo cerebral estarão marcados por *qualidades* diferentes, e que isso servirá como um critério objetivo para discernir o que faz bem e o que faz mal à vida, desde que se aprenda a reconhecer o valor dessas qualidades. Tanto maior seja a consciência disso, tanto melhor poderá o organismo humano orientar-se em sua busca por "desenvolvimento ótimo" (1973a, p. 285), procurando por condições de vida mais adequadas ao que lhe é necessário. Já antes disso, entretanto, haveria uma "atividade inerente às células nervosas" (1976a, p. 88), e inclusive um processo específico de crescimento do próprio cérebro (cf. 1991h, pp. 118-22) que determinaria certa inclinação da vida a satisfazer suas condições existenciais da melhor forma possível, conforme o ambiente.

De outa parte, interessa notar justamente que a vida não está concebida como *restrita* ao que é puramente corporal; há também um "equivalente psicológico da tendência biológica" (FROMM, 1941a, p. 286), tal que podemos falar de vida (e morte) não apenas no sentido orgânico imediato, mas também em termos propriamente anímicos. É sobretudo esse sentido – a continuação do processo de "crescimento estruturado" em termos psíquicos – que Fromm tem em mente quase sempre que escreve, já que está interessado predominantemente em psicologia social humana. "[E]m cada ser humano existe não apenas biológica e fisiologicamente, mas também psicologicamente, uma tendência ao bem-estar" (1991a, p. 93) – entendido aqui como o fenômeno da saúde, "saúde mental" (1947a, p. 218). Assim como no caso da vida considerada materialmente, falaremos aqui também de um "processo de nascimento no

a um influxo teórico direto, mas à similaridade da conduta prática entre os três, e ao que Fromm pôde aprender nos encontros pessoais com eles. Nos livros e notas que ainda temos conservados (em geral, datados dos anos 1930 em diante), não parece haver evidência de que ele tenha retornado sistematicamente à obra publicada de Groddeck ou Ferenczi.

plano mental" (1947a, p. 91) – no sentido de um devir das capacidades psíquicas. Considerado segundo o aspecto psíquico, o conceito da vida se espiritualiza: passa a referir-se a um "estado do ser, do relacionar-se ao mundo" (1962a, p. 175); em seguida, dado que esse modo de relação tenha sido reconhecido, também como "norma" (1966a, p. 142). É sempre a este ponto que retornará o construto teórico de Fromm, no que diz respeito ao seu aspecto normativo: à ideia de que, em último caso, a vida (mais especificamente: a constituição singular a cada organismo) seria capaz de decidir por si mesma o que lhe é verdadeiramene apropriado, indiferente ou hostil, desde que estivessem dadas as condições (no caso humano) para tomar consciência desse "juízo orgânico", que o corpo opera por conta.

De modo mais imediato, as tendências que viemos discutindo aparecerão na forma de duas grandes classes de impulsos humanos: aqueles dirigidos à *sobrevivência*, e aqueles dirigidos à *expressão* da vida (cf. 1970b, p. 15). De um lado, a "necessidade biológica" (1989a, p. 88) propriamente dita; de outro a "autoexpressão vital" (1974b, p. 102) do humano: o "exercício livre e alegre dos sentidos"; "um verdadeiro luxo que não serve a nenhum propósito biológico", "exceto a finalidade geral de um aumento da energia vital, do bem-estar, da vitalidade" (1989a, pp. 88-9). De um lado, o imperativo de sobreviver, o humano enquanto animal; de outro, a "liberdade", como "qualidade do ser totalmente humanizado [*humane*]", que "emergiu do reino animal" (1956a, p. 6; 1968a, p. 89). Com isso, já temos um vislumbre de como o movimento básico que identificamos acima – o choque entre necessidade e liberdade – passará de sua determinidade objetiva, ao nível da vida enquanto tal, para os problemas da psicologia social e da sociologia de Fromm. É que, em sua opinião, "nós mudamos nossas engrenagens internas do ato biologicamente necessário para o reino da liberdade; da existência 'animal' para a 'humana'" (1989a, p. 88). O processo dessa mudança é a "criação do homem na história" (1968a, p. 89), e é a ele – como processo incompleto, indeterminado como a própria vida – que Fromm dirige a maior parte de sua psicologia social. Então veremos que Fromm vai recuperando e envolvendo uma na outra as duas determinações simples que identificamos na vida, em esferas superiores, e de formas cada vez mais complexas. Ao final, teremos a imagem de "duas formas de existência humana", "duas formas de viver", que formam uma "polaridade" (1968a, pp. 72-3). De fato: em Fromm, uma polaridade implica a articulação entre opostos mutuamente relacionados, "diferença *e* igualdade" (1979a, p. 122): ambos os elementos,

sobrevivência e expressividade, aparecerão como relacionados segundo múltiplos pontos de contato, aspectos indeléveis da experiência humana. Que sejam "diferentes" (ainda que o seu veículo psíquico seja o mesmo), está dado por sua própria natureza. Que sejam "iguais" quanto ao peso que têm para o humano, dependerá das condições de vida a que cada indivíduo estará submetido. Afinal, "o indivíduo e a sociedade estão primariamente preocupados com a tarefa da sobrevivência, e […] apenas quando a sobrevivência está assegurada eles podem proceder à satisfação de outras necessidades humanas imperativas" (1955a, p. 80). Assim, sempre que não houver *condições* para que ambos os lados da relação formem, de fato, "polaridade" – os imperativos da sobrevivência tomarão a dianteira, e subordinarão o crescimento da vida à conservação de sua estrutura atual[33].

c) MORTE ORGÂNICA E MORTE PSÍQUICA

Justamente porque o processo da vida está aberto – e *precisa* estar aberto – a um outro, à multiplicidade de entes exteriores ao organismo, existe o risco de que o seu desenvolvimento real não se dê verdadeiramente "em acordo com a natureza" do espécime; de que as condições dadas de vida sejam, afinal, más condições. O limite absoluto dessa relação está na morte propriamente dita, a cisão derradeira da "estrutura" da vida, seu "retorno ao passado, o estado inorgânico da matéria" (FROMM, 1955a, p. 25). É a consequência inevitável de nossa pertença ao "mundo animal" (1991e, p. 26). Fromm dirá da morte, a certa altura, que é o "fenômeno mais crucial da existência" (1967e, p. 203); mas o lugar que a finitude do organismo ocupa efetivamente em seu pensamento está mais próximo de um condicionante externo, um limitante geral daquilo que sua obra enfatiza positivamente. São "dicotomias existenciais" (1947a, p. 41) – isto é, dadas com as condições dentro das quais a existência humana é possível – o fato de que morremos, e em seguida, o fato de que nossa finitude representa uma interrupção precoce do processo da vida. "[P]or necessidade, nós podemos realizar apenas uma parte limitada de todas as potencialidades dentro de nós" (1950a, p. 94). O processo

[33] "Há sempre o problema sobre como uma polaridade é confrontada [*met*], e eu penso que há apenas três possibilidades. Primeiro, os dois polos se unem, e nesta união eles se tornam um, ao menos por um momento. Eles resolvem a sua polaridade no ato de união – isso é o que eu chamo Eros. Ou, em segundo lugar, os dois polos não podem se unir. […] O que nós encontramos na cultura industrial moderna é a terceira possibilidade – os dois polos tendem a se neutralizar" (1965f, p. 216). Fromm generaliza a sua lógica de "polaridades" a partir do modelo que ele supunha vigente no caso da polaridade entre gêneros. Nesse segmento, o objeto de discussão são – no vocabulário da época – as relações entre os sexos nos EUA dos anos 1960. Mas a resposta de Fromm pretende expressar uma propriedade de toda relação constitutiva com um outro.

mesmo de "crescimento estruturado", finito segundo as possibilidades reais, é infinito, inacabado, segundo sua própria determinação:

> enquanto todo ser humano é o portador de todas as potencialidades humanas, o curto período de sua vida não permite a sua realização plena nem mesmo sob as condições mais favoráveis. Apenas se o tempo de vida do indivíduo fosse idêntico ao da humanidade ele poderia participar no desenvolvimento huumano que acontece no processo histórico (1947a, p. 42).

Como o processo da vida acontece também em um plano superior ao do espécime singular, toda manifestação específica da vida está fadada a um desenvolvimento unilateral. A tarefa do "crescimento" absoluto, que ao nível do espécime resultaria na falta de estrutura, realiza-se dentro de condições mais favoráveis ao nível da espécie, que pode encapsular as "infinitas versões da vida" (1950a, p. 94) em uma infinitude correspondente de corpos. Para o ser humano, isso significa que a missão de desenvolver as possibilidades biologicamente dadas da espécie é "a missão da humanidade", e não apenas do organismo individual: "a tarefa da vida" é "o desenvolvimento em direção à totalidade através da individualidade" (1962a, p. 29). Tanto mais verdadeiro, se nos lembrarmos que é apenas na relação de um organismo a outro que isso será possível; de que, assim como o organismo reconhece as boas condições para seu desenvolvimento, também uma multidão deles é capaz de trabalhar para alterar o meio em que vive, e constitui o meio de cada outro organismo. O ser humano "fortalece o senso de vitalidade do outro fortalecendo o seu próprio senso de vitalidade" (1956a, p. 19).

É esse, então, para Fromm, o valor objetivo da morte: o de barreira do processo vital. Que estejamos cientes dela; que a aceitemos ou neguemos ideologicamente, dará o contorno de um sofrimento, em todo caso, inevitável (cf. 1947a, pp. 41-3; 1955a, pp. 24,201). Mas o que aqui nos interessa mais, e que comparece com mais centralidade à obra, é o sentido especificamente *psicológico* do termo. Assim como há uma vida orgânica que continua na vida psíquica, há também algo como uma morte psíquica, mesmo antes da morte orgânica. É possível estar "vivo biologicamente", mas "morto emocional e mentalmente" (1941a, p. 254). O conceito dessa morte em vida extrai-se por negação: é "cessação do cresciemento, ossificação, repetição" (1962a, p. 175) – numa só palavra, "estagnação" (1968a, p. 17). Dissemos que a noção da matéria inorgânica só apareceria de relance, indiretamente, e esta é a melhor fonte de que

dispomos para ela: o que Fromm caracteriza como "morte" ao nível do "estado do ser", do "modo de se relacionar", é o que contém, metaforicamente, a indicação mais precisa daquilo que ele pensa como característico do inorgânico – mais especificamente, do *mecânico*, seu grande modelo, pois "apenas coisas mecânicas podem ser repetidas" (cf. 1991a, p. 56).

Para Fromm, "estar morto (mesmo que se esteja vivo biologicamente) significa parar de crescer, fossilizar, *tornar-se uma coisa*" [grifo meu] (1966a, p. 142). É o extremo da determinação mais fechada, mais claustrofóbica, portanto, que conduz a esse estado. Determinar as condições em que algo assim chega a acontecer – em que o impulso mais fundamental, dado pela natureza da própria vida, chega a cessar ou capitular – pertence às partes posteriores de nossa discussão. Por ora, podemos adiantar o seguinte: que, de fato, é possível para Fromm que "o desejo de viver" – no sentido que discutimos acima – seja "paralisado" (1989a, p. 1). A condição central para isso é que se paralise a "capacidade de agir" (1941a, p. 20) do ser humano: pois aquele que não age não pode ser plenamente *ativo*, e quem não pode ser ativo não pode dar "expressão ativa" às suas "potencialidades" (1941a, p. 257) – a condição para o "crescimento" em sentido psíquico. "[E]star vivo", no sentido pleno do termo, significa, para Fromm, "fazer uso dos próprios poderes" (1947a, p. 248), *exercitá-los* livremente. Vemos então que o conceito da estagnação psíquica corresponde precisamente à desarticulação da polaridade entre crescimento e estrutura, ou – expresso subjetivamente – entre necessidade de autoconservação e de expressão livre. A preservação da vida é a condição necessária para que sua livre expressão possa acontecer de fato; por outro lado, se não resta possibilidade alguma de expressão, a redução à "mera vida" redunda em um enrijecimento, uma incapacidade de mudança – que está, em última instância, na contramão também da própria reprodução da vida, já que ela depende de sua elasticidade também para conservar-se, como vimos. Reduzida à sobrevivência, a vida tende a nem mesmo poder sobreviver.

Eis então o modo como aquelas determinações gerais da vida se especializam no caso de uma psicologia social e uma sociologia humanas. Em qualquer caso, teríamos de tomar "o processo vital como um todo" (1990d, p. 3) como nosso objeto. No caso humano, importa saber que "[o] nascimento não é um ato; é um processo"; nós "morremos antes de ter nascido" (1960a, p. 31; 1966b). "Tudo que acontece entre esses dois polos" – o parto e o falecimento – "é um processo de dar à luz às próprias

potencialidades, de trazer a vida tudo que está dado potencialmente nas duas células [que originaram o feto]" (1947a, p. 91). Vivido em condições adequadas, esse processo permite ao espécime humano – e, por meio dele, também à espécie – fruir um desenvolvimento ótimo, ainda que unilateral, de suas possibilidades. Temos então, realmente, "crescimento estruturado", tanto orgânico quanto psíquico. Vivido em más condições, ele leva à paralisia, seja do corpo, seja da alma – e com isso, a uma redução das possibilidades da vida humana, agora circunscritas pelo imperativo da sobrevivência.

2. DESENVOLVIMENTO

a) O ANIMAL

Fromm está em oposição enfática ao Freud (1920a) tardio, que supunha uma pulsão de morte dada universalmente entre as criaturas vivas. Veremos mais tarde que esse conceito retorna, para Fromm, sob pressupostos diferentes, na noção de necrofilia. Aqui, importa saber que ele não imagina que haja um impulso *imediato* de retorno ao inorgânico, mas mais simplesmente a dupla de determinações – viver e sobreviver – tal como a descrevemos acima. O processo em que essas determinações se expressam e desenvolvem, em termos de história natural, é para Fromm um "processo evolutivo". É a isto que corresponde o desenvolvimento real daquilo que o seu conceito de vida procura capturar.

Da "emergência da matéria", passamos à "emergência da vida", com o surgimento das criaturas unicelulares a aproximadamente 1,5 bilhões de anos atrás. Daí, passamos à "emergência do animal" (FROMM, 1955a, p. 23; 1973a, p. 250). Esse processo implica certo número de "mudanças corporais que aconteceram na história do desenvolvimento" (1990d, p. 5) dos organismos. Sobrevêm algumas outras transformações, tais como a passagem "da fusão celular não-sexual à união sexual, entre os animais e no homem" (1964a, p. 46). Para o humano, o processo evolutivo fornece as *condições de possibilidade* dos fenômenos psíquicos, embora não forneça a sua explicação em nenhum sentido imediato (cf. 1973a, p. 95). É dentro desse ponto de vista que importa a discussão a seguir.

Fromm parte da ideia de que existiria, entre os animais, uma *harmonia* imediata com a natureza, um "estado de unidade [*oneness*]" (1941a, p. 23) com ela. Essa harmonia é "pré-individual, pré-consciente" (1960a, p. 92); pertence, em todo caso, mais à ordem do ser do que à do psíquico enquanto tal, sendo anterior à emergência histórica da "razão" e da "consciência de si" (1960d, pp. 203-4), tal como as conhecemos no caso humano. Não sendo elas os veículos ou representantes dessa unidade primitiva, qual será o fator central em sustentá-lo? Para Fromm, é o *instinto*. "Quanto mais baixo está um animal na escala do desenvolvimento [evolutivo], mais sua adaptação à natureza e todas as suas atividades são controladas por mecanismos instintivos e de ação reflexa" (1941a, p. 31). Correspondentemente, "quanto mais um animal se elevou nos estágios da evolução, menor é o peso de padrões de comportamento esterotipados que são determinados estritamente e programados filogeneticamente no cérebro" (1973a, p. 251). Também nesse sentido, o processo da vida é, a nível evolutivo, o processo de uma conquista crescente de liberdade: o "processo de determinação cada vez menor do comportamento por instintos pode ser representado graficamente como um contínuo" (1973a, p. 251), passando das formas mais determinadas às formas mais indeterminadas.

Assim como as "tendências" da vida foram antes a expressão subjetiva de um fato que subsiste no próprio organismo, o instinto não é a categoria mais primitiva, objetiva. O que existe, na verdade, são *necessidades fisiológicas* (cf. FROMM, 1992e, p. 44) – e "*os instintos* são *respostas* às necessidades *fisiológicas* do homem" [o segundo grifo é meu] (1973a, p. 26). "[N]ecessidade biológica e impulso [*urge*] instintual […] complementam-se um ao outro" (1989a, p. 88). O que aparece – sobretudo no animal desenvolvido – como impulso subjetivo, orientação motora a determinados objetos etc. está dado anteriormente como deficiência quimicamente determinada: "origina-se no organismo" (1976a, p. 163). Trata-se, então, simplesmente, de "impulsos fixos" ou "orgânicos" (1968h, p. 46; 1976a, p. 122) – uma maneira de definir o termo que colapsa numa só descrição a sua fenomenologia e a "fonte" ou "raiz" (1989a, p. 3) a ela suposta, pois "[a] necessidade objetiva, fisiológica, é percebida subjetivamente como desejo" (1947a, p. 183). "Esses impulsos subjazem à necessidade fisiologicamente condicionada de sobrevivência e, a despeito de certo grau de maleabilidade, são fixos" (1990f, p. 28) – isto é, dados hereditariamente, inatos (cf. 1979a, p. 136; 1992e, p. 43), e isso tanto no homem quanto no animal. Cada espécie

tem os seus próprios, de modo que, no caso humano, podemos subentender que os instintos são "o que todos os homens têm em comum". Sua satisfação é a condição mínima para "permanecer vivo" (1973a, p. 255)[34].

Quando passa da condição de impulso à de ato, o instinto aparece como um conjunto de "padrões de ação" (FROMM, 1955a, p. 22). Precisamente porque trabalha para "garantir a sobrevivência do indivíduo e da espécie" (1973a, p. 295), ele é, para Fromm – conforme um sentido que estudaremos em maior detalhe mais tarde – *racional* (cf. 1991a, p. 73). Pode, em geral, ser "modificado" e "controlado" pela experiência, pela cultura, pela sociedade – em uma palavra, pode ser sumbetido a "aprendizado [*learning*]" (1973a, p. 244; 1974a, p. 70) –, mas não pode ter sua existência completamente aniquilada enquanto o corpo permanece vivo. Sua importância para nós consiste em que, à diferença do humano, Fromm pensava que os animais tinham seu comportamento essencialmente (embora não absolutamente) *determinado instintivamente* – incluindo aqui já as modificações do instinto pelo aprendizado, pois "mesmo o animal de um baixíssimo nível de evolução precisa aprender algo" (1991a, p. 46)[35]. Apenas com a emergência de nossa espécie teria sido possível um salto qualitativo mais significativo no que diz respeito à "liberdade" do agir (aqui, a sua maior indeterminação). Mesmo assim, um salto sem ruptura imediata: "[n]ão houve nenhum passo ou momento único que marcou a finalização daquele processo

[34] Aqui, vale a pena fazer mais um esclarecimento terminológico. Veremos que, por contraposição aos "instintos" enquanto tais, Fromm costumava denominar os impulsos historicamente determinados, exclusivamente humanos, como "paixões". Veremos também que ele costumava distinguir uma concepção estritamente "fisiológica", centrada sobre o domínio dos balanços e desbalanços quíimcos do organismo, de uma concepção propriamente "biológica", que levaria em conta o funcionamento do organismo como totalidade. Ainda assim, consta às vezes a descrição dos instintos como "paixões biologicamente dadas" (1979a, p. 59). A ocorrência dessas passagens é minoritária, e não modifica em nada o conceito: continuamos pensando em respostas às necessidades fisiológicas, que "servem à sobrevivência do indivíduo e da raça" (1979a, p. 59). Neste texto, falaremos em "paixões" apenas quando estivermos nos referindo àquelas que têm substrato histórico, e em "biologia", apenas quando o substrato for o organismo inteiro, reservando ao "instinto" a característica de uma "categoria puramente natural" (1973a, p. 29), apenas secundariamente modificada.

[35] Interessante notar que, em uma de suas formulações mais antigas sobre o assunto, Fromm (1941a, p. 31) solicitava não confundir os "padrões de ação" hereditariamente dados com os "impulsos fisiologicamente condicionados", pois estes não seriam fixos, e estariam abertos à satisfação de várias maneiras. Mais adiante, sua obra incorporou o conceito de "aprendizado" de modo mais consciente, o que permitiu que ele colapsasse as duas noções em uma só, admitindo que a plasticidade da alimentação, do sono, da sexualidade etc. não exige que esses impulsos sejam considerados de natureza não-instintual, e sim que o instinto seja considerado como aberto ao intercâmbio com o ambiente e a história. Já em 1947, fala-se não apenas em "instinto", mas em "adaptação instintiva" (p. 39) ao ambiente.

[evolutivo]. Foi um longo processo, no qual fatores quantitativos passaram por uma transformação muito gradual em fatores qualitativos" (1983b, p. 17).

Quais são, então, esses instintos determinantes do comportamento animal? Centralmente: "desejos sexuais, agressão, pavor, fome e sede", sendo que "pavor" serve aí de metonímia para o impulso à "fuga", como alternativa preferida em muitos casos à agressão, em situações de perigo (FROMM, 1968a, p. 77; 1973a, pp. 120,123). Da maioria desses "instintos", não se encontra discussão específica no caso animal. A exceção maior são os instintos sexual e de agressão, que Fromm teve de discutir para explicitar suas diferenças e semelhanças com Freud. Da sexualidade, embora ele suponha certa continuidade entre o funcionamento no animal e no humano, uma parte importante da discussão só pode fazer sentido dentro de um quadro de referência mais amplo, do qual ainda não dispomos: a ênfase recai sobre as modificações especificamente humanas da vida sexual. O caso da agressão é mais simples, pois Fromm distinguiu o tipo de agressividade que humano e animal partilham como uma classe específica, que pode ser tratada isoladamente.

No que diz respeito ao instinto sexual, diremos agora apenas que, considerado *puramente* segundo seu enraizamento fisiológico – como "desejo de distensão física e proximidade corporal" – ele tem ainda um caráter "não-erótico" (FROMM, 1990f, p. 68). Devemos supor que é assim que ele aparece no animal em muitos casos, e que ele apenas se erotiza à medida que aumenta a indeterminação do comportamento, com o avanço da complexidade do organismo. Assim como todos os instintos propriamente ditos, ele está biologicamente a serviço da vida (1964a, p. 46) – aqui, com ênfase sobre a reprodução, incluindo a diferenciação de funções sexuais entre o sexo masculino e o feminino (cf. 1973a, p. 215) em diferente espécies.

No que diz respeito à agressão, Fromm supunha que ela – no sentido específico em que tem para o animal – seria inibitória da sexualidade (cf. FROMM, 1973a, p. 216). Isso porque, para o espécime não-humano, não há sadismo ou destrutividade (cf. 1973a, p. 215), do tipo que o ser humano poderia fundir à satisfação sexual, mas apenas duas grandes classes de agressão, das quais uma é partilhada conosco. Entre as espécies de predadores, haveria a *agressão predatória* (cf 1973a, p. 121). Ela teria uma base neuronal e comportamentos específicos, distintivos da genética e neurofisiologia de famílias como as de gatos, hienas, cães e ursos (cf. 1973a, pp. 122,151). É um tipo de

agressão *interespecífica* – não se manifesta na relação entre membros da mesma espécie (cf. 1973a:155). Esses animais "atacam para obter sua comida" (1983c, p. 43), e "a tensão acaba com a realização" desse "objetivo" (1973a, p. 122).

Fromm considerava que o ser humano é onívoro, não carnívoro; que não pertence à filogenia dos animais predadores, e portanto não partilha das bases fisiológicas para esse tipo de agressão. Por outro lado, ele considerava que os animais complexos partilham com o humano (acrescidas algumas modificações) a chamada *agressão defensiva* ou *reativa*, que cumpre a função de "defesa contra ameaças a interesses vitais" (1973a, p. 210). Como tudo que diz respeito ao "instinto" enquanto tal, ela está condicionada por "estruturas neuronais filogeneticamente padronizadas" (1973a, p. 126), e cessa quando cessa a ameaça externa; não age como um "fim em si mesmo" (1973a, p. 124), mas como uma resposta condicional ao ambiente, sendo "biologicamente adaptativa" (1973a, p. 121) Tipicamente interespecífica, e mais raramente intraespecífica (cf. 1973a, pp. 125-6), aquilo que ela procura proteger – os tais interesses vitais – são os elementos essenciais para a conservação da vida: a integridade do organismo, a segurança dos filhotes, a possibilidade de acasalamento, o acesso à comida, e entre as espécies territorialistas (ou dentro dos limites necessários para cada espécie) também o espaço (cf. 1973a, pp. 119,139,221). Entre os mamíferos não-humanos, Fromm julgava a agressão defensiva intraespecífica inconspícua (cf. 1973a, pp. 113-8). Entre espécimes humanos, pensava que acrescem-se alguns outros "interesses vitais" a serem protegidos – já não serão mais apenas "materiais", mas também "emocionais" (1941a, p. 179). Veremos também que multiplicam-se as situações percebidas como "ameaças".

b) O HUMANO

i. Condições de existência

O animal, mesmo de estrutura física e neuronal mais complexa, é caracterizado por uma "consciência simples" (FROMM, 1960a, p. 47), não muito distinta da que os próprios Marx e Engels (1845-6) supuseram no início da história humana, como consciência sensível, orientada às necessidades imediatas. Nas espécies mais avançadas, ocorre já um "excedente de energia" (FROMM, 1947a, p. 186), que se manifesta na necessidade de brincar, e no chamado amor animal (cf. 1973a, p. 279). Quanto mais se aproximou do fim de sua vida, mais Fromm deu espaço ao reconhecimento dessas

semelhanças entre o humano e os demais animais[36]. Entre as espécies sociais, ele passou a levar em conta a importância do convívio coletivo – "[t]oda espécie animal vive dentro de uma estrutura social característica para essa espécie" –, e também o equivalente não-humano da importância de poder levar uma vida ativa, uma "expressão ativa de suas faculdades físicas e mentais" (1973, pp. 129-30). Entrou em jogo também o reconhecimento de que o animal também tem sua "individualidade" (1973a, p. 283). Ainda assim, jamais rompeu definitivamente com sua posição fundamental, humanista, que enfatiza as diferenças específicas entre o ser humano e as demais criaturas. Aqui, podemos antecipá-las negativamente. O animal não tem "consciência moral", e portanto "não pode ser mau" (1955a, p. 22; 1964a, p. 148); ele não tem "consciência de si mesmo" nem "razão" (1955a, p. 22), mas tem "inteligência" (1964a, p. 116) – o que significa basicamente que "não tem um conceito de verdade, embora possa ter uma ideia do que é útil" (1955a, p. 22). Assim como para Marx (1844a), para Fromm, "a capacidade para a produção material é específica ao homem" (1947a, p. 84). Assim como para Freud (1924a), ele pensava que a adaptação do animal é predominantemente passiva, *autoplástica*: o animal muda a si mesmo para adequar-se ao ambiente, em vez de adaptar o ambiente a si. Quando o processo evolutivo torna possível também a adaptação *aloplástica*, ativa, entramos na esfera da especiação humana (cf. 1947a, p. 39): entre nós, a adequação ao ambiente é "passiva e ao mesmo tempo ativa" (1992e, p. 42).

As datas que Fromm apresenta variam. Os primeiros mamíferos, ele os situa aproximadamente 200.000 milhões de anos atrás (cf. 1973a, p. 250). O homem de Pequim, um espécime de Homo erectus, com traços rudimentares de arte e religião, fica entre 1 milhão e 500.000 anos atrás (cf. 1973a, pp. 206-8,251,256; 1983b, p. 17), passando pelo Ramapithecus e o Australopitechus (cf. 1973a, pp. 149-152). Em 40.000 aC, vemos a emergência do Homo sapiens (cf. 1973a, p. 251; 1983b, p. 17). O Homo sapiens sapiens, finalmente, atinge a estrutura anatômica e neurofisiológica que encontramos ainda hoje entre nós. As diferenças geneticamente transmitidas a partir de então são, comparativamente, irrisórias (cf. 1973a, pp. 161,283). São esses os fatos conhecidos para Fromm – no entanto, em certo sentido, o essencial não se encontra aí,

[36] Num manuscrito não publicado, Fromm enfatiza, após referir-se às diferenças supostas entre o humano e outros animais: "Para fins de brevidade, eu me expresso dessa maneira um pouco imprecisa, em vez de qualificar afirmações como essa, dizendo que nós lidamos com uma tendência, que elementos da condição humana já existem entre os primatas pré-humanos, mas que diferenças quantitativas levam a um 'salto' qualitativo" (Fromm para Von Foerster, 29 de abril de 1972).

mas na ideia de que a espécie "ainda está no processo do nascimento" (1973a, p. 251). Aqui, "[p]ensamento evolutivo é pensamento histórico" (1990d, p. 5), e o que começa com a história natural prolonga-se, sob uma determinação distinta, na história propriamente dita, o processo de desenvolvimento *psíquico* do homem, subsequente ao seu processo de maturação orgânica.

Na psicanálise clássica, o conceito desse desenvolvimento psíquico esteve acompanhado de um traço de lamarckismo: Freud (1912-13) justificava sua noção de "filogênese" afirmando que, sem a suposição de que as experiências marcantes da espécie são transmitidas, não haveria explicação para o progresso cultural. Ainda em seus últimos textos, esse princípio é vigente (cf. Freud 1932-3; 1937-39); a essa altura, ademais, outros analistas da mesma época o haviam generalizado com uma radicalidade inédita mesmo entre os escritos do próprio Freud. Ferenczi (1924), por exemplo, conduziu a especulação filogenética para além da especiação humana, dirigindo-se ao processo todo da emergência da vida – de que haveria ainda eco, em sua opinião, nos recônditos mais ocultos da psique. Em Fromm, por muito tempo, nada se fala em termos de "filogenia". O princípio evolutivo em termos mais puramente darwinianos tem primazia, e no fundo continuou sendo sempre o eixo principal de seu conceito da natureza (cf. 1983b, p. 27). Apesar disso, lá pelos seus últimos escritos, voltam a aparecer fragmentos especulativos de ordem "filogenética" – e de ascendência claramente psicanalítica, pois o que Fromm enfatizava era precisamente a hipótese, formulada pelo próprio Freud (1929-30), de que o processo de hominização teria envolvido a passagem da primazia do olfato à primazia da visão, quando da aquisição da postura ereta. Para Fromm: "a orientação pelo olfato é característica de todos os mamíferos quadrúpedes, e […] a postura ereta implica a mudança da orientação pelo cheiro para a orientação pela visão" (1973a, p. 510). No *Mal-estar na civilização*, supunha-se que essa transformação teria sido acompanhada do recalque orgânico da sensibilidade olfativa. Fromm, ao contrário, não supunha uma eficácia *do recalque* diretamente ao nível da constituição genética humana (cf. 1979a, p. 131), mas imaginava, sim – em termos de seu vocabulário neurológico – que haveria uma "base constitucional-genética" (1973a, p. 510) conservada desde etapas evolutivas anteriores, a partir da qual seria possível uma "regressão neurofisiológica" (1973a, p. 327) – não

puramente psíquica! – a esse tipo de organização da vida sensorial, e a constelação de impulsos de que ela é acompanhada[37].

A essa altura da obra, seria possível ver Fromm sugerindo "não apenas usar o passado para a compreensão do presente, de nosso inconsciente, mas também usar nosso inconsciente como chave para a compreensão da pré-história" (1973a, p. 257) – um tema que a literatura freudiana desenvolveu, desde pelo menos "Atos obsessivos e práticas religiosas" e *Totem e tabu* (FREUD, 1907; 1912-13), até espécimes teóricos tardios, como o *The temptation* de Reik (1961). Essa linha de raciocínio é, de todo modo, marginal em seus escritos. É apresentada expressamente em termos de "especulação" – como ademais fora originalmente o caso com o próprio Freud –, conservando-se para o processo "evolutivo" propriamente dito o valor do "empírico" (1990f, p. 27), do conhecimento mais ou menos seguro. Daí que, em Fromm, a noção de uma regressão a formas anteriores de organização psíquica (ou de repetição das experiências formativas da espécie) não tenha jamais tanta força quanto na primeira geração psicanalítica. Ele não procura deduzir as bases da psique humana por referência ao passado e seu retorno – o tipo de "mito científico" que Freud (1921) teria admitido –, mas por referência ao *presente* biológico, que nada mais é do que a posição *imediata* do passado, quando pensado em termos propriamente evolutivos. Em geral, é apenas à medida que o passado está conservado – melhor: *incorporado* – ao presente como estrutura anatômica, neurofisiológica e psíquica do humano que ele interessa. Daí que,

[37] Daniel Burston (1991) considera que essa retomada da filogenética freudiana seria evidência de uma "piedade freudiana", uma inclinação do Fromm tardio a fazer concessões à doutrina do mestre, e mostrar-se publicamente como leal à velha psicanálise. Por um lado, é verdade que alguns motivos freudianos – não apenas o conceito de filogênese, mas também o tema da luta entre a autoconservação e as paixões, por exemplo – recuperam uma força inaudita na última década dos escritos de Fromm. É também verdadeiro que os textos e entrevistas dos últimos anos da vida de Fromm mostram-no preocupado em afirmar sua fidelidade a certo núcleo essencial de premissas freudianas. Em resposta a um rascunho do terceiro capítulo de *The dialectical imagination*, de Martin Jay, ele escreve: "eu sempre critiquei a ortodoxia freudiana e os métodos burocráticos da organização internacional freudiana, mas todo o meu trabalho teórico está baseado no que eu considero as descobertas mais importantes de Freud, com exceção de sua metapsicologia" (Fromm para Jay, 14 de março de 1971). Por outro lado, considero provável imaginar que a razão para esse retorno não seja, no caso da filogenia, determinada externamente, mas por necessidades imanentes ao edifício teórico de Fromm. Veremos mais adiante que ele rompeu com a hipótese partilhada anteriormente por Freud (1916-7), Abraham (1921) e outros, de que os pontos de fixação mais distantes corresponderiam às formas mais severas de psicopatologia. Fromm acreditava que a patologia relacionada à antiga "fase sádico-anal" freudiana seria a mais severa de todas, e associava a essa forma de organização psíquica o interesse especificamente "olfativo" pelo mundo. Por isso, supor uma "base constitucional" para a "regressão" seria também para ele uma maneira de desviar dos pressupostos da psicanálise clássica sem abandonar completamente a conexão com eles: rompidos por um lado, eram refeitos por outro, agora dentro das premissas neurológicas do próprio Fromm.

para Fromm, o ponto de partida de uma "antropologia filosófica" (cf. 1947a, p. 45) não seja a pré-história psíquica da espécie, mas a sua emergência – *enquanto* espécie – ao nível de sua constituição material. A isso, Fromm denominava, ora a *situação humana*, ora a *condição* (no singular) ou as *condições da existência humana* (no plural – cf. 1955a, p. 28; 1991e, p. 26; 1992f, p. 75).

Falamos aqui ainda em *condições de existência*, e não em *natureza* humana, posto que essa natureza (considerada em termos psíquicos) estará "condicionada" justamente pelos determinantes de que trataremos agora. Como Fromm escreve do ponto de vista psicológico, o próprio corpo e a compleição física humanos aparecem como "condicionantes", como exterioridades das quais o seu objeto central depende. Se procurássemos reunir todos os pontos de vista pelos quais a espécie humana pode ser caracterizada numa só descriação – seus atributos "anatômicos", "fisiológicos", "neurológicos", "psíquicos" (1973a, p. 248; 1976a, p. 122) –, então pensaríamos que, aqui, ela aparece como relacionada consigo mesma, condicionada por suas próprias características. Não é o caso, entretanto: Fromm aponta para a possibilidade desses múltiplos eixos de caracterização, mas delega-os à competência de outras ciências. Para a sua psicologia social, o que interessa é poder contar com os resultados da anatomia, da neurofisiologia, da sociologia etc., como os suportes a partir de cujos limites o universo propriamente psíquico pode ser abordado.

De outra parte, justamente porque a subsistência do corpo não sucede sem a relação com objetos externos, aparece por vezes em Fromm também o ambiente – as condições materiais em que vive o organismo – como parte daquelas "condições de existência". Ora o corpo, ora o meio de sua atividade – essa ambiguidade nunca se resolve definitivamente no vocabulário de Fromm, e tem que ver com a duplicidade da própria noção de "existência", que refere-se ora à sobrevivência enquanto tal, ora ao processo de desdobramento das potencialidades humanas em ato. O mais das vezes, de todo modo, Fromm se refere à "situação existencial biolgicamente dada" (1973a, p. 26) do humano; à sua condicionalidade "interna", por assim dizer – sem a qual, de todo modo, também não poderíamos compreender o vínculo do indivíduo às condições materiais "externas" – o lado propriamente social dos condicionantes da vida psíquica.

Tanto num caso quanto no outro, o comportamento dessas "condições" é sumamente negativo. De modo semelhante às chamadas "dicotomias existenciais"

relacionadas à morte e à finitude, que já discutimos ao nível da vida em geral, os "[f]atores ambientais" apenas "favorecem ou impedem o desenvolvimento de certos traços e põem os limites dentro dos quais o homem age" (FROMM, 1973a, p. 296). Já os fatores propriamente "biológicos", dados com a composição genética do espécime e sua expressão fenotípica, acrescem limites por um outro lado: justamente pelo da conservação estrutural, já que o organismo não se desenvolverá em uma direção absolutamente livre, mas dentro de certas características que fixam o horizonte de suas possibilidades anatômicas e neurológicas. É que, aqui, o aspecto de "crescimento" da vida multiplica os seu limites. Passamos a uma determinação um pouco mais concreta daquilo que aparecera antes sob a forma geral da tríade – crescimento, estrutura, e um outro. Agora, essa estrutura está na figura do corpo e das características neurológicas da espécie, e aquele "outro" indeterminado está na figura das condições econômicas nas quais o organismo se desenvolve. No vocabulário tardio de Fromm, diríamos que ambas as partes se integram em um "sistema de fatores" (1973a, p. 292). A partir da relação entre os dois lados, as condições "biológicas" e "econômicas" de existência revertem, finalmente, em condições "mentais" (1973a, p. 250).

Pertence a este ponto de nossa discussão o desenvolvimento do primeiro lado, o lado "biológico". Para Fromm, a emergência orgânica do humano acontece com a combinação de dois fatores: "*quando a determinação instintiva atingiu seu mínimo e o desenvolvimento do cérebro atingiu um máximo*" (1976a, p. 123). Naquele contínuo que leva da máxima determinação à máxima indeterminação da ação, o humano representa o ponto culminante: "a governança instintual do comportamento foi reduzida a um mínimo" (1983d, p. 143), e com isso, abriu-se a possibilidade – e a *necessidade* – de encontrar outros suportes para a conduta. De outra parte, sucede um "tremendo incremento no tamanho e complexidade do cérebro em comparação com o peso do corpo na segunda metade do Pleistoceno" (1968a, p. 62). Forma-se um "número vastamente maior de conexões neuronais" (1973a, p. 221) por comparação a outras espécies. Embora o tema da indeterminação instintual remeta mesmo às obras mais antigas em nossa periodização (p. ex.: 1941a, p. 32), no segmento tardio da escrita de Fromm, é mais uma vez na "estrutura cerebral" (1960a, p. 47) que ele concentra as transformações cruciais para a especiação humana.

Fromm concebe o cérebro humano acabado como um "*sistema dual*" (1973a, p. 118), organizado em uma multiplicidade de centros inibidores e estimulantes do

comportamento. O que resulta dessa complexificação, acrescida à indeterminação somática, instintual, é uma maior dependência do recém-nascido em relação aos pais – um traço que Freud (1926a) também notou, e converteu em base ontogenética do complexo de Édipo. Em seguida, e principalmente, uma indeterminação *da ação* (cf. 1955a, p. 23). "O homem", em suma, "tem que agir e tomar decisões" (1970b, p. 12); ele tem de "organizar todas as impressões" que faz no processo de viver, e a partir delas, "agir propositadamente" (1976a, p. 123). Atingir um *mínimo* de determinação instintual não significa, entretanto, uma supressão absoluta do condicionante orgânico da ação. Por isso, temos ainda um trabalho por fazer: o de atualizar a discussão que tivemos sobre o instinto em termos do animal em geral para as suas condições especificamente humanas.

As necessidades que Freud (1905-24) imputava, em sua primeira dicotomia pulsional, às pulsões do ego – o sono, a sede, a fome, a excreção, a agressão –, Fromm denominava também como de "autoconservação" (1941a, p. 15) – com a diferença de que, em seu caso, o conceito incluía *também* as necessidades de "exercício corporal", e de "proteção" em geral, bem como as necessidades "sexuais" de base orgânica (1947a, p. 183; 1983d, p. 142). Ele reunia, num só termo, tudo quanto servisse à "sobrevivência do indivíduo e da espécie" (1973a, p. 97), e estivesse enraizado nos imperativos do próprio corpo, enquanto Freud (1913a) discriminava – e punha em conflito – precisamente a conservação do espécime (pulsões do ego) contra a conservação da espécie (pulsões sexuais)[38]. Como sempre, Fromm considerava os impulsos fixos como "filogeneticamente programados" (1973a, p. 97), em termos de sua excitabilidade imediata, a partir do corpo e cérebro constituídos. Já Freud (1915a) os considerava como formados ao longo da história natural da vida e da espécie, num processo que se repetiria abreviadamente no tempo da primeira infância (sobretudo no que diz respeito ao desenvolvimento psicossexual). Mas aparece em Fromm também um critério

[38] A reunião das pulsões sexuais e as de autopreservação em uma categoria única – ademais, característica também do conceito tardio de Eros em Freud (1923) – presta-se, em Fromm, não ao argumento de que não haveria conflito entre eles, mas ao de que os conflitos *especificamente* característicos do humano teriam outra base: estariam vinculados às chamadas paixões históricas. Num manuscrito não publicado que já mencionamos, lê-se: "Se o conflito crucial dentro do homem não é aquele entre o cérebro novo e os instintos, então o que é ele? Em alguma medida é o conflito entre os próprio impulsos [*impulses*] instituais, tal como o conflito entre desejos sexuais e autopreservação […]. Esse conflito entre impulsos [*drives*] instituais subjaz ao conceito freudiano clássico dos impulsos de autopreservação vs. impulsos libidinais [*impulses*]. De longe, entretanto, o conflito mais importante no homem não é aquele entre vários instintos, mas aquele entre os impulsos servindo à preservação da vida e o crescimento do sistema-homem, e o que eu denomino impulsos [*drives*] e paixões 'transinstintuais' (Fromm para von Foerster, 29 de abril de 1972).

fenomenológico de diferenciação entre as tendências psíquicas: não apenas a sua base – aquilo que os ativa, que os *inicia* (cf. 1973a, p. 97) –, mas também a sua forma de satisfação e comportamento seriam, em sua opinião, critérios para agrupá-los numa classe única.

O que caracteriza os impulsos orgânicos, para Fromm, é o caráter cíclico, rítmico (cf. 1947a, p. 185), de sua excitação, posto que comandados pelos "mecanismos autorregulatórios" (1955a, p. 91) do corpo. Eles têm um "dinamismo autopropelente [*self-propelling*]; […] tornam-se mais e mais intensos, e terminam em um clímax súbito no qual a satisfação é conseguida e nada mais é desejado por ora" (1951b, p. 129). Apenas muito adiante em sua obra ele acrescentou a possibilidade de que esses mesmos impulsos pudessem ser iniciados também pelo que ele denominava "estímulos apassivadores" (cf. 1973a, p. 271) – precisamente no sentido de que o seu despertar, tal como desencadeado pelo contato com algum tipo de objeto, seria vivida em termos "passivos", "compulsivos", à revelia do sujeito (cf. 1977a), e de que sua satisfação poderia dar-se na ausência de qualquer participação ativa desse sujeito (cf. 1976a, p. 103). À satisfação dos impulsos orgânicos, estaria vinculado um tipo de prazer específico, que Fromm denomina, precisamente, *satisfação* (1947a, p. 184). Já se vê que o que aqui é uma *forma* possível de prazer corresponde ao que antes, em Freud (1911a), fora o conceito do prazer em geral. É o "*alívio da tensão dolorosa*" (FROMM, 1947a, p. 183), quimicamente gestada, o que está vinculado às necessidades dessa natureza.

Embora o humano partilhe os impulsos orgânicos com os demais animais, eles sofrem uma modificação histórica, conforme os *objetos* de sua satisfação vão sendo aperfeiçoados e condicionados pela produção humana. É o corpo que pede alimento, bebida e repouso – mas o alimento, a bebida, o modo específico de repouso que se deseja, estão para Fromm "socialmente condicionados" (FROMM, 1992e, p. 45). Também Marx (1890), afinal, admitira a transformação histórica das nossas necessidades. De todo modo, mesmo quando isso acontece, para Fromm, a *raiz* da necessidade propriamente "instintual" permanece ligada ao corpo, e é isso que discrimina essa classe de impulsos, assim como o modo do prazer a ela associado.

Como substrato da diferença entre as duas classes pulsões freudianas, a primeira psicanálise propôs a existência de duas modalidades de energia: a libido, de caráter especificamente sexual, e o interesse, a energia ligada a todas os outros tipos de impulso

(cf. FREUD, 1914). Em Fromm, ao contrário, a categoria da energia retorna à indiferencialidade – passa a ser energia humana em geral, que pode ser empregada em toda forma de atividade, seja sensual, intelectual, emocional: "do modo como eu usei o termo, *energia* é o desejo do organismo vivo de sobreviver, canalizado em vários caminhos que permitem que o indivíduo reaja adequadamente à sua tarefa" (1990d, p. 8). Para Fromm, "não há razão para separar vários tipos de energia, ou para falar em energia dessexualizada, como é sugerido pelos psicólogos do ego" (1977g, p. 3). É preciso dissociar o conceito da energia de sua implicação sexual ou de preservação *imediata*, e conferir a esses atributos uma localização secundária – como *modos* do emprego da energia, e não atributos inerentes seus[39].

Em Freud (1911a), a energia é objeto de *descarga*. Em Marx (1844a), é objeto de *externação* e *objetivação* da vida. Em Fromm, é o veículo de sua *expressão*. Quando temos em conta esse conceito, vemos que um dos cortes entre a vida animal em geral e a vida humana acontece, para Fromm, exatamente na existência de um *excedente de energia* antes desconhecido. Vimos que o animal expressa o quanto possui disso no jogo e em certas formas de amor – mas o humano o expressa em toda atividade livre (cf. 1947a, pp. 186-7). Ora: a noção de um excedente energético está fora de questão para Freud em quase toda a sua obra. Se existe necessidade de uma *economia* em metapsicologia (cf. FREUD, 1915c), é precisamente à medida que – para usar uma expressão do próprio Fromm (cf. 1941a, pp. 292-3) – a categoria da *escassez*, e não a da *abundância*, é a que domina a intuição freudiana dos fenômenos psíquicos, concebendo-os sempre como *imediatamente finitos* em possibilidade e extensão. Não é que Fromm conceba a psique como infinita: sabemos que a categoria da morte, da finitude do organismo em geral, está claramente afirmada em sua teoria. Mas existe uma diferença fundamental entre a figura do organismo civilizado na primeira psicodinâmica – psique frágil, sempre ameaçada de insatisfação, carente de proteger o pouco prazer que tem à disposição –, e a imagem expansiva, expressiva, de que Fromm imbui o seu conceito do humano (e antes dele, o da vida em geral). Afinal, a cisão entre livre gozo e autoconservação, flertida em Freud na cisão entre os diferentes tipos de energia psíquica, está em Fromm reconciliada desde antes no conceito da vida. Já não se pensa mais no choque entre a sensualidade libidinal – o mais próximo que haveria em Freud, talvez, do momento de "liberdade" vital (cf. ADORNO, 1951) – e a sobrevivência, mas

[39] "A energia humana aparece no processo social apenas parcialmente como energia física simples […]; e parcialmente em formas *específicas* de energia *psíquica*" (Fromm 1965c, p. 210).

no choque (ou mesmo a cooperação) entre a sobrevivência e toda forma de atividade livre, seja ela de natureza sexual ou não.

ii. Instinto sexual

Chegando a este ponto, sentimo-nos convidados a explorar em mais detalhe aquelas diferenças entre os instintos sexuais e agressivos no animal e no humano. Quanto à vida sexual, vemos um princípio de diferenciação já no fato de que, para Fromm, ela só se comporta "ritmicamente", nos termos que acabamos de descrever, até certo ponto (cf. 1956a, p. 28). O sexo pertence ao organismo enquanto tem sua raiz na "química de nosso corpo" (1948b, p. 9); quando é "sexo sem amor" (1976a, p. 104), e a escolha de objeto acontece por referência à ameaça de privação e a disponibilidade imediata de outros corpos (cf. 1994f, p. 151). Considerados nesses termos, "os desejos sexuais, per se, não são caracterizados por grande estabilidade" (1979a, p. 29): deslocam-se por entre vários objetos conforme convenha ou pareça convir – o que não os impede de serem ainda "expressão de vida", "de doação mútua e partilha de prazer" (1973a, p. 314). "A experiência sexual pode ser simplesmente prazerosa aos sentidos sem a profundidade do amor, mas também sem um grau marcado de avidez [*greed*]" (1968a, p. 80). De outra parte, o instinto sexual pertence também à vida social, à medida que a expectativa de prazer não aparece imediatamente, mas como mediada, *estimulada*, *mobilizada* pelas paixões humanas históricas (cf. 1956a, p. 42; 1992h, p. 135). Na opinião de Fromm, "[h]á muitas motivações para o impulso [*urge*] sexual que não são, em si mesmas, sexuais" (1951b, p. 127). Num primeiro momento, ele julgava que "o desejo sexual pode facilmente combinar-se e ser estimulado por qualquer emoção forte", pelas "paixões não-sexuais" do humano (1956a, p. 43; 1973a, p. 97) – "todo traço de caráter […] é expresso" no "comportamento sexual" (1973a, p. 315). Mais tarde, acrescentou a limitação um tanto vaga de que, apesar disso, "também existem muitas paixões que não podem mobilizar a sexualidade" (1992h, p. 135). Entre aquelas que poderiam positivamente "comissionar o instinto sexual a seu serviço" (1964a, p. 46), Fromm citaria o amor – o acréscimo psíquico ao erotismo propriamente "biológico", em que o amor "excita o desejo de união física" (1968a, p. 80) –, mas também a vaidade narcísica, o sadismo, o masoquismo, a destrutividade; de modo mais indireto, o senso de aventura, o desejo de riqueza; o desejo de escapar ao medo, ao tédio, à solidão (cf. 1948b, p. 143; 1956a, p. 28; 1964a, pp. 64,133; 1973a, p. 97; 1979a, pp. 25-6). Nestes casos, ele diria que "o instinto sexual, embora sirva à vida

biologicamente", não o faz necessariamente quando considerado "*psicologicamente*" (1964a, p. 46).

Esse conceito não está tão distante, é claro, das fusões que o próprio Freud (1915a; 1924b) supunha entre os laivos parciais da libido, o sadismo e o masoquismo, por exemplo – e isso especialmente depois da chegada ao conceito das pulsões de vida e de morte, já que agora a expulsão do masoquismo primário, na forma da agressividade dirigida ao exterior, exigia a colaboração com a mobilidade psíquica de Eros (cf. 1929-30). A diferença é que, para Fromm, o elo entre as diferentes paixões "não-sexuais" e a sexualidade não era o elo entre formas de energia situadas em um mesmo plano. Para ele, não se produziam assim combinações entre forças organicamente ativadas, mas entre uma força ativada pelo corpo, e outra propriamente "psíquica" – entendida como fenômeno enfaticamente *histórico*, não apenas conforme as "vicissitudes" das paixões na luta contra o recalque, mas no sentido qualitativo mais imediato: pois "[a]s mudanças 'históricas' (i.e., a evolução do homem) não são mudanças na estrutura anatômica ou fisiológica do homem, mas, em vez disso, mudanças mentais, que são adaptadas ao sistema social no qual ele nasce" (1990d, p. 5).

Fromm conservou de Freud (1905-24) a noção de sexualidade infantil, bem como a da bissexualidade psíquica universal (cf. 1956a, p. 26; 1973a, p. 219; 1991a, p. 133), ainda que muito timidamente, por comparação à centralidade que essas ideias tinham para a psicanálise clássica. De modo geral, a sexualidade perde para Fromm o caráter de *fonte* dos fenômenos psíquicos secundários, e passa a ser entendida como uma das esferas de expressão da unidade que organiza as paixões humanas, o caráter:

> O fato de que o comportamento sexual é determinado pelo caráter não está em contradição com o fato de que o próprio instinto sexual está enraizado na química de nosso corpo. Esse instinto é a raiz de todas as formas de comportamento sexual, mas é a forma particular de satisfazê-lo, não o próprio instinto, que é determinada pela estrutura de caráter, pelo tipo particular de relacionalidade da pessoa ao mundo (1948b, p. 139).

"O comportamento sexual não é a causa, mas o efeito da estrutura de caráter de uma pessoa" (1948b, p. 139): nisto, Fromm inverteu o esquema genético freudiano, que supunha a primariedade das pulsões sexuais parciais, não apenas quanto à substância (a libido, seus deslocamentos, inibições, vicissitudes), mas também quanto à forma, já que o comportamento sexual seria modelar para o comportamento nas demais esferas da

vida (cf. FREUD, 1908). Mesmo a "[s]ensualidade" – uma "atitude basicamente erótica", com certa "prontidão" à excitação (1939b, p. 189) – aparecia para ele como um traço psíquico compósito, e ele considerava que o gesto sexual, estando "menos padronizado" pelas convenções culturais, oferecia uma das "mais distintas pistas" (1948b, p. 139) para a compreensão do caráter de alguém. Por outro lado, isso não o impediu de procurar deduzir, a certa altura, alguns traços de caráter supostos próprios do homem e da mulher a partir da diferenciação anatômica de suas funções no coito (cf. Fromm, 1943b) – o que não está em contradição alguma com a formulação mais geral que apresentamos antes, já que o caráter não é um incondicionado, mas precisamente o fruto da experiência. À medida que a experiência do sexo propriamente dito, tal como condicionada pelas características do corpo, pudesse aparecer como significativa em suas repercussões psíquicas, ela poderia ser dada como uma das fontes das paixões humanas. O procedimento da explicação já não é, aqui, idêntico ao de Freud (1908a; 1917), pois não pensamos em transformações da forma de expressão da libido a partir de seu choque com o recalque, e sim em uma constelação afetivo-atitudinal – esta sim, passível de recalque, deslocamento etc. – originada no ato próprio da transa, mas que teria efeitos para além desse domínio.

Fromm incluiu aí alguns dos aspectos das suas noções de "masculino" e "feminino", que Freud fizera antes equivaler às de "ativo" e "passivo" (cf. 1908b, 1915a), estendendo por vezes o problema dessas posturas psíquicas também ao da escolha de objeto, e imiscuindo-o à questão da homossexualidade, da bissexualidade e da heterossexualidade (cf. 1920b). Fromm dissociou mais enfaticamente esses termos todos, e deslocou a noção de bissexualidade psíquica para além do problema da escolha de objeto, que para ele ficava reduzida à constatação de que qualquer organismo pode ser excitado por qualquer outro (cf. 1991a, p. 24; 1994f, pp. 150-1). Tratou da masculinidade e da feminilidade – não nos termos de Freud (1905-24, 1908b, 1925bf, 1931a), que via nelas um produto tardio do desenvolvimento edípico e da castração (acompanhado das diferenças culturais na repressão sexual do homem e da mulher), e sim em termos de uma polaridade suposta universal à substância viva. Já não se trata aqui, certamente, de bissexualidade no sentido propriamente "sexual" do termo, mas de um "sentido psicológico" (1956a, p. 26), atitudinal, que comparece também à concepção freudiana em alguns casos (cf. 1905-24; 1909), mas diferenciado dos investimentos diretamente sexuais. A ideia que Fromm fazia disso era aparentada da

divisão entre "atividade" e "passividade" sexual em Freud, à medida que assimilava o masculino e o feminino às "funções" do "penetrar" e do "receber" (1956a, p. 27), ainda claramente segundo o modelo do coito heterossexual. Mas ia além desse sentido enxuto dos termos, pois acrescia a essas "atitudes" básicas uma constelação de outros traços de caráter, que ele identificava como atributos mais ou menos espontâneos dos dois polos, masculino e feminino.

Neste ponto, existe uma contradição peculiar na escrita de Fromm: para além da contribuição da experiência do sexo para a formação do caráter – e embora reconheça que a diferenciação sexual só acontece em uma determinada etapa da filogênese da vida –, ele também pensa que a "atração masculino-feminino" é um "fenômeno *primário* subjacente ao desejo sexual" (1990f, p. 30), "uma atração fundamental em toda substância viva" (1968h, p. 55) – algo de que nem mesmo em uma especulação cosmológica como a dos últimos anos de Ferenczi (1924) se tem notícia. De fato, não apenas Fromm tratava essa "polarização sexual" (1956a, p. 26) como coextensiva à vida, mas pensava às vezes poder estendê-la à "natureza" (1956a, p. 27) em geral, no que o conceito ganhava um aroma metafísico inconfundível: as "funções fundamentais" de "receber" e "penetrar" – identificadas, é claro, ao feminino e ao masculino, respectivamente – apareceriam na polaridade entre "terra e chuva, rio e oceano, noite e dia, escuridão e luz, matéria e espírito" (1956a, p. 27). Ainda em seus últimos anos de vida Fromm (2000f) fala, mesmo que um tanto metaforicamente, no "espírito" próprio ao masculino e ao feminino. Encontraríamos o "aspecto masculino e o feminino no mundo, no universo, em cada um de nós" (1951b, p. 123). Em termos de nossa discussão anterior, Fromm diria que essa polarização impele à "necessidade de fusão" (1964a, p. 46) entre os dois lados, e representa com isso a continuação e diferenciação da característica sintética geral da vida. A busca de união sexual seria uma dentre outras manifestações disso (cf. 1956a, p. 28). Seria essa a base "biológica" (e não "fisiológica") da sexualidade propriamente *erótica* (1956a, p. 26; cf. 1990f, p. 68) – mais próxima de Eros segundo a fonte, e da libido segundo a qualidade, se nos permitirmos um jogo de conotações com o vocabulário de Freud (1905-24; 1923a). Já não falamos simplesmente em "satisfação" como forma de prazer, mas em "alegria" ou "felicidade sexual" – o fruto da combinação entre intimidade física e intimidade amorosa (cf. 1956a, p. 69; 1976a, p. 104), prolongando-se para além do ato sexual. Disso Fromm distinguia o "apaixonamento", que tinha para ele a feição de uma

"experiência de intimidade súbita", mas "por sua própria natureza", "efêmera" (1956a, pp. 41-2) – precisamente o oposto do "enamoramento" em Freud (1921), que prolongava as relações justamente por inibir na meta uma porção da libido investida.

Há aí certa confusão entre os aspectos orgânicos e espirituais do amor sexual. Ora o conceito do "erótico" aponta para a mobilização profunda das forças "sintéticas" do organismo pelo objeto amado; ora aponta mais simplesmente para a conjugação entre "ternura" (1956a, p. 43) e "instinto". Ora ele aparece sob o signo do "biológico", ora sob o signo do "psíquico". De fato, Fromm supunha que o erotismo plenamente afirmado (fenômeno rudimentar no animal, desenvolvido no humano) exigia uma contribuição *psíquica,* tanto quanto corpórea – mas por vezes omitia esse segundo elemento, imputando ao organismo o que, por força de seu modo de conceituar, deveríamos reconhecer como de ordem histórico-anímica[40]. Numa escrita mais eloquente, a combinação de amor e sexo resultaria para ele em sua qualidade "*psicobiológica*" [grifo meu] (1956a, p. 26) – dupla determinação das *motivações* para o sexo, diferente do caso freudiano, em que o elemento sexual não tem como aparecer para uma abordagem psicológica senão como "psicossexual" (cf. 1922), já que a categoria fundamental da "pulsão" está sempre no limiar entre o orgânico e o psíquico (cf. 1911b). Em Fromm, a distância entre essas duas esferas aumenta. No caso humano, ele diria que a polaridade entre os gêneros "se torna central apenas quando o homem começou a emergir completamente da terra, ao ponto de a mulher tornar-se o objeto de seu desejo e amor" (1964a, p. 35). Então, "a mulher é uma manifestação da vida para o homem, assim como o homem é uma manifestação da vida para a mulher" (1967b, p. 36)[41].

Em termos de estilo e retórica, esse conceito inflado às alturas da universalidade cósmica comparece como um corpo estranho ao tecido da escrita de Fromm. Levando-o ao pé da letra, deveríamos tê-lo apresentado muito antecipadamente, na significação de sua contradição para o conceito "da vida" – o masculino e o feminino como fatos fundamentais de toda matéria animada, contra a noção, formada empiricamente, de que

[40] Essa tendência é particularmente visível na insistência da ideia de que haveria algo de instintual, ou pelo menos uma predisposição, no caso do amor materno, que vemos desde seus escritos mais antigos até etapas bem avançadas da obra (p. ex.: 1933a, 1956a, AUD-1966c).

[41] A diferenciação conceitual entre "sexo", "sexualidade" e "gênero" não estava consolidada nos termos de hoje em dia, pela maior parte do tempo em que Fromm escreveu. Aqui, nós a pressupomos dentro de sua significação contemporânea, por julgar que ela ajuda a iluminar justamente aquilo que em Fromm, estando indiferenciado, atrapalha a compreensão, e reverbera socialmente em termos conservadores.

a diferenciação sexual não é consubstancial à vida. Mas o segredo dessa poesia mística não está realmente na relação com a "vida", e sim, mais simplesmente, no problema das relações sexuais e de gênero entre humanos. Fromm procurou, à sua maneira, fazer frente teórica à dominação masculina socialmente vigente, especialmente em seus últimos anos de vida (cf. 1978a, 1979a). Ele não queria fazer das figuras historicamente conhecidas do homem e da mulher as suas figuras derradeiras: reconhecia também, ao lado dos determinantes que viemos discutindo, o peso (para ele, talvez majoritário) da divisão em "papeis sexuais" culturalmente determinada (cf. 1951b), com toda a desigualdade implicada aí. Desejava garantir a possibilidade de um devir que realizasse a igualdade entre os gêneros, e por isso, considerava que "a polaridade masculino-feminino […] só é possível se masculino e feminino são iguais, embora diferentes" (1970d, p. 40). O modo como procurou fazê-lo, entretanto, foi buscar refúgio no que seriam os "princípios" masculino e feminino ubíquos à natureza (cf. 1956a, p. 26). Não procurou restituir a igualdade de mulheres e homens apenas por referência a uma estrutura social porvir, mas também por referência ao que seria essa "igualdade diferenciada" latente à própria constituição humana, como à de toda vida.

O resultado desse "deslocamento para o organismo" é ambíguo. Por um lado, Fromm considerava que "[a] polaridade entre os princípios masculino e feminino existe também *dentro* de cada homem e cada mulher. […] O homem – e a mulher – encontram união dentro de si apenas na união de sua polaridade feminina e masculina [interna]" (1956a, p. 26). Com isso, os tais dois "polos" emancipavam-se, ao menos em parte, de sua referência à estrutura anatômica do corpo, e ficavam livres para circular por entre corpos diferentes, como determinações do "caráter" (cf. 1956a, p. 29). Já se vê nas próprias noções do "penetrar" e do "receber", entretanto, que no fundo os dois aspectos continuam sendo modelados muito imediatamente segundo a imagem do sexo genital heterossexual. Por isso, não nos deverá supreender que Fromm não tenha dado esse passo de maneira tão radical e coerente quanto poderia: ele continuava supondo que "em cada indivíduo ambas as características estão combinadas, mas com a preponderância daquelas pertencentes ao sexo 'dele' ou 'dela'" (1956a, p. 29). Daí que, considerada em termos psíquicos, a "polaridade" estenda-se a uma constelação caracterológica que reconhece, como "masculino" e "feminino", um par de figuras tão arbitrárias quanto quaisquer outras do "homem" e da "mulher": "[o] caráter masculino pode ser definido como tendo as qualidades de penetração, orientação [*guidance*],

atividade, disciplina e aventura; o caráter feminino, pelas qualidades de receptividade produtiva, proteção, realismo, persistência [*endurance*], maternidade [*motherliness*]" (1956a, p. 29). É um modo de fixar, à guisa de universalidade, certa imagem da divisão do trabalho sexual e suas repercussões psíquicas, tal como se estabeleceram socialmente em determinada época. O único ganho conceitual que se tem nisso é a liberdade de reconhecer que, afinal, o "masculino" e o "feminino" se podem expressar em corpos distintos – a "maternidade" é atributo "feminino", mas um pai "pode ser uma figura materna" (1964a, p. 103) etc. De resto, liberar a variedade psíquica humana de sua generificação e desigualdade fica mais difícil até do que teria sido em Freud (1921), por exemplo, já que agora é a natureza inteira que ganha o traço antropomórfico do gênero, e não apenas a espécie humana[42].

Que tenha sido preciso apelar a essa imagem universal recobre a função política de procurar um fundamento para a emancipação e igualdade dos gêneros, não apenas *para além* da sociedade vigente, mas também *aquém* dela. Contudo, Fromm provavelmente não teria chegado a essa formulação se não precisasse, ao mesmo tempo, dar conta de outro problema: a sua dificuldade em aceitar as relações não-heterossexuais. A homossexualidade não recebeu, em suas mãos, a condição de

[42] Lynn Chancer (2020) defende que há (do ponto de vista do nosso conhecimento atual) um misto de traços progressistas e conservadores em Fromm, no que diz respeito ao gênero e à sexualidade. Isso a meu ver é correto, mas não pelas razões que ela apresenta. Em sua escrita, os pontos em que Fromm pende a fixar os traços caracteriais "sexuais" correspondem a um "essencialismo biológico", enquanto aqueles em que esses traços ficam liberados da referência ao sexo seriam marcas de seu "anti-essencialismo" histórico. Ao contrário, veremos a seguir que o suporte mais seguro, na escrita de Fromm, para emancipar o conceito do "humano" da generificação (implícita ou explícita) está justamente em sua noção do que seria essencial à espécie, pois nesse domínio, "*não existe natureza humana biologicamente fixa*" (1941a, p. 287). O que aparece, mais ou menos confusamente, como metafísica dos gêneros, não está no domínio da "essência", mas dos *modos* de expressão da vida (ou da natureza) em sua diferenciação. Esses modos se poderiam considerar "essenciais" apenas num sentido muito vago, já que a "polarização" entre masculino e feminino é estendida a uma porção tão grande do universo que não serviria como traço diferencial de praticamente nenhum tipo de ente. Vimos também que as determinidades "masculinas" e "femininas", mesmo quando consideradas segundo o aspecto "biológico", não estão sob a marca da imediatidade, de um emergir espontâneo a partir do corpo, mas supõem certa articulação com a esfera experiencial histórica, sobretudo na vivência do sexo – pois, para se fazerem valer enquanto "polos", precisam da convocatória de seu outro, dentro de uma relação. O problema não está simplesmente em supor o lado "biológico", mas na *articulação* implícita entre esse lado e os seus dois extremos – a esfera fisiológica e a esfera psíquica. O erótico é apresentado como o produto da cisão sexual da vida; como o fruto da integração da totalidade orgânica individual, e sua tendência a estender-se em unidades supra-individuais. Na prática, entretanto, funciona como uma espécie de meio-termo impreciso, sempre disponível para a recaída na determinação dos seus extremos, conforme convenha ao argumento. Poderíamos até mesmo dizer: não é a polaridade entre "masculino e feminino" que produz o problema imediatamente, mas a polaridade entre o fisiológico e o psíquico. A repartição ingênua de características entre homens e mulheres é apenas a repercussão ulterior e mais visível disso.

“patologia” determinada que certas correntes mais conservadoras de psiquiatria lhe teriam atribuído na mesma época – ele considerava que ela “não é uma entidade clínica” (1994f, p. 150). Ainda assim, tampouco conseguiu considerá-la verdadeiramente em pé de igualdade com as relações heterossexuais: não sendo quadro patológico, continuava sendo “sintoma” (1994f, p. 158), ainda que um sintoma inespecífico, de etiologia variada, e pouco grave (cf. 1994f, p. 160). Sua postura relaxou-se um pouco mais ao longo do tempo. De início, considerava que “a união dos genitais masculino e feminino” seria a fonte do “tipo mais satisfatório de gratificação sexual” (1994f, p. 151); depois cedeu à ideia de que, do ponto de vista da satisfação propriamente fisiológica, “as diferenças entre homossexualidade e heterossexualidade são um tanto apagadas” (1990f, p. 68). Jamais abriu mão, entretanto, da noção de que essas diferenças seriam vigentes, e *deveriam* continuar vigentes, ao nível do sexo propriamente *erótico,* para além da satisfação fisiológica imediata. No nível “psicobiológico”, homossexualidade seria assim um “desvio” – “fracasso em atingir” a “união polarizada” com um outro, se bem que ela também estaria vedada ao “heterossexual que não consegue amar” (1956a, p. 26).

Considerada em sua determinação orgânica, a homossexualidade apareceria como forma de gratificação equivalente a qualquer outra, na proporção entre a disponibilidade do objeto do desejo e a permissibilidade cultural desse tipo de contato (cf. 1994f, pp. 152,155). Não nos deteremos, aqui, na etiologia diversificada que Fromm supunha para a homossexualidade segundo sua determinação psíquica, fazendo menção apenas de que, considerada nesse nível, ela cai na mesma regra que qualquer outra forma de mobilização do instinto sexual: tem um significado para a “satisfação”, mas também um significado propriamente anímico (isto é: “interpessoal” – 1994f, p. 151), e com isso, deve ser vista em sua conexão com as demais paixões humanas. Ela tem “diferentes significados em diferentes configurações de personalidade” (1994f, p. 155); “[h]á tantos tipos diferentes de comportamento homossexual quanto heterossexual, e as relações interpessoais de homossexuais apresentam os mesmos problemas encontrados em situações heterossexuais” (1994f, p. 159). O mesmo se aplica à instituição do casamento para ambas as formas de relação (cf. 1994f, p. 159). O excedente “psicobiológico” entre o âmbito fisiológico e o âmbito interpessoal é que lhe servia de oportunidade para reiterar a barreira contra a homossexualidade, e o caráter ambíguo

das formulações a esse nível dá indício de que estão determinadas, afinal, por motivos alheios ao metabolismo puro entre especulação teórica e observação clínica.

De Freud (1921), há aqui um traço distante da noção de que o homossexual não atingiria a alteridade; investiria o idêntico segundo o modelo narcísico, e com isso estaria alienado à fruição do amor ao diferente: "[a]penas se se pode amar 'o estrangeiro', apenas se se pode reconhecer e relacionar ao núcleo humano de uma outra pessoa, pode-se experimentar a si mesmo como um ser humano" (1948b, p. 142); mas "há sempre um traço de desejo por mesmidade e identificação no amor homossexual" (1936a, p. 10). Ainda no fim da vida, Fromm diria: "eu não penso que a homossexualidade é uma doença, mas, apesar disso, eu penso que ela é uma restrição ao crescimento de uma pessoa" (1991a, p. 114). Seria necessário o amor "polarizado" a um outro *corpo* para encontrar a unidade *psíquica* entre os polos masculino e feminino, e isso mesmo no seio de uma só alma: "o campo entre eles é causado por sua polaridade, e […] essa mesma polaridade é a base de forças [caracterologicamente] produtivas" (1951b, p. 122) – isto é, "a base de toda criatividade" (1956a, p. 26). Mesmo que admitíssemos a necessidade dessa metafísica da diferença para atingir o amor pleno, ainda haveria a consequência simples de que, levando a sério a constância universal de ambos os aspectos *em qualquer corpo humano*, qualquer relação deveria poder mobilizá-los, independentemente do encaixe anatômico no ato sexual. Essa consequência jamais ocorre a Fromm. Desse ponto de vista, o intuito da igualdade entre os "polos" ou gêneros serve também, em sua escrita, de fachada para o intuito de conservar a desigualdade entre as orientações sexuais – e isso mais radicalmente até do que no caso do próprio Freud (1920b), que conservava a distinção nominal entre sexualidade "normal" e "invertida", mas acabava por reconhecer que a resolução homossexual ou bissexual do complexo de Édipo eram apenas umas alternativas dentre tantas outras para o destino da libido infantil.

À capacidade fisiologicamente dada de sentir excitação e atração por qualquer sexo, vimos que Fromm opunha, então, a barreira "erótica" contra a homossexualidade – o que certamente dava à sua admissão da bissexualidade psíquica um caráter mais enfraquecido e nominal do que na psicanálise de Freud. Justamente porque ele a deslocava para o sentido espiritualizado, "caracterológico", dos "princípios" masculino e feminino, acabava implicando que, onde acontece a união sexual entre duas figuras sumamente "masculinas" ou "femininas", acontece um desvio, uma "recaída na

identidade". Supunha, ao fim e ao cabo, que a conduta e o corpo deveriam recobrir-se. No fundo, o seu conceito do masculino e do feminino transita entre a esfera do gênero e a da sexualidade; entre a suposição da correspondência entre corpo e atitude, e a liberação da atitude em relação ao corpo, conforme demande a ocasião. Daí aquela oscilação nas determinações do erótico – ora ternura sexual, ora convocatória das energias profundas do organismo –: pois uma afirmação plena e consciente do lado psíquico do fenômeno exigiria, para Fromm, a admissão de sua contingência histórica, e prejudicaria o intuito de conservar exclusivamente para as relações heterossexuais o valor da "maturidade" plena. Igualdade entre homens e mulheres, desigualdade entre práticas sexuais: é esta, no fundo, a fórmula do seu conceito do erótico[43].

Daí também o seu trato com as perversões. Fromm reconhecia a suscetibilidade desse conceito aos costumes culturais de cada época (cf. 1990g, p. 89); não incluía aí a homossexualidade, e teve pouco a dizer acerca do fetichismo[44]. Freud (1927b; 1938b) articulara a explicação do fetichismo em torno do complexo de castração e da cisão do ego – o menino, angustiado de constatar a diferença com os genitais da mulher,

[43] Wilde (2004) considera que há uma transformação entre os primeiros escritos de Fromm sobre o tema (principalmente 1943b), em que a dedução dos traços de caráter sexuais se faz a partir da diferença entre as funções no coito, e aquilo que estamos enfatizando aqui – seu conceito ulterior da polaridade entre os gêneros (a partir de 1956a, principalmente). Essa opinião não é incorreta, pois de fato são princípios explicativos diferentes, aquele que parte do coito como fonte experiencial dos traços de caráter "sexuais", e aquele que parte da masculinidade e da feminilidade enquanto tais. Em minha opinião, entretanto, a diferença entre as duas porções da obra não é de natureza, mas de formulação: pois a universalização dos "princípios" masculino e feminino conserva ainda, sublimadas, as posições supostas ao homem e à mulher na relação sexual genital. No fundo, omite a referência direta ao ato para conservá-la em mais profundidade, precisamente na indiferenciação entre sexo, sexualidade, e personalidade. Ademais, esses não são pontos de vista incompatíveis, mas sim complementares, pois Fromm (1943b) apresenta as determinações imediatamente "sexuais" do caráter como uma cadeia de causas parciais, dentre outras. No meu modo de ver, são duas formas distintas de procurar acomodar teoricamente a transição entre o fisiológico e o psíquico, mas dentro de pressupostos éticos e políticos semelhantes.

[44] É notável a parcimônia de Fromm no que diz respeito à descrição dos processos e vicissitudes do desenvolvimento psicossexual. Mais de uma interpretação é possível para o seu silêncio a esse respeito. Eu favoreceria a ideia de que, onde Fromm não faz comentário explícito sobre suas diferenças com Freud, ele continua pressupondo a validade das teses da psicanálise clássica. Ele descreveu certa vez a obra de Freud como uma "teoria especial do inconsciente" (1970c, p. 6), por contraste ao que seria uma "teoria geral", que teria de conservar a compreensão dos fenômenos psicossexuais, mas expandir a base de sua explicação, bem como a de outros fenômenos. Segundo sua autocompreensão, Fromm diria estar trabalhando em grande medida em continuação do trabalho do mestre, mas sobre bases filosóficas e antropológicas distintas – uma "tradução de Freud para uma nova tonalidade", "humanista e dialética" (1958a, p. 143). O retorno tímido, mas consistente, de vários motivos da teoria sexual freudiana, na última etapa de sua obra, dá indício de que talvez ele tenha preferido trabalhar *ao redor* do que considerava válido na primeira psicanálise, fazendo correções onde julgava necessário, mas sem repetir ou fazer acréscimos ao que julgava adequado.

deslocaria para outra parte do corpo ou objeto a ideia recalcada do pênis ausente –; mas o conceito mesmo da "castração" é tão pouco presente à escrita de Fromm que fica difícil criar comparabilidade entre sua obra e a psicanálise clássica nesse caso. Nuns poucos pontos, encontraremos referências casuais à "coprofilia" ou à "necrofagia" (1964a, p. 46; 1990g, p. 96) e outras perversões particulares, mas sem um desenvolvimento psicogenético claro. Acerca do sadismo e do masoquismo sexuais, ele teve mais a dizer, mas precisamente dentro do quadro que já comentamos: tomando-os como sexualizações de paixões (o desejo de poder e o de submissão) que teriam também uma vida independente do sexo, como aspectos do caráter em geral (cf. 1990g, p. 93). Ele considerava que "a intensidade do sadismo caracterológico [expresso em termos não-sexuais] pode ser um tanto reduzida por conta de sua satisfação direta no ato sexual" (1990g, p. 94), mas imaginava que sua origem era sempre de natureza especificamente "interpessoal". O sadismo e o masoquismo sexuais (considerados em termos puros) pareciam-lhe excludentes da "afeição" genuína, embora não de certo afeto de gratidão dirigido ao outro; seriam até mesmo marcados por certo "autoenvolvimento narcísico", tal que o outro seria "transformado em uma coisa", em "objeto" (1990g, p. 96). "A perversão sádica, por sua própria natureza, exclui o amor, a intimidade e o respeito" (1990g, p. 97). Ainda assim, parecia-lhe que, sendo o gesto sexual apenas uma manifestação condicional de desejos mais fundamentais e indepenendentes, "todos os apetites instintuais físicos, incluindo o sexo, são inofensivos mesmo em seus desvios e perversões, e não constituem ameaça ao bem-estar da raça humana em comparação com o dano provocado" pelas "próprias paixões irracionais" (1948b, p. 141) que lhe seriam subjacentes.

Aquilo que lhe parecia "eticamente significativo" (1948b, p. 142) no sexo era, portanto, idêntico ao que lhe parecia "eticamente significativo" para o comportamento em geral – isto é, para a vida em geral. As perversões ficavam definidas para ele como "a combinação entre vida e morte" (1976a, p. 46) – seriam todas formas distintas da perversão de um "impulso servente à vida a um impulso que a estrangula" (1973a, p. 314). Não estaria, por isso, na supressão da procriação ou da genitalidade enquanto tal o problema, mas na transformação do ato sexual em um modo de paralização do "crescimento estruturado" – de satisfação de paixões que, segundo sua natureza, servem para desarticular e bloquear a produtividade interna da vida. Fromm supunha que o índice das diferentes motivações para o sexo (perversas ou não) seria sempre a

"*qualidade* da experiência sexual" (1990f, p. 35) – particularmente da "experiência orgástica", "corporal e mental" (1990f, pp. 67-8). Onde a motivação fosse orientada à satisfação simples, ou acrescida do amor erótico, haveria condições para um "relaxamento pleno" (1990f, p. 67) do corpo e uma "concentração" (1991a, p. 178) psíquica apropriada, que estaria ausente quando houvesse necessidade de satisfazer, no sexo, paixões de outras naturezas, posto que elas dariam ao sexo uma feição compulsiva, não-livre (cf. 1990g, p. 89). Ao fim e ao cabo, era ainda o amor genital que – como antes para Abraham (1925) – parecia-lhe garantir as melhores condições para uma satisfação e uma felicidade "afins à vida", e sua obra retomava segundo essa justificativa a defesa da genitalidade contra o sadismo, o masoquismo, o fetichismo.

iii. Instinto de agressão

Diferente desses fenômenos é a modificação humana do "instinto" agressivo – qual seja, o de agressão defensiva. Podemos agora ocupar-nos dela. Fromm definia como agressivos "todos os atos que causam dano a outra pessoa, animal ou objeto inanimado, e pretendem causá-lo" (1973a, p. 212). O critério era, portanto, o elemento de intencionalidade (consciente ou não), distinguindo-se com isso os atos chamados pseudoagressivos, "que podem provocar dano, mas pretendem fazê-lo" (1973a, p. 213). Distinguem-se aí a agressão acidental, em que o prejuízo provocado é completamente externo à motivação da ação; a agressão lúdica, que sucede no contexto do exercício de uma habilidade (na arte marcial, por exempo); e a agressão assertiva [*self-assertive*]. Esta última, Fromm considerava como aquela que acompanha a perseguição de um objetivo sem hesitação, dúvida ou medo, tendo a função de facilitar a conquista desejada (cf. 1973a, pp. 213-4). Ela atuaria também como um dos agravantes da timidez e da obsessão, quando recalcada. A agressão assertiva seria estimulante do sexo, e desestimulante das agressões sádica e defensiva (cf. 1973a, pp. 218-20). Esta última, ao contrário, teria poder de inibição da atividade sexual, assim como no caso do animal.

Na esfera da agressão propriamente dita, entra para o humano uma distinção que não estava presente para o animal: aquela entre agressão (ou agressividade) *benigna* e *maligna* (cf. FROMM, 1970g, p. 160; 1973a, p. 20). Aqui, o vocabulário oscila, e por vezes encontramos, como equivalente de "agressão", também "violência" e "hostilidade" (cf. 1964a, p. 25; 1991f, p. 95). Considera-se benigna a agressividade que está "a serviço da vida" ou "da sobrevivência" (1964a, p. 13; 1973a, p. 26), tanto do

organismo quanto da espécie, sendo assim "[b]iologicamente adaptativa" (1973a, p. 246). Maligna será a agressividade – particularmente aquela psicogerada, de raiz histórica – que atua na contramão da vida e da sobrevivência, seja própria, seja de outro. Sendo fenômeno de relação humana, ainda não está dada no ponto em que estamos da discussão. Entre um e outro extremo, Fromm pensava que havia uma série de modalidades intermediárias – "é importante estar ciente de quão facilmente a agressão puramente defensiva combina-se com a destrutividade (não-defensiva) e com o desejo sádico" (1973a, p. 226), podendo inclusive servir como um "gatilho" inicial para outras formas de violência – um primeiro passo em direção à sua expressão mais desinibida (cf. 1968e; 1973, p. 312).

Aqui, vale a pena enfatizar duas coisas. Primeiro, que essa concepção da agressividade, desenvolvida sobretudo na porção final da obra de Fromm, já diverge em parte da definição geral do "instinto" que apresentamos acima, sobretudo segundo o seu caráter rítmico e autoregenerativo. Fromm já não supõe, a esta altura, que para o corpo *é preciso* agredir, assim como *é preciso* alimentar-se ou dormir. A noção dos "instintos", que havia sido adotada desde muito antes, por contraste às "paixões", conserva-se; mas, no fundo, a introdução do equipamento conceitual neurológico já modifica, ao menos latentemente, a concepção que se tem da ativação das necessidades humanas – pois a *neurofisiologia* é distinta da *fisiologia* em geral. A concepção de agressão benigna é o ponto em que essa oposição fica mais clara, mesmo que sem ser explicitada. O segundo lado que podemos mencionar é que a definição que Fromm dá do "benigno" põe o problema óbvio de que, quando um ser humano agride outro em nome de sua própria defesa, os interesses do espécime e os da espécie não coincidem imediatamente. A relação com a vida interessa, aqui, não apenas segundo o lado da conservação, mas também segundo o lado do crescimento. O que se supõe é que as modalidades da agressão "maligna" – as mesmas que se poderiam ter sexualizado e adquirido a forma de perversões – terão valor de paralisia da geratividade interna da vida psíquica, enquanto as agressões de tipo benigno cessam quando não há mais ameaça, e permitem a continuação do processo de "crescimento".

No extremo da agressividade benigna, a agressão de tipo reativo é o caso mais puro. Vale para o ser humano tudo que descrevemos para o animal: a "base neurofisiológica" (FROMM, 1973a, p. 221) da reação defensiva é bastante semelhante

nos dois casos, e dá ao organismo a agressão, não como necessidade, mas como *possibilidade* (cf. 1983c, p. 44):

> uma *prontidão* para a agressão está presente na psicologia humana, mas uma prontidão que não […] age espontaneamente e crescendo a partir de si mesma, como a sexualidade, mas que deve primeiro ser ativada por certos estímulos; se esses estímulos não são aparentes, a agressividade não emerge, pois ela está sempre impedida pela tendência ativa simultânea à [sua] restrição, que, do ponto de vista neurofisiológico, tem o seu próprio centro cerebral (1973a, p. 140).

Fenomenologicamente, diríamos simplesmente que a agressão reativa é aquela em que se reage à "ansiedade" (FROMM, 1991f, p. 95) ou o "medo" (1964a, p. 25), ou ao que Freud (1916-7) teria denominado "angústia realista". Ela serve, como vimos, de alternativa à fuga do perigo (cf. FROMM, 1983c, p. 45), que a psicanálise clássica também previa (cf. FREUD, 1938a). Esse tipo de violência está mais próximo do conceito que Freud fazia da agressão antes dos anos 1920; não pertence ainda à esfera do "sadismo" propriamente dito, nem em sentido freudiano, nem em sentido frommiano, pois não envolve o desejo de exercer controle, dominar ou possuir. Trata-se, mais simplesmente, da reação – seja a uma ameaça de desprazer, seja à frustração (cf. FREUD, 1915a). Serve, portanto, à autoconservação. Em Fromm, entretanto, entende-se que é preciso reconfigurar em parte essa descrição, deslocando-a do elemento subjetivo (frustração, desprazer) para outro, objetivo. Em sua opinião, o confronto com o perigo tem, para o humano, parcialmente o caráter de um "cálculo racional" (1964a, p. 25). Assim como no caso do animal, o objetivo aqui é o de proteger os "interesses vitais" (1973a, p. 41) do indivíduo ou da espécie. Diferente do animal, entretanto, a esfera do que pode aparecer como "interesse vital" amplia-se para nossa espécie. Igualmente importante é o fato de que o "medo" que desencadeia a reação agressiva pode ser "real ou imaginado, consciente ou inconsciente" (1964a, p. 25). Essas diferenças têm que ver justamente com a especificidade do psiquismo humano. Será esse o objeto de nossa próxima discussão, e as peculiaridades da agressão reativa humana servirão como um meio de introduzi-lo.

Vimos que, para o animal, os interesses vitais compreendem os meios necessários para a nutrição, a integridade do organismo e a procriação. No caso humano, entram também "a saúde", "a liberdade", a "dignidade" e "a propriedade" (FROMM, 1964a, p. 25; 1973a, p. 221). "O homem", em suma, "experimenta muito mais coisas como ameaças do que o animal poderia experimentar" (1983c, p. 51),

porque a quantidade de elementos que ele precisa suster como partes de sua "vida" é maior. A cada um desses elementos, corresponde uma forma especial de violência benigna, embora em alguns casos já tingida de aspectos cuja determinação social a arranca da pura reatividade instintual. Afinal, se a violência defensiva é essencialmente uma reação, adequada ou não, ao ambiente, com a entrada da espécie humana na história, ela também participa (e reage) às condições de vida socialmente produzidas. Podemos pensar novamente em sua determinação ao nível histórico como um "sistema" de "condições" (1973a, p. 245) mutuamente relacionadas, que discutiremos agora apenas muito abreviadamente, privilegiando o que pode ser compreendido dentro das premissas que já adquirimos até aqui.

No que diz respeito à "propriedade" como interesse vital, Fromm acrescenta a correção de que essa equivalência só vale "naquelas sociedades em que a propriedade privada existe e é altamente valorizada" (1973a, p. 221). São essas também as sociedades que permitem, tipicamente, o desenvolvimento histórico da "avidez [*greed*]" – o conceito de Fromm para a insaciabilidade das paixões em geral, inclusive aquelas voltadas à posse material, mas não exclusivamente. Confundida com o "autointeresse" (1973a, p. 246) de conservação da vida, a ganância e a paixão pela propriedade dão origem à agressão *instrumental*: pois "a pessoa gananciosa que não tem os meios necessários deve atacar se ela quiser satisfazer seus desejos" (1973a, p. 236). À medida que a propriedade reveste também a posse para uso simples, a instrumentalidade do ato recobre aí também a possibilidade da sobrevivência e do conforto, e com isso, permanece na esfera da agressão benigna; à medida que ela tem a forma da paixão irracional, da compulsão, escapa à sua órbita. Outro tipo de hostilidade, de caráter semelhante, sobrevém quando o acesso ao bem ou vivência desejado é removido derradeiramente. Neste caso, Fromm fala em uma violência de *frustração*. Com o fracasso em satisfazer a necessidade correspondente, procura-se "obter a meta frustrada através do uso da violência" (1964a, p. 26) – não muito diferente do que pensava Reik (1945) acerca do sadismo infantil. Um acréscimo a esse tipo de agressão pode ser feito se, à frustração, estiver imiscuído o elemento da *inveja* ou do *ciúme* – cada qual, um "tipo especial de frustração" (1964a, p. 27). De fato, para Fromm, numa sociedade em que "a posse [privada] não é essencial, a inveja não cresce" (1976a, p. 72) como um afeto socialmente comum, e tampouco se generaliza às relações entre seres humanos, na forma do "querer 'ter' o outro" (1976a, p. 99). Por isso, ambos os tipos de agressão –

instrumental e de frustração – relacionam-se a determinantes históricos semelhantes. Estão ainda "a serviço da vida" (1964a, p. 26), mas confundem essa característica com certa irracionalidade socialmente gestada.

A "liberdade" enquanto interesse vital será objeto de discussão extensa mais adiante. Pertence a este momento apenas a constatação de que, para Fromm, ela é a "condição para o crescimento pleno da pessoa, para sua saúde mental e seu bem-estar; sua ausência aleija o homem e é insalubre" (1973a, p. 225). Com isso, está dada enquanto necessidade a todo ser humano, e serve como fundamento "biologicamente racional" do que Fromm denominaria como agressão *revolucionária* (cf. 1973a, p. 226) – do tipo que, mais ou menos imiscuído a outras motivações, manifesta-se nas genuínas lutas históricas por liberdade e liberação (uma posição comparável à de Marcuse por volta de seu *Essay on liberation* de 1969). Seu contraposto seria a agressão *conformista* (cf. 1973a, p. 234) – aquela que se pratica, não por motivação pessoal, mas porque se obedece à ordem de uma autoridade. Assim como quem luta por liberdade confronta a autoridade em seu próprio e verdadeiro interesse, aquele que sente uma "necessidade de conformar-se" (1973a, p. 234) acredita encontrar proteção na continuidade da obediência. O "impulso a não obedecer ou não se conformar consiste, para muitas pessoas, em uma ameaça interna, da qual elas se defendem desempenhando o ato agressivo solicitado" (1973a, p. 234).

Já está aí em germe o último "interesse vital" que falta discutir, a "saúde". Inclui-se no termo, naturalmente, a saúde do corpo, mas é sobretudo a saúde da mente que nos interessa aqui. Ora: para Fromm, o organismo nasce já dotado de um impulso à realização de outras metas, para além da subsistência como tal, e mesmo do prazer em sentido freudiano. Essas metas não são secundárias: ao contrário, são tão importantes quanto a sobrevivência – embora fiquem por ela condicionadas –, e perfilam-se ao seu lado desde o início como necessidades de igual peso. Aí reside a diferença essencial: para Fromm, como vimos, a noção do "crescimento" vital não implica apenas a subsistência do corpo, mas também a expansão das capacidades do organismo, o exercício e aperfeiçoamento *ativos* de suas faculdades. Tanto no caso do animal quanto no caso do humano, a vida "pressiona para fora", por assim dizer; impele a um desenvolvimento das qualidades de que o organismo nasce dotado *in potentia*, como necessidade tão imperativa quanto a conservação de sua existência em sentido estrito. Em termos teóricos, diríamos: porque subordinava a *dinâmica* psíquica à *economia*

libidinal, a psicanálise freudiana concebia o equilíbrio psíquico, em última instância, como uma extensão do equilíbrio do corpo[45]. Fromm, ao contrário, trabalha com um conceito de psique que a libera mais profundamente de sua função imediatamente "orgânica". Aparece agora a figura de um conjunto de necessidades *especificamente psicológicas* – isto é, assentadas não sobre o quimismo corporal, mas precisamente sobre as "condições da existência humana" –: noção de que não se tem notícia no freudismo, para quem a satisfação das pulsões (ou um grau suportável de insatisfação) teria coincidido com essas condições.

Segue disso que, em Fromm, o equilíbrio psíquico tem a força de uma categoria plenamente autônoma, tão importante quanto aquele de natureza fisiológica: "[o] homem […] tem duas necessidades vitais: uma, relativa à sua constituição fisiológica, é a sobrevivência física; e outra, relativa à sua *sobrevivência mental*, é a *sanidade*" [grifos meus] (1977g, p. 3). O horizonte último de sua psicologia não é tanto a morte (negação absoluta da autoconservação), pois, mas sim a *insanidade* (negação absoluta da integridade psicológica). É a figura da loucura que está no verso das considerações de Fromm acerca da saúde mental, e também de todas as categorias elementares de sua psicologia: "todas as paixões e aspirações do homem são tentativas de encontrar uma resposta para sua existência ou, como também podemos dizer, elas são uma tentativa de evitar a insanidade" (1955a, p. 29). Se a alma freudiana foge do desprazer, a alma frommiana foge da psicose. Isso pode ser entendido como resultado ulterior de seu conceito de vida: pois a vida não pertence apenas ao domínio do corpo, mas encontra na psique a sua mais expressiva *continuação*, *desenvolvimento*. Dado que há a psique, ela precisa "crescer" e "conservar-se" tanto quanto o corpo – mas então, já não se trata de crescimento e conservação em sentido literal, material, e sim *especificamente* anímico: crescimento das condições e modos de uso das faculdades humanas, de suas

[45] Ainda o Freud tardio: "São *desarmonias quantitativas* que devem ser responsáveis pela inadequação e pelos sofrimentos dos neuróticos". "No futuro, pode ser que aprendamos a influenciar diretamente, com substâncias químicas especiais, as quantidades de energia e sua distribuição no aparelho psíquico. Talvez surjam outras possibilidades terapêuticas ainda insuspeitadas. Atualmente não dispomos de nada melhor do que a técnica psicanalítica" (FREUD, 1938a, pp. 239,241). Donde não se depreende, naturalmente, que o critério da saúde seja a *satisfação* imediata das pulsões (cf., a esse respeito, FREUD, 1909-10), mas sim a proporção entre investimentos e contrainvestimentos na escalada do conflito psíquico. A crer no testemunho de Reik (1957), Freud se inclinava às vezes à ideia de que o tratamento psicanalítico poderia ser substituído um dia por um tratamento de base orgânica, mas ele concordaria comigo em dizer que sua obra nunca deixou de estar orientada à realização de uma *psicologia* profunda (cf. REIK, 1948). Um desenvolvimento dessa potencialidade organicista do freudismo encontra-se, não na psicanálise propriamente dita, mas na obra tardia de Reich, por exemplo (cf. REICH, 1967).

potencialidades sensoriais, emocionais e intelectuais; conservação do vínculo entre essas faculdades, tal que o indivíduo possa continuar se orientando.

Fromm integra, sob uma mesma noção, as sobrevivências *física e mental*. A própria ideia de sanidade como "sobrevivência mental" pode ser dada, na verdade, como um meio-termo entre os dois lados daquela polaridade fundamental entre necessidade e liberdade. Segundo a noção estrita da *conservação* da vida, o organismo frommiano carece de preservar sua integridade física. Segundo a noção da *expressão* da vida, ele carece de exercitar suas faculdades, de encontrar atividade livre – ou pelo menos tão livre quanto a constituição de sua espécie permita. No caso do organismo humano, falar em "sobrevivência mental", em sanidade, é falar que as condições para a subsistência não estão dadas pela existência corpórea apenas. Elas exigem o bom funcionamento do intelecto, do aparelho emocional e sensorial – que estão, por outro lado, *também* como exigentes de exercício livre e expressão. Necessidade e liberdade encontram-se agora num só predicado, e colhemos uma diferenciação interna à noção de sobrevivência, que não estivera dada para a vida em geral. De fato, cada novo passo no arcabouço categorial frommiano significa um passo em direção à crescente diferenciação e unidade dos atributos da vida, que vão então cindindo a obra e o vocabulário do psicólogo social alemão em duas grandes metades. Quanto mais nos aproximamos das categorias complexas de Fromm, mais nos vemos dominados, de maneira mais ou menos exclusiva, seja por um, seja pelo outro dos dois termos. Quanto mais nos aproximamos de seu solo primevo, mais passamos a vê-las novamente indiferenciadas entre si, interagindo em maior proximidade, ou recaindo na identidade simples.

"[P]ara o homem, tudo que é necessário para a manutenção de seu equilíbrio psíquico é do mesmo interesse vital que aquilo que serve ao seu equilíbrio físico" (FROMM, 1973a, p. 223). A descrição dessas tais nececssidades psíquicas, que precisam ser supridas para garantir a sanidade, nós deixaremos para outra ocasião. Aqui, basta saber que elas incluem a relação do indivíduo a determinadas imagens, ideias e ideais, que garantem a possibilidade de orientar a conduta, e contribuem para unificar a experiência de si do sujeito (cf. 1973a, p. 223). Quaisquer ataques a essas ideias podem ser experimentados, consciente ou inconscientemente, como ameaças à sã integridade do indivíduo, e reage-se a eles com o mesmo empenho "defensivo" que o animal demonstraria na defesa do acesso à comida ou à procriação. A essa modalidade de

defesa, Fromm denomina – seguindo o vocabulário clínico – agressão de *resistência*. Trata-se de uma das formas possíveis de reação à "tentativa de trazer aspirações e fantasias reprimidas à consciência [*awareness*]" (1973a, p. 232), que pode começar precisamente pelo golpe às noções já conscientes, que protegem o indivíduo de reconhecer suas motivações reais. À medida que aquelas ideias, ideais ou imagens estejam investidas narcisicamente, participa também da resistência a agressão *narcísica*, que tem o caráter da vingança irada pela ferida infligida contra a imagem de si. Freud (1916-7) considerava que o narcisismo era o complemento libidinal do egoísmo. Fromm – embora tivesse aberto mão da noção de libido – tinha uma ideia semelhante, mas generalizada para o ponto de vista da espécie: o fundamento biológico do narcisismo seria o fato de que ele age como um facilitador da conservação, configurando a experiência psíquica ao redor da realidade subjetiva do espécime – isto é, do que lhe é pessoalmente valioso –, e estimulando-o assim a "fazer o que é preciso para a sobrevivência" (1964a, p. 72). Por isso, ele considerava que a agressão de tipo narcísico estava ainda na esfera do benigno, assim como a agressão de resistência: elas defenderiam a forma presente de conservação da vida psíquica, à custa de seu crescimento: "o interesse biológico da sobrevivência da raça requer um certo montante de narcisimo entre seus membros; o objetivo ético-religioso do indivíduo, ao contrário, é a redução máxima do narcisismo, em direção ao ponto zero" (1979a, p. 45).

Daí o teor das diferenças entre a agressividade defensiva humana e a animal. "[Q]ualquer ataque a ideias, figuras ou instituições compensatórias" – a "valores", "símbolos" e "ídolos" com os quais o indivíduo "se identifica" – "constitui uma séria ameaça" (FROMM, 1970h, p. 141; 1983c, p. 51; 1990f, p. 77). De outra parte, todos esses objetos de identificação já pressupõem a existência de "palavras", da "linguagem": e, por meio dela, o ser humano pode ser induzido, por "sugestão" (1973a, p. 223; 1983c, p. 51), a acreditar também em ameaças irreais. É por isso que o medo ao qual a defesa reage possa ser também imaginário: não é preciso que o perigo seja atual; basta que exista uma "estrutura social que provê base suficiente para lavagem cerebral" (1973a, p. 223), e para que o engodo ideológico seja propagado massivamente. Isso não seria possível, entretanto, sem uma última condição: a capacidade de antecipar os perigos, de "imaginá-los como possivelmente acontecendo no futuro" (1973a, p. 222). Todas essas são condições que expandem o círculo, não apenas dos *objetos* de interesse vital do humano, mas também dos *meios* pelos quais ele chega a sentir necessidade de

protegê-los. Mas elas correspondem, ponto por ponto, também às especificidades da psique humana: pois Fromm pensa que é precisamente a constelação entre imaginação, razão e consciência de si que delineia o horizonte da atividade psíquica da espécie. É disto que devemos tratar agora[46].

iv. Natureza humana

Tratando de natureza humana, passamos ao núcleo da antropologia de Fromm: sua caracterização da espécie em termos de sua "organização psíquica" (1962a, p. 27). Dessa "natureza" devem-se distinguir as suas "condições" de existência, mas também a "existência" ela própria (cf. 1979a, p. 62; 1990f, p. 26)[47]. Existência é o "*processo* no curso do qual uma pessoa" (1973a, p. 250) torna-se quem ela é. Enquanto ser vivo, o humano é "processo vivo" (1983c, p. 140), e por isso, põe suas qualidades no devir que lhe é próprio. A natureza humana é o conteúdo desse devir, cuja forma conhecemos na determinação geral do "crescimento estruturado". Numa figura um pouco mais concreta, veremos agora que ela é composta por suas "qualidades, leis e alternativas específicas" (1968a, p. 4). Enquanto conjunto de *qualidades essenciais*, essencialidades, ela porta os atributos que se deverão articular e reproduzir mutuamente no processo de crescimento,

[46] A tipologia das formas de ativação da agressão defensiva é uma das melhores ilustrações daquela tendência do modo de exposição de Fromm que discutimos na introdução: a de apresentar os resultados sem apresentar o processo pelo qual se chegou a eles. Aqui, o corte entre as categorias orienta-se, ponto por ponto, pela antropologia de Fromm, tal como a desenvolveremos em parte a seguir. Mas, de todas as fontes relacionadas a esse tema – e elas cobrem um intervalo de uns bons 13 anos, com modificações significativas e acréscimos sendo feitos desde 1963(g) até 1976(e) –, não conheço nenhuma que explicite essa conexão. Por isso, o esforço de uma exposição "sistematicamente orientada" de sua obra acaba cumprindo a função, não apenas de determinar as consequências de seu modo de pensar, mas também de reconstruir, por hipótese, as etapas de seu raciocínio.

[47] Quanto a isso, as formulações não são sempre consistentes. Estou dando preferência àquelas que valorizam a riqueza e as ambiguidades de seu vocabulário, e que têm mais coerência lógica segundo meu juízo. Comparem-se, por exemplo, as seguintes frases: "a natureza humana é uma contradição enraizada nas condições da existência humana" (1992m, p. 100); "[*a*] *natureza ou essência* do homem […] *consiste em nada além da oposição inerente à constituição biológica do homem*" (1990f, p. 26). A primeira formulação, à qual eu daria preferência, demarca com mais precisão a diferença entre as esferas biológica e psíquica; a segunda colapsa as duas coisas em uma só, e faz parecer que a natureza humana deve ser descrita imediatamente ao nível biológico, sem mais. No fundo, a contradição é apenas aparente. Quando fala sobre seu conceito do humano, Fromm tipicamente abrevia e omite a articulação dos termos que levam de uma a outra esfera – trabalho este que procuraremos reverter mais adiante em nosso texto, tornando explícito o que o texto normalmente suprime. Veremos então que é de fato possível "passar" da "situação humana" à "natureza humana" sem solução de continuidade, identificando a primeira (segundo seu aspecto biológico) enquanto substrato e forma objetiva da segunda. Apesar disso, a oscilação da formulação não deixa de servir de sintoma para o mesmo problema que constatamos na discussão sobre gênero e sexualidade: a passagem entre o orgânico e o psíquico é sempre turbulenta em Fromm, e deixa visíveis algumas fraturas que nos valem como pontos críticos (às vezes, pontos cegos) da arquitetura de seu pensamento.

tanto individual quanto da espécie. Enquanto regida por *leis*, ela interage com o que lhe é externo segundo vias determináveis. Enquanto *essência*, ela é "essência *da* existência humana" (1992f, p. 81): determina o sentido do movimento respectivo; dita a lei segundo a qual ele deverá transcorrer, a variedade de *alternativas* que estão abertas para cada organismo nascente, o teor de sua resolução – a pulsão íntima de sua mudança, por assim dizer.

(a) Qualidades essenciais. As qualidades essenciais do humano são aquelas que resultam da combinação simples entre seus poderes organicamente dados. Podemos extrair deles uma série de atributos: a socialidade do humano; a capacidade de produzir visando fins; as capacidades de simbolizar, de negar, de divertir-se, de prometer, de construir ferramentas e desenvolver esperança (cf. FROMM, 1964a, p. 116; 1968a, pp. 59-60; 1973a, p. 247). Embora apontem para características particulares da espécie, nenhum desses atributos de fato qualifica o humano segundo o seu modo de desenvolvimento próprio. Fromm diria que uma listagem simples de propriedades como essas "padece do fato de que ela é puramente descritiva e enumerativa, assistemática, e não faz nenhuma tentativa de analisar as *condições comuns*" [grifo nosso] (1968g; 1973a, p. 249) das quais essas qualidades deveriam ser extraídas. Assim, é preciso passar à consideração de sua relação com seu ambiente – tanto a constituição interna do espécime quanto o meio no qual ele procura viver e sobreviver.

Dados com o equipamento genético humano estão os seus *poderes essenciais*: as "faculdades" (FROMM, 1992s, p. 156) cujo exercício livre satisfaz o imperativo da expressividade da vida. Fromm distingue aí três "esferas de atividade" (1947a, p. 117) – *sensorial* (também chamada física, material ou de ação), *emocional* (ou afetiva) e *intelectual* (cf. 1941a, pp. 28,109,139; 1955e) – como "reinos da experiência humana" (1947a, p. 84). Pensamos em termos psicológicos, portanto, mais do que em termos objetivos, ao estilo das esferas de conduta (econômica, política, erótica etc.) de Weber (1915-17). Estas, Fromm teria denominado esferas "de vida" (1976a, p. 84), e não de "atividade" – em conformidade com seu conceito da atividade, que está depurado da referência necessária à motricidade e à vida sensível, embora tampouco fique reduzido à abstração do pensamento. Dos círculos de experiência psíquicos, os dois primeiros dizem respeito à capacidade de "ter experiências sensoriais e emocionais diferenciadas"; o último, ao "pensamento criativo e crítico" (1941a, p. 285). Inclui-se por vezes também uma esfera *sexual* (cf. 1941a, p. 289), a meio passo entre os reinos sensorial e afetivo, e

a certa altura introduz-se também uma diferenciação, antes inexistente, entre os lados "sensorial" e "físico" (1970b, p. 71), subentendendo-se que o exercício corporal simples diferencia-se da "arte" (1992o, p. 90) como capacidade humana. Que sejam "esferas" implica justamente que retêm, inicialmente, uma diferença própria entre si: mesmo no organismo concebido antes de seu primeiro contato social, já se apresentam como faculdades distintas. O trabalho da *individuação* – da crescente *organização da vida* (cf. 1950a, pp. 93-4) – não será então o de diferenciar as faculdades entre si, mas sobretudo o de *integrá-las* (cf. 1941a, pp. 28,35) umas às outras em sua "expressão factual" (1939b, p. 195). Sua diferenciação não acontece senão quando são relacionadas umas às outras: para sentir mais diversificadamente, é preciso pensar mais diversificadamente; e assim por diante. São essas faculdades, justamente, que, em seu exercício social prático (ou em sua paralisia e supressão), passam do estado de potência ao estado de *existência* (cf. 1941a, p. 257), aperfeiçoando-se e especificando-se dentro de seus próprios termos. O indivíduo é assim levado a desenvolver um modo particular de comunicação entre cada poder seu, de modo que eles passem a condicionar-se mutuamente, em vez de existirem como simplesmente separados[48].

O humano não está mais submetido à lei do instinto (ou à liberdade apenas parcial que os animais superiores têm em relação a ela), mas encontra – no ponto de partida orgânico de seu devir histórico – o problema de aprender a agir. "[A] vida pergunta uma questão para o homem" (FROMM, 1960a, p. 29): *que fazer? como viver?* Afinal, "[a] vida do homem não pode ser vivida repetindo o padrão de sua espécie; *ele* tem que viver" (1973a, p. 253). O conjunto das faculdades do espécime tem de preencher o espaço deixado pela indeterminação instintual da ação. Ali, onde a conduta animal teria sido vivida sob a forma da passividade, o humano tem de pôr, de punho próprio, a sua atividade vital. A articulação entre as capacidades essenciais, que constrói gradualmente a forma do ato como resposta ao problema da sobrevivência mental, pertence a um momento posterior da discussão. Aqui, as faculdades humanas estão

[48] Costumam aparecer sem muita distinção aparente quatro termos: poderes, potencialidades, faculdades, capacidades. Fromm parece tratá-los como intercambiáveis, mas aqui, como em outros pontos, cuidaremos de aproveitar a diferença entre as palavras para esclarecer as nuances de conotação aí subsumidas. Denominaremos "faculdades" as diferentes esferas de atividade psíquica. Vamos tratá-las como "poderes" segundo sua relação com a energia vital humana, e como "capacidades" segundo sua relação com a vontade: um poder humano cuja realização está obstruída já não é algo de que o indivíduo é capaz, ou seja, já não vale como "potência". O conceito de "potencialidade", reservaremos para um momento mais concreto da discussão: já não deverá referir-se à sensorialidade, afetividade e intelectualidade em geral, mas a modos específicos de seu emprego, que estão implícitos apenas como possibilidades sem desenvolvimento, a esta altura do texto.

ainda isoladas umas das outras – mas já espontaneamente ativas, carentes de desenvolvimento, e em referência ao momento expressivo, ao "crescimento" da vida. Fromm faz coincidir a *potência* de uma faculdade – "a capacidade de dirigir" a "vontade em direção a um objetivo e suster" o "esforço até que o objetivo seja atingido" (1964a, p. 31) – com a *necessidade* de expressá-la e desenvolvê-la: "*o poder de agir cria uma necessidade de utilizar esse poder*". Ao contrário, "*o fracasso em utilizá-lo resulta em disfunção e infelicidade*" (1947a, p. 219): se "o homem não é capaz de *agir*, se ele é impotente, ele sofre" (1964a, p. 31). A "pressão" que a libido freudiana exercia para ser descarregada (cf. FREUD, 1915a) é agora generalizada como um aspecto de todos os atributos humanos, e não apenas da sexualidade: também o poder humano é *força* (FROMM, 1947a, p. 234). "[O] homem não pode tolerar passividade absoluta" (1964a, p. 30). Se tem olhos, precisa ver. Se tem um coração, precisa sentir. Se tem um cérebro, precisa pensar. Mas já não se trata simplesmente da descarga de *quanta* de energia, e sim de seu *exercício*, *desenvolvimento*, *manifestação* positivos. As faculdades humanas são o conteúdo germinal da vida em seu aspecto afirmativo, concebido agora segundo o momento de sua externação ou "expressão" (1941a, p. 139): são o "poder *de ser*" (1973a, p. 330) algo mais, de devir – e o indivíduo é "*potente*" à medida que "é *capaz* de realizar suas potencialidades na base da liberdade e da integridade de seu self" [grifo nosso] (1941a, p. 161). Por isso, "o senso de ser condenado à inefetividade – i.e., à impotência vital completa (da qual a impotência sexual é apenas uma pequena parte) – é uma das mais dolorosas e quase intoleráveis experiências" (1973a, p. 266): porque cancela o movimento próprio da vida em sua aspiração à liberdade.

N'*O capital*, Marx considerou as faculdades humanas em sua relação aos processos de trabalho e valorização: força de trabalho é "o complexo das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo" (1890, p. 242). Seus escritos de juventude levam mais adiante a questão, entretanto. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos,* "o *homem* […] como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades". O atributo da *vida*, da atividade, é portanto a sua repartição entre diferentes "*forças essenciais*", "objetivas", que estão inicialmente na determinação da *possibilidade* de seu exercício. Mais ainda: essas forças existem "como *pulsões*". De sua própria existência, pressionam no sentido de sua

manifestação exterior – de sua "atuação e confirmação". Possibilidade não apenas latente, mas imperativa, pois. Mas o humano não é, em Marx, apenas ser "vivo": é também ser *corpóreo*, *objetivo*, *sensível*. Enquanto ser corpóreo, é ser "que *sofre*", impelido por um "*carecimento*" próprio. Enquanto ser objetivo, encontra o objeto de suas carências "fora dele": "[t]ão logo eu tenha um objeto, esse objeto tem a mim como objeto". Enquanto ser sensível, finalmente, "é ser *padecente*": "um ser que sente o seu tormento". Sentindo esse tormento, torna-se também "*apaixonado*": tem origem a *paixão*, "como força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto" (MARX, 1844a, pp. 127-8).

Segundo Marx, o humano "pode somente *manifestar* sua vida *em* objetos sensíveis efetivos" [último grifo meu] (1844a, p. 127); suas paixões "só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu *objeto* ser para elas *sensivelmente*" (1844a, p. 157). Há então, na noção das forças essenciais humanas, um colapso, numa só categoria, do que em Fromm seriam os aspectos de necessidade e expressividade da vida. De uma parte, a corporeidade humana pressiona no sentido da resolução de suas carências: o objeto da enérgica paixão é objeto de *satisfação*. Mas há já na objetividade dessas forças algo mais do que seu exercício como atividade imediatamente *vital*, como busca de saciedade. "[O] homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, *primeira e verdadeiramente*, na [sua] liberdade [com relação] a ela" [grifo meu] (1844a, p. 85). Na condição de *capacidades* gerais do humano, as forças vitais demandam seu exercício e manifestação para além da necessidade presente. "[A]s *sensações,* paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (1844a, p. 157): exercitando suas forças e energias, o humano afirma e produz a si mesmo *como humano*. Assim, devém na história "a essência ontológica da paixão humana" (1844a, p. 157). Fromm conserva a noção desses poderes como *afirmações* da vida, e desenvolve às últimas consequências o que em Marx fora ainda a sobreposição simples das duas determinações das "forças vitais" – agora em sentido especificamente psicológico, como "asserção da personalidade total" (1939b, p. 195). Os órgãos humanos são tomados como "órgãos de afirmação" da vida em sentido psíquico, e a "afirmação está relacionada à essência do 'objeto', não apenas a qualidades parciais suas" (1939b, p. 186). Não apenas aquilo que recai na categoria da "carência", mas o próprio exercício dos poderes humanos é posto como *necessário*, e isso de modo primário, direto: pois "crescer" é preciso.

Ora: em Freud (1916-7), as necessidades primárias da espécie estavam reunidas precisamente na noção de *pulsão.* A categoria mais abstrata, mais imediata de sua metapsicologia, pertence àquilo que, em Fromm, ficou para trás dos "poderes" propriamente ditos, no campo das necessidades fisiológicas. Com isso, têm de formar-se duas imagens muito distintas da ontogênese humana. Tanto na primeira quanto na segunda topologia freudianas, o processo de amadurecimento psíquico fora pensado como uma *diferenciação* contínua, seja dos *conteúdos* psíquicos e seus *modos de associação* (representados pela noção de *sistemas* – cf. FREUD, 1911a; 1915b,c), seja das *funções* psíquicas (concentradas e distribuídas entre diversas *instâncias* – cf. FREUD, 1923a). O conceito daquilo que vem a diferenciar-se é distinto em cada caso, mas as duas concepções não são mutuamente excludentes, e o que é mais importante, partilham de alguns princípios fundamentais – o que se atesta pelo fato de que o vocabulário dos sistemas preservou-se nos escritos de Freud posteriores a 1920 (p. ex., em 1926a). No contraste a Fromm, as semelhanças entre as duas topologias de Freud importam mais do que as diferenças, pois a divergência essencial está em que a unidade analítica da qual cada autor parte para reproduzir o processo de individuação é de natureza completamente distinta.

Todo o processo da diferenciação dos sistemas e instâncias psíquicas tem de partir, em Freud, da indiscriminação original do que (depois) serão o *Ics* ou o id. Originalmente, há apenas uma série de impulsos fisiologicamente enraizados, pluridirecionados em suas várias metas parciais – um "id-ego", diria o analista em seus últimos escritos (cf. 1938a). A diferença primária, em Freud, é sobretudo a diferença entre as diversas metas sexuais ainda descentralizadas, e também, num grau menor de plasticidade, as metas de autoconservação. No caso do primeiro dualismo pulsional, fala-se em uma unidade inicial entre libido e interesse que se vai depois rompendo (cf. FREUD, 1905-24; 1914). No segundo dualismo pulsional, ao contrário, as pulsões de vida e de morte aparecem como inicialmente polarizados, e vão se imiscuindo um ao outro no processo da ontogênese (cf. FREUD, 1920a). Mas está sempre afirmada a existência da necessidade sob forma pulsional, como um dado primário da psique. A exame mais atento, vê-se que a própria categoria da pulsão já pressupõe – isto é, já *contém,* em uma espécie de unidade própria – aquilo que em Fromm está originalmente segregado na figura das diversas potencialidades. A pulsão freudiano, como se sabe, contém uma fonte, meta, pressão e objeto (cf. FREUD, 1915a). A noção de "objeto"

envolve a representação de uma parte do corpo ou de um objeto exterior, e com isso, o exercício da faculdade *sensorial* (pois, em Freud, toda representação tem origem sensível – cf. 1923a). A representação da meta – concebida ainda em seu estado *ics*, pré-verbal – é a recombinação imaginativa da percepção sensorial; depois, com os sobreinvestimentos *pcs* e *cs*, ela fica acrescida de uma enunciação linguística – o que pertence, em Fromm, ao domínio do *intelecto.* Concomitantemente, no sobreinvestimento, a pulsão manifesta a qualidade de sua pressão energética como um *afeto* determinado – o que, em Fromm, pertence à capacidade da *emoção*. Ao contrário, em Fromm, quando falamos das potencialidades em seu estado inicial de parcial dissociação, a categoria das *paixões* históricas ainda não está posta[49]. Vimos que em Marx as paixões nasciam da sensibilidade humana: em resposta à consciência de seu padecimento, o homem torna-se passional. Igualmente, em Fromm, a paixão será uma categoria posterior à sensação e ao afeto: sobre a base da resposta afetiva ao mundo, crescem os impulsos especificamente psíquicos, servindo como elos mediadores entre as esferas intelectual e emocional. Para um objeto e uma situação de vida historicamente determinados e sensorialmente apreendidos, haverá respostas afetivas e impulsos correspondentemente históricos. Freud pressupõe, pois, como uno, aquilo que em Fromm começa separado, e como separado aquilo que em Fromm começa uno.

Em Freud (1915a; 1927a), todas as manifestações psíquicas mais elevadas aparecem em resposta à impossibilidade da satisfação direta das necessidades humanas, em particular daquelas de caráter libidinoso. A mesma energia que, segundo sua forma primária de expressão, buscaria descarga no ato sexual, é agora empregada na fabricação do chiste ou da obra de arte, no trabalho, enfim. São vários graus de afastamento em relação à meta sexual primária – e, no entanto, o lastro sexual jamais se perde por completo para o inconsciente. O modelo da satisfação como liberdade em relação a uma tensão psicológica rege o desdobramento de toda a discussão. Aquele que aprende a pensar, a criar artisticamente, a trabalhar, aprende a fazê-lo, por assim dizer, a contragosto – em substituição ao que seria a sua satisfação real, o livre curso da sexualidade (cf. FREUD, 1912, 1927a). Mesmo em categorias como a da sublimação, que implica o deslocamento da libido para metas e objetos não sexuais (cf. FREUD, 1919, 1923b), pressente-se ainda a figura do indivíduo que nada contra a maré, na

[49] "[A]s paixões principais e impulsos do homem resultam de sua existência total"; "elas são definidas, passíveis de definição, algumas delas conduzindo à saúde e à felicidade, e outras à doença e à infelicidade. Uma sociedade qualquer não *cria* essas aspirações fundamentais, mas determina quais delas, dentre o número limitado de paixões potenciais, deverá tornar-se manifesto" (FROMM, 1954, p. 4).

tentativa de garantir para si mesmo um pouco de paz e satisfação. A atividade sublimatória – artística, por exemplo – conserva sempre um traço daquela fuga contra o desprazer, do processo doloroso de lidar com os conflitos psíquicos e tentar evadir-se ao seu poder absorvente, que é um aspecto de toda a vivência humana concebida sob moldes freudianos. Não há sinal muito claro da ideia afirmativa de uma realização plena na atividade autoprodutiva, que Fromm erige a ideal e condição antropológica. Em seu caso, a noção de sublimação elimina-se completamente (cf. FROMM, 1991d), e os desdobramentos mais complexos da atividade humana são pensados como permutas, desenvolvimentos e colaborações entre as diferentes faculdades originárias.

Entendido em sentido lato, como imperativo de descarga – e portanto aplicando-se tanto a pulsões sexuais quanto do ego, tanto a pulsões de vida quanto de morte –, o princípio da conservação confere à abordagem freudiana um caráter *funcional*, palpável sobretudo na organização da segunda topologia. Ali as diversas "potencialidades" frommianas se misturam e confundem desde o início, porque o problema central (*do ponto de vista do ego*) não é o do seu livre exercício, mas o da orientação do organismo em seu meio, da gerência do prazer e do desprazer. Do ponto de vista *dessa finalidade* – a finalidade *adaptativa* –, é natural que emoção, ideia, sensação, apareçam desde o início como um complexo de capacidades já *articuladas*, que coordenam a relação do indivíduo ao mundo. Em Fromm, ao contrário, o problema fundamental é primordialmente, não o da satisfação, mas o da capacidade de fazer *uso ativo, livre*, das diversas faculdades psíquicas – de convertê-las de capacidades empregadas apenas passivamente em forças que o indivíduo mobiliza a seu próprio favor (cf. 1955c, p. 102). Os poderes humanos estão de início no campo da "expressão", e têm o seu exercício ideal pensado como exercício voluntário, autodeterminado. A autoconservação lhes serve de condicionante, mas não de finalidade última. A questão então não é tanto a de coordenar adaptativamente o organismo em relação ao meio, mas a de coordená-lo *em relação a si mesmo* – torná-lo lúcido em relação a seu próprio funcionamento, e provê-lo das condições subjetivas para apropriar-se de suas próprias capacidades de modo produtivo e são. As "funções" psíquicas aparecem, em suma, inicialmente dissociadas, e vão combinar-se na construção psíquica do indivíduo apenas à medida de seu exercício em atividades *determinadas*, que exigem o bloqueio ou a ativação das diversas capacidades psíquicas de modos igualmente *determinados*.

(b) Leis. O exercício dos poderes humanos aparece, portanto, como um conjunto de "respostas" (FROMM, 1970b, p. 71) ao mundo objetivo – respostas estas que vão articulando aos poucos, no seio da psique, as faculdades inicialmente dissociadas. Fromm gostaria de reter a noção de que essas respostas seriam determináveis, regulares em alguma medida, mas não desejava abrir mão da noção de que o humano é um ente historicamente mutável, cujas capacidades não estão dadas de maneira idêntica, à revelia das condições concretas com que cada nova geração se confronta. Assim como a redução a uma qualidade específica não lhe parecia viável para esclarecer o que dá o movimento do humano, tampouco a subsunção abstrata dessa qualidade (ou de um conjunto delas) a um conceito mais geral lhe parecia promissora. "Se se assume uma certa *substância* como constituindo a essência do homem, é-se forçado a uma posição não-evolutiva, anistórica" (1964a, p. 115). Com isso, seria preciso encontrar uma forma de expressar o elemento de regularidade no desenvolvimento do indivíduo sem reduzi-lo à forma de uma repetição ou concreção simples daquilo que se pode imputar, abstratamente, ao "humano em geral", conforme seus atributos.

De fato, Fromm pensou de início falar em certas "leis e mecanismos inerentes" (1941a, p. 13) à natureza humana. Haveria certas "qualidades humanas inerentes", "que precisam ser satisfeitas, e que resultam em certas reações quando são frustradas" (1941a, pp. 285,287). De um lado, ele diria: "[a] natureza humana não é fixa" (1947a, p. 22). De outro, consideraria essas leis como "imutáveis", "fundamentais" (1950a, pp. 72,80). É que não se trata, aí, de uma caracterização imediata do humano, tal que pudéssemos determinar uma peculiaridade moral universal a todo membro da espécie. O homem "não *é* bom ou mau" (1964a, p. 123), por exemplo, assim como não "é" imediatamente determinado por atributo algum. As tais leis são antes da forma de *relações* entre os imperativos (orgânicos, psíquicos) do humano e o meio em que ele procura exercê-los e satisfazê-los. "Posto em tais ou quais condições de vida, o espécime humano reagirá de maneiras cognoscíveis, uniformes segundo sua característica mais básica" – é disso que se trata quando Fromm fala em "lei". "Qual reação ocorre depende de muitos fatores: econômicos, políticos, e o clima espiritual em que as pessoas vivem" (1955a, p. 18) – mas a variedade de respostas possíveis é finita, e determinável segundo seus condicionantes. Nesses termos, encontrar o conteúdo das leis não seria mais do que descobrir "quais são as necessidades que o homem tem enquanto homem" (1962a, p. 30) – pois a necessidade propriamente "humana", psíquica, em

Fromm, envolve sempre a relação a um outro, e delinear o conteúdo "necessário" dessa relação já implicaria discriminar quais são as vias pela quais ela pode transcorrer. Seria o caso de descobrir "os objetivos inerentes" para o "desenvolvimento e desdobramento" (1955a, p. 13) da vida humana, e o que acontece quando eles não encontram condições para serem atingidos.

No fim das contas, entretanto, não se encontra muito em sua obra que preencha *explicitamente* o sentido do termo, da "lei". Podemos ler toda a psicologia social de Fromm como o desdobramento das premissas acima, se quisermos; mas não encontraremos de fato a formulação de "leis" senão de modo muito marginal (p. ex.: 1989a, pp. 23,29) – e, na porção final de sua obra, com a ressalva de que, em se tratando de indivíduos humanos, "a possibilidade de generalizações e de formulação de leis é limitada" (1979a, p. 14). Na prática, o conceito acaba servindo como um representante da negatividade da vida, agora no sentido enfático daquilo que se recusa a ser constrangido. Vimos antes como uma série de condicionantes age como limitante estrutural do processo vivo. No conceito da "lei", Fromm expressa o outro lado da relação: aquilo que, no momento do crescimento, não tolera sufoco sem dar resposta, sem procurar afirmar-se por outro caminho, e que determina assim o humano enquanto um ente que não é "infinitamente maleável" (1968a, p. 4). As "leis" da natureza humana agem, em realidade, como o seu dever-ser contra as barreiras – biológicas, sociais – que lhe opõem obstáculo. Dão o limiar do *desumano*, do *insuportável*, mais do que a determinação do humano enquanto tal (cf. 1955a, p. 18): "há, de fato, certos elementos básicos que são parte da natureza humana e que reagirão do mesmo modo que nosso corpo reage se suas leis são violadas" (1963c, p. 172). Assim, o processo da vida psíquica transcorre, no humano, limitado em um duplo sentido. De um lado, por tudo aquilo que serve de negação à afirmatividade simples, ao impulso de expansão e crescimento, e que pode nisso tanto formar quanto deformar a vida; de outro, pelo limiar em que, abrindo mão de persistir, a vida se deformaria a si mesma, e recairia no seu contrário.

(c) Essência. Até aqui, a "lei" descreveu para nós apenas o contorno, o percurso formal da "interação entre a natureza do homem e a natureza das condições externas nas quais ele vive, e que ele tem que dominar se quiser sobreviver" (FROMM, 1962a, p. 81). É

que "[s]er completamente desumano" – estar "isolado" de si mesmo, e através disso, também da vida da espécie – "é assustador" (1960a, p. 56; 1973a, p. 330; 1983c, p. 57), pois deixa o indivíduo "à beira da insanidade" (1963c, p. 172): ou seja, em contradição com os imperativos fundamentais da sobrevivência mental. Com isso, chegamos a definir a noção de "natureza humana" apenas negativamente: entendêmo-la como circunscrita por esses dois extremos – de um lado, o da situação humana, sem as quais ela não pode subsistir e continuar devindo; de outro, o de sua "lei", que dá a determinação cuja violação a arrancaria de seu próprio conceito. De um lado, portanto, os caminhos pelos quais ela não *consegue* seguir; de outro, aqueles pelos quais ela não *deveria* seguir: "*a meta da vida do homem* […] deve ser compreendida como *o desdobramento de seus poderes de acordo com as leis de sua natureza*" (1947a, p. 20). Resta, porém, entender qual é a matéria cuja relação a seu outro produz essas leis. É a isso que se dirige o conceito da "natureza humana" enquanto tal.

Assim como a vida não existe em geral, mas apenas na singularidade de cada corpo, também neste caso, falar em "natureza humana" é falar em uma "entidade determinada, subjacente às várias manifestações do homem, tal como aparecem em várias culturas" (FROMM, 1991g, p. 102). "A natureza humana em geral nós jamais podemos ver" (1962a, p. 29), mas procuramos inferi-la, na qualidade da abstração[50], a fim de identificar o "*núcleo*" (cf. 1955a, p. 13) comum às várias expressões historicamente particulares do humano, "em cada sociedade e cada cultura" (1992m, p. 67). Isso supõe, naturalmente, que partamos de um conhecimento tão exaustivo quanto possível das diferentes "formas" de expressão que esse núcleo assume – "*quão diferentes nós podemos ser, e ainda assim ser humanos?*" (1968a, p. 61; 1992m, p. 67). Como o processo dessa diferenciação – enquanto momento do processo da vida – é

[50] Aqui, um ponto difícil na escrita de Fromm: a certa altura, lê-se que "[a] natureza humana não é uma abstração" (1968a, p. 4); "a humanidade [...] não é uma abstração, mas uma realidade" (1963f, p. 121). Por um lado, isso deve ser entendido no sentido de que um conceito científico de natureza humana – enquanto conceito *abstrato* – deveria ter seu ponto de partida na observação, e não na "especulação metafísica" (1973a, p. 27). Fromm costumava dirigir essa represália contra os existencialismos filosóficos de seu tempo, a quem ele acusava de empregar um "conceito abstrato e vazio" de "'existência'" (1990f, p. 27). Mas o ponto principal é outro e vai mais adiante: essa "observação" não se faz, para Fromm, apenas no sentido empírico simples, de uma constatação das regularidades nas formas de manifestação da espécie. Faz-se também como experiência do próprio sujeito pensante, como apreensão gradual da variedade de possibilidades vivenciais que ele abriga dentro de si. Nesse sentido é que se diz que um conceito realizado e equilibrado da humanidade não deriva da "abstração" simples, da *redução* da riqueza dos fatos a tais ou quais elementos comuns. Pelo contrário, pressupõe a abertura ao desenvolvimento concreto, "real", dessa riqueza, ou seja, a capacidade de experimentar em si a diversidade de posturas humanas possíveis.

também, para o humano, um processo histórico, e a história não está acabada, mesmo a observação absoluta das formas já conhecidas de humanidade não daria garantia de determinar definitivamente o que temos direito a fixar como pertinente à "universalidade". "[É] possível que" uma asserção definitiva "jamais possa ser possível de fazer, mesmo que a evolução humana transcendesse muito o ponto presente da história" (1968a, pp. 59,61). Ainda assim, Fromm supõe que há uma determinabilidade relativa desse conceito, e que ele pode ser aperfeiçoado com o desenvolvimento da ciência. Dar-lhe um conteúdo significa encontrar o elemento do qual toda particularização ulterior tem de ser uma forma de expressão; aquilo que circunscreve o conjunto das "*possibilidades*" (1968a, p. 61) do humano – a "questão fundamental" ou "problema" (1955a, p. 29) cuja resolução dá o movimento da individuação psíquica e suas peripécias, embora sem determiná-las definitivamente de antemão.

Vimos que, do ponto de vista biológico, o humano emerge da combinação entre mínima determinação instintual e máximo crescimento da densidade de conexões neuronais. Quando passamos ao plano psíquico, essas duas características combinam-se numa qualidade nova: "a dicotomia biológica […] resulta em dicotomias psíquicas" (1990f, p. 27) que requerem resolução. É assim porque o reflexo psíquico das condições neurofisiológicas da vida humana articula uma capacidade antes inexistente. O cérebro é "a base para o pensamento e a imaginação" (1990f, p. 25): com o seu desenvolvimento, desenvolvem-se também essas duas faculdades. Mas a articulação entre a esfera da "imaginação" e a da "razão" é o que torna possível, segundo Fromm, "a consciência de si" (cf. 1955a, p. 23). O desenvolvimento detalhado da relação entre esses termos pertence à discussão futura. Aqui, devemos pressupô-la em seus resultados: alcançar a consciência de si é alcançar uma "nova qualidade" (1973a, p. 253) do pensamento, por comparação àquele que é característico do animal. Ora: os animais "estão cientes de objetos; eles sabem que isto é uma coisa, e aquela é outra" (1983c, p. 17) – mas, para Fromm, não sabem que sabem. Enquanto criatura que articula as capacidades de imaginar e de pensar, ao contrário, o humano é "vida ciente [*aware*] de si mesma" (1960a, p. 37) – de fato, a única forma de vida que chega a saber que está viva, e a saber que sabe disso (cf. 1973a, p. 253). Com essa diferenciação interna, a psique adquire uma dobra e coloca-se como ser para si: já não se identifica ao fenômeno, como na consciência simples animal; não se confunde com o ambiente, nem tampouco sente-se a

si mesma em unidade com o mundo, mas experimenta o seu estranhamento em relação a ele.

Vida ciente de si mesma é vida cindida, diferenciada de seus objetos segundo sua própria experiência: já o primeiro ser humano "sabia que ele existia e que ele era algo diferente, algo apartado da natureza, e apartado de outras pessoas também. Ele experimentou a si mesmo. Ele estava ciente de que ele pensava e sentia" (FROMM, 1983c, p. 17). Por comparação à antropologia do jovem Marx (1844a), poderíamos dizer: porquanto "ser genérico", capaz de pensar e de reconhecer-se em sua especificidade de ser pensante, o humano não é apenas vida imediatamente "sensível", suscetível de experimentar a carência e o padecimento, mas que toma ciência de si enquanto criatura "objetiva", confrontada aos objetos que lhe dão o meio de subsistir e expressar-se. Saber-se contraposto a um mundo de objetos, permanecendo ainda capaz de sensibilidade, é saber-se dependente desses objetos segundo a carência, mas também vulnerável a eles, em sua vida e lei próprias. Para Fromm, o "pensamento" do homem "pode ir além da satisfação de suas necessidades físicas" (1983d, p. 140) – mas ele não pode suprimi-las. O humano "está *na* natureza, mas ainda assim ele *transcende* a natureza" (1960a, p. 29)[51]. O sentido é o de uma transição incompleta para fora dos imperativos corporais imediatos. Capaz de razão, o humano permanece, no entanto, sob o jugo de sua finitude e carência: "não pode livrar-se de sua mente"; "não pode livrar-se de seu corpo"; é "prisioneiro da natureza", mas "livre em seus pensamentos" (1964a, p. 117; 1973a, p. 253). Capaz de reflexão, *reconhece-se enquanto finito* – e com isso, sofre não apenas de seu padecer imediato, mas também de saber-se padecente. Por comparação a Marx, para quem o peso central caía ainda sobre o jogo entre sensibilidade e razão, a especificidade do que diz Fromm está nesta ênfase sobre o elemento reflexivo da consciência de si, que origina, em sua opinião, uma nova esfera de "conflito e sofrimento" (1966a, p. 98). O humanismo marxiano era ainda um naturalismo, e sonhava encontrar unidade entre os aspectos humano e natural: o nexo do espécime à vida do gênero estava ainda fundamentado sobre suas necessidades reais, sensíveis; à autoconservação, em suma (cf. MARX; ENGELS, 1845). O humanismo

[51] Ora se diz, dessa "transcendência" parcial em relação à natureza, ela se deve à "razão; ora se diz que deve-se ao "pensamento", e finalmente, à "consciência" enquanto tal (1973a, pp. 156,253; 1976a, p. xxix). Os três termos não se recobrem de modo algum. Razão, em Fromm, é relação entre intelecto e afeto; pensamento é intelecto considerado em isolamento, e a consciência, uma função tanto do afeto quanto do pensamento. A relativa imprecisão na formulação tem que ver com uma diferenciação que Fromm deixa latente, em parte confusa, mas constitui objeto deste texto explicitar: aquela entre os aspectos subjetivo, objetivo e constitutivo da experiência humana de "cisão".

frommiano não abre mão desse sonho, mas amplia o vão entre as partes, partindo de uma ideia do humano como "aberração da natureza" (1964a, p. 117). Não estaria em situação muito distinta o "primitivo" de Freud (1927a), que assombra-se da natureza em sua magnitude: exceto que, em Fromm, o humano assombra-se de si mesmo. "Dotado de consciência de si e razão, o homem […] é ciente de sua impotência [*powerlessness*], de sua ignorância; ele é ciente de seu fim: a morte" (1973a, p. 253). Conhece os "perigos" do mundo e sua "pequenez" diante deles; conhece sua "desorientação [*lostness*] e fraqueza" e é, assim, criatura *desamparada* (cf. 1966b; 1992h, p. 139; 1992m, p. 75; 1992q, p. 100).

O desamparo resume a experiência humana de sua cisão em relação ao mundo objetivo, à natureza externa, aos outros. A consciência está aí contraposta ao que lhe supre a carência, e portanto, pressupõe a sensibilidade (e o conhecimento) de suas necessidades. Mas consciência de si é também, em parte, consciência apartada *dessas próprias necessidades* – de sua natureza interna, se quisermos. O humano está "cindido entre a consciência [*awareness*] e o ser determinado como um animal" (FROMM, 1991a, p. 124). O pensamento e o mundo dos "instintos" (mais tarde, também das paixões históricas) já não se correspondem imediatamente: o humano é "tanto corpo quanto alma" (1964a, p. 117), e o intelecto aparece em contraposição à sensibilidade. Esse lado subjetivo da cisão – que Marx e Engels (1845-6) teriam apreendido em sua relação com a divisão social do trabalho – é o que está sob a categoria da *separação*: pois o humano "é ciente de si mesmo como um ser separado da natureza e de outros" (1973a, p. 253), bem como de si próprio. Assim sendo, ele se torna passível também de sentir *vergonha* (cf. 1960a, p. 30). Enquanto ser desejante, volta-se ao mundo em seu desamparo. Enquanto ser ciente, estranha seu próprio desejo, e com ele também o objeto de seu querer. Não encontra elo imediato com o que lhe é alheio, precisamente porque aquilo que lhe serviria de conexão – a necessidade – tampouco permanece idêntico a ele.

Em Freud (1925a), a diferenciação gradual do ego-de-realidade a partir do ego-de-prazer ter-se-ia dado no jogo de insatisfações com o objeto, que iria fazendo aos poucos a pedagogia da criança quanto ao que pertence à vida interior, e o que deve ser expulso projetivamente, atribuído ao outro. Aqui, igualmente, a objetivação do mundo e a quebra da psique em partes distintas são processos coetâneos – sem que tenhamos, entretanto, uma descrição tão clara quanto à *gênese* dessa separação. Freud a descreveu

por referência ao movimento das pulsões e sua relação com a frustração, mas Fromm parece levantá-la como um resultado imediato do "desenvolvimento […] do intelecto" (1960a, p. 91), tal como acontece normalmente durante a maturação do indivíduo. O que se pode inferir é que, dessa partição interna do sujeito – sua *cisão existencial* propriamente dita (cf. 1973a, p. 156) –, devemos deduzir também, retrospectivamente, as condições para aquela outra, correspondente sua, na relação ao mundo exterior[52].

Enquanto criatura desejante, o ser humano está em relação com seu outro, ainda que permaneça dele separado; enquanto criatura cindida de seu próprio desejo, ele é seu próprio outro – suspende aquela relação, e arrisca cair no *isolamento* (cf. 1962a, p. 127). "O homem está sozinho e relacionado ao mesmo tempo" (1947a, p. 43) – nisto, Fromm reconheceria outra daquelas "dicotomias existenciais", coextensivas à vida humana. As duas primeiras dicotomias – a oposição entre morte e vida, entre potência infinita e vida finita –, nós pudemos deduzir imediatamente das condições da vida em geral. Esta, que descobrimos agora, exigiu a passagem da esfera biológica à esfera psíquica, mas está fundamentada ainda sobre aquela dupla de dados anteriores: indeterminação instintual, plurideterminação neuronal. Assim, se por um lado a diferença entre os pontos de vista de nossa consideração precisa ser conservada, por outro, ela orbita sempre esse fator orgânico, pois é ele que resume a forma especificamente humana em que as possibilidades da vida estão encapsuladas, segundo sua constituição genética. Entende-se, assim, que Fromm se referisse por vezes à situação humana – se bem que ao custo de uma ambiguidade terminológica – como sendo ela própria da natureza de uma *dicotomia existencial* (agora, no singular – cf. 1990f, p. 24): precisamente aquela entre a redução da força dos instintos e o crescimento das condições para o pensamento e a imaginação[53].

[52] Aqui, um caso exemplar da falta que faz à escrita de Fromm a capacidade de ponderar mais detalhadamente as etapas dos processos de subjetivação. Em geral, ele parte dos resultados da vida psíquica na primeira infância para dirigir-se ao seu desenvolvimento no adulto, mas não reconstrói em detalhe os passos que teriam sido dados então – talvez por não supor-se apto a acrescentar muito ao que já consta a esse respeito na obra de Freud e outros.

[53] Aqui, mais um reflexo daquela passagem conturbada entre os níveis biológico e psíquico: nem sempre está diferenciado o vocabulário para tratar da "cisão" humana segundo seus aspectos subjetivo e objetivo, segundo seu fundamento neurofisiológico e seu deenvolvimento psíquico. Aparecem como se fossem equivalentes os termos "dicotomia", "cisão" e "contradição" existencial (cf. 1973a, pp. 156,254; 1990f, p. 24). Neste texto, ao contrário, procurei distinguir o sentido de cada uma dessas formulações, tomando-as de empréstimo para fixar aspectos diferentes do argumento de Fromm – todos presentes na obra original, mas nem sempre diferenciados com tanta lucidez quanto seria possível em termos nominais. Reservei a noção de "dicotomia existencial" (no singular) para a esfera biológica e a noção de "cisão existencial" para a relação do sujeito consigo mesmo e com seus objetos. "Contradição", com sua implicação de

Reunidos os dois lados da cisão, cujas repercussões subjetivas nós sintetizamos nas noções do desamparo e do isolamento, chegamos ao que poderíamos denominar a *alienação objetiva* do humano (cf. 1960d, p. 212). O acréscimo do adjetivo é meu, não de Fromm, e responde à necessidade de discriminar este conceito do que denominaremos, mais tarde, "alienação subjetiva", que consta como um "modo de experiência" historicamente mutável[54]. Aqui, não estamos no plano da experiência, mas no de seus condicionantes. Fundamentada sobre a constituição orgânica do humano, a alienação relativa ao intelecto, com as consequências que traz para a relação às necessidades e ao mundo exterior, deve ser tratada de fato como invariável e "insolúvel" (1990f, p. 24; cf. 1991d-002-eng-draft-04). Mais adiante, veremos que o vocabulário de Fromm oscila, mais ou menos inconscientemente, entre duas concepções opostas sobre o modo apropriado de reagir a essa condição fundamental: ora pensa em procurar suprimi-la, suspendendo um dos termos da cisão (o intelecto); ora pensa em integrar as partes que, segundo seu movimento inicial, ficam opostas como antagonistas. Participa dessa vacilação também certa hesitação quanto ao componente "histórico" da alienação, por comparação àquele que está evolutivamente determinado para toda a espécie. No ponto em que estamos, representamos a maturação humana em abstração temporária da história, mas ainda assim o indivíduo sai do processo como "alienado de si mesmo, de seus companheiros e da natureza" (1956a, p. 67). Sabemos que são esses também os objetos dos quais o humano vai sendo apartado, conforme atravessa o processo de estranhamento do trabalho em Marx (1844a). Fromm retém aí a fenomenologia sem reter a explicação, por assim dizer. Concorda que o indivíduo amadurecido encontra-se empobrecido de suas relações aos mesmos três objetos, mas não deduz a separação a partir da objetivação e exteriorização no processo de trabalho, e sim, mais simplesmente, a partir da constituição neurológica do humano, que põe por si mesma o desenvolvimento do intelecto em contraposição ao desenvolvimento das paixões:

---

relação ativa e movimento entre as partes consideradas, pertence a um desenvolvimento da "cisão" na esfera da ação e da atividade.

[54] Rainer Funk (1978) percebeu bem a necessidade de diferenciar esses dois aspectos do conceito de alienação. Em sua formulação, entretanto, o conceito "subjetivo" da alienação fica identificado ao da "idolatria", enquanto a alienação propriamente dita teria o caráter objetivo e antropologicamente universal de que estamos tratando aqui. Em minha opinião, essa maneira de escrever é ainda insuficiente. Por razões a serem dadas adiante, penso que a "idolatria" deveria ser tomada como uma forma específica da alienação subjetiva, da qual podem ser discriminadas também outras modalidades – todas contrapostas ao que, aqui, estou denominando como "alienação objetiva".

> Durante a emergência a partir da inconsciência primitiva, em direção à consciência de si [*self-consciousness*], o mundo é experimentado como um mundo alienado, na base da cisão entre sujeito e objeto, da separação entre o homem universal e o homem social, entre inconsciência e consciência (FROMM, 1960a, p. 97).

O processo dessa cisão aparece como universal e constitutivo da experiência humana à medida que seja uma etapa "*necessária*" (1962a, p. 57) da individuação: "[a]penas quando eu consigo distinguir entre o mundo exterior e eu mesmo, ou seja, apenas quando o mundo exterior se torna um *objeto,* é que eu consigo apreendê-lo [*grasp it*] e torná-lo o meu mundo, tornar-me um com ele novamente" (1962a, p. 57). Nisso há tanto uma semelhança quanto uma diferença com Marx (1844a), que viu a necessidade da alienação, mas como fruto da divisão do trabalho, e não como um fato antropológico imediato, assim como antes Hegel (1807) concebera a autoalienação do espírito como imperativo de seu próprio movimento. Fromm (1962) verte a necessidade suposta histórica em necessidade antropológica; apenas em seguida entram as determinações sociais (a função social do recalque, por exemplo) como formas de agravamento daquilo que, de si mesmo, o organismo já produziria. Assim como a capacidade gerativa da vida fora, num primeiro momento, flertida para o seio do organismo e interiorizada, aqui também a alienação é (parcialmente, ao menos) deslocada do processo coletivo para o processo individual da vida, para ser depois socializado novamente – um movimento característico da escrita de Fromm.

A alienação "subjetiva" – "fato psicológico" (1955c, p. 102), "socialmente condicionado" (1962a, p. 129) –, a história humana pode amplificar ou suspender; pode alterar conforme a "forma e intensidade" (1962a, p. 59); mas ela é sempre precedida pela alienação natural-espontânea, "objetiva", que está dada com o modo da maturação psíquica da espécie. Para Fromm, a vigência "objetiva" da alienação é fonte de um "estado de desequilíbrio constante" (1973a, p. 254) para o humano – pois, tendo cindido o desejo de seu objeto, ela ameaça fazê-lo recair no isolamento absoluto: ou seja, na *loucura*. Daí a fonte daquele papel negativo que a evitação da insanidade cumpre para a saúde mental: tivemos de antecipá-lo na discussão sobre as formas da agressão defensiva, mas apenas agora adquirimos o fundamento para derivá-lo das "condições de existência" da espécie. É que, segundo seu próprio destino ontogenético, o espécime individual aparece como entreposto a si mesmo e seu outro. Carente de relação, ele também é a barreira de suas próprias relações, e experimenta – conscientemente ou não

– o risco da paralisia, da absoluta falta de contato subjetivo com o exterior, da *morte psíquica*. Daí que haja, para Fromm, uma pressão especificamente *psíquica* para procurar superar o fato da alienação, estipulando vínculos que atenuem ou reconstruam a diferenciação primitiva entre intelecto e sensibilidade. O indivíduo procura aprender a "superar a cisão entre ele mesmo e o mundo fora dele, de modo a chegar à experiência de unidade e unicidade [*unity and oneness*] com seus companheiros humanos e com a natureza" (1962a, p. 174). Ele *precisa* fazê-lo: "precisa encontrar novos laços com seus companheiros", pois "sua própria sanidade depende disso. Sem laços afetivos fortes com o mundo, ele sofreria de isolamento e desorientação [*lostness*] totais" (1973a, p. 262).

Com isso, o que de início era apenas "dicotomia", e em seguida "cisão", desenvolve-se em *contradição* existencial (cf. FROMM, 1973a, p. 254). Abandonada a si mesma, a maturação humana não põe o indivíduo em condição de autossuficiência; ela não garante a continuidade psíquica simples do processo de "crescimento estruturado" solicitado pela vida, pois arrisca privar o espécime (em termos psicológicos) da sua capacidade de relacionar-se ao exterior. Não sendo processo de autoaniquilação física, o amadurecimento arriscaria resultar em autoaniquilação mental. Não, como em Freud (1937a), porque haja uma força competidora das pulsões de vida, e sim porque a estrutura de desenvolvimento característica de nossa espécie cancela a ligação simples que o organismo teria ao exterior segundo o comportamento instintual – sem, no entanto, supri-la imediatamente com uma alternativa que cumpra essa mesma função. O elemento intelectual, para Fromm, faz chancela à necessidade, e com isso, também àquilo que permitiria estabelecer relação direta com o mundo dos objetos. Por isso mesmo, eles agora não são objetos apenas das necessidades propriamente orgânicas, mas também inauguram uma nova necessidade – a de que, por meio de seu contato, o indivíduo encontre os meios para reestabelecer "equilíbrio" (1947a, p. 50) psíquico, para desenvolver-se e articular melhor os componentes de sua subjetividade. Esses componentes, nós conhecemos em abstração uns dos outros na figura das "potencialidades" humanas: sensibilidade, afetividade, pensamento. É essa, em termos imediatos, a "matéria" daquela contradição: aquilo que está inicialmente apartado precisa encontrar meio de fazer costura, de estipular vínculo. Pensamento, afeto, sensação, devem aparecer cada vez mais como condicionados uns aos outros, mutuamente relacionados, e menos como conteúdos separados ou contrapostos. Para

isso, entretanto, é preciso dirigir-se ao mundo dos objetos: sem o contato com o outro, não acontece a individuação – ou seja, a "cisão" existencial permanece imóvel, fonte de sofrimento e aprisionamento. No contato com a objetividade, ao contrário, a vida recupera o meio de seu próprio movimento: reconstrói-se a si mesma, em sua separação interior, por meio da relação com o exterior.

O conteúdo desse movimento – dessa tentativa de *reencontrar unidade consigo mesmo por meio da unidade com o outro* – é o que Fromm denomina a *essência* humana[55]. Em termos formais, essência é "aquilo em virtude do qual uma coisa é o que ela é" (1992m, p. 66). Correspondentemente, quando se fala em essência humana, fala-se "daquilo em virtude do qual o homem é homem" (1964a, p. 117): sua característica particular por comparação a outros seres, universal por comparação à diversidade interna de suas formas, ou, mais simplesmente, o "homem em geral" (1992m, p. 66). Não estamos mais, como em Marx e Engels (1845-6), no escopo de uma equivalência da "essência" com o conjunto das relações sociais; recuamos, por comparação a eles, a uma formulação na qual a "essência" é a "contradição" (1964a, p. 120) interna ao espécime que *solicita* – como reforço psíquico da necessidade de sobrevivência física – a relação social. Escrever assim significa centralizar o conceito do humano – não no elemento de "liberdade", que foi dado com os "poderes" humanos, em sua aspiração ao exercício expressivo, mas sim no elemento de "necessidade", de tormento interno à vida que, outrora una, agora tornou-se em um obstáculo para si mesma. É por mór dessa "necessidade" interna de encontrar unidade que Fromm imagina que suceda a possibilidade da liberdade vital realizada. O esforço de resolver a inquietude que anima o ser humano, ser fraturado, coincide com os passos que se pode dar em direção à fruição e integração da sensibilidade, da afetividade e do intelecto – ou ao seu aprisionamento e encurralamento em relações que não se prestam a esse fim. Já não pensamos na coincidência imediata, formulada um pouco antes por Marx (1844a), entre o caráter da espécie e o caráter de sua atividade vital, mas em um salto parcial – um salto manco – para além da autoconservação orgânica, em direção ao requisito da autoconservação psíquica. Vemos então que aquela diversificação infinita, que o

[55] Em mais de uma passagem, "natureza humana" e "essência humana" são tratadas como termos equivalentes (p. ex.: 1990f, p. 26). Isso não é incorreto, mas apaga a diferença de que – levando o texto ao pé da letra – a "natureza humana" aparece caracterizada segundo os seus componentes ainda inarticulados, enquanto a "essência" encontrou já o movimento de sua articulação, e deu ao espécime humano o sentido de uma negatividade própria. Por isso, preferi tratar o primeiro termo como mais abstrato, mais inicial, e o segundo como mais concreto e desenvolvido.

processo da vida deslocou do espécime para a espécie, e acomodou na variedade de organismos singulares produzidos por cada conjunto gênico, retornou aqui por referência a esse meio-termo psíquico, que é o que caracterizaria o humano para Fromm.

Agora, "a essência de cada indivíduo é idêntica à existência da espécie" (1973a, p. 27): se o problema que se tem que resolver é o problema da unidade, da superação da cisão, então cada curso de vida (ou "existência") configura uma forma única de responder a essa questão, e a totalidade dos desenvolvimentos singulares dá a figura explicitada, posta, do que, na "essência", está ainda na forma da incógnita, da pulsão anterior que produz a necessidade de cada um desses cursos. A essência, portanto – falando metaforicamente – "é a questão e a necessidade de uma resposta; as várias formas de existência humana não são a essência, mas as respostas ao conflito que, em si mesmo, é e a essência" (1964a, p. 117). Se a "alienação objetiva" do humano esteve ainda determinada segundo a unidade entre dicotomia e cisão existencial, a essência é o processo de tentar superá-la. Ela parte de uma "configuração" ou "constelação" (1992m, pp. 75-6) inicial de fatores, dados orgânica e socialmente, e de suas repercussões psíquicas iniciais. Em seguida, procura desenvolver a relação entre esses fatores de modo a modificar o arranjo inicial que se formou, mais ou menos espontaneamente, na relação primitiva entre o organismo e seu ambiente. A figura inicial que se apresenta é a de uma indiferença entre as várias respostas ou formas de existência que podem ser dadas dessa maneira. Por referência à "questão", são todas igualmente "respostas". Mas Fromm reintroduz uma diferenciação interna entre elas, por referência ao conceito da vida. De início, "essência humana" é um movimento que parte da necessidade de suprir as condições para a sobrevivência mental. Sabemos, entretanto, que o momento da conservação não atua isolado, mas combinado com o momento afirmativo, do "crescimento". Assim, o *telos* efetivo da essência não está restrito a procurar garantir que se evite o enlouquecimento, mas em fazer desse o ponto de partida para realizar a tendência expressiva da vida, satisfazê-la. Isso significa reintroduzir, sub-repticiamente, um sentido mais determinado, mais concreto, no conceito da essência. Agora, "[o] bem consiste em transformar nossa existência em uma aproximação cada vez maior à nossa essência; o mal consiste em um estranhamento crescente entre existência e essência" (1964a, p. 149). A essência sai da condição de "pergunta", e incorpora também o sentido de uma resposta determinada – a melhor resposta – que se poderia dar a ela.

Se o movimento da "essência" consiste em procurar superar a experiência de cisão, corresponde também ao seu conceito que as formas de vida "preferíveis" seriam aquelas em que essa superação é *efetiva*; em que o que estava separado, agora fica de fato unificado, em vez de permanecer apartado, ou estipular contato apenas de maneira transitória. Em termos antropológicos, o humano fica qualificado, pois, como criatura que sofre "um impulso imperativo para reestabelecer uma unidade e equilíbrio entre ele mesmo e o restante da natureza" (1947a, p. 46) – tanto interior quanto exterior. Em termos históricos, isso significa dizer que *humanizar-se* corresponde a encontrar formas mais desenvolvidas e multilaterais de estabelecimento dessa relação. A vida dos sentidos, a dos afetos e a do pensamento deverão modificar-se, tal que não estejam apenas em contato umas com as outras, internamente, mas que sirvam também como múltiplos pontos de contato e veículos de comunicação com o mundo objetivo – sem se deixar interromper ou reduzir à adaptação simples ao meio, mas tampouco à sua realização passiva, inconsciente. Um indivíduo que submete absolutamente seus poderes às exigências sociais seria, para Fromm, um indivíduo que sobrevive, mas não vive. Alguém que abstraísse completamente do real, e concentrasse intelecto, sensação e afeto em um isolamento absoluto teria já ultrapassado a barreira da sobrevivência mental, recaído na loucura. Alguém que tivesse encontrado condições razoáveis para desenvolver a peculiaridade de seus modos de sentir, pensar e agir *através da relação* ao meio, sorvendo e respondendo às diferenças objetivas que depara, e com consciência crescente de si e dos outros – esta, sim, seria para Fromm a figura de alguém que chegou a devir conforme sua própria "lei". O "fato *biológico* da dicotomia inerente ao homem demanda soluções: isto é, ele demanda desenvolvimento humano" (1990f, p. 25).

Há então uma dupla tarefa: multiplicar as relações entre as várias potencialidades humanas objetivamente dadas, e assim encontrar unidade interna; multiplicar também as relações entre essas potencialidades e a riqueza de objetos exterior ao corpo humano, e assim encontrar unidade exterior. São as várias maneiras de determinar essas relações – os vários conteúdos de que podem ser preenchidas – que dão, para Fromm, as alternativas com que a "contradição existencial" pode procurar ser resolvida. Enquanto conflito dado com as condições de existência da espécie, essa contradição "*demanda uma solução*" (1964a, p. 117): não existe forma de vida humana que não constitua resposta a ela, seja boa ou má – pois "toda resposta a essas

contradições pode realmente satisfazer a condição de ajudar o homem a superar o senso de separação" (1992q, p. 100) –, consciente ou inconsciente – pois "há muitas pessoas […] que tentam evitar a resposta" (1992m, p. 76). Trata-se precisamente de responder "não com um pensamento, mas com nossa existência inteira" (1992g, p. 109), com nosso "modo de ser", "sentir e agir" (1962a, p. 174; 1964a, p. 117). A "resposta" que se dá é "estruturada" (1992g, p. 109), no sentido de que seu conteúdo é o modo como cada indivíduo organiza a relação entre seus poderes; ela é idêntica, em último caso, àquilo "que nós somos, como agimos, e em que direção estamos indo" (1968a, p. 18). Sua especificidade verifica-se na distribuição da "energia" (1990f, p. 75) do organismo por entre formas preferidas de paixão, que então expressam-se e reproduzem-se em "ações específicas" a "[c]ada momento" da existência humana (1968a, p. 18; 1972d; 1992q, p. 100). Isso vale para o espécime, mas também para a coletividade. Conforme o processo vital da espécie vai originando novas formas sociais ao longo da história, as condições materiais que informam essa resolução modificam-se, e dão origem a novos arranjos subjetivos, novas formas – sempre incompletas – de unidade, cuja expressão mais duradoura se dá em sua objetivação na cultura. "A cada novo nível que o homem alcança, novas contradições aparecem, que forçam-no a continuar com a tarefa de encontrar novas soluções" (1964a, p. 120) – e assim também, a seguir com sua atividade "aloplástica", modificando seu ambiente e, com ele, a configuração subjetiva do próprio humano:

> O desequilíbrio existencial, e portanto inevitável, do homem, pode ser relativamente estável quando ele encontra, com o suporte de sua cultura, uma maneira mais ou menos adequada de lidar com seus problemas existenciais. Mas essa estabilidade relativa não implica a dicotomia desapareceu; ela está meramente dormente, e torna-se manifesta tão logo as condições para essa estabilidade mudam (FROMM, 1973a, p. 254).

Assim, a antropologia de Fromm flutua entre dois horizontes. De um lado, a constatação empírica de que o desenvolvimento da "contradição" existencial tem sido até hoje sempre um processo infinito, inconcluso, posto que não existiram as condições para o desenvolvimento pleno das relações supostas à "unidade" humana. "[A] natureza do homem é uma contradição enraizada nas condições da existência humana, que requer a procura por soluções, que por sua vez criam novas contradições e, agora, a necessidade de respostas" (1992q, p. 100). Isso porque a contradição geral entre sobrevivência psíquica e sobrevivência física desenvolve-se em uma miríade de choques

particulares entre os vários elementos psíquicos: sensação, afeto, intelecto, sofrem desenvolvimentos desiguais e possivelmente contraditórios entre si, caminhando na direção da "unidade", da "superação da separação" (1992q, p. 100) interna e externa do humano apenas em certos casos – quando o modo de pensar não contradiz o modo de sentir; quando o modo de sentir não contradiz o modo de perceber, e assim por diante. De outro lado, Fromm sustenta a visão dessa unidade, a antecipação de sua possibilidade e valor: "[e]sse processo sucede até que ele [o humano] tenha atingido o objetivo final de tornar-se completamente humano e estar em união completa com o mundo" (1964a, p. 120). Em sua concepção, "o interesse da sociedade e o do indivíduo não precisam ser antagonistas para sempre" (1944a, p. 384), e com isso, deve ser possível atingir uma forma social em que, de fato, o tipo de caráter produzido aproxime-se ao máximo desse ideal de diversificação em harmonia.

Não tendo atingido esse patamar histórico, toda forma de sociedade conhecida confronta seus membros com certo número de possibilidades efetivas de desenvolvimento, para além daquelas que podem ser vislumbradas nas frestas da experiência presente, ou deduzidas a partir de uma antropologia. "[O] número e a qualidade das soluções não são arbitrários e ilimitados, mas, ao contrário, são determinados pelas características do organismo humano e seu ambiente" (FROMM, 1990f, p. 26). A partir dessas características na relação entre o organismo e seu meio histórico, "há variações individuais que são infinitas" (1992g, p. 109); mas elas não fogem jamais à regra de que estão objetivamente limitadas pela finitude do organismo e das potencialidades psíquicas, de um lado, e pelos meios de desenvolvimento providos historicamente, de outro. Ao nível propriamente antropológico, distinguem-se duas grandes classes, duas grandes *alternativas* de resolução, dadas como "inclinações" (1964a, p. 149) ou "possibilidades reais" (1964a, p. 123) a serem ativadas pelo conjunto das relações em que o indivíduo entra. "O homem está inclinado a regredir *e* a ir adiante" (1964a, p. 149); mas Fromm considera que há apenas uma grande forma geral de progresso quando o assunto é o desenvolvimento psíquico – toda individuação bem-sucedida é caracterizada, para ele, por certas qualidades constantes, a despeito da diferenciação subjetiva que dá o seu conteúdo –, enquanto as formas e graus de regressão estão claramente estratificadas e discernidas umas das outras em "vários níveis" (1960a, p. 32). Por isso, terminamos com uma classe de soluções *regressivas*,

mas, no fundo, apenas uma forma geral de solução *progressiva* para a contradição existencial humana. São dois modos distintos de fazer "unidade".

As formas de vida regressivas são caracterizadas pela tentativa de "retorno [...] à natureza" (1962a, p. 157): são regressões "a uma forma pré-humana", "animal", "de existência" (1962a, p. 174; 1964a, p. 118), e com isso, a formas mais ou menos completas de paralisação ou suspensão da contradição existencial humana – com isso, também a formas mais ou menos completas de morte psíquica, já que é essa contradição que dá o sentido do desdobramento "afirmativo" da vida. À medida que a "alienação objetiva" humana tem origem na cisão entre intelecto e demais potencialidades, a solução regressiva significa uma tentativa de suspender os efeitos da "razão" e da "consciência de si" (1964a, p. 118) sobre a composição anímica do humano, retornando ao "estado de unidade que existia antes que a consciência [*awareness*] tivesse emergido" (1960a, p. 30), de "pré-individuação" (1964a, p. 118). Aqui, a "unidade" almejada encontra-se porque a diversidade dos termos que precisariam ser reunidos é abolida: sem o entreposto da razão, sensação e afeto encontram um elo imediato à realidade exterior. Mas, para Fromm, essa forma de organização psíquica está "fadada ao fracasso" (1962a, p. 175): o processo de maturação intelectual, com todas as suas consequências para a cisão subjetiva do humano, está contido em suas condições de existência, e com isso, não pode ser revertido senão temporária ou parcialmente. "Apenas na morte ou na insanidade o retorno pode ser realizado – não na vida e na sanidade" (1960a, p. 32).

A forma de vida progressiva, por sua vez, caracteriza-se pelo desejo de "nascer *por inteiro*" (FROMM, 1960a, p. 30), o "pleno desenvolvimento dos […] poderes humanos" (1962a, p. 175). Faz coincidir, portanto, o momento vital – crescimento estruturado – com a plena humanização do indivíduo; alinha sobrevivência física, sobrevivência psíquica e expressividade em um esforço comum. Enquanto as alternativas regressivas correspondem a "compensações" da angústia despertada pelo risco da insanidade, que a alma pressente em sua cisão, a alternativa progressiva representa sua "superação" (cf. 1992g, p. 98). É a figura da transcendência da alienação objetiva – já não mais pela supressão do polo intelectual da expereiência humana, ou pela suspensão e anestesia do conflito, mas por meio da conexão variada e expressão das faculdades de que o humano nasce dotado.

Vimos que essa conexão interna não se pode obter, para Fromm, senão no contato com o mundo objetivo – e portanto com o mundo histórico, que é o que provê todo humano vivo de seus objetos e relações efetivos. Como todas as formas conhecidas de sociedade constrangem o desenvolvimento e a liberdade humanos de alguma maneira, nenhuma delas deixou de ativar, segundo Fromm, a tendência regressiva – resposta às más condições de vida – ao lado da outra. "[N]ós não estamos nunca livres das duas tendências em conflito" (1955a, p. 27), e também nesse sentido, o processo de produção da "unidade" humana é infinito: o que foi conquistado pode perder-se, o passo adiante pode ser sucedido de regressão. "[C]ada indivíduo e cada grupo de indivíduos pode, a qualquer momento, regredir às orientações mais irracionais e destrutivas, e também progredir rumo à orientação esclarecida e progressiva" (1964a, p. 123). O que varia é o grau de consolidação que cada inclinação assume para indivíduos e grupos distintos. O balanço de forças entre as duas tendências (mais precisamente: entre as paixões de que são constituídas) varia, assim como variam as condições para sua efetivação. Por isso, a tarefa histórica central do humano seria criar condições de vida que desestimulassem a necessidade de recorrer às alternativas regressivas de vida, e ajudassem a estabelecer e consolidar o desenvolvimento das potencialidades humanas. Seríamos levados, com isso, a "*formas de unidade com a natureza cada vez mais elevadas*" (1955a, p. 25), ainda que jamais sem o risco de recaídas em soluções menos satisfatórias da contradição central do humano. Não se deixará de notar nisso certa semelhança com o modo de pensar do próprio Freud (1915e), que também reconhecia a possibilidade de regressões coletivas, e mais adiante generalizou a compulsão à repetição – portanto, certo elemento de retorno à experiência pretérita – como traço de toda atividade psíquica (cf. FREUD, 1920a). A diferença central é que Fromm não reconhece nas duas grandes classes de "solução" formas imediatas do instinto e da atividade vital, mas sim arranjos psíquicos condicionados pelo modo de vida característico de cada sociedade ou segmento social – tendo a alternativa progressiva certa preferência e imediatidade, segundo a tendência inerente à vida. É claro que, também em Freud (1900-30; 1916-7), a "regressão" propriamente dita seria condicionada socialmente – se não por qualquer outra razão, ao menos como função da satisfação efetivamente possível para o aparelho psíquico, por comparação às exigências de renúncia postas pelo dever moral e pela necessidade de trabalhar. Em Fromm, entretanto, vimos que o problema central não é o da satisfação instintual, e sim o do livre exercício das potencialidades humanas – com o que modifica-se também o

conteúdo da “alternativa” entre “regressão” e “desenvolvimento”. O que é “regressivo” não está tanto, como em Freud (1916-7), sob a marca daquilo que já foi vivido, e agora retorna, mas sim por referência ao conceito da vida em geral – englobando, portanto, o processo evolutivo que origina a espécie, cindindo-a das demais formas animais. Trata-se antes de um juízo e uma classificação sobre as formas possíveis de existência, por comparação ao imperativo de crescimento suposto a toda vida, do que de um mecanismo ou tendência psíquica, tal como teriam sido a regressão e a compulsão à repetição em Freud.

B. SOCIEDADE

1. FILOGÊNESE E EVOLUÇÃO

Já nos jovens Marx e Engels, o processo social é processo de produção e reprodução da vida: "as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias" (1845-6, p. 43). Assim, se da categoria da vida não se pode deduzir imediatamente a da sociedade, é preciso determinar a relação entre elas: pois também Fromm, apoiado no materialismo histórico, vê no processo social a forma especificamente humana da reprodução da vida. Deixamos com isso as determinações gerais do que é vivo – da natureza animada, se quisermos –, e adentramos o âmbito da história.

Em Freud (1913b), a passagem da natureza à história estava ainda referida ao conceito da *filogênese*. O devir da espécie era então representado enfaticamente segundo seu componente psicobiológico: os acontecimentos de grande peso afetivo e relevância geral para os sujeitos vivos eram representados como sedimentando-se no equipamento genético humano, e reproduzindo-se abreviadamente, em especial durante a primeira infância, no desenvolvimento do organismo individual – isto é, na chamada ontogênese. Inicialmente, a psicanálise clássica havia encontrado a compreensão dos fenômenos sociais por analogia com os fenômenos individuais – partindo das semelhanças entre religião e neurose obsessiva (cf. FREUD, 1907), e estendendo a partir daí esse modo de pensar para outras esferas da coletividade. Pouco depois, afirmou-se que a explicação para essas analogias estava no paralelismo entre o desenvolvimento do indivíduo e o desenvolvimento da espécie: a ordem dos termos na comparação inverteu-se, e procurou-se encontrar a raiz dos desenvolvimentos atuais em sua história natural. *Totem e tabu* move-se ainda no campo da pré-história: o "mito científico" de Freud – a hipótese da horda primeva e do parricídio[56] – leva precisamente ao início da história humana, que Freud identifica com a gênese simultânea da moral, da

[56] Sucintamente, a hipótese de que as primeiras famílias humanas ou humanoides seriam comandadas por um patriarca que detinha, por mór de sua força pessoal de imposição, o monopólio do sexo com todas as mulheres do grupo familiar. Estaria a ele subordinado um grupo de filhos homens, cuja frustração sexual continuada teria conduzido finalmente a um assassinato conjunto: os filhos revoltam-se, matam o pai e o devoram em seguida. As consequências afetivas e pulsionais desse ato de rebelião forneceriam as bases para a instituição da sociedade, da religião e da moral. Seria também o acontecimento histórico-natural no qual inscreve-se, como parte do patrimônio genético da espécie, o que o sujeito moderno vivencia como "complexo de Édipo." (cf. FREUD, 1912-3).

religião e da sociedade – todos produtos da obediência *a posteriori* ao pai morto. Mas a literatura psicanalítica da mesma época (p. ex. JONES, 1912; REIK, 1927) não hesitou em desenvolver as analogias entre sintoma e fenômenos sociais também nas fases posteriores ao totemismo. O próprio Freud (1912-3; 1921) já havia dado uma indicação sobre esse prosseguimento história adentro, de modo que o conceito da filogênese acabou por recobrir, não apenas a pré-história nos termos da *Thalassa* de Ferenczi (1924), mas também a história humana propriamente dita: o processo de sua cultura e civilização (cf. FREUD 1927a; 1929-30).

Em Freud (1912-3, 1921, 1927a) a sociedade significava sobretudo a limitação dos impulsos individuais em nome da preservação da coletividade – seja como norma implícita, como recalque, seja como lei explicitamente instituída. Em *Totem e tabu*, o modelo dessa restrição fora a lei da exogamia, a proibição do incesto: no mito freudiano, o interdito ao sexo consanguíneo institui-se como modo de instaurar a paz, após um período de competição fratricida pelas mulheres liberadas do jugo do pai morto (cf. também um acréscimo posterior, em FREUD, 1921). Em nome da autoconservação e da proteção da própria vida – e sobre a base da culpa pelo assassinato do pai –, cada irmão renuncia à porção incestuosa de seu desejo: os parricidas identificam-se na renúncia, e assim realizam a passagem da horda – essencialmente desigual e hierárquica, comandada de cima pelo patriarca original – a uma sociedade de *iguais* – em cuja constituição perdura, entretanto, a nostalgia pela tirania ultrapassada. No núcleo da renúncia "social", entre iguais, perdura ainda a imposição da renúncia – filogeneticamente anterior – pelo medo e a ameaça de violência, vigente na relação entre o patriarca (mais forte) e os filhos (mais fracos).

A feição racional, de aroma contratualista, da gênese da lei em *Totem e tabu* encontra a descrição de sua contraparte inconsciente na *Psicologia das massas*, onde o mecanismo da renúncia especificamente "social" é determinado como formação reativa: em vez de desenvolver a rivalidade sexual e o ciúme naturais até as últimas consequências, cada indivíduo envolvido na luta por um objeto libidinal comum põe de lado o intuito de competir, e sobrepõe à hostilidade originária (agora inconsciente) um afeto de sinal oposto (consciente) – "sentimento social", ou disposição à sociabilidade amigável. Já anteriormente Freud (1912-3) havia descrito o sentimento social, em termos econômicos, como mescla de impulsos libidinais e do ego: inibição na meta dos investimentos homossexuais entre os irmãos, vinculado ao desejo de proteger-se de sua

violência potencial – à autoconservação, portanto. Agora, fica clara também a topologia e a dinâmica do fenômeno: o sentimento de culpa originado com o assassinato do pai cobra suas dívidas; fornece o motivo para a renúncia à rivalidade sexual – em último caso, à posse sexual consanguínea. À disponibilidade do coito heterossexual (exogâmico), sobrevém o recalque da homossexualidade, que servira como escoamento da libido entre os irmãos enquanto o patriarca ainda vivo sustinha o monopólio do sexo com as mulheres. Recalcada também a hostilidade mútua que acompanhava a rivalidade sexual, ela reverte em seu contrário: a ligação homossexual entre os irmãos retorna à consciência como fraternidade, como disponibilidade à participação amigável no convívio, que protege o interesse do ego em sua própria preservação por instituir a proibição da agressão mútua (cf. FREUD, 1910a; 1921). Daí em diante, só se permite ventilar a hostilidade recalcada em sua forma originária quando sucede a infração das normas acordadas entre o grupo: então o infrator é punido, por suscitar a *tentação* de dissolver o laço social e dar livre curso ao desejo a que outrora se renunciou.

Eis, portanto, as características da "sociedade" freudiana: é uma sociedade de renúncia, uma sociedade de "iguais", e também uma sociedade masculina – pois o aspecto da igualdade é desenvolvido apenas entre os "irmãos" da horda, e as mulheres aparecem quase exclusivamente como objetos e suscitadoras de sua rivalidade. Freud (1921) só lhes concede protagonismo histórico (ou pré-histórico) *en passant*, como portadoras do poder durante a dispersão temporária da horda na guerra fratricida, em seguida ao assassinato do pai. O matriarcado aparece, então, meramente como etapa transitória entre duas extremidades asseveradamente patriarcais: de um lado, a autarquia do pai primevo; de outro, o governo dos irmãos em igualdade, com o gradual retorno de formas mais hierárquicas ao longo do tempo, em nostalgia da autoridade do pai morto. A "renúncia" é geral – em tempos modernos, notadamente mais pesada para as mulheres (cf. FREUD, 1908b) –, mas a "igualdade" freudiana é ainda igualdade de um só gênero, igualdade entre os homens.

Levamos em conta até agora as determinações morais da formação da sociedade em Freud. Mas a renúncia pulsional com base na culpa – em última instância, com base na autoridade e no medo do pai, na ameaça de castração (cf. FREUD, 1926a) – não é a única fonte do recalque segundo a psicanálise clássica. O pai primitivo, é verdade, comandava a renúncia de modo totalmente idiossincrático, em consideração simples de seus próprios desejos em antagonismo aos dos filhos: era ainda a renúncia em proveito

de um só, e não a renúncia em proveito de todos. Mas Freud (1929-30) reconhece uma segunda potestade, cujo poder supera até mesmo a força física paterna: *Ananké*, a "necessidade". Se o que movimenta a instituição da lei, da moral, da religião, são sobretudo as exigências libidinais e suas transformações, também a autoconservação pura e simples, sem referência a um terceiro mais forte, toma parte no processo da renúncia social aos desejos: o indivíduo não se sustenta sem cooperação com a sociedade, e a sociedade não se sustenta sem trabalho (cf. FREUD, 1912, 1916-17). Freud (1927a) imagina que o ser humano não está naturalmente disposto ao trabalho: apenas a coação – novamente, a ameaça à integridade do organismo e o medo que ela suscita – é capaz de quebrar sua dedicação às aspirações sexuais, às quais ele gostaria de poder entregar-se livremente, em completa indiferença aos demais indivíduos (cf. FREUD, 1921)[57]. Assim, o trabalho vem sempre com um custo – a postergação ou abnegação à satisfação sexual –, e aqueles componentes da sexualidade dos quais se abre mão fornecem agora a energia para a dedicação ao trabalho, por via sublimatória (cf. FREUD, 1927a).

Coexistem, assim, na explicação psicanalítica, duas fontes para a renúncia pulsional: uma ligada à pré-história moral da espécie, e outra ligada às necessidades presentes de toda civilização – ao trabalho, enfim. Cada nova geração atravessa mais uma vez, durante seus primeiros anos de existência, as várias etapas que foram percorridas entre o passado mítico da sociedade e seu estágio atual, e assim reforça e facilita o trabalho ulterior do recalque nas gerações seguintes, que vêm ao mundo sempre mais predispostas à renúncia do que as anteriores – mas nunca totalmente, nunca a tal ponto que o recalque deixe de representar o princípio patogênico por excelência (cf. FREUD, 1929-30).

Marx dificilmente teria desdobrado a relação entre a vida individual e a vida da espécie no formato de um paralelismo psicobiológico, mas poderia talvez reconhecer certo teor de verdade às assertivas de Freud sobre o trabalho e a renúncia pulsional. No *Capital*, o trabalho aparece, segundo sua determinação geral, como o processo em que a

[57] Embora Freud (1921) afirme que, originalmente, a individuação é um fenômeno tão rudimentar (ou inexistente) que tudo se faz apenas com a presença e a concordância do grupo, a pulsão sexual é dada como tendendo naturalmente a apartar os amantes do grupo. O amor e as correntes libidinais inibidas na meta são desenvolvimentos filogeneticamente ulteriores, pressupondo o recalque da sexualidade originária. Por um lado, o amor reforça a tendência ao fechamento do casal de amantes em uma mônada apartada dos demais; por outro, ele é o que permite a continuidade das relações humanas – tanto sexuais quanto sociáveis.

matéria natural encontra uma forma adequada para o uso e o consumo humano, em que o metabolismo entre humano e natureza se realiza:

> a atividade do homem, com ajuda dos meios de trabalho, opera uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início. O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma (MARX, 1890, p. 258).

Nada existe em seu conceito geral que o determine como contrário aos impulsos básicos humanos – ao contrário, ele está precisamente como base universal da sobrevivência da espécie, pelo menos durante a história já conhecida[58]. O componente teleológico do trabalho – a visada inicial que permite ao humano conceber o produto final de seu esforço, e planejar assim a forma com que deverá suceder, "o modo de sua atividade" (MARX, 1890, p. 256) – comparecera mesmo aos escritos de juventude de Marx (1844a) como parte das determinações essenciais da espécie humana: certamente uma noção bastante refratária à da criatura freudiana, naturalmente indisposta à labuta. Mas o mesmo Marx reconheceu que, no curso do desenvolvimento social, tem origem uma exteriorização da atividade vital – em último caso, um estranhamento da própria essência humana e seus objetos –, ao qual o jovem filósofo atribuiu a qualidade de desprazer e sofrimento – o "martírio" (MARX, 1844a, p. 86) – com que os trabalhadores de seu tempo sentiam, a seu juízo, o exercício de sua ocupação profissional[59]. O interesse exclusivo do espécime freudiano pelo sexo, Marx teria talvez remetido ao fato de que os prazeres orgânicos são as sobras de satisfação que o processo social permite ocasionalmente, conforme aprofunda-se o estranhamento: "[c]hega-se […] ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal" (1844a, p. 83). Também sua obra madura não deixou de reconhecer que as condições de trabalho então vigentes levavam ao empobrecimento do espírito e do corpo, ao desprazer no trabalho e

[58] Ao menos no *Capital,* diz-se: "[o] processo de trabalho" é "condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais" (MARX, 1890, p. 261).

[59] O trabalhador "não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, não se sente bem, mas infeliz, […] não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito" (MARX, 1844a, pp. 82-3).

ao distanciamento em relação às satisfações culturais mais elevadas[60] – sem mais referi-las, entretanto, a um processo histórico-universal de estranhamento[61], mas fazendo o estranhamento mesmo deduzir-se da unilateralidade massacrante do processo de trabalho concreto:

> [T]odos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o trabalhador, fazendo dele um ser parcial, degradam-no à condição de um apêndice da máquina, aniquilam o conteúdo de seu trabalho ao transformá-lo num suplício, alienam ao trabalhador as potências espirituais do processo de trabalho (MARX, 1890, p. 720).

A atmosfera de insatisfação perene da sociedade freudiana encontra aqui – na perda do prazer no trabalho, na submissão da vida inteira ao processo de trabalho – o seu correspondente marxiano, bem como sua crítica implícita.

Se Marx e Freud concordam – exteriormente, embora não substancialmente – acerca da relação entre renúncia, trabalho e sociedade, é provável que o economista político alemão tivesse criticado a psicanálise por generalizar as condições de sua própria sociedade à história humana inteira. Marx (1857-8) dirigiu com frequência à economia burguesa a acusação de que tomava como parte da natureza humana, ou da natureza de toda sociedade, o que na verdade seriam produtos historicamente desenvolvidos – portanto mutáveis, finitos – da atividade humana. Na fraternidade democrática das primeiras formações sociais humanas; no patriarcalismo originário e latente a todo o desenvolvimento ulterior da espécie – nisso tudo, Marx teria visto talvez o "mito" da sociedade burguesa, mas não de toda e qualquer sociedade[62]. Em seus escritos de juventude, a desigualdade entre os gêneros é desenvolvida não como um fato originário, mas como expressão do estranhamento-de-si humano (em 1844), ou como parte da divisão sexual do trabalho (com ENGELS, em 1845-6). A obra posterior persegue ainda, pelo menos implicitamente, as condições econômicas que produzem a

---

[60] "[A] continuidade de um trabalho uniforme aniquila a força tensional e impulsiva dos espíritos vitais que encontram na própria mudança de atividade seu descanso e estímulo"; sucede uma "devastação intelectual, artificialmente produzida pela transformação de seres humanos em meras máquinas de fabricação de mais-valor" (MARX, 1890, pp. 415,473).

[61] Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o processo do estranhamento e da consolidação da propriedade privada acontecia inicialmente como algo de que "a vida *humana necessitou* […] para a sua efetivação" [o segundo grifo é meu] (MARX, 1844a, p. 156).

[62] "Não nos desloquemos […] a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada explica"! (MARX, 1844a, p. 80).

diferença na participação social que têm homens e mulheres[63]. Seu envolvimento, na maturidade, com os escritos de Bachofen e Morgan indica que tampouco estaria muito disposto a aceitar o matriarcado como mero estado de exceção entre um patriarcado "natural" e um patriarcado histórico[64] – e principalmente, ele jamais desenvolveria as formas políticas e a hierarquia social como frutos de um "retorno do recalcado" social, de uma aspiração à memória do pai[65]. A igualdade fraterna instituída com a lei da exogamia teria talvez para ele a feição de uma extrapolação histórica, tendo por modelo a figura da igualdade contratual – um sedimento típico da esfera da circulação (cf. MARX, 1844a, p. 149; 1857-8), onde não transparece a desigualdade mais fundamental, a ela pressuposta: a desigualdade entre classes ao nível da distribuição e da produção.

Assim, conquanto compareça em Freud como motivação da renúncia instintual, o trabalho e as relações econômicas não ocupam para ele o lugar que têm para Marx (com ENGELS, 1845-6): o de verdadeiras *condições de existência* de todos os fenômenos considerados, *pontos de partida* necessários da explicação. Na figura pré-histórica da horda primitiva, não estão devidamente levados em consideração os aspectos econômicos da sobrevivência da espécie: ainda que se conceda a reprodução sexual a partir do coito mandatório das mulheres com o pai, o texto é omisso no que diz respeito ao processo de *re*produção cotidiana da vida. Só nas considerações propriamente históricas Freud introduz o elemento do trabalho, e ainda assim, de modo bastante abstrato, como determinação geral da civilização e da vida comum. Marx, ao

[63] Por exemplo, na discussão sobre "a incorporação massiva de crianças e mulheres ao pessoal de trabalho combinado" (MARX, 1890, p. 475).

[64] Compare-se, entretanto, uma fase anterior, na qual Marx afirmara com Engels que "a propriedade" tem "seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem" (1845-6, p. 36).

[65] *Totem e tabu,* é verdade, não tem a pretensão de *reduzir* a explicação histórica aos elementos psicológicos ali abordados, mas apenas de *acrescentar* o fator inconsciente ao momento consciente, tipicamente levado em conta nos demais domínios de investigação: "se, por necessidade, […] [a psicanálise] se mostra unilateral e destaca uma só das fontes dessa instituição [a religião], não reivindica exclusividade para essa fonte, nem tampouco o primeiro lugar entre os fatores operantes" (FREUD, 1912-3, p. 155). O texto foi redigindo numa fase em que o freudismo ainda apresentava-se ao mundo com o gesto amigável de quem aspira à justa partilha dos louros da conquista científica (cf. também SACHS; RANK, 1913). A tendência imanente à disciplina, entretanto, é a recaída no reducionismo psicológico quando se trata da explicação da cultura: não apenas segundo a disposição própria de seu método e ponto de vista, que privilegia as formas primárias – as mais arcaicas, portanto hoje "inconscientes" – em relação às secundárias; mas também conforme sua evolução prática: o fracasso de sua institucionalização dentro da universidade europeia a empurra mais definitivamente para a posição de uma instituição parcialmente fechada, em competição franca com outras abordagens científicas da cultura. Os desenvolvimentos em outras terras e épocas são, naturalmente, diferentes.

contrário, está preocupado em determinar as condições de vida de todo agrupamento humano, não importa quão arcaico seja. Por isso, a passagem à história não acontece em seu texto sob a figura de um corte abrupto, de um evento mítico transformador, mas em continuidade com a história natural:

> como tudo o que é natural tem que começar, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se suprassume. A história é a verdadeira história natural do homem (MARX, 1844, p. 128).

Em Freud, a passagem à moral, à religião, à sociedade – à *civilização*, em suma – é corte espiritual abrupto, dividindo pré-história e história. A pré-história conserva-se, entretanto, como herança psíquica, e determina assim as características definidoras da espécie. Em Marx, ao contrário, desde que devém como espécie – e como espécie capaz de trabalho livre, como *ser genérico* –, a humanidade acumula gradualmente as condições (técnicas, demográficas, subjetivas) para sua diferenciação em relação à natureza imediata. A entrada no tempo histórico – no tempo da determinação do humano e do natural pelos frutos do trabalho humano – dá-se em plena conformidade com as exigências naturais primevas: a reprodução continuada da vida, mas como reprodução especificamente *humana*, orientada pela capacidade de pensar e planejar a atividade. O corte essencial não é, assim, passado, mas futuro: a efetivação da essência *humana* da espécie não é fato antanho, mas um devir cujo ápice – sob a figura do *humanismo positivo* (cf. MARX, 1844, p. 132) – está ainda por ser realizado. A saída da natureza, como saída incompleta é, em suma, pura pré-história: a história está ainda por vir[66].

Se Freud preocupa-se sobretudo com o processo de *hominização* da espécie, portanto, o jovem Marx preocupa-se sobretudo com o seu processo de *humanização*. O seu conceito maduro de sociedade (cf. 1857-8) trará as marcas desse ponto de partida: não estará em referência a uma lei ou código moral comum a todos os indivíduos; nem tampouco a espécie estará referida imediatamente aos seus determinantes naturais (ou psiconaturais) como definitivos[67]. Ao contrário, "sociedade" será a expressão daquele modo da conexão e interdependência efetivos dos indivíduos, no tempo e no espaço,

[66] "A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até o homem" (MARX, 1844a, p. 112).

[67] A partir de *A ideologia alemã*: "a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 538).

que faculta a eles o seu devir produtivo, sua reprodução. Como os escritos do economista político preocupam-se sobretudo com o desenvolvimento histórico do capital, a "sociedade" aparece como o nexo dos indivíduos enquanto participantes na esfera da circulação, enquanto trocadores de mercadorias: "[a] forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a *sociedade civil*" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 39).

A partir das diferentes condições naturais e geográficas particulares a cada comunidade humana, tem-se uma diferenciação originária dos produtos típicos de cada círculo de produtores. O processo da troca de excedentes condiciona gradualmente a produção de cada agrupamento à produção de cada um dos demais: a diferença primitiva afirma-se como divisão social do trabalho, e assim também aprofunda-se, no seio de cada coletividade separada, a distinção entre o objeto de que se ocupa cada produtor individual[68]. Desenvolvendo-se a troca de mercadorias até um ponto em que não seja mais acontecimento contingente, mas parte necessária da reprodução da vida humana, chega-se a uma situação em que o trabalho e a vida de cada produtor – bem como seu intercâmbio – é o pressuposto do trabalho de todo outro produtor[69]. Nesse nexo das diferentes partes do processo social entre si – "*dependência multifacetada*", "dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido" (MARX; ENGELS, 1845-6, pp. 37, 41) –, Marx encontra o aspecto definidor da "sociedade" como tal. O efeito recíproco dos produtores uns sobre os outros, o desenvolvimento técnico e demográfico, vão ao mesmo tempo originando novas necessidades, e a sociedade desdobra-se como processo de reprodução da vida sob condições sempre modificadas pelos seus próprios resultados[70]. O elemento legal e moral participa do

[68] "Comunidades diferentes encontram em seu ambiente natural meios diferentes de produção e de subsistência. Por isso, também são diferentes seus modos de produção, seus modos de vida e seus produtos, e é essa diferenciação natural-espontânea que, no contato entre as comunidades, provoca a troca dos produtos recíprocos e, por conseguinte, a transformação progressiva desses produtos em mercadorias. A troca não cria a diferença entre as esferas de produção, mas coloca em relação esferas de produção diferentes e as transforma, assim, em ramos mais ou menos interdependentes de uma produção social total. A divisão social do trabalho surge aqui da troca entre esferas de produção originalmente distintas e independentes entre si" (MARX, 1890, p. 426).

[69] "[O] isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre as diferentes nações" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 40).

[70] "[A] satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro

desenrolar desse processo (cf. MARX, 1890, caps. 2 e 4), mas já o *pressupõe*, ao invés de originá-lo e defini-lo, como em Freud[71].

Se retornamos a Fromm, vemos que bebe dessas duas fontes, pondo ênfase sobre elementos distintos. Já a sua teoria da origem do recalque supõe que um dos motivos mais fortes – embora não o único – seria o "medo de ostracismo" (1962a, p. 127), no que estaria refletida tanto a necessidade de cooperação para satisfação das necessidades físicas quanto a necessidade de estar em relação, para satisfação das necessidades psíquicas:

> Para o homem, na medida em que é *homem* – isto é, na medida em que transcende a natureza e está ciente de si mesmo e da morte –, o senso de solidão e separação completas está próximo da insanidade. O homem enquanto homem teme a insanidade, assim como o homem enquanto animal teme a morte. O homem tem que estar relacionado, ele tem que encontrar união com outros, *para que possa ser são*. Essa necessidade de ser um com outros é sua paixão mais forte, mais forte ainda do que o sexo, e muita vezes mais forte do que seu desejo de viver [o segundo grifo é meu] (FROMM, 1962a, p. 126).

Apenas enquanto medo de isolamento – e, como consequência do isolamento, enquanto medo *de enlouquecer* – é que o ostracismo teria, pois, a sua força: a experiência (real ou imaginada) de desconexão absoluta do grupo seria sentida "como uma pequena dose de insanidade" – uma experiência "mais do que desconfortável" (FROMM, 1962a, p. 96), tão suficiente para a sua evitação compulsiva quanto o desprazer seria suficiente para ser evitado em Freud (1911a). Fromm não negaria, pois, a autoconservação física como fator relevante na configuração psíquica humana, mas tampouco daria a ela mais do que um peso parcial na determinação subjetiva da adaptação à sociedade. Não veria na conformação à norma apenas um problema de *sobrevivência*, mas também um problema de *sanidade*[72].

---

ato histórico". Também "o crescimento da população gera novas necessidades", e "as necessidades aumentadas criam novas relações sociais" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 33).

[71] Na *Contribuição à crítica da economia política*: "as relações jurídicas, bem com as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de 'sociedade civil'" (MARX, 1859, p. 47).

[72] Há "impulsos e paixões que motivam o comportamento dos homens em acréscimo àqueles que servem à sua autopreservação" [grifo meu] (FROMM, 1990e, p. 24).

Do ponto de vista que nos interessa – o da relação entre filogênese e história –, temos nesse exemplo um modelo do que é essencial à sociologia de Fromm – ou, mais precisamente, à sua concepção da formação e dos pressupostos da sociedade. A história natural comparece à compreensão do fenômeno presente apenas como pressuposto de seus determinantes psicológicos: *porque* a espécie chegou a desenvolver-se enquanto espécie humana, é possível (e necessário) que a autoconservação seja mais do que simplesmente física; *porque* existe uma autonomia relativa das características psicológicas da espécie em relação às suas características fisiológicas, nem a autoconservação física se reduz à autoconservação psíquica, nem o contrário. São tratadas como séries paralelas e qualitativamente distintas de motivação:

> Pensamento evolutivo é pensamento histórico. Nós denominamos "evolutivo" o pensamento histórico quando lidamos com mudanças corporais que aconteceram na história do desenvolvimento dos animais. E nós falamos de mudanças históricas quando nos referimos àquelas que não são mais baseadas em mudanças no organismo. […] As mudanças 'históricas' (i.e., a evolução do homem) não são mudanças na estrutura anatômica ou fisiológica do homem, mas, ao contrário, mudanças mentais, que são adaptadas ao sistema social no qual ele nasceu (FROMM, 1990d, p. 5).

Vemos então que o processo do desdobramento daquela contradição essencial à espécie coincide com o desdobramento da própria história. Já o jovem Marx dissera: "[a] *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo" (1844, p. 110). Fromm estaria de acordo: no "curso da história", desenvolve-se gradualmente a "faculdade" de "ter experiências […] sensoriais diferenciadas" (1941a, p. 285). Mas o que o psicólogo social quer dizer com isso é que, à variedade de produtos humanos, e ao tempo e à energia disponíveis para prová-las, conhecê-las, experimentá-las, corresponde a riqueza ou a pobreza da sensibilidade do sujeito que prova, conhece, experimenta. Em Marx: "é apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, […] em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*" (1844, p. 110). O componente filogenético está, em ambos os casos, completamente ausente: a história pretérita não está contida como parte do equipamento genético humano – como acúmulo subjetivo –, mas apenas como sedimento material e intelectual

da espécie – acúmulo objetivo –, disposto ao redor de cada novo organismo como resultado do trabalho das gerações pretéritas[73].

Já não se tem (como em Freud) a imagem de uma prefiguração do desenvolvimento atual no curso histórico passado; sobretudo, não se pensa explicitamente na continuação de rudimentos arcaicos – os "resíduos atávicos" freudianos (cf. 1912-3, p. 110) – como base e fratura exposta do processo civilizatório. Conserva-se a ideia de que os conteúdos inconscientes são indeléveis (cf. FROMM, 1951a, 1990e), mas apenas como conteúdos individuais – ao nível do que em Freud seria "ontogenético" –, e não como conteúdos *da espécie*. Tomemos, a título de comparação, o Reik (1948) maduro: ali, a explicação filogenética procura deduzir não apenas o passado dos sentidos que o ser humano tem hoje, mas também o daqueles que ele já não tem mais. O mistério da compreensão psicanalítica, da intuição do sentido dos elementos imponderáveis da experiência, resolvia-se para ele – tinha a condição de sua possibilidade presente – na suposição de toda uma esfera de sensibilidade, que à nossa consciência estaria indisponível, mas de cuja existência pretérita o aguçamento dos sentidos de outras espécies animais daria evidência. A filogênese freudiana não é apenas filogênese *a partir* da formação da espécie, mas filogênese *de toda a vida* – processo cumulativo que atravessa toda a história natural da vida, tal que o que antes foi estímulo, hoje é pulsão (cf. FREUD, 1915a; 1920a); o que antes foi renúncia violentamente imposta, hoje é predisposição ao recalque (cf. FREUD, 1912-3); e, em Reik: o que antes foi uma sensibilidade animal extremamente aguçada, hoje convive com os demais produtos do recalque no inconsciente humano: sensibilidade ainda *ativa*, passível de articular-se a outras impressões e produzir conclusões, resultados, efeitos, mas de todo removida do âmbito do conscientemente perceptível[74].

[73] "[O] mundo sensível […] é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 30).

[74] "Nossa apreensão da personalidade do outro não está restrita às nossas percepções conscientes": "[s]inais de moções e impulsos subterrâneos estão sendo emitidos silenciosamente na região da fala, do gesto e do movimento cotidianos". "Não são tanto fenômenos suprassensíveis quanto fenômenos subsensíveis, ou seja, informação transmitida por meio de sentidos antigos, descartados. O retorno a esses sentidos desconhecidos, que devem ter inicialmente tomado parte muito maior nas atividades de organismos vivos, pode às vezes originar a impressão de que a telepatia não envolve percepção sensorial alguma". Mas não se trata tanto de uma "leitura dos pensamentos" quanto de uma "leitura dos instintos". "É provável que a linguagem das palavras seja uma formação tardia, tomando o lugar da linguagem dos gestos: "originalmente, o mais provável é que em primeiro lugar tenha sido realmente a superfície corporal, a pele, que mostrou o que estava acontecendo no interior. Ela foi o órgão mais antigo a refletir

Assim, no que diz respeito à relação entre filogênese e história, temos em Marx um pilar mais forte para Fromm do que Freud. Ele está comprometido com a premissa marxiana, do desenvolvimento das categorias sociais a partir de suas relações basilares de produção e intercâmbio: nisso contrapõem-se imediatamente à compreensão freudiana da sociedade, que dá peso principalmente ao laço moral humano – à sua história espiritual, se quisermos –, e apenas em outra esfera recupera o trabalho e a conservação social como motivadores da subjetivação. Em Fromm, ao contrário, não apenas a noção do recalque imediatamente orgânico está restrita ao âmbito evolutivo (não-histórico), como rompeu-se de todo o laço analógico entre espécie e espécime. Se sua obra tardia recupera em parte a noção de filogênese, e mesmo a de um substrato experiencial comum a todo o humano, que apontaria na direção do pré-histórico, ela já não o faz mais sob os pressupostos da linguagem freudiana, mas com referência às suas hipóteses recém-adquiridas sobre o funcionamento neuronal. Isso permite conservar ainda um efeito de estratificação temporal – algumas organizações do caráter seriam "mais arcaicas" do que outras –, mas o vínculo principal que fora vigente em Freud – aquela analogia entre ontogênese, filogênese e desenvolvimento social histórico – continuou excluído. A antropologia de Fromm, em suma, não é filogenética, mas *sociobiológica* (cf. FROMM, 1990d, p. 4).

O psicanalista quer dizer com isso que sua compreensão do humano – em particular, da psicologia humana – está referida aos dois polos extremos do organismo e da sociedade; que a subjetividade é, por assim dizer, um produto emergente da relação entre esses dois polos[75]. No escopo de nossa discussão atual, o que antes aparecera como a diferença entre autoconservação física e mental, entre vida existente e vida possível, retorna como cisão entre as categorias relativas à própria entrada humana em seu processo *específico* de reprodução. Não é tanto no conceito de história, afinal, mas em seu antecedente natural – no conceito de *evolução* – que encontra-se a diferença mais importante entre Fromm e Freud. As premissas orgânicas a partir dos quais a sociedade se desenvolve não são as mesmas em cada caso, e tampouco o é o modo da representação teórica da história (seja natural, seja social), o modo de sua reprodução

processos mentais" [tradução minha] (REIK, 1948, pp. 131-48), e o que se intui psicanaliticamente não é senão o fruto da atividade inconsciente desse sentido e dessa linguagem mais antigos.

[75] "O desenvolvimento da personalidade compreende-se como uma tentativa do homem […] de sobreviver por adaptação dinâmica à estrutura social na qual ele nasce" (FROMM, 1990d, p. 9).

categorial. Com isso, também o que a princípio era semelhante – a referência ao materialismo histórico marxiano – volta a distanciar-se irrevogavelmente.

2. COOPERAÇÃO E RELACIONALIDADE

Fromm diria: autoconservação é também autoconservação coletiva, pois "[a] sobrevivência da sociedade é uma necessidade biológica para a sobrevivência do homem" (1990d, p. 8). No entanto, como vimos, o que aparece aí como preservação física da vida distingue-se da preservação psíquica, da manutenção da sanidade. Até agora, tratamos esses termos em sua oposição abstrata, como puros atributos da vida em geral, dados imediatamente em sua diferença. No entanto, o conceito geral da vida – "crescimento estruturado" – inclui, no processo de sua abstração, aquelas características da vida que são próprias à espécie humana (ou que se apresentam de maneira apenas rudimentar entre os demais animais). A sociedade, e tudo aquilo que é especificamente humano na reprodução da vida, não está a todo momento para o organismo como um corpo exterior – "poder social" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 38) –, como um conjunto de determinações alheias ao que seria uma matéria natural intocada. Sobretudo, esse não é o caso em sua origem: pois foi preciso que, do processo evolutivo natural, *emergisse* a história, a vida em sociedade e em cultura. Já o jovem Marx dissera: "é preciso evitar fixar mais uma vez a 'sociedade' como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é* o ser social" (1844, p. 107). Fromm segue à risca esse conselho – mais até, talvez, do que o próprio Marx o faria –, e encontra no seio mesmo das determinações naturais ou biológicas do homem a passagem para a "sociedade".

"*Em primeiro lugar*", afirma Fromm, "*o homem é um animal social*" (1990d, p. 6): a "sociabilidade é um atributo essencial seu" (1968g, p. 18). Também Marx havia em sua obra madura levantado essa definição contra a definição aristotélica – "o homem é, por natureza, se não um animal político, […] em todo caso um animal social". Fê-lo, no contexto dessa passagem, para explicar porque o "contato social" de vários trabalhadores em uma atividade conjunta provocava uma "emulação e excitação particular dos espíritos vitais" (*animal spirits*)" (1890, p. 401). Mas Fromm deseja mais do que isso: não apenas a efervescência dos ânimos, mas a própria possibilidade da existência do ânimo – isto é, da alma – depende, para ele, da relação social:

> Sua constituição física [a do homem] é tal que ele tem que viver em grupos, e portanto deve ser capaz de cooperar com outros, pelo menos para os propósitos de trabalho e defesa. A condição para tal cooperação

> é que ele deve ser são. E para que possa permanecer são – ou seja, para sobreviver mentalmente (e, em um sentido indireto, fisicamente) – o homem deve estar relacionado a outros (FROMM, 1990d, p. 6).

Eis então o nexo verdadeiro entre autoconservação física e mental: não estão dadas como simplesmente contrapostas, mas como continuação e pressuposto uma da outra. Assim como o desenvolvimento anímico era a continuação do desenvolvimento biológico, também a sanidade é a continuação da sobrevivência como determinação fundamental do comportamento humano. *Para poder sobreviver, é preciso estar são*. E sanidade é fundamentalmente: relação a outros. Consequentemente: insanidade é a incapacidade de relacionar-se, ausência completa de reação afetiva (cf. FROMM, 1950a, p. 53). Ora: há aí duas figuras distintas da relação humana: uma, referida imediatamente à subsistência corporal, é a "cooperação"; a outra é algo como uma "relação" propriamente dita, algo distinto do envolvimento meramente prático numa atividade comum. Juntas, elas contemplam a noção frommiana da formação da sociedade, segundo seus aspectos subjetivos.

No Marx maduro, a cooperação aparecera como forma de organização do trabalho: "[a] forma de trabalho em que muitos indivíduos trabalham de modo planejado, uns ao lado dos outros e em conjunto, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes, porém conexos" (1890, p. 400). Fromm faz um uso um pouco mais lato do termo – cooperação como colaboração em geral –, referindo-se a todo modo de conexão entre os indivíduos no qual não há uma hostilidade e incompreensibilidade mútuas imediatas. O próprio jovem Marx já empregara o termo nesse sentido ampliado – toda "relação social" como "cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 34). Também Freud (1916-7), como vimos, fazia um uso semelhante da palavra. O peso fundamental da concepção psicanalítica das relações sociais recaía, entretanto, sobre a relação de um indivíduo a outro enquanto *objeto de suas carências*, enquanto objeto de investimento (de libido, interesse, pulsão de morte). É essa verdadeiramente a relação freudiana plena de conteúdo, a *ligação afetiva* (cf. FREUD, 1921, p. 49): "os sentimentos hostis constituem um vínculo emocional, tanto quanto os afetuosos, assim como a atitude desafiadora indica a mesma dependência que a obediência, mas com o sinal trocado" (FREUD, 1916-7, p. 578). Mas sentimento, afeto, são sempre, em Freud (1915c), categorias do consciente e do pré-consciente, *expressões* da relação mais fundamental do objeto às demandas pulsionais do organismo. Fromm, ao contrário, não

pensa que a relação a outros – a relação "propriamente dita" – está ligada primariamente à "satisfação mútua de necessidades" (1977g, p. 2) – não daquelas de origem física. Tem, antes e independentemente disso, precisamente o teor de uma relação *afetiva*, a partir da qual pode construir-se também uma relação sensorial e intelectual adequada ao outro e ao mundo. Relação *interpessoal, intersubjetiva* (cf. FROMM, 1949c, 1968g, p. 19), portanto, prenhe de conteúdo emocional e de sentido.

Em Marx, note-se, "a atividade social e a fruição social de modo algum existem *unicamente* na forma de uma atividade *imediatamente* comunitária", "realizada simultaneamente com outros" (1844, p. 107). De outra parte, uma relação social como a relação de troca pode trazer a marca da mais absoluta indiferença ao outro, da *falta de relação* em sentido frommiano: "como sujeitos de igual valor, [os portadores de mercadorias] são ao mesmo tempo *indiferentes* uns aos outros; suas outras diferenças individuais *não lhes interessam*; são *indiferentes* a todas as suas outras peculiaridades individuais" [grifos meus] (MARX, 1857-8, p. 185). Assim também em Fromm, para quem nem toda forma de contato social produz *relação* em sentido afetivo, e nem toda forma de isolamento espacial é por si só um sinal de falta de relação:

> É claro que, à medida que o homem é um animal necessitando de alimento e, para esse propósito, de adaptar-se à estrutura material ou social na qual ele vive, ele pode ser visto como uma "coisa" ou um "ego". O homem, quando eu me relaciono a ele, em vez de vender ou comprar dele, é um processo, um self. Em outras palavras, o homem aparece como uma coisa ou como um processo, dependendo da natureza de sua relação com outros (FROMM, Revolution of Hope drafts, capítulo I(1), p. 12).

A relacionalidade [*relatedness*] (cf. 1947a) – condição de existência humana – é portanto um conceito já especificamente psicológico, não necessariamente material – assim como, no fundo, também em Freud (cf. 1912-3, 1921) a ligação afetiva não precisava ser fruto do investimento a um objeto materialmente presente. Em tudo isso, compreendemos como a autoconservação física frommiana devém necessidade de autoconservação psíquica; mas fica ainda meramente pressuposta a necessidade de relação afetiva, como carência simples, aparentemente sem base. Os termos da dicotomia conectaram-se, mas sua origem e diferenciação não chegou a ser propriamente demonstrada. De fato, é assim: em Fromm, a relação afetiva ao outro é uma carência imediata; o homem é imediatamente um animal social, pois está "primariamente relacionado" (cf. FROMM, 1968h) a outros. Suas forças vitais não

encontram meios para se desenvolver se não encontram um objeto. A incapacidade de relacionar-se tem de ser um resultado que vai na contramão das determinações imediatas da vida do espécime. Mas o modo como essa condição primária se expressa no indivíduo tem, ela própria, a sua pré-condição evolutiva. Não é decorrência simples da constituição natural do homem – tal como se poderia dizer, seja em Freud (1915a) ou em Marx, que "a *fome* é uma *carência* natural" (MARX, 1844a, p. 127) –, mas já um fruto de sua constituição *enquanto homem* – isto é, daquilo que, segundo suas características próprias, está para além dos demais animais.

Como vimos, a humanidade emerge evolutivamente, para Fromm (1990d), da combinação de dois fatos biológicos fundamentais: a redução da determinação instintual do comportamento a seu mínimo, e a ampliação da densidade neuronal a seu máximo. Ainda de um ponto de vista puramente funcional, ligado à autoconservação física, isso significa que o espécime humano não tem o seu comportamento determinado de modo suficiente a partir de seu equipamento genético. Ao contrário, abre-se a possibilidade – e a necessidade – de tomar decisões, de optar (numa margem real, embora não infinita, de liberdade) por qual será o ato de vontade a cada nova situação (cf. FROMM, 1955a). Extrapolando do comportamento para a vida anímica em geral, temos que essa indeterminação resolve-se na articulação de três qualidades gerais ou dotes (*endownments*) da espécie: a razão, a imaginação e a consciência de si (*self-awareness*). É na relação determinada entre essas três características – todas emergentes daquela dupla de fatos biológicos – que o ente humano cria as condições para produzir o conteúdo de sua ação. É também nela que, segundo Fromm, encontra-se a diferença específica à espécie: o humano é, em suma, o ponto na evolução em que "*a vida tornou-se ciente de si mesma* [*aware of itself*]" (1955a, p. 23).

O motivo da consciência de si era já de conhecimento do jovem Marx, para quem o humano caracterizava-se justamente como "ser existente para si mesmo" (1844a, p. 128), no qual "a consciência tomou o lugar do instinto", ou "o instinto é um instinto consciente" (com ENGELS, 1845-6, p. 35). Mas Fromm extrapola daí algo mais do que a capacidade de pensar e de agir teleologicamente: a consciência de si, como "faculdade de pensamento por meio da qual o homem está ciente de si mesmo como entidade individual, diferente da natureza e de outras pessoas" (FROMM, 1941a, p. 19), é a base daqueles afetos – angústia, desamparo, impotência – que nós destacamos como apreensão de si mesmo do processo vital humano. Em último caso, o que se tem

aí é uma antecipação da loucura, a partir da qual o humano é impelido passionalmente ao contato com outros espécimes. Assim, o *suporte subjetivo* da sociedade, da associação entre os homens, é duplo: de um lado, as "necessidades fisiológicas" (FROMM, 1977g, p. 2) impelem à cooperação: não há indivíduo vivo sem sociedade viva. De outro, "não é porque a sociedade existe que cada um de nós existe: a sociedade existe porque a alteridade [*otherness*] pertence a cada um de nós individualmente. O homem é, em sua própria natureza, um ser para outros" (FROMM, 1968g, p. 19). A base natural desse ser para outro, dessa alteridade, é a resposta afetiva ao mundo – relacionalidade, condição de estar relacionado – já não mais como relação prática, física, mas como relação especificamente psicológica, que impele ao agrupamento e ao convívio. Por fim, estar afetivamente relacionado é, desde que se cristaliza como necessidade humana, *condição* da colaboração visando a subsistência fisiológica: pois

> [s]ubjetivamente, a ciência de ter sido arrancado de sua base natural e de ser um fragmento isolado e não-relacionado em um mundo caótico levaria à insanidade (a pessoa insana é aquela que perdeu seu lugar em um mundo estruturado, um [mundo] que ela partilha com outros e no qual ela pode se orientar) (1977g, p. 2).

Veremos mais adiante que essa forma de pensar leva a alguns problemas: o que se apresenta quanto pertencente à esfera da "consciência de si" é, na verdade, deslocado para o inconsciente, para uma forma de autoapreensão que apenas raramente se permite que penetre de fato a percepção atual. Por isso, é uma noção que captura tanto os aspectos mais primitivos quanto os mais desenvolvidos da relação consigo: oscila entre o senso de unidade que se forma com a constituição do self (cf. FROMM, NYPL 7.4.7132), e esse sentido mais primitivo, em que o processo de reação da psique ao seu processo formativo ainda não se dá num espaço topológico plenamente diferenciado. Poderíamos até mesmo dizer que toda diferenciação topológica na psique pressupõe os processos que são acompanhados dessa autoapreensão afetiva (separação, desamparo etc.), de modo que – aqui como alhures – o processo todo da subjetivação acaba sendo resumido em seus resultados.

Mas então, o que vale para o sujeito singular, vale também para a espécie. No modo de exposição frommiano, razão, imaginação e consciência de si aparecem como qualidades da espécie já no instante de sua constituição *enquanto* espécie. Há nisso certo equívoco entre o conteúdo e a forma do argumento: pois o psicólogo pretendia que os três termos fizessem referência a processos históricos, ou a qualidades que se

desenvolvem na história. A razão era, para ele, o fruto de um "longo processo evolutivo" (1955a, p. 64) – isto é, de um longo processo histórico. Igualmente, dizia que a consciência de si "varia" em "grau" (1941a, p. 19), e assim também a imaginação teria a sua própria história. Dá-las como qualidades distintivas da espécie não significa, portanto, que tenham seu conteúdo plenamente determinado e desenvolvido, como numa universalidade simples, desde que o homem se constitui evolutivamente. Significa, sim, que, como produtos emergentes da história natural anterior – tendo por substrato a indeterminação instintual e o desenvolvimento do cérebro –, elas produzem já um suficiente desequilíbrio, suficiente distanciamento em relação à natureza, para que o comportamento humano seja determinado de modo qualitativamente distinto em relação aos demais animais.

Contemplando-se as três qualidades da espécie segundo seu aspecto funcional – isto é, segundo sua relação à sobrevivência do organismo –, tem-se a seguinte relação: que são, a um só tempo, a posição de um problema e o instrumento para a sua resolução. A capacidade de pensar, de imaginar, de perceber-se a si mesmo, são num primeiro momento a fonte potencial de uma paralisia completa do humano: se o homem não fosse capaz de "relacionar-se a algum sistema que desse sentido e direção à sua vida, ele seria preenchido de dúvida, e essa dúvida eventualmente paralisaria a sua habilidade *de agir* – isto é, *de viver*" [grifos meus] (FROMM, 1941a, p. 20). Ao mesmo tempo, a imaginação representa a capacidade de "lembrar o passado, de visualizar o futuro" (1947a, p. 39); a razão representa a capacidade, não apenas de "duvidar", mas também de "denotar objetos e atos por símbolos" (1947a, p. 39) e "planejar" (1990d, p. 5); a consciência de si representa a possibilidade de pôr a vontade a serviço da realização daquilo que foi imaginado, concebido, planejado. O "ser genérico" do jovem Marx, cujo "caráter genérico" era a "atividade vital consciente", "livre" (1844a, p. 84), decompõe-se aqui na relação entre três aspectos distintos, cujo efeito associado é aquele que Marx concebera: o da capacidade de proceder a um trabalho finalisticamente orientado.

Vimos, ao mesmo tempo, que essas qualidades da espécie extrapolam sua relação puramente funcional, e apontam na direção de uma esfera nova, cuja base identificamos na noção da relacionalidade humana – sua condição de ligação afetivamente carregada ao mundo. Não se reduzem, pois, ao *pragma* da sobrevivência, ou da pura ação como tal, mas exercitam-se – mais ainda: *querem exercitar-se* – para

além da utilidade e do prazer imediatos[76]. Por conta disso, o desenvolvimento dos conceitos concretos da razão, da imaginação, da consciência de si, não pertence a essa etapa da exposição, mas a um ponto ulterior: pressupõe o conceito da sociedade como o veículo e o meio de sua efetivação, já que, em Fromm como em Marx, "os indivíduos fazem-se *uns aos outros*, física e espiritualmente, mas não se fazem a si mesmos" (com ENGELS, 1845-6, p. 41): há "tanto uma influência estimulante [*furthering*] *quanto* inibitória da sociedade sobre o homem" (FROMM, 1955a, p. 77). Aqui, as três qualidades constam ainda apenas como características abstratas, não muito diferentes das "forças essenciais" que caracterizavam o homem jovem-marxiano (cf. 1844a); mas bastam já para demonstrar a diferença biológica do homem ao animal, e principalmente, para determinar o que nos interessa aqui: a base *natural* da sociedade, segundo seu aspecto subjetivo.

Em Freud, toda a cultura, sem exceção, aparece como o esforço de "defender [o homem] contra a natureza" (FREUD, 1927a, p. 246). Não estão claramente diferenciadas a cultura e a autoconservação; o prazer aparece, no fundo, subordinado à tarefa geral da luta com o meio natural e as pulsões. Assim, se a civilização gratifica secundariamente o indivíduo com novos objetos de fruição (cf. FREUD, 1929-30), não é apenas segundo seu mecanismo (renúncia, recalque, sublimação) que ela atua em sentido contrário à satisfação libidinal primária, mas também segundo seu conceito, que não tem que ver primariamente com a *gratificação* das pulsões de vida, e sim com a *defesa* da vida. Em Freud, encontramos, portanto, a libido como substrato (parcial) das relações sociais, e a cultura como o fruto da renúncia libidinal, como o esforço da espécie por erguer-se acima das condições animais de vida.

Que fazer de Fromm, neste caso? Como vimos, ele admite tanto a autoconservação quanto o afeto – guardadas as especificidades de seu uso de cada termo – como bases da vida em sociedade. A primeira aproximação que tivemos a uma noção como a de cultura foi a dos chamados "fenômenos de abundância" (FROMM, 1947a, p. 187), os produtos do excedente livre de energia humana. Mas não se expressa aí a determinação da cultura como tal – no máximo a sua condição de possibilidade.

[76] Em Freud: "Nossas atividades mentais procuram ou um objetivo útil ou um ganho imediato de prazer. No primeiro caso, trata-se de decisões intelectuais, preparativos para ações ou comunicações a outras pessoas; no segundo, nós as denominamos jogo ou fantasia. Como se sabe, também o útil é apenas um rodeio para a satisfação prazerosa" (1925f, p. 319). Em Fromm: "o homem não é determinado apena por uma falta de tensão (desprazer) como Freud acreditava; ele não é menos fortemente motivado a expressar-se de maneiras que não têm propósito ou uso prático" (1977g, p. 3).

Similarmente, a noção abreviada de "imaginação" que expusemos acima não a põe ainda na determinação mais específica da *fantasia*, que seria um de seus fenômenos. Na enumeração simples das características da espécie segundo Fromm, não está posta a espécie como *desejante,* mas apenas como carente de agir, como unidade ativa, funcional, se quisermos. O conceito puramente funcional da imaginação, da razão, da consciência de si, não responde ao que seria o *sentido* do seu exercício, mas apenas à sua localização antropológica mais geral – à sua relação com a autoconservação, e não com o aspecto *expressivo* da vida, portanto.

Assim também, o conceito freudiano da cultura que oferecemos acima não está preocupado com o *sentido* dos objetos singulares de cultura (com sua relação às moções pulsionais de que constituem a transformação e produto secundários), mas apenas com sua relação à tarefa geral do órgão psiquico: a gerência do prazer e da sobrevivência. Para passar da função da cultura ao seu sentido, é preciso dar um passo em direção a determinações mais concretas do que as da relação antropológica geral entre homem e natureza. Assim também, em Fromm, o sentido das paixões e da atividade não se esclarece antes de uma consideração detida do meio em que elas se desenvolvem: a sociedade propriamente dita, diferenciada conforme os variados *modos de produção* historicamente conhecidos. Apenas depois disso é que encontraremos solução para este problema persistente: o da natureza da *relacionalidade*, da carência afetiva humana e o sentido das paixões que sobre ela se desenvolvem.

3. MODO DE PRODUÇÃO E ALIENAÇÃO

Dado que necessitam cooperar e relacionar-se, os homens atuam conjuntamente para a reprodução de sua própria vida. A forma particular de sua atividade conjunta é então denominada o seu *modo de produção*. Na letra de Fromm:

> Sociedades têm vidas próprias; elas são baseadas na existência de certas forças produtivas, condições geográficas e climáticas, técnicas de produção, ideias e valores, e um certo tipo de caráter humano que se desenvolve sob essas condições. Elas são organizadas de tal modo que tendem a continuar a existir na forma particular à qual se adaptaram (1961a, p. 3).

Um "modo de produção" (social) implica, então, um "modo de vida" (individual) (FROMM, 1947a, p. 241): "[e]sse modo de produção não deve ser considerado simplesmente como sendo a reprodução da existência física dos indivíduos.

Ao contrário, é uma forma definida de atividade desses indivíduos, uma forma definida de expressar sua vida, um *modo de vida* definido de parte deles" (1961b, p. 9). Conforme sucede o "desenvolvimento econômico" – proporcional a "fatores objetivos, como as forças produtivas naturais, a técnica, os fatores geográficos" (1941a, p. 295) –, modificam-se também as formas de vida e as relações humanas: "o modo de produção […] vem antes, por assim dizer, e determina as outras esferas de sua atividade [do homem]" (1961a, p. 10). Mas essa diferenciação não é apenas da ordem da qualidade imediata – da individuação ou do "estilo de vida", para falar com Weber (1921-2b) –: inclui também, no curso do processo histórico, diferenças de *poder*. O modo de produção produz uma estratificação social correspondente: tem origem a diferença de distribuição do produto social entre as classes, e com ela, torna-se possível a dominação de uma classe sobre outra (cf. FROMM, 1961a)[77].

Um modo de produção caracteriza-se – em Fromm como em Marx (1859) – pela relação entre determinadas "forças de produção" historicamente disponíveis, e as "relações de produção" (FROMM, 1961b, p. 13) nas quais são efetivadas. Em Marx, o conjunto dessas relações, com a divisão do trabalho a ela implícita, denomina-se "estrutura social" (MARX; ENGELS, 1845-6, p. 32), ou "estrutura econômica" (1890, p. 746). Fromm optava pela segunda denominação, e pensava como igualmente basal a "estrutura política" (cf. 1966a) de uma sociedade. Nisso se opunha a Marx, para quem a política fazia parte da "superestrutura" (1859, p. 47) alicerçada nas relações econômicas. Mas há também uma diferença mais importante. Fromm tende a suprimir a relação viva entre os dois lados do conceito, e a enfatizar de maneira mais unilateral as "forças de produção". É a partir delas, pensa ele, que se produz uma estratificação social em classes; com elas, também uma prática de vida distinta para cada grupo correspondente, da qual seguem as suas maneiras particulares de sentir, pensar e agir (cf. FROMM, 1961b; 1962a). O momento correspondente – o das relações de produção, que já subentende também a distribuição suposta das forças produtivas – tende a ficar fora de consideração, ou a ser tratado como imediatamente equivalente às "relações entre classes" nas demais esferas da vida. Veremos mais adiante que esse particular ponto cego na escrita de Fromm corresponde a uma tendência mais geral sua, a parcializar as figuras de "relação" em um de seus termos, sem desenvolvê-los

[77] Em Marx e Engels: "[a] indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no seu funcionamento" (1845-6, p. 31).

explicitamente em seu movimento conjunto. Disso já se tem sinal mesmo em seu trabalho mais inicial, antes da ruptura com a teoria da libido: se, em Freud (1921a), a "estrutura libidinal" da massa fazia referência ao conjunto das relações *entre sujeitos* (os membros da massa e o líder etc.), em Fromm (1932b), esse conceito se individualizou, e passou a ser tratado como equivalente da "estrutura de caráter" como tal – ou seja, como o conjunto das formas de relação *do sujeito*, tomado individualmente, e não do conjunto.

Em Fromm, o conceito de "sociedade" é correspondentemente menos desenvolvido do que em Marx: os decorrentes da relação de troca deduzem-se da noção de "mercado" (cf. FROMM, 1955a), em complemento ao que, no fundo, continua tendo para ele maior peso: a *prática de vida* determinada para cada classe segundo sua localização na estrutura da produção (cf. FROMM, 1941a, pp. 16,102). O momento da circulação não deixa de imprimir certas características ao relacionamento humano geral – "nós nos experimentamos e tratamos como mercadorias" (FROMM, 1947a, p. 248) –, mas aquilo que realmente pesa para os aspectos ulteriores de seu pensamento – a análise do caráter, da ideologia, dos fenômenos culturais e políticos – está no âmbito da produção. Na palavra de Marx:

> Sobre as diferentes formas da propriedade, sobre as condições sociais da existência se eleva toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe os cria e molda a partir do seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes (1852, p. 60).

É sobretudo nessa relação – a relação do homem às condições efetivas em que se dá seu sustento, seu trabalho – que recai para Fromm a explicação do desenvolvimento humano subjetivo, ao qual a relação dos sujeitos entre si, de que viemos tratando até agora, encontra-se, em realidade, subordinada. Em termos frommianos, diríamos: os *modos de assimilação* – de apropriação do mundo natural – têm primazia sobre os *modos de socialização* – de relação propriamente social – na determinação das características da subjetividade (cf. FROMM, 1947a).

Porque o aspecto central para Fromm é o trabalho, a produção, a categoria que expressa o modo de subjetivação mais geral ao capitalismo, em sua obra, é a *alienação*. Em Marx, a exteriorização (ou alienação) do trabalho é tal que ele se apresenta como negação das forças do trabalhador, como mortificação e atividade comandada a partir de fora, sem relação com o agente (cf. 1844a, pp. 82-3). Sua contraparte subjetiva, o

estranhamento, é tal que a atividade produtiva, o objeto do trabalho, e o próprio ser genérico do homem (encarnado na figura de um outro) se lhe apresentam como poderes exteriores, hostis, independentes (cf. 1844a, pp. 83-5). São aspectos de um processo historicamente necessário, cuja suprassunção dar-se-ia com a abolição daquilo que é (a princípio) um resultado da exteriorização do trabalho, e em seguida a sua forma e modo de reprodução – a abolição da propriedade privada (cf. 1844a, pp. 87,156). Fromm quer trazer a categoria da alienação para o âmbito de uma *psicologia* social:

> Se nós queremos efetivametne compreender o que é o estranhamento, devemos considerar esse termo não apenas abstrata-filosoficamente, mas precisamos também ver o que acontece empírica e psicologicamente com o homem alienado: de quais formas ele se sente fraco e impotente, quais angústias ele aguenta, e que segurança ele encontra em venerar forças que se tornam tanto mais fortes, quanto mais impotente o homem se sente (FROMM, 1966j, p. 6).

Dessa abordagem, sai um conceito da alienação como fenômeno, como *modo de experiência*, no qual o homem "não experimenta a si mesmo como o centro de seu mundo, o criador de seus próprios atos – mas seus atos e suas consequências tornaram-se seus senhores, aos quais ele obedece e talvez até idolatre" (FROMM, 1955a, p. 120). Vemos então perfilar-se uma série de instâncias (de relações) na quais a alienação se manifesta: não apenas o trabalho, mas também a relação a outros, a si mesmo, ao pensamento, à linguagem, ao consumo (cf. FROMM, 1955a). Reunindo essa generalização da alienação pelos vários âmbitos da vida, deparamos a noção de que as "forças vitais" do homem "transformaram-se em coisas e instituições; e essas coisas e instituições tornaram-se ídolos. São experimentadas, não como o resultado dos esforços do próprio homem, mas como algo apartado dele, que ele venera e ao qual se submete" (1955c, p. 98). Em Marx e Engels (1848), a história fora a história da luta de classes. Em Fromm (1966a), é a história da idolatria – quer dizer, da submissão do homem às suas próprias potências objetivadas.

Em Fromm, a centralidade do trabalho acresce mais um elo à relação entre os momentos da autoconservação corporal e mental. Se a alienação tem a feição de um modo de experiência tão vasto e generalizado, é porque o trabalho inclui também a possibilidade do aspecto de que até agora pouco tratamos, o aspecto expressivo da vida. Uma experiência alienada é uma experiência na qual o homem projeta para fora de si a sua "*substância viva*" (FROMM, 1955a, p. 124) – precisamente aquela substância que pressionava por liberdade, por algo mais do que sua simples subsistência. A alienação

das próprias forças vitais implica, portanto, para Fromm, a *redução* mais ou menos total da atividade ao escopo da mera reprodução, da mera conservação. É o processo no qual tudo aquilo que a vida poderia ser, segundo suas potencialidades internas, abstrai-se de seus portadores e fica subordinado a uma determinação estranha – a autoconservação da própria sociedade, em detrimento dos indivíduos dos quais é constituída. Há então um "conflito entre os interesses da maioria das sociedades na continuidade de seu próprio sistema, em oposição ao interesse do homem no desdobramento ótimo de suas potencialidades" (FROMM, 1990e, p. 21)[78].

4. POTÊNCIA E EXISTÊNCIA

Já em Freud não se poderia dizer que os impulsos psíquicos são *absolutamente* espontâneos ou imediatos, pois desde o seu primeiro contato com o mundo exterior, eles têm seu conteúdo e metas condicionados pela experiência individual: o desejo é *despertado* pelo objeto, tanto quanto preexiste a ele segundo sua base pulsional (cf. FREUD, 1900-30; 1905-24). Em Fromm, esse encontro com o objeto acontece antes mesmo da formação dos "desejos" ou paixões de base propriamente psíquico-afetiva. As faculdades humanas são marcadas já por uma carência: têm a "qualidade dinãmica de ter que lutar por um objeto com o qual elas possam se relacionar e se unir" (FROMM, 1968h, p. 49). Preexistem à diferenciação topológica entre funções psíquicas distintas: sua separação é originária, e a divisão do trabalho apenas *reforça* e *reproduz* a desconexão entre as partes (cf. FROMM, 1959b).

Uma "potencialidade" é, na expressão do próprio Fromm, uma "existência futura" que está já "preparada no presente" (1947a, p. 217). Ela manifesta-se de fato caso existam as condições apropriadas para seu desenvolvimento (cf. FROMM, 1942a; 1947a, p. 207). Essas condições são de natureza histórica (cf. 1947a, pp. 171-2): são os requisitos econômicos, morais e políticos para que o indivíduo disponha da possibilidade *efetiva* de exercitar seus poderes de maneira livre, autoconsciente, e não segundo fins impostos a ele desde fora, ou em subordinação às suas carências mais urgentes (cf. FROMM, 1964a). Daí a relação à nossa discussão anterior: as *condições de vida* de uma classe oferecem o objeto no qual as potencialidades vêm a exercitar-se, o escopo de sua liberdade, o modo de sua efetivação. O *modo de vida* singular a cada indivíduo é precisamente o processo dessa efetivação, concebido do ponto de vista de

[78] Em formulação anterior: "há uma discrepância entre os fins do funcionamento regular da sociedade e o do desenvolvimento completo do indivíduo" (FROMM, 1941a, p. 137).

seus poderes sensoriais, emocionais e intelectuais (junto à sua reprodução física, naturalmente). Conectando as duas categorias, finalmente: a *prática de vida,* o exercício ativo, atual, das potencialidades, como momento de seu desdobramento (tanto histórico quanto biográfico) (cf. FROMM, 1961a).

Compreendemos então que o destino e o grau de desenvolvimento das faculdades subjetivas está dado, em Fromm, pelas condições concretas de seu exercício. Mas existe também uma determinação interna do processo. A vida sensorial, afetiva, intelectual, não é corpo inerte frente às exigências e restrições que a constituem, mas põe-se a operar forçosamente: tem já uma direção que gostaria de seguir, mesmo quando lhe faltam o objeto e o meio apropriado, ou ao menos demonstra certa recusa daquilo que não lhe cai bem conforme as "leis" da natureza humana:

> Cada uma dessas potencialidades tem um dinamismo próprio. Uma vez que elas se desenvolveram no processo evolutivo, tendem a se expressar. Essa tendência pode ser suprimida e frustrada, mas essa supressão resulta em novas reações, particularmente na formação de impulsos destrutivos e simbióticos (FROMM, 1941, pp. 285-6).

Daí a introdução de uma diferença entre potencialidades *primárias* e *secundárias* (cf. FROMM, 1955a). Não estão mais, agora, em sua determinação geral, como possibilidades abstratas, mas dizem respeito a seu *telos*, ao conteúdo específico a que tendem enquanto "pulsões" (no sentido marxiano do termo). "Primárias" são aquelas capacidades – ou melhor, os modos concretos de exercício daquelas capacidades – a que o processo de individuação tende "quando as condições apropriadas" (1947a, p. 218) estão dadas – isto é, quando as condições materiais, morais e políticas a que o indivíduo está submetido funcionam como afirmativas de sua *vida*: o sujeito que põe um objeto adequado em relação com suas potencialidades "se confirma nessa relacionalidade" (FROMM, 1968h, p. 50) [79]. Em contraposição a essas potências, Fromm denomina "secundárias" todas aquelas que desenvolvem-se em "condições patogênicas" (1947a, p. 218), quando o indivíduo tem sua vida "constrangida" (1941a, pp. 179-80), negada – e isso necessariamente (cf. FROMM, 1962, p. 177). À primeira classe pertencem todas aquelas paixões e modos de atividade que têm por característica a confirmação e reprodução da individualidade como tal: o trabalho produtivo, o amor,

[79] "Liberdade, espontaneidade e crescimento, condições que tomam todo indivíduo como um fim em si mesmo e não como um meio para os fins de outros, induzem ao resultado positivo [na cristalização do caráter]" (FROMM, 1943a, p. 82).

a razão. À segunda classe, pertencem os fenômenos da destrutividade, do ódio, da irracionalidade (cf. FROMM, 1947a).

Ambas as classes de "potencialidades" estão, para Fromm, como "possibilidades reais" (1973a, p. 296) do humano. Consideradas assim, enquanto puras potências, elas traçam o repertório diversificado de todos os modos possíveis do sentir, do pensar e do agir – mas o fazem na condição de algo ainda não efetivado, anterior à sua "expressão factual" (FROMM, 1939b, p. 195); passível de determinação, mas ainda essencialmente indeterminado. Aparecem também, como já dissemos, ainda dissociadas umas das outras. Veremos no próximo capítulo que a formação de uma "estrutura psíquica" corresponde, para Fromm, justamente aos modos particulares pelos quais essas potências estabelecem relações entre elas. A olhar atento, veremos que as qualidades evolutivamente adquiridas pela espécie encontram nas três potencialidades o seu sustentáculo e suporte individual. A *imaginação* é o domínio de atividade no qual confluem as faculdades sensoriais e afetivas; a *razão* é o domínio do afeto e do intelecto; a *consciência de si*, o domínio do intelecto e da sensorialidade. Conforme progride o estabelecimento dessas relações, têm origem as paixões históricas. De sua natureza e tipologia, trataremos mais adiante. Aqui, importa mais enfatizar que elas entram como fundamentadas sobre a cisão existencial humana; e que, com isso, o exercício – aspirante à liberdade – das "potencialidades" aparece também como marcado pelas necessidades psíquicas:

> A dicotomia inerente do homem é a base para suas aspirações passionais. Qual dessas é ativada e torna-se dominante no sistema do caráter de uma sociedade ou de um indivíduo depende em grande medida das estruturas sociais que, segundo sua prática de vida específica, seus ensinamentos, recompensas e sanções, têm uma função seletiva com relação aos vários impulsos potenciais (FROMM, 1990f, p. 27).

Assim, as mesmas características que nós deparamos, em nossa primeira visada, segundo seu aspecto funcional – como participantes do processo de autoconservação –, vemos agora que pertencem também ao momento expressivo da vida, segundo o qual estão postas como capacidades livres, organizadas de outra maneira. Desobrigados do imperativo imediato da sobrevivência, a sensorialidade, o intelecto e a afetividade aparecem como livres para desenvolver-se segundo sua legalidade própria (cf. FROMM, 1941a) – mas o ato em liberdade e o ato da conservação psíquica são um só, e

onde eles não coincidem, é porque a matéria do ato não corresponde à substância do agente.

A consideração teórica é, portanto, forçada a deslocar-se entre cada ponto de vista se quiser desenvolver com clareza o seu nexo interno. Mas sabemos que autoconservação e expressão não se efetivam apartadas uma da outra: são momentos relacionados, reciprocamente determinados, de uma polaridade. É isso que será, então, para Fromm (1955a), a *existência* humana: o movimento das energias físicas e psíquicas por entre as determinações da autoconservação e da expressão da vida; o devir parcial, mais ou menos desenvolto, mais ou menos truncado, das potencialidades humanas, na proporção do que for possível segundo a prática de vida pertinente a cada indivíduo.

"Existência" é a categoria que resume, pois, em Fromm, todo o movimento que realizamos até agora. Seu contraposto mais imediato é justamente a "potência". Existência é "a realidade manifesta da potencialidade" (1947a, p. 207); mas o impulso fundamental da vida não é apenas o da sua preservação, e sim também o de sua *afirmação*. "*Existência e o desdobramento dos poderes específicos de um organismo são um e o mesmo*" (FROMM, 1947a, pp. 19-20) Por isso, em sua teoria, existência é uma "categoria antropológico-filosófica" (1947a, p. 45): não se reduz aos imperativos da subsistência (em termos sociais: os imperativos econômicos), mas contém também os momentos da *potencialidade* e da *relacionalidade*, ambos especificamente psicológicos, desligados da tarefa da autoconservação física como tal. "Preservar a existência" e "realizar suas potencialidades inerentes" (FROMM, 1947a, p. 133) coincidem – não enquanto regresso a uma unidade simples, mas enquanto unidade diferenciada, ou enquanto aspectos distintos que estão reunidos e caminham juntos no mesmo fenômeno: a saber, no *ato*. Assim, no agir – à medida que conserva as estruturas física e psíquica do sujeito, e ao mesmo tempo, faz isso mobilizando as suas capacidades afetiva, intelectual, sensual – a existência aparece como "processo vital real" (FROMM, 1962a, p. 103): síntese e veículo singular dos aspectos de necessidade e liberdade, que nós viemos articulando desde o conceito geral da vida, até este ponto. O "processo de devir" e o "processo de ser" reúnem-se num só ponto, e coincidem com essa dupla determinação – "usar qualquer tipo de poder humano", de um lado; e de outro, mais simplesmente, "relacionar-se" (cf. FROMM, 1973, p. 250; 1992g, p. 97).

5. RESUMO

Temos agora a possibilidade de sintetizar numa só categoria o percurso anterior do argumento. Em Fromm, partimos da *vida* como fenômeno demandante de crescimento estruturado, tanto corpóreo quanto anímico. Descobrimos como fundamento econômico dessa vida um montante de *energia* geral, impulso indiferenciado de viver, cuja distinção primeira dar-se-ia entre duas grandes classes de atividade: aquelas voltadas à necessidade de *autoconservação*, e aquelas voltadas à *expressão* livre da vida. Vimos que essa abundância primária de energia constituiu-se num longo *processo evolutivo*, segundo o qual o ser humano vem a caracterizar-se biologicamente pela indeterminação instintual do comportamento, bem como pelo crescimento da densidade neuronal, a ampliação do poder cerebral. Encontramos, como consequência imediata dessas duas características, a emergência de três dotes comuns a todo membro da espécie: a *razão*, a *imaginação* e a *consciência de si*. Vimos que, postas *na determinação da autoconservação*, essas qualidades expressavam-se funcionalmente, como instrumentos da coordenação subjetiva da ação. Descobrimos também, entretanto, que não basta essa capacidade simples de orientação. Seria preciso, como condição da sobrevivência, garantir também a própria *sanidade*, através da manutenção de uma relação afetiva presente à natureza e a outros seres humanos.

Assim, vimos que a autoconservação *psíquica* era condição da autoconservação *física,* e que essa dupla necessidade levava os seres humanos à formação da sociedade – como afetivamente *relacionados* uns aos outros e como agentes *cooperativos* no trabalho, respectivamente. A sobrevivência da sociedade devinha assim condição da sobrevivência de todos os indivíduos. Conforme as condições materiais de cada agrupamento humano, tinham origem diferentes *modos de produção* e reprodução da vida – *relações de produção* associadas ao emprego de *forças produtivas* determinadas –, a partir dos quais diferenciava-se aos poucos uma *estrutura econômica* e *política* própria. A cada classe estaria relacionada uma série de *condições de vida* específicas, em cujo meio dar-se-ia a *prática de vida* própria a seus membros, conduzindo à gênese de todo um *modo de vida* particular. Na história conhecida, essa prática de vida estaria sob o signo geral da *alienação* e do estranhamento: a exteriorização das forças vitais humanas e a reificação das relações sociais demarcariam o escopo de liberdade real dos sujeitos, a possibilidade maior ou menor da apropriação de suas energias abundantes em direção ao exercício livre da vida.

Reencontramos depois essas mesmas energias, *na determinação da expressividade da vida*, como *potencialidades humanas*. Constatamos a sua diferenciação originária em três esferas – *sensorial*, *emocional* e *intelectual* –, cujo exercício constitui necessidade humana primária. Descobrimos o seu devir, na prática de vida concreta, como o processo de sua gradual vinculação e mediação mútuas: numa palavra, *individuação*. Vimos que condições de vida favoráveis ou desfavoráveis conduziam a resultados diferentes – *primários* ou *secundários* – na efetivação dessas potencialidades, e que elas estavam em uma relação tal com as qualidades gerais da espécie que constituíam os veículos de sua realização histórica. Descobrimos as esferas sensorial e afetiva como substrato da imaginação; as esferas afetiva e intelectual como substrato da razão; as esferas intelectual e sensorial como substrato da consciência de si, e vimos que a diferença entre ambas as tripartições correspondia ao deslocamento de nosso ponto de vista: ora, situado no processo de autoconservação da vida; ora, situado no processo de sua expressão e crescimento.

Do desenvolvimento anterior, resta sobretudo uma relação indeterminada em Fromm. É a relação entre as potencialidades humanas e a categoria da "relacionalidade", que até agora apareceu apenas como aspecto da autoconservação psíquica humana, e ao mesmo tempo como veículo de seu impulso expressivo. Carecemos, além disso, de um desenvolvimento mais concreto do conteúdo da vida em suas variadas expressões: falta desenvolver a relação específica que há as variadas esferas psíquicas estabelecem entre si no processo da individuação. A isso dedicaremos as próximas partes deste texto. Agora que já acumulamos os pressupostos básicos da sociologia e da antropologia de Fromm, podemos nos dirigir aos problemas que elencamos na abertura deste estudo, e investigar de que formas eles interagem com os demais aspectos que nos interessam – um fragmento de ontologia, um fragmento de lógica – na determinação da estrutura da teoria normativa em Fromm. Faremos então a passagem da esfera que predominou em nosso argumento até agora – a da objetividade social e biológica – para o campo da subjetividade propriamente dita. À diferença do procedimento que adotamos neste capítulo, não estaremos mais preocupados em fazer uma reconstrução, tão sistemática quanto possível, dos nexos que agrupam as categorias fundamentais de Fromm – aqui, desde a "vida em geral" até sua forma psíquica expressão nas "potencialidades" humanas –, mas em desdobrar seus pressupostos e criticá-los. A consideração das categorias vai entrar como meio, em suma, e não como

fim da investigação. Mesmo assim, sugerimos à leitora e ao leitor que conservem os temas (e mesmo o procedimento) desenvolvido aqui como um acorde de fundo na leitura do que segue. Quanto mais a atenção esteja dirigida à dialética de liberdade e necessidade que nós acompanhamos até este ponto da obra de Fromm, mais ela poderá enriquecer os nossos resultados seguintes com uma perspectiva conjunta da medida em que seu pensamento forma uma unidade coesa, e em que ele se dissolve em tendências opostas.

CAPÍTULO III:

ASPECTOS DE ONTOLOGIA

Como totalidade, esse próprio sistema orgânico tem seus pressupostos, e seu desenvolvimento na totalidade consiste precisamente em subordinar a si todos os elementos da sociedade, ou em extrair dela os órgãos que ainda lhe faltam. É assim que devém uma totalidade historicamente. O vir a ser tal totalidade constitui um momento de seu processo, de seu desenvolvimento.

– Karl Marx

A antropologia de Fromm traz algumas consequências para a estrutura de sua teoria crítica. Ela acicerça, em última instância, todo juízo normativo sobre o conceito da vida em geral – e, em seguida, sobre o de "natureza humana", como forma particular de vida. Isso exige uma reorganização das funções lógicas de afirmação e negação em sua obra. O sentido da "afirmação" já não se confunde, como em Marcuse (1978), com o da afirmação do existente; não diz respeito à expressão daquilo que *é*, que já teve condições de devir e estabelecer-se, mas àquilo que *poderia ser*, e que permaneceu até então na condição de possibilidade inefetiva. Daí a importância da noção das "potencialidades" humanas: ela representa, já enquanto forças psíquicas, aquilo que o conceito da vida expressara antes na forma mais geral da necessidade de "crescer".

1. FENOMENOLOGIA

Não tivemos até agora uma ideia mais concreta de quais seriam os elementos cuja associação deveria produzir esse "crescimento" entre os seres vivos; soubemos apenas que deveriam originar algo como uma diversificação e expansão das capacidades do organismo. Continuamos não tendo notícia disso no caso humano, ao menos no que diria respeito à maturação e desenvolvimento do corpo. Mas Fromm nos provê de um esquema mais detalhado do que significa, para ele, o desenvolvimento psíquico. Suspendemos a maior parte da discussão a esse respeito até agora, pois ela nos levaria da esfera da objetividade – daquilo que está dado ao espécime humano segundo suas condições biológicas e sociais de existência – para a da subjetividade, que é afinal o terreno em que a obra de Fromm mais tem a dizer. Fragmentos de sua psicologia tiveram de ser antecipados nas discussões sobre a "agressão" e a "essência humana", pois em ambos os casos já se supõe que as relações entre sensibilidade, afetividade e intelecto estão em processo de desenvolvimento. Ao contrário, quando tratamos dessas

esferas de atividade *enquanto potências*, tratamos delas ainda em abstração de seu desenvolvimento efetivo – o que significa também, fora de relação umas com as outras. Na abstração, a vida dos sentidos pode aparecer como portadora de uma determinação própria, e assim também a vida emocional e intelectual. Na realidade, não acontece exercício sensorial algum que não seja condicionado pela resposta afetiva aos objetos correspondentes, bem como pelas ideias. A princípio, ninguém se emociona sem sentir e pensar, e ninguém pensa sem se emocionar e sentir. Onde esses processos crescem em desmedida, e voltam a comportar-se como parcelas autônomas da vida psíquica, é porque à alienação "objetiva", organicamente condicionada, sobrepôs-se aquela propriamente subjetiva, de origem histórica.

São esses os primeiros ingredientes para que possamos visualizar com clareza a estrutura lógica da teoria crítica de Fromm. Como a maior parte das relações que interessam para nós não se dá ao nível das determinações diretas das categorias, mas nas relações mais ou menos implícitas entre elas, nós vamos passar aqui em revista de modo bastante ágil o repertório de termos que compõem a sua fenomenologia. Sua topologia não assume uma localização típica ou necessária (*cs, pcs, ics*) para classes distintas de fenômeno; por isso, vamos expor os termos em questão abstraindo momentaneamente sua estratificação entre processos conscientes e inconscientes. Depois, essa diferença retornará como no curso de nosso argumento. De modo geral, as relações indicadas a seguir já supõem, elas próprias, um esforço de interpretação e explicitação. Não estão sempre desenvolvidas com a mesma nitidez. A fonte para meu modo de apreendê-las não se encontra diretamente em nenhuma fonte singular, mas numa comparação tão transversal quanto possível do uso concreto que os termos adquirem nos vários textos em que aparecem.

Em primeiro lugar, temos, pois, uma fenomenologia mais determinada para o desenvolvimento psíquico, que nos diz *a que exatamente* deveriam corresponder as relações entre potências psíquicas quando de seu "crescimento". Vemos então que essas relações originam os elementos componentes da vida psíquica. Partindo da excitação pela percepção simples (reprodutiva) de um objeto, temos o despertar de um afeto. A relação entre sensorialidade e afetividade produz a chamada percepção gerativa – o termo de Fromm para a fantasia – e a capacidade de simbolização com imagens. É este o domínio da *imaginação*. A relação entre afetividade e intelectualidade, por sua vez, é o domínio da *razão*. Um afeto ligado a uma ideia produz uma paixão – aqui, ainda sob a

figura das paixões originárias com objetos, características da vivência infantil. Cindido novamente da ideia, o afeto faz recair a paixão em atitude, num processo parecido com o do recalque primário e a fixação correspondente em Freud. Atitude é então intenção passional ou inclinação ao desejo, ainda sem objeto determinado, mas à procura dele. Conforme varie a qualidade da reação afetiva ao mundo, variará também a da atitude a ela conjugada: da ternura vem o amor, do ódio vem a destrutividade, da impotência vem o sadismo, e assim por diante. O reencontro dessa atitude, que agora já se instalou como uma inclinação mais ou menos permanente da alma, com ideias singulares, produzirá então as "paixões" singulares, finitas, do adulto – "respostas" específicas à situação existencial humana. Finalmente, a relação entre entre intelecto e sensorialidade dá o domínio da *consciência de si* (*self-awareness*). Reinvestidas sobre novas ideias, as atitudes originam valores – os objetos, apreendidos na linguagem, que orientam *efetivamente* a conduta, por contraste aos ideais, frutos da conjugação entre atitudes e imagens. À medida que entraram para a esfera da conduta, estimulando ou inibindo o comportamento, valores e ideais já não pertencem à imaginação e à razão puras. Suas categorias estão aí pressupostas, mas o vínculo já foi deslocado para a relação entre ideia e sensação – isto é, entre ideia e atividade sensível. Sobre a base dessa estrutura diversificada é que o contato com o mundo dos objetos – que parte da percepção simples, reprodutiva, e da reação afetiva ao que é percebido – chega a articular entre si as "potências" antes isoladas e a condicionar seu crescimento (cf. FROMM, 1955a; 1968a). É que as relações entre elas nada mais são do que os momentos que levam, desde a relação imediata ao objeto, até uma forma de reação plena de conteúdo, na forma final do gesto ou do comportamento. Aquilo que aparece, na ponta final da cadeia, como ato, é antes articulado, desde a reação emocional à coisa, precisamente na forma de um "sistema de relações que ligam o indivíduo ao mundo" (FROMM, 1983d, p. 42) – ou, para usar uma formulação alternativa, uma *estrutura* (cf. FROMM, 1992e, p. 41).

Antes de seguirmos, vale a pena esclarecer algumas propriedades e ambiguidades do vocabulário. O próprio Fromm não mantém sempre um uso estritamente rigoroso. A certa altura, expressou até mesmo certo ceticismo quanto à viabilidade de uma separação nítida entre os termos: "sentimentos, afetos, atitudes" – "todas essas classificações são, elas próprias, baseadas em distinções tradicionais, cuja validade é questionável" (1968a, p. 85). Algumas das diferenças mais finas, como

aquela entre "atitudes" e "paixões", só se revelam nos menores detalhes da formulação, e em poucos casos explicitamente. Em Fromm (1939; 1962a; 1992e), afeto é "reação" ao objeto; atitude é "prontidão" ao desejo; paixão é "resposta" às necessidades existenciais humanas (*reaction – readiness – response*). Das determinações que ainda não apresentamos ou enfatizamos, as seguintes são as mais importantes. Quanto às "atitudes", é importante ter em vista que ocupam, em Fromm, mais ou menos a mesma posição que as "pulsões" teriam ocupado no esquema freudiano clássico. Ele as trata como equivalentes ao conceito de "relação de objeto" (cf. FROMM, 1992e). Pode parecer, então, que perdeu-se a diferença entre *Trieb* e *Einstellung*, que teria sido bem nítida na forma freudiana de escrever. Não é o caso. O problema é que Fromm usa a noção de "atitude" para referir-se a fenômenos em dois níveis diferentes. As "atitudes" básicas – narcisismo, sadismo, masoquismo, tudo aquilo que estaria como *Trieb* em Freud – levam porventura o mesmo nome que os "traços de caráter" propriamente ditos, que já são atitudes secundárias, derivadas daquelas mais básicas. Entre os freudianos, a diferença entre o traço caracterial e a pulsão bruta teria sido fácil de marcar por referência aos processos de transformação da libido que estiveram envolvidos na formação do traço (sublimação, formação reativa etc.). Mas como Fromm abriu mão da teoria da libido, ele já não pode encontrar na referência ao estado em que se encontra a "energia" o critério distintivo de que necessita.

As "atitudes" aparecem sempre, em Fromm, como *conjuntivas*: quer dizer, na indeterminação de seu objeto, elas se orientam potencialmente tanto ao sujeito quanto a um objeto exterior qualquer. "As atitudes em relação a outros e em relação a si mesmo, longe de serem contraditórias, em princípio correm paralelamente" (FROMM, 1941a, p. 97). Outra propriedade sua é sua capacidade de *generalização* pelo aparelho psíquico: elas não agem apenas como as matrizes do desejo, mas lutam por determinar um conjunto tanto mais amplo de fenômenos quanto possam: os modos de "pensar, sentir e agir" (FROMM, 1941a, p. 276) conscientes e pré-conscientes, secundários, aparecem como condicionados por essa categoria, que pertence à esfera do sentir primário (no adulto, tipicamente inconsciente). A categoria que registra o processo mais ou menos bem sucedido dessa generalização é a de "orientação" do caráter: então pensamos em sadismo, masoquismo, narcisismo, como prontidões ao desejo que se apossaram muito extensamente do modo de ser do sujeito; que se espraiaram às demais esferas psíquicas, mas que continuam, em sua base, como "atitudes", com as mesmas propriedades que

indicamos antes. Veremos que essa ambiguidade nos termos reflete um dos pontos fracos da forma de conceituar em Fromm: embora ela sempre subsuma formalmente os "traços" singulares à sua "orientação"-fonte, tem no fundo de flutuar entre essa concepção, que inclui uma estratificação e hierarquia clara entre o geral e o particular, e outra na qual o "geral" aparece muito mais como um efeito ou determinação secundária (ainda que, a partir de então, eficaz) do que seria melhor descrito como uma ecologia de traços singulares – traço particularmente visível, nem tanto na concepção de "caráter" individual, mas na de "caráter social", em que a definição mais enfática dirige-se sempre à "*síndrome de traços de caráter que se desenvolveu como uma adaptação às condições econômicas, sociais e culturais comuns*" a um grupo (cf. FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 16). O conceito de "síndrome" é então o eixo ao redor do qual aquelas duas concepções se movem: ora representa o agrupamento simples de uma série de fenômenos correlatos a uma "causa" comum; ora funciona como conceito propriamente sistêmico, e inclui "causas" e "efeitos" – se não em um mesmo plano, ao menos como desdobramentos de um processo retroativo.

A noção de "caráter" inclui, portanto, em Fromm, não apenas a fenomenologia ou as formas de refração ulterior das atitudes básicas em "traços" de caráter propriamente ditos, mas dirige-se sobretudo a essa sua base dinâmica. Se o disséssemos em linguagem freudiana: não é mais uma noção *Cs-Pcs*, em suma, mas enfaticamente *Ics*; diz menos do ego, e mais de seus pressupostos no id. "Estrutura de caráter" é, então, um "sistema de aspirações" – "a forma específica em que a energia humana é moldada pela adaptação dinâmica das necessidades humanas ao modo de existência particular de uma sociedade dada" (FROMM, 1941a, p. 276). Sempre que pensamos em paixões singulares que têm uma raiz atitudinal forte – quer dizer, que não foram ativadas apenas ocasionalmente pela situação –, dizemos delas que são "condicionadas pelo caráter", ou "enraizadas na estrutura de caráter" (FROMM, 1976a, p. 121). Com isso, já implicamos que a qualidade e a natureza derradeira dos veios passionais singulares não está determinada apenas pela relação simples com a sua atitude e afeto de base, mas pelas determinações recíprocas *entre atitudes*, num nível mais anterior. É sobretudo nesse terreno que vão aparecer as relações determinativas que constituem o fragmento de "ontologia" característico de Fromm.

Diferente, e mais concreta, do que a estrutura de "caráter", é a "estrutura de personalidade". Aí, entram determinação do conceito não apenas as "atitudes", mas o

conjunto todo das suas articulações com as demais faculdades psíquicas, quando de sua generalização e passagem à condição de "orientações". Entram também em jogo as determinações de origem constitucional – o "temperamento" (cf. FROMM, 1947a), que regula a propensão à intensidade e ao ritmo do desenvolvimento das reações emocionais, e nos últimos anos da obra de Fromm, também aquelas inclinações propriamente passionais que seriam geneticamente mais fortes – a "personalidade básica" ou os "traços constitucionais", sob cuja concepção o sujeito já chega ao mundo com certa "estrutura constitucional", certo arranjo de inclinações mais ou menos fortes (FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 20; FROMM, 1967e, p. 198; 1979a, p. 65). Dentre as relações entre esferas que nós batizamos acima – imaginação, razão, consciência de si – vale a pena dar atenção à noção de "razão", que aparece também com um duplo significado. Em sentido específico, ela entra como a faculdade efetiva (ou desenvolvida) de pensar "racionalmente" – quer dizer, dirigindo-se à essência dos fenômenos, considerando a coisa em sua natureza, à diferença da natureza pragmático-utilitária da "inteligência". Mas essa "razão" já é, para Fromm, o fruto de uma articulação anterior: ela "flui da mistura entre pensamento racional e sentimento" (1968a, p. 42). Assim, considerados os fenômenos da "alienação subjetiva", toda forma de cisão ou desencaixe ulterior entre intelecto e afetividade produz também outras formas de pensamento e de sentimento correspondentes. Pertencem à esfera da "razão" nesse sentido lato – o das variadas formas de articulação entre pensar e sentir – também os fenômenos irracionais que agem "contrariamente" aos "interesses próprios verdadeiros" (FROMM, 1964a, p. 130) do sujeito. Por isso, quando consideradas ao nível dos desejos singulares e singularizados, a diferença entre "potencialidades primárias" e "secundárias" se especifica na diferença entre "paixões racionais" e "irracionais". Veremos que a classificação dificilmente se sustenta ao nível genético ou causal. Elas é uma distinção quanto às consequências subjetivas supostas a cada forma de satisfação; subsume, nem tanto uma qualidade imediata das diferentes formas de paixão, mas a relação a si implicada com elas:

> Racional é tudo aquilo, todas as ações e todo comportamento, que fomentam o crescimento e desenvolvimento de uma estrutura. Irracionais são todos aqueles atos de comportamento que desaceleram ou destroem o crescimento e a estrutura de uma entidade, seja ela uma planta ou seja ela um homem (FROMM, 1991a, p. 72).

Saímos então com o resultado de que os fenômenos psíquicos mais complexos do que as três categorias supostas à tripartição das potencialidades psíquicas básicas –

sensação, afeto, ideia – devem ser considerados como relações entre elas, e que o seu movimento e instalação na personalidade é justamente o que a *origina* enquanto tal; que a "personalidade total", ou *self*, é "integração" entre esferas no processo de "individuação", com suas confluências, limites e contradições próprios – partindo do "afeto" como categoria mais básica, é "reação total ao [...] objeto", agora já mediada e refratada também pelas suas formas de apreensão na sensação e na ideia (FROMM, 1941a, p. 28; 1947a, p. 104).

Assim como não há psique (adulta) sem articulação entre afeto, paixão, atitude etc., tampouco há qualquer processo de "existência" psíquica sem as relações que originam esses fenômenos. O devir do caráter – o sistema de relações entre atitudes – e, mais globalmente, o da personalidade – incluindo todas as artiuculações entre esferas psíquicas – é então o processo de "estruturalização" (FROMM, 1968a, p. 94) dos elementos inicialmente dispersos da alma, tal que eles vêm a se determinar mutuamente uns aos outros, segundo suas relações (e as relações entre essas relações): "todos os traços singulares das pessoas estão interligados de um jeito bastante definido, e se determinam mutuamente" (FROMM, 1992e, p. 71). Em qualquer momento mais ou menos avançado desse processo, temos o "caráter" como uma "estrutura de energias semipermanente", um "balanço de forças", com suas "tendências conflituosas" e "contradições" próprias (FROMM, 1964, p. 131; 1968a, p. 11; 1974c, p. 118; 1989a, p. 56), e a "personalidade" como o conjunto secundário de relações entre essas "forças" de origem emocional e as potencialidades não-afetivas. Isso sugere que consideremos com mais cuidado o que deve significar afirmativamente o apelo "afirmativo" às potências humanas. A exortação geral à individuação – precisamente o processo de articulação efetiva entre as várias classes de fenômeno que comentamos acima, sintetizada no processo do *self* – não basta para dar o critério último da "norma" que orienta o humanismo de Fromm. Individuação, em algum grau, sempre há, pois sempre há relação entre as três potências de base, enquanto o indivíduo não cedeu completamente de sua relação ao mundo exterior. Mesmo a psicose extrema, que Fromm tipificava como caracterizada por "absoluta falta de relação", envolvia na verdade para ele algum lastro de reação afetiva e "relação de objeto" (1960a, p. 54; 1973a, p. 227). O problema não é tanto o de saber se as potências *desenvolvem-se ou não* – como se pudessem de fato permanecer como puras possibilidades não realizadas –, mas o de saber *como* se desenvolvem. Correspondentemente, o problema de uma psicologia social normativa

passa a ser, não o de uma reafirmação simples da diversidade humana, mas o da valoração de umas formas de vida (portanto de "diferenciação" psíquica) sobre outras.

Porque nenhum curso de vida é infinito (cf. o capítulo II deste estudo), a diferenciação psíquica tampouco o é. Toda forma de atualização das "potências" humanas e seus derivados será atualização parcial, particular, e assim também a valoração da "diferenciação" psíquica não coincidirá com a da "diferença" enquanto tal – como se a pura singularidade fôra o valor último –, mas sim com a de certos *modos* de expressão da vida, dos quais um grau elevado de individuação seria um concomitante. Como o indivíduo absoluto, "plenamente desenvolvido" no sentido literal do termo, não existe e não pode existir, o que a figura concreta dessa expressão tem de portar – se não quiser degenerar em um nome para qualquer caso em que tenha havido "algum desenvolvimento" – é necessariamente um conjunto *particular* de características, dentre outras igualmente possíveis segundo as "potencialidades" dadas do humano.

Disso Fromm não faz segredo algum: já a diferença entre potências "primárias" e "secundárias", entre soluções "progressivas" e "regressivas" da contradição existencial humana, deu indício de que é por esse caminho que ele pretende trilhar. Não tivemos como justificar a introdução desses conceitos "sistematicamente", ao nível da pura relação entre ideias, assim como tampouco houve justificativa para a passagem abrupta do sentido geral da "essência" humana – contradição entre determinação natural-animal e a consciência de si (cf. 1991a, p. 124) – para o seu sentido particular, *conteúdo* daquilo que o humano realizaria, caso se realizasse plenamente. São pequenas cesuras visíveis no vocabulário, que levantam as questões que procuramos aqui responder. Se procuramos pela "estrutura normativa" que organiza a teoria de Fromm, então perguntamos: é possível fundamentar a preferência por umas formas de vida sobre outras? É possível o conhecimento do que seria essa boa forma de vida? Que forma lógica – ou, dito de outro modo, que *tipo* e *grau* de abstração – seria pertencente a uma teoria que, de posse suposta desse conhecimento, não desejasse abrir mão de reconhecer, nem a especificidade histórica de seus conteúdos, nem o respeito à singularidade – quer dizer, ao desenvolvimento *efetivo* dos sujeitos? Que relação está suposta entre teoria e prática, se a teoria pretende tomar parte no processo histórico, não como mera observadora, mas como orientadora de seus agentes?

Dissemos na introdução deste estudo que determinar a viabilidade do programa ético-normativo de Fromm requer um conhecimento dos aspectos de ontologia pressupostos à sua concepção da psique. Agora, vamos proceder à extração paulatina e ao esclarecimento desses aspectos. Vamos fazer isso por um caminho peculiar: induzindo-os a partir de uma série de casos-modelo nas relações entre seus conceitos. Estaremos menos preocupados, portanto, com uma exposição global ou exaustiva da teoria de Fromm, em qualquer aspecto que seja, e mais em sondar aqueles pontos seus que são particularmente relevadores para a problemática que nos interessa. Em grande medida, esses pontos recaem sobre a sua caracterologia, sua teoria do caráter. Se a intuição "sistêmica" está dada em Fromm desde o início de nossa periodização, no entanto, a sua explicitação, tão parcial quanto seja, só se desenvolve mesmo num transcurso de muitos anos. Mais ainda: algumas das relações mais interessantes só aparecem mesmo quando analisamos o movimento de seus conceitos no tempo, e descobrimos porventura muito mais incompatibilidades e modificações do que a sua formulação direta transparece à primeira vista. Isso porque a introdução de conceitos novos acaba trazendo também formas de relação inéditas entre eles e as categorias mais antigas de Fromm.

Por isso, o projeto de reunir essas relações determinativas que tanto nos interessam acaba coincidindo, em grande medida, com uma exposição – não da sua "caracterologia" enquanto tal, mas de suas articulações ósseas, por assim dizer, inclusive aquelas que são acrescidas em etapas distintas de seu pensamento. Seremos com isso forçados a uma certa parcimônia na formulação, atendo-nos mais a *relações representativas* do que em um desdobramento extenso das categorias como tais, para cujo conhecimento o próprio Fromm, e alguns de seus melhores comentadores, continuam sendo a melhor fonte. À medida, entretanto, que nossa busca explicite pontos vulneráveis ou ambíguos da articuação teórica correspondente, não nos subtrairemos à tarefa de expressá-los. Assim, nosso percurso de pensamento coincidirá em grande medida com um balanço crítico da noção de subjetividade em Fromm, ao menos segundo alguns de seus aspectos. Esse balanço crítico aparecerá como um produto ou consequência de nosso esforço central, que não pode lograr sem trazer à consciência precisamente os pontos em que o que poderia haver de problemático tem de aparecer. Nossa intenção central será sempre, entretanto, a de retornar aos problemas que elencamos na introdução, e dar a eles um desfecho tão coerente quanto possível.

2. PRESSUPOSIÇÃO MÚTUA, REFLEXÃO E ESTRUTURAÇÃO

À primeira vista, a porção "normativa" da obra de Fromm se nos apresenta como um conjunto de valores. Podemos enumerar alguns dos principais deles: amor; razão; verdade; criação; esperança; interesse; despertar (*awakeness*); sensibilidade; justiça; paz; solidariedade; segurança; liberdade; enfim, a própria vida (cf. FROMM, 1962a; 1964a; 1992q). Certamente, nem todos esses termos pertentem a um mesmo domínio. Mesmo sem se preocupar com apresentar a determinação específica de cada um deles, vemos que alguns qualificam relações sociais; outros valem imediatamente como relações de objeto, e um terceiro grupo se dirige às relações consigo mesmo. Mas porque Fromm concebe que a função de uma boa sociedade seria a de "desenvolver a potencialidades humanas que estão dadas na raça humana" (1992f, p. 82), aparece aí já de antemão certa hierarquia. Os valores que estão dirigidos ao domínio social (justiça, paz, segurança etc.) aparecem como os meios ou condições para a realização daqueles mais imediatamente pessoais ou interiores, dos quais temos a impressão que estão dados propriamente como fins em si mesmos: "a política deve ser julgada por valores morais, e a função da vida política é a realização desses valores" (FROMM, 1966a, p. 94). A isso corresponde aquela circunscrição da atividade clínica e poítica de Fromm ao seu impulso ético, tal como a desenvolvemos no capítulo I. Também por isso, nós vamos partir aqui de dois desses "valores", irrecusavelmente ético-pessoais, que estão particularmente bem posicionados para os fins da nossa problemática; a parte maior de nossa discussão estará atenta a essa esfera, e deixaremos uma discussão das determinações propriamente "políticas" do pensamento de Fromm para um outro momento.

No que diz respeito à esfera afetiva, temos o "amor" como valor – "síndrome de atitudes" composta pelos intuitos de cuidado, conhecimento, responsabilidade e respeito (cf. FROMM, 1956a). Na esfera intelectual, deparamos a "razão" como valor, naquele sentido particular de uma capacidade de penetrar a superfície dos fenômenos e compreendê-los segundo o que lhes é essencial – isto é, segundo suas características constantes, distintivas, não-acidentais, particularmente segundo o modelo da sobredeterminações por forças concorrentes e contraditórias (cf. FROMM, 1955a; 1962a). Juntos, esses valores determinam o desenvolvimento considerado ótimo na esfera da "razão" (em geral) – isto é, na relação entre potências afetivas e intelectuais. Tanto o amor quanto a razão são, para Fromm, "modos de compreensão" (1947a, p. 97-

8) do objeto a que se dirigem. Cada qual pressupõe o outro, e não é possível atingir a excelência de seu exercício quando estão isolados ou têm o seu polo complementar como faltante. O desenvolvimento de um limita o desenvolvimento do outro: está incluso, na síndrome de atitudes que caracteriza o amor, o "conhecimento" do objeto – pois amor, para Fromm (1956a), é desejo de que o objeto amado cresça e se desenvolva conforme sua própria lei, e não é possível tomar parte no devir de outrem respeitando sua natureza sem o conhecimento de suas determinações íntimas, de sua singularidade. Reciprocamente, para Fromm, o conhecimento que se dirige à "essência" ou à "raiz" do fenômeno é aquele que está interessado em participar do devir de seu objeto – conhecimento "terapeuticamente orientado", como indicamos antes, tal que procura reconhecer as condições internas e externas da vida do que passa assim a ser conhecido. Mas desejar o pleno desenvolvimento da coisa que se conhece – liberar suas energias, para falar como Adorno (1963) – coincide com o objetivo íntimo do amor, que consiste precisamente nesse comprometimento do sujeito com o desenvolvimento de um outro: com sua *afirmação* (cf. FROMM, 1939b, p. 186) – bem aos moldes do que teria dito o jovem Marx (1844) sobre as paixões em geral. Em último caso, essa "afirmação" têm de passar para Fromm à condição de ato: o "conhecimento" pleno se dá no amor enquanto tal, não no conceito, que está sempre aquém do singular:

> Amor é penetração ativa na outra pessoa, na qual o desejo de conhecer é tranquilizado pela união. [...] No ato de fusão eu lhe conheço, eu me conheço, eu conheço todos – e eu não "sei" nada. Eu conheço da única forma na qual o conhecimento daquilo que é vivo é possível para o homem – pela experiência de união, não por qualquer conhecimento que nosso pensamento pode dar. O único caminho para o conhecimento pleno reside no ato do amor; esse ato transcende o pensamento, ele transcende as palavras. Ele é o mergulho ousado na essência de outrem – ou de mim mesmo (FROMM, 1957a, p. 195).

Mesmo aquilo a que queremos nos contrapor cai nessa regra, para Fromm, pois seu pensamento está imbuído da boa fé de que o mal não se encontra jamais na raiz última dos fatos humanos, mas resulta de sua perversão ou deformação ulterior, não importa quão precoce ou profunda tenha sido (cf. 1959e). Compare-se aqui novamente o jovem Marx (1844b) – a fonte mesma da ideia de que, em se tratando de sociedade, "a raiz é o humano". Ele desejava fundamentar sua "crítica" no afeto da "indignação", contagiando-a de um temperamento "destrutivo". O *modelo* do exercício intelectual bem-sucedido não está tanto, para Fromm, no ataque direto contra as condições sociais vigentes, na sublevação revolucionária, mas no compromisso terapêutico firmemente

estabelecido – onde toda resistência, e mesma toda hostilidade na transferência negativa, podem ainda pressupor a continuidade da relação analítica, como relação de verdade (cf. FREUD, 1937a). Assim, o intuito e o tom em que a "crítica social" se desenvolve se modificam. Dirigir-se "afirmativamente" ao possível, ao que ainda não pôde expressar-se livremente, pressupõe para Fromm que se parta da "negação" das várias modalidades de deformação da vida, em seu impulso suposto de crescimento. É esforço de restituição: em seu sentido mais pobre, a algo como uma natureza originária, que aguarda as condições para que possa se expressar segundo uma determinação já dada; em seu sentido mais rico, às condições de indeterminação nas quais a vida pode procurar encontrar seu próprio caminho.

Essas duas acepções convivem em Fromm, assim como no caso de uma série de outras dualidades que nós procuraremos esclarecer a seguir. Há, de fato, em Fromm (1991a), uma tendência a supor que esse processo subsequente de "expressão" se faz por si mesmo – que a vida contém uma tendência à cura, por assim dizer. Concebido assim, o processo da "crítica" concentra-se na negação do que é falso, e abre mão de intervir também sobre aquilo que aguarda desenvolvimento. Essa forma de pensar não é a que domina em Fromm, entretanto. Ou, mais precisametne: ela está posta como um momento parcial, que precisa ser complemetado num momento seguinte. Divide espaço com uma articulação mais sutil entre os aspectos "afirmativo" e "negativo" – em seu sentido específico à obra que estudamos –, que os supõe como agentes distintos e concomitantes no processo de transformação, tanto subjetivo quanto social; tanto em sua concepção teórica quanto em sua efetivação prática. Daí, para retornar ao nosso primeiro exemplo, a mútua condicionalidade: sem razão, não há amor – pois amar pressupõe conhecer; sem amor, não há razão – pois a capacidade de penetrar o objeto pressupõe o desejo de fazer viver, de "agir em nome da vida", tal como se dá no caso particular daquilo que é tratado.

Temos aí um modelo para dois aspectos importantes de nossa discussão. De um lado, começamos a discernir um dos nexos pertencentes à concepção de determinação psíquica em Fromm, cujo segredo gostaríamos de desevendar. De outro, fizemos uma primeira impressão sobre a forma teórica suposta adequada à expressão das potencialidades humanas ainda não realizadas, ou apenas excepcionalmente realizadas na história (cf. FROMM, 1956a). Partamos daquele primeiro ângulo, e analisemo-lo com mais cuidado. Quando Fromm diz do amor que é formado por uma "síndrome" de

atitudes, quer dizer que entre cada uma das quatro atitudes (disposições passionais) ali contidas, existe uma relação de *pressuposição mútua*. Não deixa de haver certa hierarquia na maneira como são deduzidas em sua obra: o critério do "conhecimento" aparece, como dissemos, como requisito do "respeito" por outrem; o "respeito", como requisito do "cuidado", que arriscaria degenerar em alguma forma de controle na ausência desse trato ameno com a singularidade e independência do outro. Finalmente, todos esses termos aparecem como condições da capacidade de "responder" sensivelmente às carência do objeto. Os quatro termos não estão, portanto, em uma relação de igualdade simples; formam algo como uma estrutura, no interior da qual, com suas diferenças internas, vale uma relação de pressuposição generalizada de cada termo a todos os outros. Não será talvez por acaso que Fromm denomina às vezes as estruturas – psíquicas, sociais – como "totalidades" (cf. 1947a, p. 234), num sentido não muito distinto daquele que Marx (1857-8) presumia para seu "todo orgânico", em que cada elemento ao mesmo tempo põe e pressupõe os demais.

Vemos já, então, uma relação como essa, de condicionalidade mútua, na composição *interna* de uma das atitudes valoradas por Fromm – o amor. Vemos aí já uma miniatura daquela oscilação da categoria entre posições diferentes: tanto o amor, ele próprio, quanto seus componentes, são denominados "atitudes"; a "síndrome" componente, que teria formalmente de aparecer como derivada e subordinada da atitude mais básica que elas configuram, está na verdade como o seu conjunto de condições de possibilidade. Os elementos de que é composta continuam diferenciados uns dos outros à medida que podem, conforme a experiência, estar desenvolvidos a partir de relações distintas, e em medida desigual. Mas eles confluem – *convergem* – para uma síntese qualitativamente distinta, e isso tanto mais, quanto mais se aperfeiçoam em seu "exercício" (FROMM, 1973a, p. 129-30). Essa síntese é o que o conceito do "amor" procura expressar, já na forma de um processo acabado, de um resultado contra cuja perfeição ideal nós medimos os desenvolvimentos parciais, efetivos, da faculdade afetiva entre os indivíduos reais. A relação suposta entre conceito e coisa não é aqui muito distinta do emprego que Weber (1904) supunha para seus tipos ideais, com a diferença de que, em Fromm, supomos ainda que o conhecimento – e portanto o arcabouço de categorias a ele associado – tem de permanecer ligado ao que a coisa *é* de fato, contra o elemento de relativa arbitrariedade que Weber supunha na composição de seus tipos.

De fato, Fromm denominou expressamente os seus conceitos como "tipos ideais" (1994b, p. 5), mas a diferença entre sua própria inclinação mais realista e o nominalismo confesso de Weber (cf. ADORNO, 1966) escapou à sua reflexão. Retém-se em Fromm a consciência de que o conceito não corresponde, em sua pureza, ao fenômeno efetivamente observado; de que entre a coisa e a ideia permanece uma diferença – historicamente fundamentada, para tudo que diga respeito à subjetividade humana –, e de que com isso a "ideia" ganha a possibilidade de ser utilizada, por contraste, como medida cognitiva da coisa. Ele retém também a noção de que a inteligibilidade do fenômeno concreto deve ser extraída da miscibilidade entre os tipos ideais – noção ademais também encontradiça em Freud (1937a): "essas restrições também mostram que, para ver diferenças, é preciso primeiro mostrá-las, por assim dizer, em uma forma ideal, como se elas estivessem separadas. Na realidade elas estão misturadas conjuntamente de várias formas" (FROMM, 1991d-002-eng-draft-05-08, p. 201).

Ora: esse manejo dos conceitos típicos, como tipos "puros", sem a implicação completa da epistemologia de Weber, não seria estranho à própria tradição psicanalítica, da qual Fromm afinal bebeu em abundância (cf. FREUD, 1931b; JONES, 1913). Em sua obra, entretanto, sempre que tratamos de conceitos como o de "amor", que não funciona apenas como o sedimento ideal da apreensão das características do fenômeno, mas também como *telos* que se quer atingir, o tipo puro ameaça converter-se em "ideal" precisamente no sentido que Weber teria recusado às suas composições conceituais: o de norma. Ele agiria então como parâmetro contra o qual a coisa – neste caso, o desenvolvimento da afetividade humana – seria medida, não apenas no interesse de torná-la inteligível, mas sim no de determinar qual *deveria* ser o seu estado de ser; se ela tem o direito de repousar como é, ou deve ser tomada de inquietude, por saber-se diferente de seu conceito.

De fato, se o tipo puro fosse, em Fromm, também um "ideal" no sentido simples, estaríamos defronte do problema conhecido: à riqueza da vida efetiva, estaria contraposta a abstração, como exigência exterior – não importa quão bem fundamentada. A reação tendencial seria a de procurar submeter o existente por força de vontade, conduzindo a alma a uma aproximação deliberada do modelo dado, sob o risco da supressão e do desconhecimento de tudo que a ele escapa. De fato, veremos que o problema da relação com a vontade retorna em Fromm, mas por outro caminho. Aqui,

ele permanece suficientemente próximo da intuição psicanalítica para desconfiar da relação simples aos "ideais" como fonte de transformação subjetiva (cf. 1959e). Seu intuito estava dirigido antes às paixões humanas que à "norma" em sentido estrito. No entanto, sua obra conserva ainda, sobre outras bases, isto que, abstraído à vida individual, teria a forma da imposição, do que reforça o recalque e faz calar o desejo. Fromm mostrava ainda certa simpatia pelos "ideais" humanistas – não em sua determinação abstrata, como conceitos ou nomes reguladores da conduta, mas enquanto expressões emergentes da experiência, antecipações, dadas sobretudo ao sentimento e à intuição, da possibilidade de uma vida melhor, bem como da conformação de caráter que seria correspondente a ela. Ele valorizava nos "ideais" a capacidade de simbolizar e expressar a expectativa viva, as apirações – interporladas às fraturas da consciência ordinária – que poderiam motivar a crença na possibilidade de uma outra forma social, e também a ação para realizá-la. Desconfiava, por outro lado, da sua capacidade de recair em "ideologia" – ou seja, de romper o laço com a experiência viva, esvaziando-se em uma forma alienada, que tenderia precisamente ao tipo de contraposição simples que apontamos há pouco: o "ideal" de um lado, a realidade das paixões de outro:

> A ideologia serve para vincular as pessoas, e para fazê-las se submeter àqueles que administram o uso apropriado do ritual ideológico; ela serve para racionalizar e justificar toda irracionalidade e imortalidade que existe dentro de uma sociedade. Ao mesmo tempo a ideologia, contendo em si mesma a ideia petrificada, por assim dizer, satisfaz os adeptos do sistema; eles acreditam estar em contato com as necessidades mais fundamentais do homem, com o amor, a liberdade, a igualdade, a fraternidade – porque eles ouvem e dizem essas palavras. E ao mesmo tempo, entretanto, a ideologia também *conserva* essas ideias. Embora elas se tornem rituais, elas continuam expressas; elas podem se tornar ideias vivas novamente quanto a situação histórica permite que o homem acorde e experimente novamente como real aquilo que se tornou um ídolo (FROMM, 1961a, p. 124).

Não seria senão um caso particular da tendência inerente que Fromm supunha a toda palavra, ao cabo de sua exteriorização, a cindir-se de sua capacidade "expressiva", de sua conexão com a realidade emocional, e decair em "pura comunicação" estranhada – abstração sem mediação com o conteúdo vivencial concreto do qual, por suposto, partira:

> A fronteira entre ciência [*awareness*] do sentimento e expressão do sentimento em palavras é muito fluida. Existe a experiência completamente não-verbalizada, e próxima a ela, a experiência na qual a palavra aparece como um recipiente [*vessel*] que "contém" o sentimento, e entretanto não o contém; pois o sentimento está fluindo constantemente e transborda o recipiente. A palavra-recipiente é mais

> como uma nota em uma partitura musical, que é um símbolo para um som, mas não é o próprio som. O sentimento pode estar ainda mais intimamente relacionado à palavra, mas enquanto a palavra é ainda uma "palavra viva", ela prejudicou pouco o sentimento. Mas chega-se a um ponto em que a palavra torna-se separada do sentimento, i.e., também da pessoa falante, e a essa altura a palavra perdeu a sua realidade, exceto como uma combinação de sons (FROMM, 1989a, p. 80).

Por força disso, Fromm passou a diferenciar mais tarde dos "ideais", enquanto símbolos mais ou menos ilusórios do bem, os "valores" – aqueles objetos que estariam efetivamente investidos da força passional humana, e cuja negociação subjetiva constituiria o objeto real de uma psicologia normativa – ou seja, de uma ética (cf. FROMM, 1973a).

Estamos, desse ponto de vista, na contramão de uma psicanálise como a de Lacan (1959-60), por exemplo, em sua rejeição da "ética das virtudes" em modelo aristotélico. Ao contrário: Fromm sustenta a possibilidade de determinar "valores objetivos" com base no conhecimento da "natureza humana" e suas potencialidades. Daí o peso da antropologia filosófica que procuramos desenvolver na parte anterior deste estudo: a ela tudo tem de retornar, pois é sobre o conhecimento suposto do humano e seu processo de desenvolvimento que Fromm quer fundamentar a preferência por umas conformações de caráter em detrimento de outras – quer dizer, por umas formas de vida em detrimento de outras. É sob esse pressuposto que o aspecto "afirmativo" de sua obra precisa ser considerado. Podemos agora retornar à discussão sobre os "valores" concretos elaborados por Fromm, partindo mais uma vez da relação de determinação de que já dispomos, entre "amor" e "razão".

***

Vimos que o "amor" é composto, enquanto atitude, por uma síndrome, uma estrutura de outras atitudes cuja interação recíproca resultaria na qualidade do amar. Aqui, tudo se passa num mesmo reino: cuidado, responsabilidade, conhecimento e respeito estão todos como prontidões da alma, inclinações da atividade psíquica que têm antes a forma da moção afetiva, o germe do ato, do que de processos propriamente intelectuais. Mas na relação entre "amor" e "razão" não pode dar-se do mesmo modo: dizem respeito a faculdades diferentes, são de naturezas distintas. "Razão", na definição de Fromm, pressupõe sem dúvidas o emprego da linguagem, do intelecto. Não é esse o caso com as "atitudes", caracterizadas precisamente pela cisão com o elemento intelectual, pelo regresso da meta ativa à condição de intenção generalizada, sem objeto.

Dizer que "razão" pressupõe "amor" é dizer que o fundamento desejado da faculdade intelectual está na participação das atitudes. De fato, o mundo da linguagem está sempre enraizado, para Fromm, na vida afetiva, esteja disso consciente – numa relação de cooperação entre as duas faculdades – ou não – caso em que, cindidas, sua determinação recíproca permanece inconsciente, e o pensamento fica embotado de indiferença, ou é tomado de assalto pelas paixões sem disso estar ciente. Reciprocamente, dizer que o amor pressupõe o "conhecimento" racional de seu objeto implica a participação das ideias na faculdade de sentir. Já não temos mais a gradação simples das "atitudes" em direção à qualidade acabada do "amor" – no fundo, mensurada sempre contra o conceito de seu desenvolvimento definitivo, e portanto experimentada como num *continuum*, em que a qualidade final está sempre presente, mesmo que apenas negativamente, por subtração, nas formas imperfeitas. Temos, sim, uma implicação de outra matureza: a de que amor e razão implicam-se mutuamente segundo seu próprio *conteúdo*; a de que certa forma de sentir é portadora de uma afinidade espontânea com certa forma de pensar, tal que onde uma está presente, a outra é estimulada a aparecer, e onde uma falta, a outra regride, ou encontra uma barreira para seu desenvolvimento.

É a este tipo de afinidade substantiva – e não apenas às relações formais que produzem a fenomenologia de Fromm – que se dirige realmente o seu projeto teórico. Sua aposta é a de que o processo de desenvolvimento psíquico não é apenas *limitado* pelas condições biológicas e sociais da existência humana, mas também *autolimitante*, portador de uma negatividade interna: as variadas "possibilidades" do sentir, do pensar e do agir, não se combinam indefinidamente, como numa espécie de permuta infinita ou indiferente. A isso corresponderia aquela imagem de um "puro crescimento" vital, sem "estrutura" – isto é, sem impedimentos. Ao contrário: no seio do mesmo corpo, uma forma de viver exclui outras; as atitudes emocionais dominantes selecionam as formas possíveis do pensar; as formas do pensar selecionam as atitudes vigentes, e assim também, conforme veremos, para a relação entre todas as demais classes de fenômeno psíquico.

Antes de seguir com o argumento, podemos fazer um exame rápido da questão: estamos de fato autorizados a generalizar o tipo de relação parcial que nos serviu de modelo até agora, entre as esferas afetiva e intelectual? Ou será que ela se aplica apenas ao caso muito particular que nós consideramos? – Sem dúvida o caso é de generalizar. Temos em Fromm a discussão mais ou menos pormenorizada da relação entre variadas

outras atitudes e a atividade do pensamento. Sobre a base do sentimento de impotência (ou de uma forma especial de "tédio" – cf. FROMM, 1972c), cresce, para Fromm, a atitude sádica, caracterizada pelo intuito passional de "*ter controle absoluto e irrestrito sobre um ser vivo*" (1973a, p. 322). Não nos esqueçamos de que tratamos aqui, como no caso do amor, de um tipo puro, cuja intensidade e modo de expressão deve variar em todos os casos individuais. Sob o pressuposto dessa forma pura, qual seria o modo de pensamento correspondente? Certamente não mais aquele intuito de liberar o movimento interno da coisa – o que supõe que ela não se esgota em si mesma, que não é tudo que poderia ser, e portanto permanece desconhecida, indeterminada, em sua profundidade. Ao contrário, supõe um saber que deseja forçar a coisa a falar, que a constrange em seu anseio de certeza, e com isso fixa os termos com que pode ser apreendida aqui e agora, recusando-lhe o status de processo, de ser em movimento, característico ao menos de toda criatura viva.

Se passamos, de outra parte, à atitude narcísica, calcada na "indiferença" afetiva ao outro (FROMM, 1947a, p. 110), entramos no terreno de uma corrosão interna da capacidade do pensamento – uma "distorção do juízo racional" (FROMM, 1964a, p. 73). Precisamente porque o afeto forma a apreensão mais básica e preliminar do objeto, toda forma de objetividade tem de estar calcada, para Fromm, nesse elemento de alteridade, que exige a capacidade de mediar entre as "ideias" e as emoções e paixões despertadas pela coisa. Onde falta o afeto, falta também o substrato de toda *relação* a outro; com isso, também o veículo psíquico do que teria sido a capacidade de compreendê-lo. O narcisismo afeta então diretamente o senso de realidade: apenas aquilo que pertence ao interesse e à vida emocional imediatos do sujeito é "experimentado como plenamente real, enquanto todos e tudo que não forma parte da pessoa ou não é um objeto de suas necessidades não é interessante, não é plenamente real, é percebido apenas pelo reconhecimento intelectual, enquanto é *afetivamente* sem peso e cor" (FROMM, 1973a, p. 228). Um pensamento que subtrai-se assim ao reconhecimento da alteridade perde também as condições para ser qualquer outra coisa que não um reflexo imediato dos desejos e temores daquele que pensa. Afeto e intelecto já não se correspondem mais na qualidade do ato psíquico comumente almejado – abertura, paticipação no outro, "compreensão" –, mas na *subtração* ao ato, na recusa em se deixar atravessar pela diferença, portanto por tudo que poderia dar a matéria do pensar propriamente "racional".

É interessante notar que, nos casos que já discutimos, a relação entre "atitude" e modo de pensamento é tal que aparecem como etapas complementares de um mesmo ato, de um mesmo modo de agir. Para amar, é preciso conhecer em profundidade, e para desejar conhecer em profundidade, é preciso amar. Para dominar, é preciso reduzir o outro à condição de "objeto" intelectual, e para reduzi-lo a essa condição em pensamento, é preciso apreendê-lo assim também afetivamente (quando não efetivar essa posição na relação real). Para suster a satisfação narcísica, o pensamento tem que fazer barreira a tudo que poderia romper a identificação entre o interesse do sujeito e o mundo; mas, se não houvesse essa identificação, tampouco estaria o pensamento reduzido à função de redescobrir sempre no outro o que é idêntico a quem pensa. Há, no entanto, para Fromm, outras formas de relação entre as esferas afetiva e intelectual. Amor, sadismo, narcisismo, são para ele todos "modos de socialização" – isto é, atitudes formadas no processo de interação entre humanos, modos da "relacionalidade" intersubjetiva (ou da subtração a ela). Se passamos, por outro lado, aos chamados "modos de assimilação" – como dissemos antes, as atitudes pertinentes às formas de obtenção de bens, à relação com objetos –, vemos que as ideias já não aparecem como veículos ou suportes do ato, que está em germe já na "atitude", mas enquanto *objetos* seus. Catacterístico da atitude "receptiva", para Fromm, é reproduzir e assimilar passivamente as ideias de outrem. Quem encontra satisfação na "exploração", por sua vez, satisfaz-se no "plágio", no roubo e na "repetição" de ideias. Aquele que é capaz de atividade "produtiva" em geral produz também novas ideias a partir de seus conhecimentos e experiências prévios, e assim também com as demais inclinações pertinentes a esse âmbito (cf. FROMM, 1947a).

Se a relação entre atitude e pensamento não é explícita para o próprio sujeito; se a atitude permanece recalcada, impedida de satisfação consciente e confessa, o conteúdo do pensamento recai em *racionalização*, e o que se pensa vira um meio de gratificação indireta, ou justificativa simples para a saciedade do que o sujeito não quer admitir em si. O caráter autoritário, dominado por paixões sádicas e masoquistas, tem especial aptidão a acolher uma ideologia que divide o mundo em fortes e fracos; que cultiva a hierarquia e a subordinação como valores, ou como se fossem aspectos indeléveis de toda relação natural (cf. FROMM, 1941a). O caráter revolucionário, por sua vez, inclina-se a acolher uma visão de mundo igualitária, calcada em justiça efetiva (cf. FROMM, 1963b). Finalmente, onde o processo primário e os mecanismos psíquicos

tomam precedência sobre a articulação do pensamento, o que vêm à palavra carrega sua forma e valor afetivo. Se predomina a tendência projetiva, o "pensamento paranoico" degrada a capacidade de distinguir entre o "possível" e o "provável", estendendo a toda conjectura imaginária o valor de uma realidade imintente. (cf. FROMM, 1961a). Onde a transferência toma posse da percepção, perde-se a capacidade de distinguir entre a experiência da coisa e aquela da qual parte o deslocamento atitudinal correspondente. O pensamento refletirá, "parataxicamente", essa confusão entre atributos experimentados a partir de fontes diferentes. Onde afeto e ideia se desligam completamente, o pensamento tende a uma substituição maquínica de toda experiência efetiva por sua ruminação intelectual, por "cerebração" (cf. FROMM, 1960a).

Vemos assim que as determinações recíprocas entre as esferas afetiva e intelectual não acontecem por um só caminho, mas são, para Fromm, de várias ordens, dirigindo-se ora à forma, ora ao conteúdo do pensamento; ora ao que se pensa, ora à relação com o que se pensa; ora à recepção das ideias, ora ao mecanismo da sua gênese subjetiva. Não há de fato apenas uma correspondência geral entre os dois termos, mas uma série de modos distintos pelos quais um influi sobre o outro. Onde o conteúdo da atitude determina o conteúdo do que se pensa, deparamos uma determinação de tipo *estruturante* – quer dizer, que tece uma relação entre as partes componentes da personalidade. Onde a atitude toma a ideia como seu objeto imediato, deparamos uma determinação de tipo *reflexivo* – uma primeira figura de dobra nas relações interiores à psique. Na maioria dos casos, entretanto, não nos encontramos diante de uma *unidade* tal como aquela que serviu como nosso modelo inicial – a relação entre amor e razão. Ao contrário: os vários modos de relação que consideramos em seguida têm a característica de que representam situações de *cisão* mais ou menos radical entre o que se o pensa e o que se sente ou deseja. *São formas de não saber*. É que nos interpolamos à explicação uma série de determinações que não estávamos considerando antes. Tratando de projeção, transferência, racionalização, já não falamos da relação entre ideias e atitudes num espaço psíquico indiferenciado, mas sim de mecanismos decorrentes de uma cisão anterior – subsequentes, em suma, ao recalque, e com ela, à repartição da psique em funções conscientes e inconscientes.

Vemos agora que, no caso ideal da relação entre amor e razão, estava suposta não apenas a afinidade substantiva entre um propósito afetivo e um propósito intelectual, mas também a permeabilidade da atividade intelectual a suas reais intenções

– quer dizer, a capacidade de apropriar-se reflexivamente daquilo que se quer, no ato mesmo do pensamento; de tornar-se consciente dos próprios motivos no ato de pensar. Todas as demais correspondências que nós elencamos supuseram a inconsciência de um ou outro aspecto do processo de pensamento – seja por interferência direta dos mecanismos dinâmicos que indicamos, seja porque, segundo seu próprio conteúdo, as paixões de que viemos tratando parecem implicar certa restrição da capacidade de pensar, ou seja, de tornar consciente a relação ao objeto. Com isso, descobirmos um novo aspecto da concepção "sistêmica" em Fromm. Não está suposto apenas que certas formas de pensar e sentir correspondem-se substantivamente, segundo a qualidade das paixões das quais parte o pensamento. Supõe-se também que essas formas de sentir e pensar são acompanhadas de *constelações psicodinâmicas típicas*: com tais ou quais conteúdos atitudinais têm afinidade não apenas determinadas maneiras de pensar, mas *também* a distribuição das forças psíquicas e sua localização topológica. É dizer: embora não trabalhe mais com as exatas mesmas premissas da metapsicologia freudiana, Fromm reelabora os pontos de vista dinâmico, econômico e topológico à sua própria maneira. Já não os trata como modos de consideração parcialmente independentes, mas insiste no efeito de "sistema" que esses três modos de determinação têm entre si – como se, em vez de uma localização psíquica típica para a "pulsão", a "fantasia", a "representação-palavra", e todas as demais classes de fenômeno, houvesse algo como uma localização típica para certos *tipos* de pulsão, para certos *tipos* de representação, e assim por diante. Mais ainda: como se o sentido mesmo dessa "localização" – o arranjo interno efetivo do "espaço" psíquico – fosse tendencialmente distinto, conforme predominasse uma ou outra atitude de base. São *essas* características que regulam, em Fromm, o modo específico pelo qual a vida afetiva chega a determinar o exercício intelectual: se cada parte colabora livre e reciprocamente para um mesmo objetivo; se o pensamento aparece como afecção das atitudes, pelos vários meios por que isso pode se dar; ou finalmente, se permanecem totalmente cindidos, como processos indiferentes um ao outro.

De um lado, portanto, temos o caso ideal em que o exercício racional está provido das condições para atingir uma transparência ótima, tanto com relação ao objeto, quanto com relação ao sujeito pensante. No outro extremo, o fenômeno que Fromm teria denominado "cerebração": a absoluta falta de comunicação entre vida afetiva e pensamento, restando as palavras como formas esvaziadas, que substituem a

experiência afetiva pela abstração – um "*fetichismo das palavras*" (FROMM, 1962a, p. 155). Entre esses dois polos, uma variedade de constelações intermediárias, em que satisfazer a atitude subjacente ao pensamento exige o desconhecimento do objeto, ou então o das motivações efetivas do sujeito. No fundo, em Fromm, uma coisa sempre acompanha a outra. O saber sobre outrem parte sempre da apreensão afetiva que se tem dele. Sem conhecer-se, não há como conhecê-lo; sem conhecê-lo, não há como conhecer-se. Assim, toda forma de ignorância psíquicamente motivada repercute em dois pontos cegos: um relativo ao outro, e o segundo, relativo a si. Compreender porque seria assim exige que estudemos outras daquelas relações de determinação que constituem aqui o nosso interesse.

3. AFINIDADE E GERATIVIDADE

Em Fromm, trata-se ainda de fazer psicanálise; e com isso, de psicodinâmica. Mas a base do conceito mudou. Em Freud, as "forças" psíquicas eram sempre *quanta* de energia investidas em determinadas metas: a pura "pressão" da energia psíquica entrava no reino do sentido assim que, vinculada a certo grupo de representações, passava a determinar uma finalidade, com a qual deveria dar-se a sua descarga. À medida que se diferenciavam os tipos de energia – libido e interesse, Eros e a energia da pulsão de morte –, o conceito adquiria também um lastro qualitativo. Mas era sobretudo por referência à meta e objeto das pulsões e seus derivados que sua especificidade qualitativa era determinada. O aspecto qualitativo da energia enquanto tal não deixa de ter, ali, a feição de uma projeção retrospectiva das características da pulsão sobre sua base química, da afecção sobre a substância. Assim, a luta entre metas conflituosas aparecia, considerada do ponto de vista econômico, como "relação de forças" – isto é, balanço de quantidades, cada qual inclinando o processo psíquico em uma direção. O crucial, para nós, é que essa relação entre *quanta* tratava as diferentes metas psíquicas como *miscíveis* entre si. Do conflito psíquico não devém, em Freud, o cancelamento das forças contrapostas, mas o *compromisso* entre elas (na passagem entre o sistema *Ics* e o sistema *Pcs*), ou mais simplesmente a coexistência ou combinação de contrários, na forma da adição simples (no *Ics* e seus modos de expressão).

A segunda topologia freudiana faz acompanhar mesmo toda forma de deslocamento da pulsão de morte para além do masoquismo primário de um elo fusional entre essa classe de impulsos e a libido (cf. FREUD, 1923a). Assim, no sistema *Ics*,

onde não imperam as exigências de coerência e unicidade características do ego, metas parciais distintas e contraditórias podem investir os mesmos traços mnêmicos; a relação ambivalente com os objetos é livre e universal. Em Fromm, já não é mais assim. Sua psicanálise conserva também o conceito do conflito entre o reprimido e as exigências da autoconservação e da consciência moral (cf. FROMM, 1973a); continuamos pensando, aqui, em termos de forças contrapostas, que lutam para dirigir a conduta. Mas a oposição entre o consciente e o inconsciente cede lugar, como conflito secundário, a um conflito já ao nível do inconsciente, mesmo antes de todo choque entre as paixões e as exigências do interesse próprio e do costume. Ali, onde Freud veria a livre circulação de metas contraditórias por entre os mesmo objetos, sob a forma de adições simples dos *quanta* de energia sobre grupos idênticos de representações, Fromm pensa em termos de *polaridades* básicas – relações de atração e repulsão. Pensando assim, fortalecer certos tipos de atitudes implica enfraquecer outros – e isso não apenas pela distribuição de um montante finito de energia por entre metas distintas, como teria sido o caso em Freud, mas porque, já segundo sua *qualidade*, seriam disposições humanas mutuamente excludentes. Aquela busca por atuar diretamente ao nível dos "valores" efetivos, das paixões humanas realmente existentes, tem nisso seu fundamento: a coexistência de metas contraditórias não tem, para Fromm, o caráter de um fato indiferente (ou relevante apenas para as expectativas da cultura), mas implica já uma dipsuta fundamental sobre qual será a *orientação* derradeira do caráter – isto é, o modo pelo qual o sujeito procura integrar suas potencialidades em uma articulação funcional.

Não se trata tanto de uma supressão do modelo freudiano quanto de uma inversão na prioridade de suas categorias. Em Fromm, a qualidade das diferentes paixões tem primazia sobre sua intensidade. Já não representamos o deslocamento de *quanta* de energia por entre metas distintas como um processo tão móvel quanto em Freud, mas fazemos a experência de uma grande resiliência das atitudes fundamentais do sujeito, de cuja interação deverá resultar finalmente o comportamento. Já tivemos um sintoma disso na transformação do próprio conceito de "energia", que generalizou-se como "desejo do organismo vivo de sobreviver" (FROMM, 1990d, p. 7-8). No fundo, a categoria da energia não comparece em Fromm senão como uma medida quantitativa pura. Seria indiferente, a princípio, falar simplesmente na "intensidade" de tais ou quais afetos, de tais ou quais paixões. O que a noção generalizada de energia permite para além disso é continuar implicando que, de fato, há algo como uma finitude do

organismo. Em medida até mais rigorosa do que em Freud, que provia a libido e as demais formas de energia de fontes parcialmente autônomas ao nível do corpo, em Fromm, "acrescer a uma meta" implica forçosamente "subtrair a outra". No entanto, seu pensamento jamais *parte* realmente da noção de energia. Não há explicação alguma para a passagem desse reservatório geral em modalidades qualitativamente específicas de afeto, atitude e paixão, senão na afirmação simples: "transformação" da "energia humana geral" em "energia específica" (FROMM, 1970c, p. 17). Com isso, sempre que a atividade humana aparece no texto, aparece já diferenciada segundo uma qualidade afetiva determinada, e não como expressão vital em geral. A noção de energia tem de permanecer como abstração ou categoria virtual, não como referente a um ente concreto (como teria sido o caso em Freud [1932-3], que esperava encontrar o substrato químico da energia psíquica). Ela implica, de si mesma, a permutabilidade de uma paixão por todas as outras, mas apenas como consequência não desenvolvida de seu conceito. Na prática, comparece ao texto de Fromm sempre como medida simples do "peso" dos diferentes *qualia* psíquicos – já desde o início tomados como distintos uns dos outros, e apenas em seguida modificados em sua qualidade experiencial *final* conforme, justamente, o peso de cada um na mistura de inclinações determinantes do ato (FROMM, 1947a, p. 189).

Muda com isso também a forma suposta ao conflito psíquico e seus produtos. Sem excluir a possibilidade da ativação de paixões ocasionais – isto é, sem um enraizamento em qualquer "atitude" constante, caracterologicamente condicionada – (cf. FROMM, 1973a), Fromm dá preferência ao tratamento *sistemático* das consequências que a primazia de uma atitude teria sobre as demais. Ou seja: seu tratamento do que em Freud teriam sido as metas pulsionais não leva em conta apenas a possibilidade de sua satisfação pontual, sob o modelo da "descarga", mas as suas implicações também para as demais esferas de atividade humanas. As afinidades eletivas entre modos de pensamento e atitudes são apenas um caso especial da propriedade mais geral que as inclinações humanas têm, para Fromm, de circular por toda a estrutura psíquica, responsendo a desígnios variados em sua relação com todas as demais classes de fenômenos. Até aí, temos pouca diferença com Freud, para quem tampouco acontece qualquer processo ou ato psíquico que não envolva o dispêndio ou redistribuição de energias vinculadas a determinadas metas. Mas Freud leva mais radicalmente a sério o conceito da psic*análise*, segundo o qual esses processos se

decompõem em uma miríade de finalidades parciais independentes. Fromm, ao contrário, deriva, das afinidades qualitativas entre determinadas formas afetivas e os modos respectivos de pensar e sentir, a consciência de que as paixões humanas não lutam apenas pela possibilidade de sua expressão local, mas mais profundamente, pela de governar a *conduta* – isto é, dar o termo de *todas* as mediações que devem aparecer entre a reação afetiva a determinado objeto e a resposta prática que se tem com relação a ele.

É essa a matéria daquelas "respostas" regressivas ou progressivas para o problema da contradição existencial, suposta universal ao humano. Trata-se verdadeiramente de diferentes maneiras de integrar, de "criar unidade", entre as faculdades humanas: pois conforme varie o conteúdo do que se quer satisfazer, o tipo de atitude dominante no sistema psíquico, variará também o modo de seu exercício intelectual e sensorial. O "conflito" entre metas já não diz respeito à possibilidade simples de fruir o desejo sem riscos, mas, mais fundamentalmente, a diferentes maneiras de *ser.* Daí a tonalidade ética da psicanálise de Fromm. Onde amor e sadismo entram em choque, por exemplo, não o fazem apenas do ponto de vista da dificuldade do ego em acomodar relações contraditórias com um mesmo objeto, ou em apreender isso no pensamento, mas primordialmente porque os intuitos de "fazer crescer" e de "controlar" fazem exigências mutuamente excludentes às demais faculdades psíquicas – e isso independentemente da qualidade consciente ou inconsciente dos fenômenos aí envolvidos.

A despeito disso, segue sendo verdadeiro, para Fromm, que a conduta está atravessada geralmente de intenções contraditórias (ou simplesmente opostas), mesmo quando considerada nesse nível mais fundamental, daquilo que a organiza – ou luta por organizá-la – como um "todo". Parte da razão pela qual Fromm optou por trabalhar com tipos puros é que isso permitia tratá-los como miscíveis entre si, colorindo livremente umas constelações atitudinais de outras, conforme exigisse o caso. Segundo sua palavra inicial, haveria sempre certa primazia de uma atitude sobre outras – uma atitude "dominante", que faria a pessoa aproximar-se mais definidamente deste ou daquele tipo de caráter (cf. FROMM; MACCOBY, 1970b). As atitudes – paixões acéfalas, carentes de objeto – lutariam por sua generalização sob a forma das *orientações* do caráter. E, de fato, é assim que tomamos conhecimento das figuras ideais do caráter em Fromm: como conceitos em que a coerência das afinidades entre formas de sensorialidade, afetividade

e intelectualidade foi elevada ao máximo, e exagerada ao ponto em que a personalidade aparece como devota de um único propósito passional. Assim, o caráter "receptivo" assume uma posição passiva; espera receber por graça ou favor aquilo de que necessita, e orienta toda a sua conduta ao sustento de relações que lhe sirvam como provedoras – de amor, certamente, mas também de bens, ideias, prazer. Ele "sente que a 'fonte de todo o bem' está do lado de fora" (FROMM, 1947a, p. 62). Sua vida sensorial fica reduzida ao puro consumo, sem uma participação subjetiva forte ou reflexão prolongada sobre o que experimenta. O caráter "masoquista", por sua vez, goza a sumissão absoluta, o abandono a um poder maior do que si, em cuja presença sente-se aliviado de suas responsabilidades, livre da angústia de estar só, reintegrado em um todo que lhe dá sentido e alívio. Sua vida sensorial fica orientada à penúria e à experiência da dor; o pensamento atormenta-se de culpa, e admite com facilidade ideias de hierarquia, punição e abandono submisso ao destino (cf. FROMM 1941a; 1973a). Para cada tipo de atitude básica, é possível continuar tecendo essas redes de relações entre os vários componentes da psique. Mas interessa mais para nós ver que destino têm esses tipos puros, "integrais", quando confrontados com a multiplicidade real de conformações do caráter.

O modo de conceituar de Fromm implica que, a partir da generalização das atitudes em "orientações", elas passam a permear o exercício de todas as faculdades da pessoa. A organização das energias psíquicas tende a produzir a unidade da personalidade – uma paixão toma a dianteira, subordinando as outras, e organiza as faculdades de que dispõe como instrumentos para a sua concreção, em termos não muito distintos daquela "interiorização da personalidade" com que Weber (1915-7) supunha possível orientar o caráter a concreção racional-coerente de um valor. Mas esse modelo unitário da alma conviveu sempre com uma tendência ao seu esfacelamento, na escrita de Fromm, e de fato assim sucede ao longo do tempo. Não apenas ao nível do contraste entre o tipo puro e a empiria, onde verificamos de fato que "o caráter de qualquer pessoa dada é normalmente uma mistura de todas ou algumas dessas orientações" (1947a, p. 61), mas também segundo o movimento dos próprios conceitos. Ainda nos últimos escritos de Fromm (1979b), persiste a noção de que haveria algo como uma atitude dominante e outra secundária, que teriam a primariza no governo da conduta individual, sendo particularmente coerentes no que diz respeito ao núcleo "social" do caráter – isto é, ao núcleo de traços que têm sua origem nas experiências comuns aos

membros de uma classe ou grupo social, conforme suas condições de vida, e que se adéquam funcionalmente à atuação desse grupo no processo produtivo, motivando sua conformidade ao que lhe é requerido que desempenhe para a continuidade do sistema social (cf. FROMM, 1962a). Mas a tipologia do caráter de Fromm esteve sempre dividida em duas porções, como já assinalamos mais de uma vez. De um lado, ela apresenta os "modos de relacionalidade" ligados ao processo de *assimilação* – a obtenção dos bens necessários para a sobrevivência e a satisfação das necessidades psíquicas básicas; de outro, trata-se de discutir os modos de relação ligados ao processo de *socialização* – as relações imediatamente "interpessoais", com outros membros da espécie.

Haveria, para Fromm, *afinidades* entre formas determinadas de assimilação e de socialização (cf. 1947a, p. 111-2), de que os últimos tipos que mencionamos constituem um exemplo: à orientação receptiva, no domínio da obtenção de bens, corresponderia a atitude masoquista, no domínio das relações humanas. Assim, teríamos sempre, à primeira vista, um modelo bicêntrico do caráter, que parece contradizer de saída o modo de integração "unitária" que os tipos puros supõem. Em realidade, essa contradição aparente decompõe-se em uma série de outros desdobramentos conceituais – alguns dos quais dissolvem-se em parte, enquanto outros permanecem como problemas não resolvidos.

Em parte, a bipartição em duas "esferas" de relacionalidade é sempre mais aparente do que real em Fromm. Se fixamos a diferença abstrata entre a relação ao mundo dos "objetos" e a relação ao mundo dos "sujeitos", fazemos a ideia de uma personalidade que reparte a vida em duas metades, dirigindo-se a cada uma segundo propósitos e inclinações distintas. Mas a descrição concreta dos tipos de que Fromm nos provê não obedece a essa repartição, nem segundo a forma, nem segundo o conteúdo. Tanto as atitudes básicas pertinentes ao reino da "socialização" quanto aquelas relativas à "assimilação" interferem sobre os mesmos componentes da conduta – os modos de sentir, pensar e agir, com todos os fenômenos intermediários aí envolvidos. Mais que isso: os modos de relação supostos dirigidos à obtenção de coisas repercutem expressamente sobre as relações humanas. Vimos, por exemplo, que o caráter receptivo inclina-se à mesma "passividade" na obtenção de bens e no trato com o amor. O caráter "acumulador", por sua vez, poupa o dispêndio de suas emoções e energias do mesmo modo como pouparia dinheiro ou o consumo de seus bens. Reciprocamente, aparece na

fenomenologia da necrofilia – uma forma extremada de destrutividade, pertencente formalmente aos modos de "socialização" – o interesse por certas classes de objeto: por tudo que é mecânico, morto, ligado à putrefação[80].

Nisso, a descrição dos tipos específicos é mais verdadeira do que a generalização sob a qual são enquadrados. A razão para esse transbordamento da esfera dos "objetos" para a dos "sujeitos" é simples: a "obtenção de bens" não se dá quase nunca sob a forma de uma relação direta com a coisa, ao modo das velhas "robinsonadas" que Marx (1857-8) criticava entre os economistas liberais, mas é ela própria mediada por relações sociais. Isso é verdadeiro para a aquisição e a produção dos bens materiais, e vale com ainda mais evidência para todo tipo de "bem" experiencial – prazer, amor, ideias – que, já não sendo "coisa", mas expressão subjetiva de uma relação, depende enfaticamente do contato com o outro. Esse apagamento tácito da relação social é sintoma do mesmo problema de que, outrora, a ênfase muito unilateral sobre a categoria das "forças de produção", em detrimento das "formas de intercâmbio" e "relações de produção", deu-nos evidência, ao nível da sociologia de Fromm. Centrada sobre a categoria da "atitude" – portanto, da "relação de objeto" –, sua psicologia social dá um passo adiante e outro para trás. Acolhe rigorosamente a noção de que os fenômenos subjetivos têm de ser compreendidos com fenômenos de relação, já em seu ponto de partida inconsciente. "Caráter" é, para Fromm, como vimos, nada mais do que isso – um sistema de relações. De outra parte, sofre de uma tendência a introjetar, a interiorizar essas relações, e a levar com elas para dentro da alma, como determinações espontâneas ou puramente autocondicionadas, características do comportamento e da experiência que deveriam ser pensadas mais enfaticamente segundo sua dependência do mundo objetivo em sua acidentalidade. Um desdobramento crítico da psicologia social de Fromm teria de partir, portanto, de uma radicalização de seu conceito de "relação".

Aquilo que, segundo a classificação de Fromm, aparece com uma confusão, uma indiferenciação relativa entre categorias que foram atinentes a domínios distintos, para nós tem de valer como sinal de uma sensibilidade concreta mais avançada do que a formulação teórica que tenta capturá-la – um daqueles pontos em que o conceito avança para além de seu modo de expressão. Mas a distinção entre "assimilação" e "socialização" não perde com isso de todo o seu valor. Embora vacile enquanto

[80] Aqui, vemos que a indiferença inicial das atitudes em relação a seus objetos já se enfraquece, e fazemos o conceito de uma orientação ou atitude generalizada em que está posta uma afinidade específica entre meta e objeto.

princípio classificatório, ela contém em germe também a resolução do problema que apontamos, pois aponta para a questão de saber *como foram adquiridos* os modos de relação de que as "orientações de caráter" constituem a generalização. Se, em vez de fixar a atenção sobre o "tipo de objeto" (coisas, bens pessoais) a que está dirigida a conduta, nós nos perguntássemos diretamente pelos contextos típicos em que esses objetos são acessados, reverteríamos a gênese do caráter à sua participação nas relações sociais concretas em que ele entra como um elemento – e isso em termos perfeitamente coerentes com a previsão do próprio Fromm, de que seria preciso investigar a gênese das atitudes (e sua reprodução ao longo da vida) a partir da relação entre as condições de vida a que o indivíduo está submetido, e a prática de vida correspondente. O que "condiciona" a vida não é, de modo geral, uma relação imediata com as condições naturais, com o "ambiente" em sentido estrito, mas a apropriação social específica que se tem dessas condições, no seio de relações determinadas – e isso não apenas no que diz respeito à produção e reprodução da vida, que continuou tendo para Fromm a mesma importância que tinha para Marx, mas também nas demais esferas vitais e formas de atividade humana.

A interpretação genética dos conceitos de "assimilação" e "socialização" serve-nos melhor do que sua interpretação puramente classificatória, pois permite evidenciar, de modo mais coerente com as premissas do próprio Fromm, a relação entre formas psíquicas e formas sociais. Mas ela também remete àquela correspondência suposta entre formas de aquisição e de relação humana. Considerados isoladamente, os dois termos desmancharam-se em parte, e o que aparecia inicialmente como um conceito bicêntrico do caráter regrediu a certo grau de indiferenciação, no qual a duplicidade anterior só resta na forma de uma relação entre tendências: a atitude receptiva é *afim* da atitude masoquista; a atitude acumuladora é *afim* da atitude destrutiva, e assim por diante. Se temos de representar essas inclinações como organicamente vinculadas, então agora elas se reuniram como objetivos orientados a um mesmo círculo de objetos: o modo de "obter" satisfação e o tipo de satisfação visado reúnem-se no mesmo ato – mas, enquanto conceitos distintos, continuam aparecendo como propósitos paralelos, sob os quais persiste certa diversidade da pessoa, em suas variadas finalidades.

O que pode significar aquela "afinidade", então? Em termos fenomenológicos, é a constatação de que tais inclinações costumam ser verificadas ao lado, ou na presença, de tais outras. Considerado assim, o conceito não faz mais do que descrever certas

correlações típicas – cuja validade clínica, em nossa época ou na de Fromm, eu não teria competência para julgar. Mas o conceito quer expressar mais do que isso, e acaba fazendo a passagem para o enquadramento ulterior dos "tipos de caráter" na obra de Fromm: à "correlação" observável fica suposta uma afinidade *substantiva*, tal que a presença de uma atitude cria condições favoráveis para emergência de outras. Essa relação é nova para nós, e acresce mais um elo à série de modos da determinação psíquica que estamos tentando construir.

Conhecemos antes duas formas pelas quais inclinações distintas vinham a combinar-se no processo de integração do self: primeiro, a partir do modelo do "amor", vimos como um conjunto de atitudes distintas convergia em uma qualidade única, numa espécie de *continuum*: subtraindo um ou outro elemento da síndrome, íamos prejudicando a ideia do conjunto formado, e medindo o significado das partes faltantes por contraste com a ideia do todo constituído. A isso, chamamos uma relação de *pressuposição mútua*. Depois, estudamos as variadas formas de determinação – não entre atitudes, imediatamente, mas entre elas e a faculdade intelectual. Vimos que a certas formas de sentir correspondiam certas formas de pensar, partindo do caso suposto na relação entre amor e razão, e passando pelas várias formas de ligação indireta e cisão que se formam quando partimos de outras atitudes. Deparamos aí um grupo de determinações substantivas (relação entre conteúdo de pensamento e conteúdo atitudinal), e outro de determinações formais (apreensão da ideia pela atitude), que nós poderíamos denominar *estruturantes* e *reflexivas*, respectivamente. Agora, estamos diante de um modo novo de considerar a relação entre disposições emocionais: entre atitudes "afins", não existe a fungibilidade simples dos componentes do amor, mas uma relação de *geratividade mútua.* No caso anterior, cada atitude pressupunha todas as outras; seu desenvolvimento era parcialmente independente conforme a origem, e ficava limitado pela presença dos demais componentes da síndrome. Cada um estava em uma relação negativa com todos os outros. Aqui, ao contrário, uma atitude *põe* as condições para a outra; age, ainda que não de modo imediatamente *produtivo* – pois a *gênese* de uma atitude está sempre no afeto que lhe serve de base, e um afeto é despertado sempre no contato com um objeto –, ao menos como fertilizante, reforço, estímulo à sua permanência e reprodução.

Veremos em breve como exatamente se supõe que isso aconteça. Por ora, temos uma solução parcial para o mistério da generalização das paixões em atitudes, e das

atitudes em orientações, ao qual precisaremos retornar ainda por outros ângulos. Se a psique apareceu antes como processo, em parte, *autolimitante*, com ênfase sobretudo para as relações de *repulsão* entre certas classes de desejo e os exercícios correspondentes do pensamento e da sensação, agora entendemos também que existe algo como uma *atração* entre umas e outras paixões, novamente segundo sua qualidade específica. Assim, o caráter encontra também uma condicionalidade interior *positiva*: é ente que, uma vez produzido, precisa ser reproduzido em sua articulação interna; devém à medida que consegue (ou precisa) escapar às relações concretas em que encontra a satisfação de suas paixões, mas apenas se, subtraindo-se a elas, não encontra dentro de si uma ecologia demasiado desfavorável à mudança. Quando falta o acesso às relações ou objetos que ativam seu modo de sentir "a partir de fora", continua havendo um metabolismo interno, que repõe as necessidades que lhe são características segundo as afinidades substantivas entre diferentes atitudes. Com essa geratividade mútua que algumas paixões têm na relação com outras, fica instaurada definitivamente aquela "dualidade" das orientações do caráter, agora sobre uma base mais firme: onde está presente uma inclinação, estão presentes também – se não em ato, ao menos em potência – todas aquelas que lhe seriam afins.

4. CONVERGÊNCIA E MISTO

Por volta de 1964, com a escrita de *The heart of man*, essa fragmentação *in potentia* do conceito do "caráter" em uma multiplicidade de atitudes completa-se sob a noção da *convergência* entre diferentes orientações (cf. FROMM, 1964, p. 108). Fromm já não fala em tipos puros determinados por uma atitude basilar, mas em uma *síndrome* de orientações – a de "crescimento", composta pelas orientações biofílica (de amor à vida), de solidariedade e de liberdade, e a de "decadência", composta pelas orientações necrófila, narcísica, e de simbiose incestuosa (cf. FROMM, 1964a, p. 113-4)[81].

Embora retenha certa semelhança com a articulação em termos de uma "síndrome de atitudes" que estudamos na composição do "amor", esse modo de conceber traz implicações mais radicais para a teoria de Fromm. Os conceitos são, de saída, problemáticos. A categoria da "orientação" do caráter já supunha a generalização de uma atitude como fonte do exercício de todas as faculdades psíquicas. Ela alcançava,

[81] A formação dos conceitos de biofilia e necrofilia, que acompanha essa mudança, data na verdade de alguns anos antes. Mesmo assim, considerando o caráter preliminar de todas as comunicações anteriores de Fromm a esse respeito (p. ex., 1963g), a marca do ano de 1964 continua sendo uma referência boa.

segundo sua própria definição, a universalidade mais exaustiva no que diz respeito à conduta individual. Rigorosamente, nada poderia haver que ultrapassasse o seu nível de generalização. Não deveria ser possível, portanto, falar em "síndromes" de orientações inteiras, senão pela justaposição simples do conteúdo de uma à outra – sem uma determinação muito clara sobre o que a sua coexistência ou atuação conjunta deveria implicar. Não se trata, entretanto, de um absurdo, pura e simplesmente. É que, aqui, mais uma vez, a forma conceitual escolhida por Fromm entra em choque com o conteúdo que ele procura expressar. O que se apresenta como unidade analítica mais geral – a "síndrome" – não é senão a positivação, em um nome, do movimento conceitual reverso: as "orientações" é que foram degradadas a uma condição de menor extensão, conservando agora a memória de sua aspiração à totalidade como a de algo *não realizado*: de um intuito que – pressente-se na forma conceitual instável – já não se representa como realizado com sucesso.

Pressionadas pela noção de que haveria algo como uma "síndrome" sua, as orientações agora passam a uma condição intermediária entre a noção (ainda idêntica) da "atitude", e aquelas formas acabadas de sua difusão psíquica, que foram as primeiras sob as quais elas foram apreendidas. Conservam, de sua origem atitudinal, a característica parcelar: há umas classes de inclinação dentre tantas outras, e assim, também apenas umas "orientações" dentre outras. Mas sua pretensão à apropriação global dos processos psíquicos faz-se ainda presente: não as visualizamos apenas como intenções acéfalas, expectantes, mas como cadeias inteiras de atos psíquicos, constelações em diferentes luzes, de que o sujeito vai dando mostra, em seu existir, na multiplicidade de suas esferas de atividade. O jogo de atrações e repulsões entre atitudes agora ganha a feição de uma dinâmica em curso, um processo que perdeu, em certa medida, a fixidez dos antigos "tipos puros" acabados, e passou a afigurar-se como uma *luta* entre modos de condução da vida, cujos choques vislumbramos na qualidade – ora mais transitória, ora mais duradoura – da expressão emocional, intelectual e gestual. A noção de "conflito" começa a recuperar a posição que tinha ainda em Freud.

A presença de orientações opostas ou contraditórias não aparece agora na forma dos mistos ou compromissos freudianos, mas na de uma sucessão de impressões alternadas, estratificadas no tempo. O conteúdo das "síndromes" não se dirige a esses fenômenos de contraste ou contraposição, entretatanto, mas a seu contrário: assim como antes as quatro determinações do amor fundiram-se numa síntese qualitativa, agora,

grupos de de orientações distintas reúnem-se numa qualidade final – crescimento ou degeneração. Já não se trata, entretanto, de uma qualidade "do sujeito", ao modo de um atributo mais ou menos constante que se pode verificar, tal como a noção de "traço de caráter" tende a nos fazer pensar. É antes a qualidade *de um processo*: a de seu processo vital, que está num caso orientado à diversificação e mudança (crescimento), e no outro, ao aprisionamento em uma forma crescentemente enrijecida, estática (decadência). Do conceito das "afinidades" entre orientações, entretanto, retivemos a noção de que umas e outras inclinações são caracterizadas por sua geratividade mútua. Não representamos mais a "convergência" de orientações como relação negativa simples entre umas e outras, mas como relação ponente, em que a pressuposição de umas às outras significa também que *sua qualidade se modifica* quando estão na presença de suas orientações "afins". A "síndrome" não forma uma síntese simples, como antes a atitude do "amor"; ela conserva diferenciadas suas várias orientações componentes, mas deriva, de sua intensificação recíproca – pois uma orientação agora põe as condições para a reprodução das demais – uma gradação qualitativa *interior* às atitudes mesmas, que começam a perfilar-se em uma sucessão de formas distitnas, ainda que sempre pertinentes a uma mesma característica essencial.

Isso implica uma reordenação das próprias categorias de base do esquema caracterológico de Fromm – as atitudes e suas relações. Em nenhum ponto isso é mais sensível do que no caso das categorias da chamada "agressão maligna" (FROMM, 1970g, p. 160) – o sadismo e a destrutividade. No capítulo II, conhecemos a agressão "benigna", de defesa, como potência neurologicamente determinada da espécie, quando consideramos a antropologia de Fromm segundo seu aspecto biológico. Sadismo (paixão de controlar) e destrutividade (paixão de extinguir a vida) foram considerados por Fromm como paixões históricas – calcadas, não na geratividade natural das necessidades do corpo, mas no afeto da *impotência*, como resposta às condições de vida postas para o indivíduo (cf. 1973a, p. 266). De início, o sadismo apareceu para Fromm – pareado com o masoquismo – como forma de relação *simbiótica*: ou seja, como um modo de interrupção do prcesso de individuação do self, submetendo-o a certa indiferenciação na relação a outro (o dominador ou o dominado). Seria essa, segundo o primeiro ângulo pelo qual Fromm (1941a) abordou o fenômeno, uma maneira de anestesiar-se da angústia de separação humana – em termos de sua antropologia filosófica, de encontrar "unidade" ao custo da diferenciação, restando como indivíduo

parcializado, que abriu mão de sua liberdade em nome da segurança de pertencer a um todo maior e mais poderoso. Ao sadismo estaria contraposta a destrutividade, que não configura tanto um modo de "relacionalidade" quanto um modo de retirada às relações de objeto, ou de "relacionalidade negativa" (FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 74): o sadismo conserva seu objeto para poder controlá-lo, mas a destrutividade leva à sua aniquilação, e com isso, a uma nova forma de isolamento (assim como no caso do narcisismo, que não procura negar a existência material do outro, mas cessa de reconhecê-la).

Consideradas assim, essas duas atitudes apareciam como categorias discretas, respondendo a condições psíquicas fundamentalmente distintas, e com resultados igualmente diferenciados: o sádico gozaria de uma compensação de seu afeto impotente pelo exercício do poder, enquanto o caráter destrutivo, mais radical, responderia a uma subtração quase total de suas capacidades – ao constrangimento mais absoluto da expressividade (*thwarting of life* – cf. FROMM, 1941a, p. 178). Em vez do livre desenvolvimento afetivo, intelectual etc., sua experiência seria a de uma paralisia quase total de seu movimento vital interno, pelo que ele sentiria necessidade de *vingar-se* (cf. FROMM, 1974b, p. 113). Destrutividade seria o produto da "*vida não-vivida*" (FROMM, 1941a, p. 182), a peversão do "crescimento" natural do ser vivente em aniquilação e desejo de desmembramento (cf. FROMM, 1973a).

Fromm jamais deixou de insistir na diferença essencial entre essas duas atitudes e as "orientações" correspondentes. Mas sua obra tardia passou a agrupá-las de um novo ponto de vista – como modalidades de *agressão*. Constitui uma peculiaridade da psicanálise de Fromm – contra a economia do masoquismo na segunda dicotomia pulsional de Freud – que o masoquismo não tenha entrado explicitamente para a categoria dos fatos "agressivos", permanecendo tematizado sempre como forma passiva da simbiose. Fromm (1957c; 1973a) conservou a consciência da correlação clínica entre sadismo e masoquismo – onde há um, há outro, assim como a pele interior e a exterior de uma luva permanecem indissociadas, para falar como Reik (1941). Mas o sadismo apareceu para ele sempre como bipartido em duas funções ou pontos de vista conceituais. Enquanto forma de simbiose, era o par natural do masoquismo; mas enquanto forma de agressão maligna, era o par da destrutividade. Dentro desse segundo modo de consideração, a diferença inicial quanto ao "modo de relacionalidade" perdeu-se consideravelmente. A insistência na diferença entre os dois tipos de paixão passou a

coexistir com uma série de expressões intermediárias – crueldade, destrutividade sádica, o sadismo como caso do caráter destrutivo (cf. FROMM, 1968e; 1970h; 1973a) –, que à primeira vista pareceriam fazer dissolver a distinção conquistada em algum tipo de imprecisão. Mas, aqui, novamente, a inadequação da expressão é o sintoma de um avanço empírico: não se supõe a regressão das duas categorias à indiferenciação (tal como aconteceria em parte com o vocabulário freudiano posterior a 1920), mas sua vinculação em um *continuum*, em que a *intensificação* da agressividade – partindo das formas mais brandas de sadismo – vai sendo acompanhada de sua conversão gradativa em uma *qualidade* distinta.

No fundo, as duas paixões estiveram sempre ligadas por referência às suas condições de existência comuns: os mesmos tipos de obstrução da "expressão" vital que condicionam o sadismo são os que gestam a destrutividade, ainda que, num primeiro momento, não tenham estado presentes com clareza, no texto de Fromm, as razões para a "opção" caracterológica por uma ou outra atitude, enquanto resposta dominante a condições idênticas. Essa comunidade de causas desenvolveu-se coerentemente na obra tardia de Fromm, se bem que constrangida pela sua forma de conceituar, acrescida agora da explicação faltante. O que faz passar a agressividade do sadismo à destrutividade não é apenas a constelação de fatores externos à psique, mas a sua ecologia interna: a relação polar com outras atitudes ativas no sujeito. Enquanto a expressão teórica de Fromm permanecia atada ao modelo puro dos "tipos de caráter", com sua inclinação à totalização ideal das orientações, não teria sido possível pensar isso com a clareza necessária. Com o tempo – podemos supor –, a pressão da riqueza fenomenológica intuída (no trabalho clínico, no trabalho de campo etc.) deve ter erodido a rigidez – o exagero – do modo de expressão inicial de Fromm. Não o fez de todo, mas pelo menos o suficiente para que mais relações e formas de determinação tenham sido acomodadas em sua escrita.

O que aí acontece com as categorias da agressividade repercute também sobre o conceito das demais atitudes básicas – sobretudo àquelas que teriam sido ditas pertinentes ao "modo de socialização". Começamos a ver diferenças nítidas de gradação por toda parte. Só na obra tardia de Fromm comparece uma diferença mais clara entre a "indiferença" afetiva simples e o narcisismo plenamente desenvolvido, seu corolário mais extremo (cf. FROMM; MACCOBY, 1970b). As formas brandas de simbiose diferenciam-se também da simbiose "incestuosa", em que a fixação pré-genital é

marcadamente intensa (cf. FROMM, 1964a). O amor, que estivera antes dirigido a um "outro" em geral, radicaliza-se agora como "biofilia" – amor à vida enquanto tal, supondo a capacidade de conhecer e reconhecer e reconhecer sua característica por trás de suas variadas manifestações, como num reencontro da humanidade com suas raízes (cf. FROMM, 1964a). A "vida ciente de si mesma", reconhecendo-se como parte do mundo natural, ama fazer "crescer", e ama o que faz crescer. Finalmente, a destrutividade encontra sua forma de expressão mais radical na perversão absoluta da vida, o amor ao que é morto ou à morte, a necrofilia (cf. FROMM, 1974c). Embora continuem sendo abordados em discussões isoladas, segundo aquele traço de separação temática característico da escrita de Fromm, a categoria recém-conqusitada da "convergência" entre orientações induz agora a uma experiência multilateral dos *qualia* psíquicos: à maneira de Bateson, que via a unidade do processo evolutivo como o conjunto espécie-ambiente, e não como a espécie isoladamente, chegamos a uma forma de consideração da psique que trata o desenvolvimento de cada atitude como condicionado pelo desenvolvimento de todas as outras. Daí, enfim, seu caráter "sistêmico". A exterioridade que o fator quantitativo conservava com relação aos afetos e atitudes – porquanto a noção da "energia", generalizada, cindia-se da qualidade específica de cada modo de reação – agora colapsou em uma síntese de outra natureza: sobre a base do afeto comum, a passagem de uma atitude a outra passou a ser tratada como diferença de *grau*.

***

Das duas "síndromes" efetivamente descritas, a de "crescimento" tem a dificuldade de que não combina de fato unidades analíticas de mesma ordem: o "amor à vida", no fundo, já deveria incluir a "solidariedade" – amor à natureza e ao estrangeiro – como caso particular; a "liberdade" e a "independência" não têm de fato o caráter de "orientações" em Fromm: liberdade subjetiva é liberdade com relação à compulsão do que permaneceu inconsciente; diz respeito antes a uma forma de relação entre certos conteúdos psíquicos e sua função do que à satisfação substantiva de uma atitude no exercício das faculdades humanas. Essa confusão parcial, entre os aspectos dinâmicos e topológicos da conceituação, nós a explicaremos em breve: foi o que nos serviu de ponto de partida para a discussão presente, quando constatamos que o status de consciência e inconsciência variava em parte com o conteúdo atitudinal de base, quando consideramos as formas de saber em Fromm. Por ora, precisamos ainda considerar por

que acontecem os desencontros entre forma e conteúdo conceitual que abordamos acima: por que, em suma, a escrita de Fromm fala assim tanto mais do que seus conceitos permitem de fato expressar.

Com a chamada "síndrome de decadência", não deparamos o mesmo problema do que com o quadro descritivo oposto. Necrofilia, narcisismo maligno e simbiose incestuosa – todos já como os modos mais extremos de expressão das atitudes respectivas – combinam-se claramente naquele formato que discutimos: não se dissolvem em uma unidade qualitativa homogênea, mas condicionam-se mutuamente. Tanto mais reproduzem-se uns aos outros, tanto mais tendem a formar uma unidade rígida, coerente, difícil de perfurar – como se a economia de umas formas de satisfação ficasse protegida pela de todas as demais. "Os graus da maldade são ao mesmo tempo os grau da regressão" dentro de cada "orientação" incluída na síndrome (FROMM, 1964a, p. 149). Mas então está suposta já uma relação de determinação mútua nesse agravamento da "regressão" de cada componente, e é isso que Fromm em geral deixa de explicitar com a clareza necessária.

O narcisismo quer se proteger de tudo que poderia ferir a idolatria da imagem de si (cf. FROMM, 1992g). A agressividade narcísica, reativa às tentativas de quebrar com essa inflação da realidade psíquica, Fromm (1973a) incluiu entre as formas da agressão benigna, defensiva – mas serve de reforço ou pretexto, em seu caráter vingativo, a toda tendência já presente à destrutividade (cf. 1968e). De outra parte, conservando a indiferença mais radical à alteridade, o sujeito só entra em relações com outros como suportes de seu apego a si mesmo, seja ele positivo ou negativo. Isso cria condições para um aprofundamento das relações simbióticas: a integridade do self está sempre dependente da confirmação de outrem, de quem não seria estranho que houvesse dependência também no sentido sádico ou masoquista. Sadismo e masoquismo, por sua vez, são impedimentos polares ao desenvolvimento do amor – "unidade sem perda da integridade" –, pois, enquanto formas de simbiose, implicam o sujeito em uma identificação com o dominador ou o dominado, seja ele um indivíduo, uma instituição, uma ideia... Paralisam com isso a força que poderia romper com o isolamento psíquico na indiferença, e repõem as condições para o narcisismo – assim como também o faz a destrutividade necrófila, sempre que, sob a forma do aniquilamento de outros ou de si mesmo, retorna o sujeito à posição de um isolamento especial, que cinde as relações com outros. Do sadismo, vimos como contém o germe para uma passagem gradual à

necrofilia segundo o aspecto "agressivo", e também o masoquismo extremo – particularmente ligado, ontogeneticamente, à fixação extrema na mãe (cf. FROMM, 1973a) –, reproduzindo a incapacidade do sujeito de sustentar-se sobre sua própria vida, reproduz a experiência da impotência – a condição fundamental para a emergência das formas exremas de agressão maligna. Assim, fica claro, finalmente, o modo pelo qual as atitudes reproduzem-se umas às outras: é que o processo prático de sua satisfação ou frustração traz também o potencial de *induzir os afetos* que pertenceriam à base das inclinações afins. No ato de perseguir umas tendências, reciclam-se as causas que originam as demais.

A apreensão dessas relações vai dando a Fromm, ora de modo mais eloquente, ora mais implicitamente, a capacidade de reproduzir no conceito o que sua teoria sempre assumiu formalmente, ao menos no período que estamos considerando: que vida é processo – e as formas de interrupção da vida, de "morte psíquica", são formas de interrupção de um processo. Na sucessão de qualidades que compõem as "síndromes", temos um vislumbre do conflito psíquico como *conflito entre as várias vidas possíveis* para o sujeito. "O conflito real" acontece, a seu ver, "entre a tendência à autoconservação e o desenvolvimento ótimo (saúde mental), e as paixões irracionais" (Fromm para von Foerster, 29 de abril de 1972). Se a autoconservação está ainda, em sentido simples, concentrada na figura do ego, a tendência ao "desenvolvimento ótimo" está representada pelas chamadas paixões racionais – ou seja, paixões que estão no mesmo plano psíquico das atitudes que derivam as suas antagonistas "irracionais". A reivindicação à totalização, por parte das orientaões de caráter, agora parcializada como aspiração não-efetiva, dá-nos a imagem de uma inconstância fundamental, tal que vamos enxergando, na expressão do sujeito, a antecipação de uma série de possibilidades do seu ser. O conceito da "convergência" faz o papel de indicar *por quais meios* essa vacilação da personalidade entre tendências distintas pode ir criando formas mais ou menos enrijecidas – "semipermanentes" – de coerência interna, conforme varia a força de cada substrato passional. Com ela, varia também a insistência ou fixidez da conduta resultante, tal como sobrevém do fluxo das atitudes combinadas.

Pensar assim permite expressar com mais precisão uma ideia que, formalmente, Fromm subscreveu desde as etapas anteriores da formação de sua caracterologia: a de que haveria *mistos* (*blends*) entre tipos, com composições internas as mais variadas. Na observação empírica, a totalização da "orientação" do caráter em todas as esferas de

atividade estaria decomposta em balanços de forças específicos a cada componente da personalidade: os modos de pensar, sentir e agir poderiam expressar afetos e atitudes de base distintos entre si, e também desenvolver conflitos entre disposições opostas em seu próprio interior. Resultaria vitoriosa, dizia Fromm, a paixão que tivesse o *peso* maior; mas seria possível, afinal, um sem número de combinações entre orientações "não-produtivas" – aquelas caracterizadas pela paralisia do processo vital –, e também destas com as atitudes "produtivas" do caráter, que põem as condições para o seu devir "estruturado" (cf. FROMM, 1947a). O problema era, então, que o modo da conceituação – o emprego dos tipos puros – dificultava a visualização do que esses amálgamas parciais poderiam de fato significar. Eles apresentavam o caráter, não como "sistema" de modos de relação, mas como o desenvolvimento sistemático de *um* modo de relação a cada vez. Isso dificultava a transposição das características – sensoriais, intelectuais, afetivas – de uma forma a outra, senão ao estilo de uma justaposição simples, um tanto indeterminada, de qualidades atitudinais diferentes. Já não tínhamos o recurso à mistura entre "substâncias" conforme o modelo econômico freudiano, mas uma fenomenologia que, por mór de expressar-se, abria mão de levar em conta as diferenças quantitativas, e uma economia psíquica que, por mór de aproximar-se da variedade fenomênica real, abria mão de indicar a especificidade qualitativa do que estava sendo observado.

Tudo isso pode ser compreendido, em Fromm, como fruto da cisão inicial entre qualidade e quantidade, que aconteceu com a generalização da categoria da "energia" psíquica, e o consequente isolamento dos afetos como portadores exclusivos do aspecto qualitativo. A porção tardia da obra de Fromm reconciliou em parte esses aspectos sob a noção de uma gradação entre as qualidades atitudinais, mas não chegou a *dissolver* a qualidade específica dos afetos na base energética suposta universal a eles. Com isso, continuaram postas as condições para o problema que procuramos desenvolver aqui, entre a forma e o conteúdo conceitual em Fromm. Pertence à natureza dos tipos puros de toda sorte que exagerem à máxima coerência aquilo que, na observação, encontra-se quase sempre menos desenvolvido, ou interrompido por desenvolvimentos antagônicos. Só que esse procedimento – abstrair e exagerar – suprassume precisamente as *diferenças de grau*, que têm na quantidade o seu veículo fundamental, em uma homogeneidade qulitativa acabada, dentro da qual já não há espaço para fazer variar a intensidade do fenômeno. A cognoscibilidade dos casos mistos e intermediários entre

tipos é tanto mais clara quanto menos o tipo reivindica apreender a coisa em sua totalidade, conservando-se como *fragmento* ou *agregado* de características. Algo dessa diferença já se pressente na caracterologia do próprio Freud (1931b): os "tipos libidinais" que ele distinguiu nos últimos anos de sua vida, dirigindo-se a um aspecto fundamental da relação do sujeito com seus objetos, caíam facilmente na aporia de que multiplicar suas combinações levava rapidamente à indiferenciação do conceito assim formado. Os tipos que Freud desenvolveu entre os anos 1900 e 1910, por sua vez, precisamente porque resultavam da reunião simples de traços de caráter *parciais*, permitiam com muito mais facilidade a sua fungibilidade mútua no processo de compreensão. Foi isso que possibilitou, na expansão dos conceitos do caráter "anal" e "oral" por Jones (1918), Abraham (1921) e outros, a ideia de que haveria formas intermediárias, transições e regressões entre os traços imputados a cada zona erógena, assim como podia haver regressões e transições entre as próprias etapas da organização da libido.

A caracterologia de Fromm, que partiu desse desenvolvimento sistemático dos traços de caráter supostos atinentes a uma mesma fonte pulsional, desvinculou-os de sua raiz orgânica, e imputou sua coerência e referência mútua às determinações necessárias para cada paixão histórica. Enquanto expressões de uma mesma orientação – isto é, enquanto generalizações de atitudes particulares ao funcionamento psíquico em suas diferentes dimensões, é que os traços orais, sádico-orais, sádico-anais – agora, "receptivos", "exploratórios", "acumuladores" – teriam sua coerência. A passagem ao conceito *estrutural* do caráter, que supõe um desenvolvimento sistemático das relações *entre faculdades* psíquicas como veículo da formação da personalidade, deslocou o problema das transformações de *quanta* libidinais em sua meta para o das afinidades, qualitativamente determinadas, entre as várias esferas de atividade. Mas a forma conceitual, que operava antes sob a suposição de que os *traços* de caráter (aspectos parciais seus, pois) eram a unidade analítica, conservou-se mesmo com sua subsunção às atitudes de base. Com isso, a forma de expressão de Fromm foi submetida à dificuldade que apontamos: a intuição cada vez mais desenvolvida da variedade de relações entre os *qualia* anímicos – portanto de sua diferencialidade, bem como a dos *modos* de sua determinação recíproca – teve de competir com uma maneira de conceituar que conservava a memória dessa variedade apenas na forma de uma totalidade já desenvolvida, acabada. Com isso, ela terminava com um achatamento da

capacidade de apreender o *desenvolvimento concreto* dos vários tipos – que teria sido o espaço em que as formas *mistas* do caráter haveriam de ter sido expressas.

Aplicado à "personalidade" enquanto tal, o tipo puro suspende de todo a sua capacidade de produzir amálgamas compreensíveis. Por isso, toda forma de expressão que restitui a consciência do self enquanto "processo", e que recupera as determinações internas desse processo em sua concretude, contribui para liberar a intuição fundamental de Fromm – a diversificação qualitativa das relações determinativas da psique – da *aparência* de homogeneidade, sob a qual ela é obrigada a ser elaborada nas etapas iniciais da obra madura do psicanalista. É em parte isso que acontece no intervalo que estudamos pelas últimas páginas: entre 1937 e 1964, o fortalecimento e a explicitação do conceito da "vida", em seu caráter processual, cria uma base mais sólida para apreender a articulação de seus elementos *em ato*, momento a momento. Ainda assim, persiste a opção pelo emprego dos tipos puros como base da escrita – e, com ela, o pensamento de Fromm não se vê nunca totalmente emancipado de certo empuxo à unificação artificial das diferenças.

No conceito da "síndromes", essas duas tendências formam um compromisso: a suposição de que as diferentes "orientações" convivem e reproduzem-se em suas relações multilaterais, sem imaginar que alguma delas deva ter primariza sobre as outras, divide espaço com a afirmação repetida de que o problema "fundamental" do caráter é a inclinação maior ou menor à biofilia ou à necrofilia (FROMM, 1964a, p. 38). Segundo a *forma*, a expressão de Fromm reverte em parte o ganho conceitual implícito à noção dessas síndromes e à de "convergência", subsumindo o governo da conduta à luta entre duas orientações particulares, numa espécie de recuo à determinação simples do caráter por uma atitude única, tal como se dá nos tipos puros enquanto tais – quer dizer, enquanto construtos ideais. Mas o *conteúdo* do que se diz está na direção oposta: pois "biofilia" e "necrofilia" não são mais realmente "orientações" do caráter no sentido simples. Elas contêm em seu conceito uma referência necessária à base mesma da psique, ao conteúdo por cujo desenvolvimento ela é constituída: a vida. Considerada nesses termos, a dicotomia entre biofilia e necrofilia implica não só a preferência por umas ou outras paixões, por uns ou outros tipos de objeto, mas à capacidade do sujeito de dirigir-se a si mesmo – isto é, de "praticar sua vida" – *enquanto* ser vivo, carente de expressão e ciente disso. Introduziu-se aí um aspecto *reflexivo*, que foi adiante do que o caráter "conjuntivo" das atitudes expressava normalmente. Não se leva em conta apenas

a capacidade da atitude de dirigir-se a si ou a outro, mas a sua relação substantiva com a *natureza* íntima desse eu e desse outro. É dizer que o conteúdo de umas paixões é mais apropriado ou adequado a seu objeto do que outros – uma noção que não será sem consequências para o problema que nos interessa, dos fundamentos "normativos" do humanismo radical de Fromm. Aqui, já se pressente porque sua "ética humanista" foi sendo deslocada, ao longo do tempo, para uma "ética biofílica" – fundamentada não mais sobre o conceito do humano, mas sobre o da vida (cf. FROMM, 1968a). A essa etapa do pensamento de Fromm é que corresponde o procedimento que adotamos no capítulo II deste estudo, que parte do conceito da vida para derivar dele em seguida o do humano.

Se a forma conceitual preferida por Fromm resultou em certa contradição entre as expressões de unidade e diferença em sua escrita, aquele empuxo à unificação não deixou de sofrer também um reforço de ordem empírica. Para ser mais preciso: conforme indicamos no capítulo I, o tipo de estudo que Fromm conduziu exigia, segundo o método e o objeto, certa confirmação dos termos que viemos discutindo. A caracterologia de Fromm desenvolveu-se em parte como fruto de seu trabalho clínico, mas também no processo de sua investigação sociológica. Para além do conceito do caráter individual, Fromm desenvolveu também o de caráter social – abastração dos traços de caráter comuns a determinados grupos, como dissemos. Fromm enfatizou mais de uma vez que não se tratava de um conceito estatístico – como se fora uma generalização simples dos traços caracteriais prevalentes em uma população –, mas de um conceito funcional: ele visava apreender não apenas a conexão genética entre certas constelações do caráter e suas raízes em experiências comuns, mas também o papel que esses traços tinham na reprodução social, como mediadores da atividade específica a tais ou quais classes, conforme seu lugar no processo de produção. Estava interessado, em suma, em identificar quais traços humanos funcionavam como "forças produtivas" em determinadas épocas (cf. FROMM, 1992e, p. 65). Aumentando o grau de generalização do conceito, naturalmente tenderíamos a uma dissolução relativa desse aspecto: a ideia aí formada opera melhor quando pode referir-se, não apenas a circunstâncias de vida comuns, mas também ao seu encaminhamento concreto no destino social dos sujeitos. Em sua operatividade mais precisa, a noção do caráter social discrimina quais, dentre as atitudes características de determinados agrupamentos humanos, são aquelas que cumprem um papel para a reprodução do sistema social: os

sujeitos “desejam fazer o que eles têm de fazer” conforme sua posição na estrutura política, de classes e cultural (cf. FROMM, 1961a).

Assim, a prevalência simples de um traço não bastava para a sua inclusão na categoria do caráter “social” – mas a técnica de pesquisa de Fromm continuou sendo uma técnica estatística, sempre que se referia a problemas de ordem coletiva, desde suas pesquisas iniciais sobre a relação entre caráter e adesão política entre trabalhadores da República de Weimar (1980a), até seu estudo maduro sobre “caráter social em um vilarejo mexicano” (cf. FROMM; MACCOBY, 1970b). Situada no nível da generalização de atitudes determinadas a classes sociais e grupos etários e de gênero distintos, a pesquisa podia certamente identificar quais, dentre as várias “orientações”, apareciam como mais frequentes e intensas – portanto como dominantes – em termos de sua ocorrência entre os dados. Neste caso, o “tipo ideal” teórico passava à condição de “fator” no cômputo das regularidades observadas; a miscibilidade desejada entre tipos decompunha-se em relação numérica, em *proporção* entre as atitudes observadas para determinada população, e o postulado de uma condensação da atividade psíquica ao redor de uma ou duas atitudes principais ganhava um sentido que não teria jamais ocorrido na generalização “indutiva” a partir da casuística clínica.

Fromm supunha que, para uma maioria de indivíduos (embora admitindo exceções mesmo as mais drásticas), as pressões comuns da cultura e da prática de vida características de cada classe tenderiam a produzir estruturas de caráter bastante semelhantes, por contraste às quais os acidentes da experiência individual não provocariam senão variações menores. Assim, no retorno aos casos concretos a partir da abstração, Fromm transpunha para eles a unicidade característica das “síndromes” consideradas estatisticamente, e dava como tendência regular a identificação entre os traços funcionalmente necessários, os traços mais prevalentes em um grupo, e a “orientação” mais forte observada entre os indivíduos singularmente. É claro que saber se existe mesmo, para cada indivíduo, uma centralização das paixões em torno de umas poucas atitudes regulares, é uma questão que só pode ser respondida pela observação. Mas não deixa de ser possível identificar, no método da pesquisa sociopsicanalítica em Fromm, uma das raízes de seu modo de conceituar, com as contradições que expusemos acima. O resultado é uma oscilação da noção do caráter entre um conceito diferencial de “unidade”, que o apreende como conjunto das determinações recíprocas entre forças psíquicas, e um conceito identitário de “unidade”, que supõe a reunião sintética dessas

forças em torno de uma tendência atitudinal dominante – ainda que tipicamente inconsciente[82].

5. ATIVIDADE E CONTEMPLAÇÃO

Vamos agora considerar algumas consequências das premissas que já desenvolvemos. Como vimos, em Freud, o conceito de energia unifica certa qualidade experiencial (a sensualidade da libido, a constrição agressiva da pulsão de morte...) com o chamato "fator quantitativo" (cf. 1922). O inconsciente aparece de início (isto é, até a introdução da compulsão à repetição) sobretudo como um intérprete da sensação, das relações de prazer e desprazer – ou, mais frequentemente, de sua expectativa (cf. FREUD, 1915d). No inconsciente, a "qualidade" conserva-se sobretudo nos traços mnêmicos deixados pela percepção – mas a riqueza e a coloração do afeto propriamente dito, Freud deriva em geral como formas pré-conscientes e conscientes: os processos psíquicos e a constelação de forças atuante em seu desdobramento são "percebidos como" de natureza afetiva (cf. FREUD, 1900-30). Há, nesse sentido, certa primazia da quantidade sobre a qualidade: o aspecto econômico está pressuposto ao dinâmico, assim como as excitações do corpo estão pressupostas ao seu desdobramento psíquico.

Em Fromm, ao contrário, a primazia recai sobre o aspecto qualitativo. Partindo de um conceito geral de energia psíquica, não encontramos nenhuma mediação que explicasse *como* essa soma abstrata se converte nos *qualia* afetivos que, para Fromm, dão a base das atitudes, já ao nível inconsciente. Os momentos quantitativo e qualitativo ficam, no fundo, dissociados. A noção de "energia" aparece quase que como puro ser-aí, sem qualquer diferenciação mais clara – a bem dizer, nem mesmo segundo o aspecto qualitativo, já que Fromm dificilmente desdobra as implicações da mensurabilidade do *quantum*. É na verdade uma categoria que denota *finitude*, mas não propriamente medida: ela circunscreve o curso vital do organismo na forma da pura potencialidade – mas ainda inativa, como que introjetando, num ponto virtual, em repouso, aquilo que aparecerá no processo efetivo da vida como o seu movimento afetivo-passional. Esse movimento, Fromm considera como sendo a forma *particular* de expressão do que a

[82] Isto nos levaria ao problema da determinação desse peso das paixões, e portanto dos afetos correspondentes. Isso precisa ser resolvido, em Fromm, por referência ao conceito das "necessidades existenciais": é aí, e não na economia do prazer e desprazer, que ele procura a regulação da força das paixões. Embora esse aspecto de sua teoria seja essencial, ele nos levaria um tanto longe, numa discussão que, para todos os efeitos, já está bastante longa. Por isso, nosso texto vai ficar concentrado mais detidamente na relação entre dinâmica e topologia em Fromm, sem explorar mais a fundo a sua concepção da economia psíquica.

categoria pura da energia procura capturar em sua generalidade: processo vital é particularização, negação, deslocamento daquilo que, enquanto pura energia, não tem ainda o caráter de um *motivo* específico, mas apenas de propensão ou tendência: "desejo de sobreviver". Em Fromm, a "energia" precisa como que ser convidada a mover-se, ativada por um objeto exterior – no fundo, mais uma figura da "polaridade", não sem certa semelhança com a concepção tardia que Ferenczi (1929) fez da pulsão de vida. Diz-se dela que é "canalizada", "moldada" pelas relações sociais. Apenas quando desperta de seu repouso – isto é, quando a psique é propriamente *afetada* por outrem – é que ela se desdobra em ato, ou pelo menos na possibilidade do ato. Daí uma diferença importante, prenhe de consequências para nossa problemática: se Freud (1900-30) partira inicialmente de um modelo reflexo do ato psíquico, a teoria da libido, e sobretudo a do desenvolvimento psicossexual, não demorou a garantir uma autonomia, uma geratividade própria, às "pulsões" enquanto tais (cf. FREUD, 1905-24). Os "desejos" podem ser despertos na relação com o mundo externo, mas seu substrato pulsional – embora também dele se possa dizer que está ativo ou inativo (cf. FREUD, 1916-7) – tem uma atividade espontânea, se não como figura da liberdade de gozo, ao menos como necessidade de satisfação. O organismo é representado, nesse sentido, como primordialmente ativo, dado que primordialmente carente, e o aspecto "reativo", "afetivo-atitudinal", aparece como secundário (cf. FREUD, 1922).

Fromm (1992e) supõe ainda essa atividade básica do que, em seu esquema conceitual, tornou-se o repertório de "necessidades fisiológicas": são elas que, em primeiro lugar, levam a criança a buscar contato com aqueles que possam cuidar dela. A necessidade de sobreviver atua antes de todas as demais: "o indivíduo e a sociedade estão primariamente preocupados com a tarefa da sobrevivência, e apenas quando a sobrevivência está assegurada eles podem proceder à satisfação de outras necessidades humanas imperativas" (FROMM, 1955a, p. 80). Por isso também os modos de assimilação têm certa prioridade sobre os de socialização. Mas Fromm já não supõe que o substrato orgânico das paixões históricas seja o mesmo das necessidades de comer, dormir, fazer sexo. Já não pensa em termos das vicissitudes da libido, mas enxerga o processo passional como paralelo e parcialmente independente em relação ao processo orgânico simples. Com isso, sua psicologia trata a vida passional como caracterizada por uma atividade constituída, não-imediata: nesse nível, o passo inicial do organismo é de natureza reativa (afeto é reação), e só depois de formadas, sobre a base dessa

resposta inicial, as atitudes e paixões correspondentes, é que a psique encontra em certas formas de desejo um motor contínuo. Considerada assim, a vida psíquica, que carece de atividade para realizar-se, precisa antes *tornar-se capaz* disso por meio da relação a outros. Daí a especificidade que o termo ganha no vocabulário de Fromm: "atividade" já não aparece como a característica de tudo que possa devir em ato ou que sirva de "motivo" para tal, mas apenas daquelas formas de relação com o desejo em que ele é experimentado em unidade com o sujeito. Se a experiência do desejo é compulsiva ou cega, Fromm (1977a) a considera como "passiva".

De um lado, pois, temos esse caráter reativo da passionalidade humana, e com ela, de tudo que tenha que ver com o movimento da vida anímica. De outro, a reconciliação simples dos aspectos qualitativo e quantitativo na figura da "intensidade" ou o "peso" das paixões. Antes, o afeto – que deveria ser a particularização da energia – estava, no fundo, hipostasiado ou sobreposto a ela. Agora, eles se reconciliaram novamente à maneira freudiana: o *quantum* de energia aparece como força ou prevalência de uns impulsos relativamente a outros. A síntese entre as duas partes só se dá realmente na figura da *proporção*, jamais na consideração isolada de uma ou outra força emocional. Mas então, houve uma inversão da relação entre os termos: não é a pressão da energia que antecede a manifestação afetiva, mas o afeto é que é excitado em maior ou menor grau, dadas as circunstâncias de sua gênese. O condicionamento básico dessa intensidade não é mais a carência ou a necessidade estritas, mas a relação producente de afeto, a relação *que afeta*. Caberia quase dizer que, com as paixões históricas, é a relação que produz a necessidade, não o contrário. Só não cabe de todo porque, em Fromm, a "relacionalidade" – o estar relacionado enquanto tal – entra como uma das "necessidades existenciais", ou seja, como um dos critérios que têm de estar supridos de algum modo para evitar a loucura. Assim, a "potencialidade" mesma do desenvolvimento de uma relação de objeto aparece em primeiro lugar como uma espécie de forma oca, um puro necessitar, sem qualquer conteúdo determinado. Apenas em seguida à formação das relações concretas é que essa forma adquire um sentido mais preciso.

Isso traz uma consquência importante para a psicodinâmica de Fromm. Se o seu conceito de "energia" perdeu o caráter de um motor autônomo – em Freud, a necessidade de descarga –, então também sua noção de "força" tem de se modificar. À primeira vista, guardadas as diferenças que já explicitamos, as "forças emocionais" que

Fromm (1948b, p. 145) supõe como componentes do caráter não são fundamentalmente distintas do que, em Freud, teriam sido as pulsões e seus derivados, exceto pela origem suposta a elas. Mas Fromm desloca também para as chamadas faculdades humanas enquanto tais o caráter de "forças". Na condição de "capacidades" dadas, aparecem enquanto "poderes", possibilidades – mas o seu desenvolvimento e expressão é, para ele, uma necessidade tanto quanto a autoconservação ou a preservação da necessidade. O momento "expressivo" da vida, que nós conhecemos antes como figura da liberdade nos processos vitais, aqui adquire o sentido de um imperativo: porque se tem sentidos, *é preciso* sentir; porque se tem intelecto, *é preciso* pensar, e assim por diante. À medida que intelecto, sensação, afeto, se concebem como pressionando por seu exercício, adrquirem o caráter de "forças vitais" (FROMM, 1955c, p. 98), eles próprios. Assim, nesse sentido ulterior, Fromm reintroduz em seu conceito da psique o caráter de uma atividade primordial: agora, a "energia" é "gerada pela aspiração ativa de todas as faculdades a alcançar seu objeto" (cf. 1968h, p. 52), e essa atividade, como que movida a partir de si mesma, a precede.

De saída, temos então a contradição aparente entre aquela figura reativa da psique, que foi o resultado de nossa análise da noção de "energia", e esta figura ativa, que derivou do conceito de "força vital". Fromm resolve a diferença entre esses resultados condicionando o desenvolvimento de todas as demais faculdades à capacidade afetiva. Constituídos os elementos básicos do caráter – as atitudes –, supõe-se que elas permeiam todos os demais processos psíquicos. Assim, também o exercício dos "poderes" intelectuais, por exemplo, pressupõe que sejam postos em movimento por uma determinada constelação de "forças emocionais" – quer dizer, de intenções derivadas do afeto. Isso resolve em parte o problema, mas conserva a dificuldade de que, afinal, a capacidade emocional humana – que deveria aparecer, segundo o conceito da "força", como capaz de movimentar-se a partir de si – continua posta como primordialmente receptiva-passiva, e apenas em seguida como ponente de desejo.

Se o sentir precede o querer, então uma teoria da transformação subjetiva, tal como aqui procuramos investigar, tem de permanecer sempre mais próxima dos objetos ou condições que despertam o afeto do que de sua apreensão na fantasia. À medida que eses objetos ou condições se perderam na memória ou no recalque; à medida que pertencem ao passado, e em que as "atitudes" enquanto tais já supõem o recalque das paixões originárias na criança, realidade psíquica e material se desencontram, de modo

não muito diferente do que acontecia em Freud (1911a). Mas, à medida que o afeto mantém seu lastro com as circunstâncias que o originaram, ele representa, para Fromm, uma certa adequação do processo vital à realidade – correspondência real, resposta eficaz e proporcional da psique ao seu outro. Daí que o conceito de "adaptação" em Fromm não se reduza ao que ele teria denominado "adaptação estática" – o esquema de supressões e posições do comportamento que adéqua o sujeito aos requerimentos sociais para a autoconservação. Ele também inclui uma faceta propriamente inconsciente, a adaptação "dinâmica" – no que o termo já não tem mais o caráter passivo e de fato "adaptativo" da acepção mais comum da palavra, mas implica uma capacidade de responder, conforme as exigências da natureza própria, à atualidade de determinadas circunstâncias (cf. FROMM, 1941a).

Naturalmente que, com a introdução da clivagem psíquica entre consciente e inconsciente, e sobretudo com a consolidação da barreira do recalque, também o afeto e suas categorias compostas (como o "humor") são submetidos a deformação, e aparecem já falseados ou parcializados para a consciência. Há então afetos "manifestos" e "latentes" (FROMM, 1989a, p. 70), e toda sorte de falsificação do processo primário de reação. Mas, num nível mais básico, Fromm supõe a adequação dos afetos simples às suas circunstâncias. Desenvolvendo às últimas consequências seu estilo de pensamento, diríamos: a unidade de sujeito e objeto dá-se, para ele, não no processo do conceito, nem tampouco no desejo, mas mais fundamentalmente, ao nível do afeto mesmo. O lastro dessa unidade retém-se também no humano, para quem a "cisão existencial" tornou impossível a permanência nessa unidade simples com a natureza. Assim, se o regresso à vida puramente animal já não é possível (representando, de fato, para Fromm, a via política e ética mais equivocada), ela retém seu valor como modelo experiencial do que poderia ser uma vida reconciliada. Uma "nova harmonia" do humano consigo mesmo e com seus outros seria ainda uma "realização, em um nível superior, do que foi uma Era do Paraíso em um nível primitivo" (FROMM, 1991e, p. 69) – "em nos tornarmos crianças novamente nós ao mesmo tempo somos, não crianças, mas adultos plenamente desenvolvidos" (FROMM, 1960a, p. 92).

Daí o seu "misticismo não-teísta" (FROMM, 1966a, p. 18): Fromm se vê tanto mais inclinado a conceber a experiência pura em termos não-verbais, como algo para além do exprimível (se bem que igualmente irredutível à sensação), mas tampouco pode admitir que experiências simples de afânise ou suspensão da organização subjetiva

bastem como resolução para esse problema. Antagonista de todas as formas transitórias de dissolução do ego (o transe, as drogas...), mas também da estrutura do ego em sua forma realmente existente, seu posicionamento flutua (e tende a tratar como idênticos) projetos subjetivos essencialmente distintos, mas que têm em comum a sua rejeição das formas extáticas e ascéticas de orientação da vida. Nem partidário da renúncia, nem partidário do gozo, Fromm termina com um eudaimonismo simpático ao prazer, mas hostil ao hedonismo simples. Vai de encontro a um misticismo não-extático, e vê-se oscilando entre um conceito de "atividade" orientado à ação, em último caso à práxis, e um conceito de reconciliação intuitiva com a natureza – muitas vezes expresso nos mesmos termos, mas, no fundo, de raiz contemplativa (cf. 1949a). Daí também sua conduta intelectual, tal como a desenvolvemos na introdução deste estudo. Se a vértebra que organiza as categorias de Fromm – tal como procuramos sugerir no capítulo II – é a dialética de necessidade e liberdade, então o eixo ortogonal a este, que organiza a sua *valoração* do conteúdo experiencial suposto aos conceitos correspondentes, é uma dialética de contemplação e atividade.

Nenhuma dessas duas dialéticas sofre um desenvolvimento definitivo. No primeiro caso, porque – a despeito de seu entusiasmo profético em alguns momentos – Fromm é bastante claro quanto à impossibilidade de abolir os conflitos existenciais humanos (cf. 1947a). O que se procura na figura de uma "nova harmonia" não é uma perfeição derradeira do humano, mas mais simplesmente um estado em que os conflitos "verdadeiramente humanos" – quer dizer, dados com sua natureza – têm espaço para ser desenvolvidos; em que, ao redor dos problemas que ele supõe inextirpáveis da vivência humana (morte, finitude, separação) – sucede um desenvolvimento "ótimo" dos "poderes" humanos, sem qualquer extinção do elemento trágico da vida. Desse ponto de vista, o modo de expressão de Fromm, dado à construção de tipos acabados também quando a questão é determinar a figura de um "caráter" vindouro, apenas insinuado na empiria, entra em contradição potencial com sua sobriedade antropológica, cética de qualquer resolução definitiva da inconstância e da cisão anímica humanas. Ao projeto de uma "psicologia negativa" (cf. FROMM, 1957a), orientada à expressão daquilo que o humano não-é, fica justaposta – numa apta expressão de Rainer Funk (1978) – certa "antropologia positiva", cuja culminânica são aqueles valores experienciais (amor, razão, justiça etc.) que Fromm supõe capazes de orientar o processo de desenvolvimento cultural e político. Mas à interrupção da dialética da liberdade e necessidade que nós

ilustramos anteriormente corresponde a suposição simples de que, de fato, o processo cultural é um processo infinito: a finitude de sua elaboração teórica corresponde à situação não acabada do processo de "autoexpressão vital" da espécie, da "humanização" do humano (FROMM, 1974b, p. 102).

É diferente com o jogo de contemplação e atividade. Aqui, onde colhemos os resultados concretos da especulação valorativa de Fromm, a interrupção da reflexão – ou, mais precisamente, seu desenvolvimento insuficiente, como que apenas tácito – representa de fato uma limitação: sobretudo por tornar impossível delinear com clareza o fundamento caracterial real por que Fromm optaria, quando confrontado com as contradições (se não efetivas, ao menos potenciais) entre a valorização da experiência afetiva pura, ao modo do misticismo contemplativo, e a da experiência da atividade sensorial, de unidade com o objeto *em ato*. De um lado, a alternativa de uma suspensão da relação com o objeto como meio de acessá-lo mais integralmente; reencontro com o objeto, por assim dizer, por regressão topológica e abertura à experiência interior. De outro lado, adensamento da relação prática com o objeto; multiplicação dos ângulos afetivos e passionais através dos quais se entra em contato com ele[83].

Essas tensões se condensam no conceito que faz Fromm da "realidade". Paradigmática disso é sua teoria do sonho: ali, a produção onírica – descontada a deformação pela censura – aparece como o modelo da liberdade subjetiva. "Em um certo sentido nós apenas somos livres quando estamos adormecidos" (FROMM, 1972a, p. 63). Espaço de reconhecimento da relação real com o objeto – o que não coincide necessariamente com o que é real *no* objeto, mas diz também, afinal, de algo real –, "nos sonhos, o indivíduo transcende os limites estreitos de sua sociedade e se torna plenamente humano" (FROMM, 1968a, p. 74) . Na direção desse modo de pensar está o conceito de Fromm sobre a "percepção gerativa" – como vimos, sua maneira de falar sobre o investimento da fantasia na percepção. Se, de um lado, a pura fantasia, abstraída à "reprodução" perceptual do real, se lhe afigura como loucura, à guisa de "alucinação" (cf. FROMM, 1947a, p. 89), de outro, ocorrem também passagens em que ela aparece com um meio privilegiado de reconhecimento do real na coisa (cf. FROMM, 1959c). A tensão entre os dois pontos de vista não se dissolve. Similarmente, se o seu conceito de "objetividade" inclui necessariamente um elemento intelectual-racional – busca das

[83] Esta seria uma formulação prático-psicológica correspondente ao problema que Rainer Funk (1978) delineou em termos teóricos, abordando as diferenças entre os espécimes orientais e ocidentais de "misticismo", que Fromm tendia a tratar como idênticos em essência.

determinações "essenciais" por trás dos fenômenos "visíveis" –, ele também exige certo grau de abertura àquela apreensão afetiva do objeto, que constitui para Fromm o elo básico entre o real material e o real psíquico.

Embora não se perca de modo algum a diferença entre a "eficácia" da fantasia e a efetividade como tal, a ambiguidade dos termos trai a expectativa de que, no verso ou na base da realidade psíquica – quer dizer, no dinamismo do afeto enquanto tal – subsista uma correspondência muda entre o sentido e a coisa, como numa adequação básica entre a "natureza" humana e a natureza em geral. Essa resposta imediata estaria a se diferenciar de todas as formas e mecanismos – transferência, projeção, narcisismo, alienação – por meio dos quais o afeto e seus derivados poderiam aparecer como perturbações da capacidade de conhecer, confusões do sujeito com o objeto (cf. FROMM, 1959e). Por isso, o vocabulário de Fromm oscila como se manejasse os dois lados de uma moeda: no verso ou no extremo da fantasia, encontramos a coisa, e na base da apreensão da coisa, a fantasia. Daí a asserção de que uma relação apropriada com a coisa exige a capacidade de relacionar-se com ela duplamente: "a relacionalidade plena e produtiva a um objeto compreende essa polaridade de percebê-lo em sua singularidade, e ao mesmo tempo em sua generalidade; em sua concretude, e ao mesmo tempo em sua abstração (*abstractness*)" (FROMM, 1955a, p. 114)

Na suspeita de uma coincidência entre a dinâmica dos afetos e a objetividade propriamente "exterior", o "inconsciente" recupera em Fromm, subitamente, um caráter coisal-objetivo que, pela maioria das outras vias de sua análise, parece faltante. Concebido assim, ele é de fato "real" – "realidade humana" (cf. FROMM, 1968h, p. 50) –, e nessa condição, refratário à apreensão conceitual – embora, para Fromm, dado potencialmente à experiência, ou efetivo sempre antes como "experiência inconsciente". Podemos, com isso, revisar retrospectivamente nossa discussão anterior, reincorporando seu sentido dentro do quadro de nossas aquisições mais recentes. Em primeiro lugar, fica clara a base suposta àquele imbricamento entre "amor" e "razão", bem como às demais formas de determinação recíproca entre pensamento e atitude. É que as duas coisas são consideradas como "modos de compreensão" (*zugreifen, begreifen, to grasp, comprehension*), segundo os quais o sujeito se apropria, e por assim dizer toca subjetivamente as coisas (cf. FROMM, 1992s, p. 143). Tanto afeto quanto ideia aparecem, pois, nessa unidade em que agir e conhecer coincidem (cf. FROMM, 1990f). Se o processo intelectual bem sucedido afigura-se, por um lado, como continuação da

apreensão afetiva originária, por outro, ele representa um adensamento da separação entre sujeito e objeto, de que afinal o pensamento é uma das marcas maiores. Assim, Fromm se vê dividido entre duas posturas intelectuais. De um lado, reencontro com o objeto na suspensão do intelecto; desconfiança da palavra em seu potencial alienante; suspensão do pensamento levado a cabo na intuição. De outro lado, a apreensão em ato e a apreensão na ideia como movimentos complementares, mas cada qual, à sua maneira, incompleto: na intelecção racional, a permanência da separação em relação ao objeto; no ato, o desdobramento efetivo, prático, das potencialidades da coisa, mas para além do cognoscível. Conforme escreva em maior proximidade com estas ou aquelas de suas fontes – aqui, Marx, lá o budismo; aqui, Freud, lá Meister Eckhart –, o texto de Fromm oscila entre essas distintas aspirações, se bem que tenda a confundi-las como se se tratasse sempre da mesma coisa. Como tentativa de conciliar os extremos, a proposta que já conhecemos: partindo do processo de negação simples no pensamento, chega-se eventualmente à afirmação da possibilidade real no ato (cf. FROMM, 1957a).

6. RESUMO

Podemos agora também reler as categorias que extraímos na relação entre conceitos pertinentes à personalidade e localizar sua significação em referência aos problemas que tomamos mais recentemente. Vimos que, de 1937 a 1964, as categorias da caracterologia de Fromm vão sofrendo um deslocamento de seu sentido, que nós podemos encarar como o resultado daquela cisão inicial entre os aspectos qualitativo e quantitativo dos processos psíquicos. Já nas primeiras etapas de seu pensamento maduro, Fromm reconhece a figura da sobredeterminação inconsciente dos fenômenos anímicos. Mas a noção mesma de "orientação" e sobretudo sua expressão conceitual em termos ideal-típicos tendia a apagar a figurabilidade das diferenças de grau, que refletem no conceito os processo de variação propriamente quantitativa. A categoria tinha por vantagem estender sistematicamente a consideração dos efeitos das inclinações inconscientes, sobretudo das tendências recalcadas, a todas as esferas de atividade psíquica – no que se conquistaria não apenas uma aliança mais multilateral entre fenomenologia e psicodinâmica, mas também a possibilidade de investigar as determinações constitutivas que se dão *entre* esferas psíquicas, em toda a sua variedade de tipos.

O custo disso era, por outro lado, o de uma confusão entre forma teórica e determinação concreta: porque o tipo de conceito empregado só permitia representar o caráter enquanto unidade plenamente desenvolvida, "ideal", também o caráter empírico tinha de ser pensado – na contramão dos refinamentos do próprio esquema teórico – como dominado por uma ou duas atitudes básicas apenas. O interesse nos conflitos entre atitudes distintas, como candidatas à dirigência da psique, era tanto maior, quanto menos o texto tinha facilidade em expressá-lo. Reconhecidas em sua existência, encontravam pouco ou nenhum espaço para serem pensadas em sua eficácia. O retorno da abstração ao concreto; a pergunta sobre os traços de sadismo no caráter suposto "produtivo", ou sobre a "produtividade" no caráter suposto explorador, por exemplo, só se desenvolvia até o ponto em que era possível reconhecer a subsunção de uma paixão às outras. Por isso, a tentativa de se aproximar da riqueza empírica terminava na formação de híbridos conceituais simples: os mistos entre orientações "não-produtivas", de um lado; os mistos entre orientação "produtiva" e orientações "não-produtivas", de outro (cf. FROMM, 1947a).

À primazia do aspecto qualitativo, dos processos de afetação, correspondia pois – se não a supressão, ao menos o aprisionamento do aspecto quantitativo sob a forma da relação um tanto abstrata: umas forças são mais fortes do que outras; a participação de uma paixão é menor do que a de outra na determinação do fenômeno observado. Ali, onde as relações quantitativas entre forças de qualidades distintas deveria levar ao desdobramento de uma dinâmica em movimento, de um processo, o texto tendia a supsender o trabalho da reflexão e contornar a descrição dos mecanismos de combinação e refração entre forças. É como adiantamos no capítulo I: ele tendia a reter o ponto de partida inconsciente e sua forma de expressão observável, mas sem aclarar o percurso que leva de uma a outra coisa. Daí a forma de expressão puramente "aditiva" dos tipos de caráter mistos: fala-se em um caráter "narcisista-produtivo", ou em um caráter "sádico-explorador" (cf. FROMM; MACCOBY, 1970b), mas a relação entre as determinações aí contidas (e aliás também sua fenomenologia) não fica aclarada para além da justaposição dos nomes.

A bem dizer, essa forma de expressão corresponde bem mais àquela valência das "orientações" como "fatores" na decomposição estatística dos dados do que à sua valência clínica e explicativa, quando considerado o caso singular. Somos induzidos, a princípio, a considerar cada uma das orientações componentes dessas síndromes como

determinada segundo causas independentes: se elas convergem em um mesmo "tipo", não é por mór de sua conexão de sentido, mas apenas pelo fato de que chegaram, mais ou menos acidentalmente, a tornar-se as reivindicações de satisfação mais fortes para o sujeito. Partindo de pontos distintos, reúnem-se num mesmo corpo – mas o significado de sua fusão ou encontro é deixado à imaginação do leitor. Ele não pertence à articulação conceitual explícita no próprio texto, senão nas poucas ocasiões em que acontece uma discussão sobre o caráter dessas tendências enquanto "forças produtivas" e adequações à estrutura social. Mas aí, o que temos é a conexão que vincula o sentido da tendência às suas causas sociais, e não uma expressão da relação propriamente dinâmica, determinativa e intrapsíquica, que está suposta à coexistência dessas forças distintas.

A ironia maior é que, dissimulada por trás de sua forma de expressão "unitária", a psicologia social de Fromm articula uma série de noções que visam resolver precisamente o problema que apontamos: o da determinação recíproca entre as diferentes classes de processo psíquico. É daqui que pode ser extraída, paulatinamente, a sua concepção de determinação psíquica, que é aquilo que dá a especificidade de sua abordagem. Reconhecemos uma série dessas figuras ao longo de nossa discussão, e podemos agora reuni-las provisoriamente. Das relações *entre atitudes*, extraímos a noção de uma *pressuposição mútua*, negativa, tal que cada um dos elementos envolvidos condiciona a possibilidade do desenvolvimento de todos os outros, convergindo gradualmente em uma qualidade sintética acabada, ou substraindo dela sua força caso falte um dos componentes supostos. O problema aí é determinar o que torna possível a constância de uma aspiração simples – amor, criatividade, destrutividade, e assim por diante. Estamos ainda no escopo das relações puras no interior da esfera afetiva. Nas relações entre *atitude e orientação*, encontramos um duplo processo: se, de um lado, uma "orientação" representa uma *generalização* efetiva da atitude primária, de outro, a centralidade diretiva que ela adquire nesse processo exerce uma pressão sobre as demais partes componentes da psique, e origina uma série de atitudes secundárias – os "traços de caráter" propriamente ditos – que estão apoiadas sobre a fonte inconsciente. Essa é a formulação frommiana da diferença que, entre os freudianos clássicos, teria sido formulada na relação entre "traço de caráter" e "pulsão". Aqui, a *geratividade* de uma atitude em relação a outras é *positiva*, e aparece uma hierarquia simples entre a orientação e os traços: a atitude primária, generalizada, serve-se das

atitudes secundárias como meio de se efetivar, isto é, de reproduzir a satisfação a ela correspondente, e conservar o modo de relação que lhe é característico. Na "pressuposição" de tipo negativo, as várias atitudes estão como independentes umas das outras; convergem para um objetivo central à medida que ele articula economicamente, por assim dizer, as diferentes aspirações parciais do sujeito em torno de uma prática única. Carecendo de uma das atitudes componentes, a prática correspondente não se forma com sucesso, e talvez as demais atitudes se vejam prejudicadas; mas nem por isso deixam de levar uma existência própria, ainda que imperfeita. Na relação de "geratividade" positiva, a dependência é direta, e os vários traços de caráter aparecem como refrações ou especializações funcionais da atitude básica em seu contato com as demais esferas vitais e de atividadade: meios particulares para a concreção do mesmo fim inconsciente.

Com isso nos aproximamos das relações *entre esferas psíquicas* distintas. Vimos que o lastro que dá unidade a essas relações é a permeabilidade da vida intelectual e sensorial aos processos emocionais. Apareceu, na relação entre *orientação e ideia*, por exemplo, uma série de variações do que poderíamos diferenciar entre uma classe de determinação formal, *reflexiva* – tratar a ideia ou a sensação como se trata um objeto externo, por exemplo – e outra substantiva, *estruturante* – o *conteúdo* da ideia ou da sensação corresponde ao da orientação, prestando-se como racionalização, objeto de fruição etc. À medida que a atitude básica adquire aí também o seu modo de apreensão verbal, essa relação, que denominei "estruturante", recai na diferença entre *atitude e paixão*, como atitude que adquiriu um objeto determinado e entrou em contato com a linguagem. Nesse nível, já não constatamos os efeitos das atitudes inconscientes apenas umas sobre as outras, mas acompanhamos o seu influxo também sobre processos exteriores à esfera afetiva pura. São também dessa natureza os *mistos – entre orientações* ou *entre paixões singulares* – a figura frommiana da sobredeterminação dos processos psíquicos. Temos então a concorrência ou contradição parcial entre motivações para o sentir, o pensar e o agir, que podem estar diferenciadas em fontes atitudinais distintas. Mas a *natureza* do processo continua a mesma: extensão das metas atitudinais a outras formas de ato, pressupondo sempre a existência anterior das atitudes básicas correspondentes e um curso de determinação, por assim dizer, interno à psique.

Mais complicados são os demais casos, que competem à relação *entre orientações*. Neles capturamos a negatividade própria aos conceitos de Fromm, sua

tendência interna a desmantelar-se e reorganizar-se em torno de novos núcleos de sentido. Vimos como a própria noção de que haveria uma relação entre orientações servia como uma fratura no tecido dos conceitos, pressionando por uma redução da pretensão "totalizante" que eles assumiam quando representados ideal-tipicamente. A figura inicial da *afinidade* entre orientações oriundas dos processos de socialização e assimilação já provocava um problema: produzia uma imagem bicêntrica do caráter, e no fundo não se atinha de fato à diferença entre a relação com bens e a relação com sujeitos, já que também as orientações características do processo de assimilação estendiam seus efeitos à esfera das relações humanas. Mesmo assim, do ponto de vista que nos interessa, essa categoria incluía já uma intuição distinta dos processos psíquicos. A "correlação" simples entre orientações supõe na verdade uma forma mais complicada de causalidade: um *détour* pela relação social. Se toda atitude é ativada originalmente ainda como paixão simples – quer dizer, como impulso voltado a um objeto determinado – todas as classes de relação que consideramos até agora como que abstraem do objeto, pois a atitude, ela própria, já se tornou independente da referência à sua causa originária. Elas desenvolvem as consequências da prontidão ao desejo em termos puramente imanentes, desdobrando, termo a termo, o influxo dos processos de base afetiva uns sobre os outros, e depois sobre as demais regiões psíquicas.

Na relação de "afinidade" entre orientações, demos um salto para fora da subjetividade e retornamos a ela uma segunda vez. O que se supõe é que a permanência em relações de um certo tipo reproduz as mesmas *condições* favoráveis à emergência das atitudes correlatas. Assim, masoquismo não *gera* receptividade, no mesmo sentido que a atitude básica gera uma série de traços secundários. Mas permanecer na relação simbiótica, desindividualizado e apartado das próprias forças vitais, tende a privar o sujeito de quaisquer outros meios de obter satisfação, para além da expectativa passiva de que um outro – um mestre, por exemplo – provenha o que é necessário. Reciprocamente, a dependência "receptiva" em relação a um mestre põe também as condições para que a forma de satisfação procurada seja de teor masoqusita – abandono à figura superior, isenção das próprias responsabilidades, submissão a um poder que dá os limites e o contorno da vivência. Já não estamos inteiramente circunscritos a uma determinação endógena dos fatos psíquicos, mas passamos a enxergar o "modo de relacionalidade" segundo o seu caráter concreto: de movimento, comunicação entre o sujeito e seus outros. Entretanto, como o conceito de "relação" em Fromm tende a

introjetar a relação em sua forma privada, parcial, ele raras vezes desenvolve esse movimento. Enxergamos apenas um dos dois termos: não temos uma descrição clara da resposta do outro ao sujeito, e temos de extrair a figura desse *détour* ou metabolismo como uma implicação muito silenciosa, a partir das porções menos nítidas do raciocínio de Fromm.

A noção de *convergência* desenvolve, finalmente, às últimas consequências, esse traço implícito do pensamento de Fromm. Ela dissolve a característica bicêntrica com que tendíamos a formar os pares "afins" de orientações; degrada a noção mesma de orientação à pretensão *potencial, não efetivada*, de direção da conduta, e recupera, em termos positivos, aquilo que as relações de pressuposição recíproca entre atitudes haviam expresso negativamente. Uma vez mais, não estamos lidando com a ideia de que uma orientação possa *gerar* outra imediatamente: destrutividade não produz narcisismo, narcisismo não produz simbiose, e assim por diante. Se Fromm as reúne numa "síndrome", entretanto, o raciocínio suposto é o mesmo do caso anterior: efetivar as relações narcísicas, destrutivas, sádicas ou masoquistas tende a reproduzir, *na prática*, as mesmas relações que podem ativar as demais atitudes componentes da síndrome. Quando lidamos com o conceito da "síndrome", já pressupomos esse *détour*, segundo o qual umas formações psíquicas acabam por induzir outras indiretamente, conforme fixam o sujeito em contextos mais ou menos apropriados ao seu desenvolvimento. A diferença é que agora o conceito não está dirigido apenas à constatação da presença simultânea de umas e outras atitudes de base, mas inclui um elemento reflexivo: a relação do sujeito consigo mesmo no processo vital.

Na "pressuposição mútua" entre atitudes, sua síntese resultava ainda em outra atitude de qualidade determinada, uniforme. Na "convergência" de orientações, a característica resultante é, de um lado, o "crescimento", e de outro, a "decadência" do processo anímico. Ou seja: é a *possibilidade* de continuar se desenvolvendo ou a tendência à paralisia e à fixação em torno das características presentes que está em jogo; o problema de saber, diríamos, se a vida vive ou não vive. A noção de "convergência" não resulta tanto em uma "qualidade" nova do sujeito (ainda que fosse possível descrevê-la como "vivacidade", "plasticidade" etc.) quanto em uma ruptura com a forma estanque em que os tipos puros eram representados antes. Ela supõe uma relação *substantiva* entre determinados tipos de motivo e a capacidade da psique de seguir se modificando. Com isso, atingimos um traço característico da metapsicologia de Fromm:

ali, os equivalentes do que teriam sido a topologia, a dinâmica e a economia freudianas já não valem apenas como "pontos de vista" distintos pelos quais os fenômenos podem ser abordados, mas estão eles próprios mutuamente condicionados. Levando o raciocínio às últimas consequências, chegaríamos à noção de que haveria uma "metapsicologia" particular a cada qualidade psíquica – o que contribuiria também para explicar a aparente afinidade entre certos conteúdos pulsionais e certas formações sintomáticas, como teria sido o caso da hostilidade ambivalente no caso da neurose obsessiva (uma relação que Fromm ainda conserva – cf. 1942b). De particular importância para nós é a relação aí pressuposta entre dinâmica e topologia: se, de um lado, a barreira do recalque ainda se supõe constituída por critérios semelhantes aos freudianos (lógicos, estéticos, morais), de outro, a análise das categorias de Fromm conduz forçosamente à suposição de que a prevalência de uns *tipos* de paixão sobre outros tem, ela própria, um efeito sobre a capacidade de conscientização, sobre a economia do recalque. Umas constelações atitudinas seriam mais propensas ao recalque, não apenas por referência à norma, ao medo de punição, de perda do amor, de ostracismo, mas também de modo mais imediato, segundo sua natureza básica.

Assim, coexistem em Fromm duas concepções distintas da natureza do recalque, no que podemos perseguir às últimas consequências a signficação do seu conceito modificado de "força". Se já não pensamos na miscibilidade universal das tendências ambivalentes, mas primordialmente em termos de forças polares, que repelem umas tendências e aglutinam outras ao redor de si; e se supomos uma base energética única para as várias classes de paixão, já não temos a indiferença das formas de satisfação umas em relação às outras, mas como que uma disputa estratégica das variadas qualidades afetivas pelos montantes decisivos para a conduta. O conflito primário não é ainda o da ambivalência ou o do choque com as barreiras da autoconservação, da moral etc., mas entre os modos de vida possíveis a partir de bases atitudinais competidoras. Acontece, então, por suposto, que *algumas dessas bases estão em maior conformidade com o processo da vida*. Nisso é que se reúne aquela dualidade entre atividade e reatividade dos processos psíquicos: o que se supõe, quando falamos em "potencialidades primárias" do humano, é que certas formas de reação afetiva representam uma concordância mútua entre sujeito e objeto – sua mútua "afirmação". Ali, onde o objeto como que convida o sujeito a se expressar, e abre alas para sua livre manifestação, a diferença entre a "atividade" primária das "forças" vitais e a

“reatividade” do ato psíquico iniciado com o afeto se anula: a “reação” corresponde em grau máximo ao intuito da ação. Onde, porém, o sujeito se vê negado, volta a aparecer aquela disjunção: as potencialidades supostas “secundárias” representam desvios, compensações deduzidas desse ato negativo mais básico, que cindiu a aspiração básica à “atividade” da reação afetiva correspondente.

Assim, por dentro da psicodinâmica das forças emocionais “polares”, que nós descrevemos segundo a hierarquia de categorias de Fromm, nós reencontramos um sentido último, anterior até mesmo àquela relação imediata básica entre afeto e objeto: o que está em jogo, na adequação suposta entre os dois polos, é uma gramática de afirmação e negação das reivindicações básicas da vida psíquica. Aqui é que o vocabulário lógico e o psicológico se encontram, e criam as bases para a maneira especificamente frommiana de estruturar sua teoria crítica. O afeto, que, até agora, havia aparecido como elo inicial de todas as cadeias de determinação psíquica, desponta agora já como o sinal de uma relação mais anterior: onde o encontro com o objeto representa a garantia de um desenvolvimento mais concreto, de determinação progressiva do sujeito em acordo com sua natureza, aparecem os afetos sobre cuja base teremos uma permeabilidade ótima da consciência aos processos inconscientes, uma capacidade de incorporação e modificação progressiva das “forças vitais” que estão dadas para a espécie. Trata-se, então, de tornar-se capaz de experimentar sensações, pensamentos, afetos em maior variedade.

Os afetos correspondentes à situação oposta, de suspensão da vitalidade, representam naturalmente uma “variedade” como qualquer outra: são “distintos” de outras qualidades afetivas, mas têm por natureza justamente o caráter de fixação, de repetição, de incapacidade de sentir com liberdade, em proporção e resposta aos eventos presentes. Seria como dizer: quem tem no amor a intencionalidade mais forte é ainda capaz de odiar o que lhe faz mal, mas também de dar a esse ódio o caráter finito de uma relação a um objeto específico, de uma “paixão” eventual. Sua relação consigo mesmo é basicamente “afirmativa”; age em conformidade com suas necessidades, e torna-se capaz de orientar-se com maior ciência e liberdade entre condições de vida prejudiciais ou “estimulantes” de seu desenvolvimento. Não sendo, em si mesmo, “imediato”, o amor abre o sujeito a si mesmo e a seu outro. Quem tem no ódio a intencionalidade mais forte não está em iguais condições para amar: pois o prazer sádico ou destrutivo é, para Fromm, no fundo, *ele próprio um modo da inconsciência*: pressupõe aquela negação

originária das reivindicações vitais do sujeito; não a elabora ou experimenta até a raiz, mas substitui o desprazer de ver-se impotente, desamparado, angustiado etc. na relação com um outro pelo prazer de controlar ou aniquilar esse outro. Assim, a lógica "polar" primária que contrapõe uns arranjos atitudinais a outros desdobra-se, em seguida, numa lógica "polar" secundária, de caráter *compensatório*: o desejo aparece, ele próprio, como repressor dos afetos que se quer desconhecer (cf. FROMM, 1937a). Assim, o desejo sádico de poder reprime a experiência da impotência; a inflação narcísica reprime a experiência da angústia solitária, e assim por diante. Aqui, quanto mais o prazer na "paixão irracional" se reafirma, mais a meta e o motivo se desencontram. No caso contrário, a consciência da meta e a do motivo convergem: o processo de satisfazer o desejo converge, por suposto, com o de conhecer a si próprio.

Deste primeiro curso de nossa investigação, tiramos então uma generalização inicial: se revertemos, tanto quanto possível, os pontos cegos da escrita de Fromm, chegamos a uma concepção das formas de determinação psíquica que tem na categoria da *reflexividade* a sua peculiaridade. Partindo do caráter "conjuntivo" das atitudes, a psicologia social de Fromm vai desenvolvendo – ora no conceito, ora implícito a ele – um certo modo de experiência do reino subjetivo, que procura não apenas desdobrar as determinações recíprocas entre variadas esferas e processos, mas também entende que eles são determinantes da própria configuração estrutural, da própria cisão entre consciência e inconsciência. Experiência da psique, pois, que se situa nem tanto na esfera da consciência ou na da inconsciência puras quanto na região em que elas se encontram, no metabolismo entre os aspectos conscientes e inconscientes. Daí a saturação qualitativa da escrita de Fromm: ela não recai em fenomenologia, mas está interessada ainda em adensar o quanto é possível capturar sobre o inconsciente já nos traços conscientes da experiência. Daí também a sua zona de maior silenciamento – precisamente os processos dinâmicos que medeiam entre essas duas esferas. No jogo entre a relação consigo e com o outro; na *reação do processo psíquico a si mesmo*, está o espaço experiencial característico da obra de Fromm. Mas, como sua lógica não dispõe de categorias suficientes para acompanhar os termos dessas relações com total clareza, elas ficam como que sempre pressupostas, paralisadas e cristalizadas no que o texto diz efetivamente.

CAPÍTULO IV:

ASPECTOS DE LÓGICA E ÉTICA

Até que nós tenhamos aprendido a apreciar o significado da observação inconsciente, reagindo às mais débeis impressões com a sensibilidade de uma folha de papel laminado, não reconheceremos a dificuldade da tarefa de transformar em ponderável o imponderável.

– Theodor Reik

Evidência clara daquele aspecto reflexivo dá-nos a última transformação da teoria do caráter de Fromm. Se, entre 1937 e 1964, as mudanças principais correspondem ao movimento que indicamos, o período que segue de 1964 a 1976 – o intervalo entre a publicação de *The heart of man* e a de *To have or to be?* – culimina em uma nova reformulação – agora, não mais em termos de"síndromes de orientações", mas em termos de "modos de existência", centrados em torno de uma nova polaridade: "ser" e "ter" (cf. FROMM, 1976a). A princípio, não parece haver muita novidade na formulação: a síndrome de atitudes pertinentes ao "modo do ter" combina aspectos que apareciam, desde os anos 1940, como pertinentes aos tipos "acumulador" e "mercantil" do caráter: é uma "existência estruturada como propriedade" (FROMM, 1976, p. 86), voltada à conservação do ego, das coisas materiais, dos objetos emocionais, das memórias, como se fossem posses. Já os traços pertinentes ao "modo do ser" recuperam, com algumas modificações, o que aparecera antes como as orientações "produtiva" e "biofílica", assim como, de modo mais geral, a "síndrome de crescimento": seria um estado de abertura à alegria, de vivência imersa no tempo presente – sobretudo de "*processo, atividade e movimento*" (FROMM, 1976a, p. 13).

1. REFLEXIVIDADE

A real novidade não se encontra tanto no conteúdo experiencial valorado, quanto no fato de que, em realidade, os "modos" não estão localizados na relação "vertical" entre bases atitudinal inconsciente e fenômeno consciente, mas na relação "horizontal" entre consciência e inconsciência. Estão em jogo fundamentalmente as condições intrapsíquicas para a organização e fixação de um "ego", proprietário de si mesmo e hostil à mudança, ou para sua fluidificação no processo da vida – pois "estruturas vivas só podem ser se elas devêm" (FROMM, 1976a, p. 13). Se o antônimo, a negação

simples, da constituição do ego, é o risco da recaída na loucura, Fromm encontra em uma certa porosidade, certa elasticidade e adaptabilidade da consciência aos processos inconscientes, a fórmula topológica de um desenvolvimento psíquico ótimo. Visto por esse ângulo, não se trata tanto de valorar uma conformação positiva de traços de caráter, mas de valorar a própria capacidade de metamorfose da psique, de responder às suas condições reais de existência – a realidade material – bem como à realidade do que, sendo ainda psíquico, está além do que já é consciente. Dessa *capacidade*, aqueles valores experienciais e atitudes que Fromm põe no centro de sua concepção da "boa vida" seriam a um tempo condições e resultados; não valem tanto como fins em si mesmos quanto como aspectos de uma constelação psíquica que permite ao sujeito continuar em movimento, dar curso à necessidade de conservação e expansão da vida.

O que aparece como modo do "ser" corresponde, portanto, a um modo de relação da psique consigo mesma em que ela pode *devir*. Convergem aqui várias tendências que identificamos, em estado incipiente, nas formações conceituais anteriores: o trabalho no interior de categorias marcadas pela reflexividade; a orientação cada vez mais pronunciada à apreensão do processo vital como objeto último da análise; a concentração no metabolismo entre consciência e inconsciente, mais do que em qualquer um dos lados, tomado isoladamente. A noção do "ser" absorveu a categoria do processo, e sedimentou num só termo aquela dupla característica do pensamento de Fromm – a de envolver a intuição temporal-evolutiva dos fenômenos em categorias que dão uma impressão de repouso, como que num compromisso entre sua ambição "ativa" e sua ambição "contemplativa". No fundo, são dois modelos distintos de mudança subjetiva que habitam o conceito: de um lado, o passar simples do mundo sensível, num estado de desafetação meditativa; de outro, fluxo denso das emoções nos processos de reconfiguração da pessoa[84].

Aqui, como antes, não se chega a uma opção definitiva; a formulação em termos ideal-típicos continua na contramão de uma reprodução termo a termo do movimento que se quer capturar. Mas é o ponto da obra em que a pretensão de expressar o caráter processual da vida psíquica atinge sua maior elevação. Compreende-se bem como isso chegou a ser possível se tomarmos o conceito ao pé da letra: em Fromm, a noção de

[84] Algo dessa diferença já se expressa no deslocamento das preferências de Fromm (2009a), por volta da mesma época, para o budismo theravada, por contraste à sua valorização do zen em praticamente toda a obra publicada anterior. Ele passa a imaginar o "satori" obtido através do zazen como conceito demasiado atento à mudança e liberação da percepção, e valoriza agora outras formas de meditação como mais aptas a produzir mudança caracterial ao nível da organização básica das paixões.

“existência” diz respeito justamente à passagem das “potencialidades” psíquicas à condição de atos, e com isso, também de qualidades efetivadas na pessoa. “Ser”, para Fromm, tem de ser esse ato de “estar sendo” no exercício sempre renovado das capacidades psíquicas, ao menos quando considerado em termos psíquicos. (A existência material do humano entra, como vimos, tanto pelo lado biológico quanto pelo lado sociológico, como “condição” da “existência” em sentido psíquico). Assim, um modo de “existir” é um modo de relacionar-se com as faculdade e processos psíquicos latentes; é uma *articulação* determinada entre as faces consciente e inconsciente, um tipo de abertura e junção estrutural entre elas, mais do que uma coleção de qualidades mutuamente referidas. No entanto, é essa a forma de descrição por que Fromm opta, seguindo a tendência habitual de seu modo de escrever: para cada “modo de existência”, temos em primeiro lugar uma espécie de fenomenologia de seus modos de expressão em diferentes domínios – no aprendizado, na vida amorosa, no manejo da linguagem, na relação com a autoridade, dentre tantos outros (cf. FROMM, 1976a). Aqui, mais do que nunca, aquele elemento formal, caracteristicamente recalcado em sua prosa, faz uma sombra visível no texto: não sendo ainda dito, já tampouco permanece tão endurecido quanto nas fases anteriores da obra. É então realmente em direção a uma psicologia da *relação* entre consciente e inconsciente que a experiência de Fromm tende.

Está, por outro lado, contida também nessa formulação tardia a solução para um problema que, até então, permanecera sem desenvolvimento. Se o modo do “ser”, que Fromm valoriza, é o representante de um encaixe entre consciente e inconsciente que admite certa ignorância acerca de si, que cria condições ótimas (embora jamais absolutas) para continuar se apropriando da realidade psíquica subjacente e respondendo a ela – então o tipo antagonista, o do “ter”, é o representante conceitual da paralisia psíquica, da redundância, do esforço em permanecer idêntico a si e repor as condições para essa identidade. Em parte, o interesse dessa nomenclatura é o de envidenciar o nexo suposto entre essa forma de enrijecimento da vida anímica e a ascensão, ainda na passagem para o tempo histórico, da propriedade privada e do patriarcado (cf. FROMM, 1973a). Não nos deteremos aqui nesse argumento antropológico. Interessa mais notar que, falando em “ter”, em “posse” e “propriedade”, estamos mais uma vez às voltas com o problema dos modos de apropriação de bens – os “modos de assimilação” e seus correspondentes prático-objetivos.

As categorias do "ter" e do "ser" fazem parte, na verdade, de uma série mais ampla, que inclui os correspondentes – precisamente – dos demais modos de assimilação: além do "ato de ser", temos as noções do "ter", "conservar", "cobiçar", "usar" (FROMM, 1960a, p. 36). Se o contraposto do "ser" é, para Fromm, uma única dessas quatro categorias, e não o conjunto completo, é na medida em que lhe parece que, de todas elas, a relação de apropriação acumulativa tem a maior afinidade – e, a crer em sua palavra, também a maior correlação, tanto clínica quanto sociológica – com a incapacidade de diferenciação. A essa altura de sua obra, aquela dissolução das diferenças essenciais das categorias da agressão maligna em diferenças de grau já permitia a Fromm enxergar no caráter acumulador (a versão frommiana do antigo caráter anal) o protótipo ou forma inicial de uma série que levaria diretamente até os traços de necrofilia mais enrijecidos:

> essa hipótese sugere que o desenvolvimento: caráter anal normal → caráter sádico → caráter necrófilo é determinado pelo aumento do narcisismo, da falta de relação e da destrutividade (nesse contínuo há inúmeras gradações entre os dois polos) e que a necrofilia pode ser descrita como a *forma maligna do caráter anal* (FROMM, 1973a, p. 387).

Mas, se revertemos esse processo de afunilamento, que extrai da série completa dois termos como extremidades polares, e a encaramos em sua significação integral, então vemos que os "modos de existência" convergem, de fato, com os modos de assimilação; que o que estava antes formulado em termos de desejos específicos (receber, explorar etc.) agora está ao menos *insinuado* na forma mas apropriada de uma categoria de relação – precisamente a relação entre consciente e inconsciente. Daí a peculiaridade dos "modos de assimilação", que se generalizavam com tanta facilidade a relações fora do círculo da produção. É que teria sido mais apropriado considerá-los, nem tanto como desejos, mas como *relações com o desejo*. Não por acaso, foi precisamente no âmbito da "assimilação" que nós extraímos aquelas relações de tipo "reflexivo", nas quais um segmento da psique aparecia como objeto de outro. Tampouco por acaso as relações atitudinais foram tratadas desde o início como "conjuntivas" – a princípio, tomando a separação entre ego e outro como base, mas no fundo, para além disso, porque o núcleo do modo de experiência característico de Fromm gira em torno dessas dobras internas, da *interface* e dos *efeitos* da "cisão existencial" sobre os processos antes unos, ou supostos unos.

Tivesse sido formulada assim, em termos relativos, desde o início, a divisão entre modos de socialização e assimilação não teria jamais produzido aquela imagem bicêntrica, cujo processo demorado de dissolução levou ao conceito dos modos de existência. Ela teria antes levado à dupla consideração: de um lado, as atitudes e seu influxo sobre o aparelho psíquico; de outro, o influxo do aparelho psíquico – ou, mais precisamente, de modos específicos de sua organização interna – sobre as atitudes. Com isso, estamos de volta à esfera de conflito que a psicanálise clássica considerou em primeiro lugar. Não por acaso, é por volta destes mesmos últimos anos de sua obra que Fromm (1973a) recupera a ênfase sobre o conflito entre as paixões e a autoconservação, o caráter situacional da liberação do recalcado, e tudo que diga respeito à fronteira entre consciente e inconsciente. Mas então, algo se modificou, e sobre a base de todo o percurso cujo balanço procuramos fazer acima, já não se tem mais a figura da psicodinâmica clássica, mas um conceito "sistêmico" segundo o qual *a matéria do desejo* e a *forma com que é acolhido pelo sujeito* aspiram a uma consideração teórica conjunta – quer dizer, como aspectos intrinsecamente significativos um para o outro, em contraposição à relativa indiferença com que, no modelo freudiano, variando a norma social, variava também de modo simples e cumulativo o escopo do que é permitido ou não satisfazer. Em Fromm, não é só o contrainvestimento que faz exigências ao desejo, mas também a própria natureza do que se deseja põe tendencialmente uma constelação topológica própria.

É dessa interface – para falar em termos mais clássicos, a diferenciação psíquica concebida, ora pelo lado consciente, ora pelo lado inconsciente – que surge a especificade da solução de Fromm para o problema da transformação subjetiva e social. Ali onde Freud (1915b) teria localizado o recalque primário, Fromm desenvolve o seu esquema básico de afirmação e negação das "forças vitais"; trata já os fenômenos do ódio como secundários em relação a esse gesto mais primordial, e também em parte como reações à vulnerabilidade e dependência da criança, sobretudo em sua relação com os pais. O que vem depois a ser recalcado em termos singulares – as paixões específicas derivadas da atitude básica – já pressupõe um movimento anterior, que produz (ou acompanha) a alienação objetiva e, junto com ela, a constelação afetiva primária – separação, desamparo, impotência, angústia –, cujo reforço socialmente condicionado pode conduzir às variadas formas de paixão irracional. Paralelamente, a barreira do recalque em termos clássicos – proibição moral e inapreensibiidade dos

desejos contrários ao ego constituído – continua vigente para Fromm. Entre essas duas formas de desconhecimento de si – uma, por assim dizer constitutiva, e a outra mais enfaticamente histórica em natureza – é que se descortina o jogo de forças que torna possível a mudança.

2. CONSCIÊNCIA DE SI E CONSCIÊNCIA MORAL

Antes que prossigamos com a articulação que nos interessa – entre a concepção de determinação psíquica que delineamos acima e as facetas lógica e ética da obra de Fromm – cabe fazer um pequeno excurso a partir de alguns pontos que ficaram soltos antes, e servem tanto como desdobramentos do que já dissemos quanto como preparações para o que ainda resta discutir.

A centralidade das categorias da reflexão no pensamento de Fromm sente-se de modo particularmente agudo no seu manejo das questões relativas à consciência moral e à consciência de si. Se a articulação entre as esferas sensorial e afetiva produzia para ele os fenômenos característicos do reino da imaginação; se a articulação entre afetividade e intelecto dava o reino da razão – então o vínculo restante, entre sensação e intelecto, é o que determinava, como que suprassumindo as relações entre os termos anteriores, o domínio da consciência de si. De saída, a categoria é problemática: pois nem tudo que Fromm imputa à consciência de si pertence de fato à "consciência": pode estar recalcado, suprimido, ou subtrair-se por outros meios à experiência. Mais do que uma consciência *efetiva* de si, essa categoria expressa a capacidade da psique de reagir e aperceber-se de si mesma – no que podem estar supostos momentos tanto conscientes quanto inconscientes. Em certa medida, a categoria partilha de uma semelhança com o que teria sido, em Freud (1938d), a cenestesia no id, ou mais simplesmente os processos inconscientes do pensamento: em Fromm, a psique apreende seus próprios movimentos, em certa medida sua própria condição, e a capacidade de tornar-se propriamente *consciente* deles depende dessa relação reflexiva mais simples, que está anteposta como condição de toda conscientização. Segundo o aspecto intelectual, "consciência de si" significa, pois, como vimos, saber que se sabe de algo; mas segundo o aspecto sensorial, significa autopercepção, reação reflexiva do processo psíquico consigo mesmo.

Se agora procuramos desdobrar os termos da relação, vemos como alguns dos problemas que comentamos antes se condensam aqui. De saída, reencontramos já aquela dualidade de orientações – ativa e contemplativa – como que resumida no

conceito frommiano da “sensação”. Enquanto esfera de atividade psíquica, a sensação retém ali sempre uma duplicidade: é ativa e passiva; diz respeito a um só tempo à percepção e à sensação propriamente ditas e à “ação”, à atividade sensível. O que num lugar se denomina esfera “física e sensorial” é também alhures esfera da “ação” (FROMM, 1955e, p. 379; FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 71). Também aqui, pois, aquela contraposição entre a concepção ativa e a concepção reativa da psique volta a aparecer: antes estivera cindida entre as “forças emocionais” calcadas no afeto e as “forças vitais” incorporadas nas potencialidades humanas; agora, reuniu-se num mesmo termo. Isso, que em si mesmo não produz contradição, é prenhe de consequências para a problemática que nos interessa: pois, a depender do balanço que se tenha dessa relação, a “consciência de si” – e com ela o “tornar-se consciente” em geral – entra em uma determinação distinta com o agir. Ora supõe-se que o agir é que determina o caráter; ora que é o caráter que determina o agir – e com isso, chega-se a formulações muito distintas sobre como seria possível qualquer tipo de mudança, tanto subjetiva quanto social.

Faremos uma ideia mais clara disso se levarmos em conta que a divisão que está aí formulada em termos subjetivos reaparece também, por assim dizer, objetivada, na contraposição entre as “condições de vida” e a “prática de vida”. Partindo de um modo de produção, com sua estrutura social correspondente, Fromm supõe que o “caráter social” será determinado pela comunidade de experiências dos membros de cada classe. Se, por um lado, as “condições de vida”, sendo uma categoria voltada à relação social, incluem tudo quanto diga respeito à produção e reprodução da vida (também aí o aspecto cultural), por outro, a noção de “prática de vida” tem de aparecer ao mesmo tempo como mais abstrata e mais concreta, a depender de como seja interpretada. Se nos lembrarmos de que Fromm supõe nas necessidades fisiológicas o móvel da sobrevivência e o ponto de partida da entrada nas relações sociais, então teremos que o sujeito está em uma relação prática com outros antes que se tenha constituído enquanto tal. Ele primeiro age, e depois, reagindo às relações em que entra assim, desdobra toda a cadeia psíquica que levará do afeto à atitude, da atitude à ideia, da ideia à paixão, e da paixão ao valor, do valor ao ato.

Considerada assim, a “prática de vida” aparece de fato como anterior, até mesmo como o suporte objetivo do caráter: compreende-se que o agir está determinado primariamente pelas exigências materiais e por certas regras de conduta nas relações de

produção correspondentes, e apenas num segundo momento adquire a feição de uma atuação significativa, psiquicamente determinada. A autoconservação toma a dianteira; o "praticar da vida" – ou seja, o desdobramento das forças psíquicas em ato, sua passagem à "existência" – aparece como um comportamento ainda vazio de sentido, pragmático, "adaptativo". De outra parte, se partimos do caráter já formado de um sujeito qualquer, sobretudo na vida adulta – então temos que, especialmente no caso dos traços compartilhados com outros membros da mesma classe, acrescentou-se uma determinação calcada nas paixões ditas históricas. Se a "função biológica" do caráter é tornar possível agir sem uma "deliberação consciente" contínua; se sua função psíquica é organizar as formas de prazer e "satisfação" do sujeito – então sua função social (ou aquela porção sua que desempenha uma função social) corresponde ao deslocamento das energias individuais em direção ao "processo social" (FROMM, 1941a, pp. 102,281; 1947a, p. 59).

"Moldada" em afetos particulares, com as atitudes correspondentes, e "canalizada" em direção a determinados objetos, a energia psíquica entra agora como "força produtiva", vinculando uma porção das paixões humanas à reprodução social. O aspecto simples de autoconservação fica pois sobredeterminado pelo influxo das determinações históricas da psique; o que vale como socialmente funcional não está apenas na ordem da "norma", nem tampouco na dos interesses do ego, mas também na ordem das paixões. Em tudo que diga respeito ao mundo da produção, são sobretudo as orientações "não produtivas" – isto é, as formas de paixão irracionais, contrárias aos interesses vitais do sujeito – que costumam predominar. Assim, cresce a contradição entre interesses "humanos" e interesses "sociais": os agentes conforme a porção "social" de seu caráter, "*desejam agir como têm de agir*" (FROMM, 1956b, p. 347) – o que significa também: são como precisam ser, não conforme suas próprias necessidadades, mas conforme as exigências da produção. Desenvolvem prioritariamente aquelas características que são requisitadas pelo processo social, e encontram uma margem de liberdade apenas limitada para as formas de expressão que não estão vinculadas a esse processo. Daí, como vimos, a centralidade dos "modos de assimilação", e sua tendência a adquirir certa primazia com relação aos "modos de socialização": eles constituem o elo funcional mais imediato entre processo social e subjetivação.

Quando contemplamos a categoria por esse ângulo, a "prática de vida" já não aparece como mais abstrata do que as categorias componentes do "caráter". Já não aparece como comportamento vazio ou puramente reativo, mas como o resumo, a síntese, o resultado concreto de tudo quanto articulamos antes acerca da formação da subjetividade. E, no entanto, conforme sua posição no sistema de Fromm, somos obrigados a considerá-la cada hora dentro de uma significação, sem jamais resolver a discrepância entre os seus dois sentidos. Se a tomamos enquanto adequação simples do agir às exigências práticas, a ênfase na determinação do caráter recai sobre as condições de vida. A "adaptação estática", puramente comportamental, antecede a "adaptação dinâmica", propriamente afetivo-passional; a prática de vida reporta-se sobretudo à existência material, à sobrevivência física, e somos conduzidos à ideia de que a condição principal para a transformação subjetiva é a transformação do círculo de relações sociais do qual o sujeito faz parte, e nos quais ele reproduz o seu modo de existência. Se a tomamos como resultado concreto, articulação multilateral das necessidades do indivíduo, para além inclusive da "produção" em sentido estrito, ela aparece como pertinente ao reino da sobrevivência psíquica e da expressividade. Somos reportados sempre, segundo a construção conceitual da "estrutura do caráter", aos objetos primários e vivências que iniciaram a sua constelação afetiva básica; mas eles se perderam no tempo e no recalque, e o caráter aparece ele próprio como lutando por conservar sua estrutura presente – por manter a possibilidade das formas de satisfação habitualmente investidas pelo sujeito. Enquanto determinante dos modos de agir, o "sistema de aspirações" tem aqui de ser mudado *antes* que uma "prática de vida" distinta seja possível – ou é preciso ao menos que as duas coisas coincidam.

Não é casual que essa dualidade recaia justamente sobre esse ponto do pensamento de Fromm. É que a noção de "prática de vida" é verdadeiramente o ponto nevrálgico da articulação que ele supõe entre sujeito e objeto; ela se localiza bem ali, naquele ponto que nós normalmente consideramos como um ponto cego em sua escrita: diz respeito à primariza do si ou do outro na determinação da ação, mas também, de modo mais amplo, ao caráter relacional de tudo quanto apareça como ato psiquicamente motivado. Na noção de "prática de vida", mais do que em qualquer outra, o viver está como um processo estruturado, incluindo tanto o "crescimento" de uns aspectos potenciais quanto a suspensão do desenvolvimento de outros. Para todos os modos de produção já existentes, quanto mais o caráter se deixa estruturar pela produção, menos é

"produtivo" de si mesmo: enreda-se em paixões irracionais; apega-se à satisfação de atitudes cuja consequência é, segundo imagina Fromm, um cessar da elaboração psíquica, a sustentação das formas básicas de negação da vida, o enrijecimento e um esforço algo obstinado em conservar-se idêntico a si mesmo. Ao contrário, quanto melhores as condições para o exercício livre das faculdades humanas, maior a propensão do caráter a conservar-se no ato de modificar-se, expandindo suas capacidades efetivadas:

> o oposto do conceito de ego é o conceito de Eu ou self. Esse "Eu" não é nada fixo, nada estático. Ele existe apenas no aqui e agora como o centro do meu sistema de atividade e experiência produtiva, de relacionar-se, de sentir, de ver. Não há nada para ser preservado no "Eu" – mas há esperança. [...] a esperança por algo mais intenso, mais puro, mais potente (FROMM, Revolution of Hope drafts, capítulo I(1), p. 11).

Mas então o que vemos é que aquela dificuldade em desdobrar até o fim as "relações" de que trata implica para Fromm também certa incapacidade de extrair de maneira clara a consequência mais característica de seu modo de pensar. Se algumas das classes de determinação psíquica que descobrimos dão-se puramente no interior da subjetividade, vimos que outras delas – sobretudo as relações de "afinidade" e "convergência" entre orientações – exigiam um *détour* pelo objeto e sua reação. Contemplada assim, a "unidade" que se busca transformar já não parece mais ter o aspecto coisa de quando falamos em "caráter": ela ganha com plena vitalidade o aspecto de uma relação, ou feixe de relações, em evolução. O caráter passa a entender-se, ele próprio, como uma unidade que tem de se reproduzir em ato, em cada relação prática na qual está envolvido, para que siga conservando a sua forma de organização atual. Onde ele depara relações que ativam potências distintas, arrisca reconfigurar-se mais ou menos radicalmente.

Relação social e relação de objeto convergem aqui numa problemática única: são mutuamente constitutivas, embora também parcialmente independentes, e o momento de transformação de uma implica, tanto como condição quanto como consequência, a transformação da outra. Não se efetiva a transformação de um sujeito sem a transformação de seu outro: articulada em torno da "prática" de vida, a reprodução ou modificação do caráter fica então referida fundamentalmente à possibilidade de *agir de outro modo* – de "mudar o comportamento rotinizado", "praticar" ou "cultivar" umas atitudes, "secar" outras (FROMM, 1973a, p. 333; 1974a, p. 86; 1974b, p. 90; 1989a, p.

119; 1991a, p. 113). Não se consuma efetivamente nenhuma modificação, potencial ou latente, se não se consuma em um existir prático distinto. Mas como esse "existir" prático é na verdade o aspecto parcial, individual, de uma *relação* prática, sem tratar das relações sociais concretas – do encaixe entre aspirações caracteriais distintas, e assim por diante –, Fromm fica prisioneiro do campo de visão do indivíduo, por assim dizer. Daí a quebra da noção mesma da prática de vida em dois sentidos: o movimento que articula um e outro lado da relação fica cindido em seus elementos, e eles não se reconciliam na apreensão *conjunta* dos deslocamentos respectivos.

Posto nesses termos, o problema da transformação subjetiva gira em torno da questão de compreender quais são as *consequências caracterológicas do ato* – quer dizer, se, e em que medida, uma "prática" distinta cria condições para a emergência de uma subjetividade organizada em outros termos, assim como as condições para essa mudança da "prática" ela própria. O ato, que apareceu antes apenas como a ponta final da expressão das atitudes básicas, entrou agora como um potencial desestabilizador da estrutura dada dessas atitudes. Assim como ocorrem também paixões espontâneas, desejos singulares condicionados pela situação, também um agir inicialmente desprovido de uma base caracterológica correspondente parece poder induzi-la *post factum*, desdobrando formas de reação antes inativas ou fracas na pessoa – "sistemas latentes que até então permaneceram dormentes" (FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 22).

Abre-se com isso, a meio termo entre a expressão puramente subjetiva da duplicidade que consideramos, e sua objetivação na noção de prática de vida, um problema correlato: o da posição da *vontade* no sistema de Fromm. Se sua formação psicanalítica o educa a desconfiar de toda alternativa de mudança baseada puramente na deliberação consciente, tampouco faltam em Fromm – quiçá a partir de suas fontes não-psicanalíticas – certas passagens em que a inclinação por uma abordagem algo "voluntarista" transparece. Sobrevive sempre, insistentemente, lado a lado com outras alternativas que consideraremos mais adiante, certa ideia de que, sendo suporte objetivo da conformação de caráter, a "prática de vida" pode ser modificada dentro de certos limites e liberdades de que o sujeito já esteja possibilitado; pode, em suma, ser "praticada", exercitada diligentemente, assim como o artista pratica sua técnica. A tensão entre os gestos contemplativo e prático, entre a valorização do saber conceitual e a de sua recaída na intuição, Fromm procura resolver precisamente com um conceito de

"arte", no sentido antigo do termo – "*um sistema de normas objetivamente válidas constitui a teoria da prática (ciência aplicada) baseada na ciência teórica*" (cf. FROMM, 1947a, p. 17). Aqui, a ambiguidade da noção mesma de "prática" se faz valer às últimas consequências. Quando tomada em seu sentido abstrato – a precedência do ato sobre o desejo –, ela conduz à primazia do objeto na determinação dos fatos subjetivos; mas também abre espaço para considerar que o ato, desviando das condições sociais em que se desenvolve, poderia valer como motor da mudança. Recaímos assim, de súbito, em uma inversão das prioridades, e saímos com um conceito um tanto mais voluntarista da transformação: estando de posse do conhecimento de quais seriam os "ideais" a atingir, seria o caso de praticar os meios pelos quais podem chegar a ser cultivados na psique. Aqui, o modelo de Fromm (1989a) são as práticas liberatórias de origem religiosa – sobretudo as formas não-ascéticas de meditação –, e por isso seu modo de escrever reflete (e em certa medida abstrai), sob a forma do "esforço individual", aquilo que as práticas salvíficas desenvolveram no escopo de determinadas relações institucionais (cf. MAUSS, 1934). Aparece, interiorizado, o que normalmente se desenvolve no seio das exigências e poderes sociais correspondentes. Aqui, "concentração", "disciplina", "paciência", "esforço", valem como preceitos do exercício por meio do qual se quer chegar a algum grau de liberação (FROMM, 1956a, pp. vii, 85-6).

Quando partimos da noção concreta de prática de vida, a relação se inverte. A princípio, temos a aparência de uma primazia da realidade inconsciente na determinação do ato. Tratamos sobretudo de atos psiquicamente determinados, e com isso, não parece sobrar meio que diga como a vontade poderia encontrar qualquer liberdade com relação às paixões que não fosse de natureza supressiva. Aqui aparece uma distinção entre "vontade racional" e "vontade irracional" (FROMM, 1973a, p. 475), e Fromm reconhece que também a disposição sobre a motricidade pode ter o caráter passivo-compulsivo que caracteriza, para ele, os fenômenos "irracionais". Mas então ocorre que também a vida objetiva adquire um poder decisivo: alterar a constelação objetiva em que se encontra o sujeito passa a aparecer como saída privilegiada para a aparente fixidez de seu modo de desejar e existir. Aqui, já não se trata de perseguir voluntariamente determinados fins subjetivos com os instrumentos existenciais necessários, mas de abrir espaço para a indeterminação: os "valores experienciais" já não aparecem como fins a serem aperfeiçoados, à guisa de uma ética das virtudes, mas

como sinais, fraturas que se tem na experiência dada e que apontam para a possibilidade de um devir futuro, de um maior bem-estar, de uma afirmação daquelas aspirações vitais que ficaram, até então, impedidas de expressão. Já não agem propriamente como "fins" conhecidos a serem perseguidos, mas como indicadores parciais, em um caminho essencialmente incógnito, de quais seriam as vias a se perseguir a cada momento.

Temos então a peculiar situação de que, em ambos os casos, o diagnóstico e a intervenção proposta se desencontram: quando a primazia determinativa é dada ao objeto, o projeto de mudança do caráter se inclina a enfatizar o sujeito; e quando a primazia determinativa é dada ao sujeito, o projeto de mudança se inclina a enfatizar o objeto. Se no primeiro caso estamos diante de uma relação quase que racionalizada entre meios e fins determinados, no segundo, o espaço da experiência é de indeterminação – ou, para dizer mais especificamente, de determinação progressiva e descontínua, no jogo mesmo do devir, da experimentação e do confronto com a mudança. Ora: a esta segunda versão da transformação caracterial já não corresponde diretamente aquela relação de vontade e ato, mas certa capacidade de permanecer atento a si mesmo, de escutar-se e discernir, também na experiência consciente – sempre parcial – a voz tímida que aponta para a possibilidade de um maior bem-estar.

Com isso, estamos de volta a nosso ponto de partida: se aquela dobra da consciência, que produz a reflexividade típica da "consciência de si", contém, pelo lado intelectual, a capacidade de determinar a ação a partir de ideias carregadas de certo investimento atitudinal, ela também contém, pelo lado da sensação, esse aspecto de autopercepção da psique, de orientação a partir da *qualidade* do que se experimenta. Daí finalmente a insistência de Fromm em conjugar sua psicodinâmica a uma fenomenologia mais detalhada: é que essa capacidade de auto-orientação reflexiva do processo vital lhe parecia essencial para criar condições de autonomia, e então um saber que dissesse de como se refratam as diferentes constelações atitudinais sobre sua aparência consciente seria parte de um projeto "crítico". Daí que a "sensibilidade" a si – "capacidade para a alegria e a tristeza" – tenha sido incluída entre as determinações essenciais de qualquer coisa como um "bem-estar" estável (FROMM, 1960a, p 36). "Tem-se de conhecer o próprio self para compreender quais são os interesses desse self e como eles podem ser servidos" (FROMM, 1947a, p. 134). Mas, por conta dos cortes que atravessam sua conceituação do processo de mudança subjetiva, o sentido dessa empreitada permanece de fato ambíguo, e afinal irresoluto. Tudo aquilo que pertence à

esfera dos "valores" ou ao aspecto "normativo" da teoria flutua, em Fromm, entre duas posições distintas. Vale, de um lado, como determinação de certos "ideais" a serem perseguidos; de outro, como "valores" experienciais – "antecipações de nossos fins mais valiosos" (FROMM, 1951a, p. 181) ou vislumbres que apontam os caminhos do devir possível.

De fato, tudo que viemos discutindo até agora está refletido na diferença – sutil, mas significativa – entre essas duas categorias. Elas expressam, não apenas a dualidade que abordamos até agora, mas também, em alguma medida, o que talvez tenha sido um incômodo do próprio Fromm acerca desse mesmo problema. Se, de início, sua tendência é falar de noções como "liberdade", "amor" etc. como "ideais", ainda que corruptíveis em "ideologia" nos termos que já descrevemos (cf. FROMM, 1961a), com o passar do tempo ouvimos falar cada vez mais em "valores efetivos" (FROMM, 1976a, p. 124) – quer dizer, nem tanto nas diretrizes propriamente "ideais" da conduta, mas sim aqueles "objetos reais" aos quais as paixões estão efetivamente dirigidas, com os "objetivos" correspondentes como as determinações efetivas de como as pessoas "agem" (FROMM, 1976a, pp. 122,124; 1992k, p. 48). Só que, à diferença da "relação de objeto" em sentido imediato, não se trata aqui de perseguir a concreção de uma meta com determinado corpo – o próprio, o de outrem. O "objeto" do valor está nos componentes experienciais que a "relação de objeto" libera, sobretudo quando são concordes com o sujeito. Ou seja: não se trata tanto de investir de interesse as coisas ou pessoas, quanto de investi-lo naqueles aspectos da experiência que acompanham as relações efetivas às coisas e pessoas. O "misticismo não-teísta" de Fromm vai, também aqui, a par desse interesse pelas características mais imponderáveis da qualidade emergente na relação com outrem e consigo.

Está mais pressuposta do que aclarada, mas é ainda discernível, uma diferença na determinação dinâmica desses dois tipos de fenômeno. Se o "ideal" tem ainda o caráter de um perlaboração conceitual de algo que, no fundo, é de natureza imaginária, o "valor", como objeto reflexo das metas passionais, tem já o caráter mais nítido da linguagem verbal – quer dizer, captura na linguagem algo que não é tanto imaginário-fantasístico quanto "real-experiencial", se pudermos dizer assim. Cada qual está numa relação ligeiramente distinta com a base atitudinal inconsciente. Se o ideal expressa a aspiração atitudinal à guisa de fantasia realizada; se reveste o conceito que o captura de uma imagem vivencial mais ou menos abstraída às suas origens na sensação – então o

valor é já singularização da atitude, dedicação a um objeto concreto com o qual se reencontra (ou se espera reencontrar) a *qualidade de satisfação* que está investida de interesse. Ele atrai para si e organiza os esforços efetivos de que se ocupa o sujeito: preenche a necessidade de um "objeto de devoção", quer dizer, de uma integração das energias subjetivas na expectativa de encontrar certa unidade e realização com um outro. Na relação a esse objeto, Fromm espera encontrar "não apenas elementos intelectuais, mas elementos de sentimento e sensação que são expressos na relação a ele" (1955a, p. 65). Mas então reencontramos aquele problema – o do aspecto aparentemente "unitário" do caráter – agora em outro nível. Pois, ainda que levando em conta as contradições e conflitos característicos de toda constelação psicodinâmica, Fromm supõe de fato que esse direcionamento concreto das paixões contribui para produzir certa unificação da pessoa – nem tanto no sentido egoico, mas na suposição de que a perseguição insistente de determinadas formas de satisfação corresponde, ela própria, a certas organizações típicas da personalidade, talvez mesmo a uma "unidade" mais básica, de primeira ordem, contra a qual a economia dos conflitos "polares" entre atitudes deve ser medida.

Compreende-se isso se levarmos em conta a cadeia de determinações "endógenas" que nós tipificamos anteriormente, com a suposição de que conteúdos passionais distintos produzem arranjos estruturais diferentes da personalidade; mas é interessante para nós ilustrar o ponto pela via negativa, constatando que em um caso particular – o da "orientação mercantil" do caráter – Fromm acredita que a estrutura resultante é caracterizada justamente pela ausência de um núcleo estável de aspirações: os desejos adquirem um caráter evanescente, adaptando-se ao que o outro demanda do sujeito conforme o caso e a situação. É "um sistema de self no qual eu sou, experimento a mim mesmo como um reflexo dos outros" (FROMM, 1991d-002-eng-draft-04, p. 160). Do misto entre orientação mercantil e orientação receptiva que caracterizava, para Fromm, a vida social nortemaericana entre os anos 1950 e 1970, ele dizia que tendia a produzir personalidades "sem convicções" – e com isso, "sem caráter" (cf. FROMM, 1976, p. 63; 1992j, p. 39). Ora: essa relação entre "convicção" e "caráter" não foi jamais evidente em seu modo de conceituar – especialmente se levarmos em conta que a estrutura de caráter, enquanto tal, refere-se apenas ao arranjo das paixões e suas bases atitudinais, e não à totalidade da personalidade, que é já um conceito mais amplo.

Para compreender o sentido dessas afirmações, convém recuperar a psicologia suposta à formação de "convicções": é precisamente nisto que reside a diferença significativa entre "ideais" e "valores", e também, portanto, a explicação para o deslocamento tardio de Fromm em direção à segunda formulação. Tratada isoladamente, a noção de "convicção" diz respeito à relação entre paixões e ideias. Onde a atitude determina a acolhida de uma ideia, tal que a crença toma parte em sua expressão e sastisfação – aí temos, para Fromm, uma "convicção". Seu contraposto é a mera "opinião", credo determinado por condicionamento ou sugestão simples, mas que não cria raízes duradouras no caráter: "apenas aquelas opiniões estão enraizadas na estrutura de caráter de uma pessoa, por trás das quais há a energia contida em seu caráter – apenas essas opiniões *tornam-se convicções*". O problema está então em saber quais outras relações podem se articular aí, além da que enfatizamos, segundo a qual a *recepção* de determinadas ideias é condicionada pelas necessidades do sujeito: "a estrutura de caráter decide que tipo de ideia um homem escolherá, e também decide a força da ideia que ele escolheu" (FROMM, 1963b, p. 148).

Encontramos a resolução dessa questão se deslocamos nosso olhar para a gênese, a *produção* das ideias. Então vemos que Fromm as supõe, originalmente – e levando em conta a possibilidade de que tenham sido já deformadas pelos mecanismos psíquicos inconscientes – como *expressões* ou *portadoras* da "experiência". O solo originário do pensamento não é, para Fromm, a linguagem, mas a forma de manifestação subjetiva das relações sociais – experiência, particularmente em seu aspecto emocional, ainda que compareça às vezes também a ideia de uma "experiência intelectual" (1951a, p. 7). O vínculo originário que se supõe, então, é o de uma função, por assim dizer, poético-expressiva da linguagem em relação a esse universo interior, que é o das respostas subjetivas à relação com outros e consigo. No fundo, é uma concepção ainda bastante individualista da linguagem, que não parece pôr como determinação primária dos fenômenos de comunicação a sua natureza de ser para outro. Para "comunicar", pensa Fromm, "naturalmente a linguagem tem *que abstratificar*" – "abstrair, dos fenômenos concretos singulares, o que me permite cobrir numerosos objetos de tipos similares com uma palavra" (1991e, p. 52). Ao contrário, na relação com o falante, "a palavra" é por suposto "um signo para uma experiência única", com um "significado inteiramente subjetivo" (1979a, p. 15). Em seu apreço por essa função expressiva e singularizante da linguagem, Fromm preferiu a comunicação de tipo

simbólico nos sonhos e na arte, na qual ele viu talvez um compromisso entre os dois termos. "Poesia, música e outras formas de arte são, de longe, as mídias mais apropriadas para descrever a experiência humana, porque elas são precisas e evitam a abstração e a vagueza" (1968a, p. 11); "o poeta expressa aquela experiência que a pessoa média sente, mas da qual está inconsciente; dando forma a ela, ele é capaz de comunicar a experiência a outros" (1990f, p. 59). Nisso temos, naturalmente, um correlato de seu apreço pela pura experiência de si.

Seria a linguagem simbólica, portanto, aquela que "é adequada para descrever a experiência real" (1964a, p. 106). O problema do "referente" do signo fica resolvido por indicação dessa realidade sobretudo emocional em natureza – o afeto, forma de apreensão do objeto. O modelo suposto é o da relação do falante ou escritor com seu próprio inconsciente. Por isso, também no que diz respeito à "gênese" das ideias, Fromm tende a considerar que o modelo para a origem da "ideologia" é a relação imediata entre um sujeito e a sua produção textual; as várias mediações que coletivizam o discurso, desde sua matéria-prima na linguagem, até os meios de sua propagação, tendem a ficar fora de consideração.

Mas é também por esse ângulo que Fromm valoriza, inicialmente, os "ideais". Fromm considera-nos como os envoltórios conceituais, precisamente daquelas experiências germinais que apontam na direção de uma transformação do caráter, e com ela, também da sociedade – sobretudo tal como articulado por indivíduos excepcionais, que tiveram uma capacidade ímpar de vivê-los e articulá-los. Quanto mais o lastro entre sua relação originária imediata entre "ideal" e experiência se perde, entretanto, mais a relação com o conceito ali formado tende a se modificar: pode passar a servir como expressão de outra constelação de atitudes; pode entrar como racionalização simples ou falsa consciência; mas fica aberta a possibilidade de que recupere seu sentido primevo, quando as circunstâncias sociais permitem que a experiência correspondente floresça novamente (cf. FROMM, 1960a; 1961a).

Aqui, a ênfase recai ainda sobre a diferença entre a palavra e a experiência; estão originalmente como que indiferenciados, e quanto mais se alienam um do outro, mais seu conteúdo se modifica. Mas, talvez precisamente pela suscetibilidade do "ideal" a tornar-se veículo do recalque, Fromm vai deslocando sua atenção para a base passional e o conteúdo experiencial, eles próprios, sem implicar a necessidade de uma relação

intelectual com determinadas imagens ou ideias. Daí a peculiar dualidade dos termos: se o "ideal" esconde, por trás do conceito, uma imagem, ele se apresenta no texto de Fromm sempre como suscetível de recaída na "mera palavra", na abstração e a perda do vínculo com o solo emocional que originou essa imagem. O que está ali, embora parta da "experiência" viva das possibilidades não realizadas no sujeito, está sempre já um passo além dela: para além do momento mesmo em que o fluxo afetivo transcorre, o que resta é apenas a memória dele, ou então – daí o caráter imaginário do ideal – a *fantasia* que se formou na expressão das atitudes ali ativas. Não deve ser por acaso, então, que a "fantasia" como tal tenha sido tão pouco tematizada na obra de Fromm, e que o sonho tenha entrado tantas vezes como expressão de uma realidade desconhecida, mais do que como alucinação. Já o valor, que se apresenta a princípio sem esse caráter de imagem, referindo-se ao objeto *efetivo* das paixões, conserva de modo mais estável a relação com a experiência em que se está interessado. Conservando-se próximo da coisa, conserva-se próximo também da experiência viva que sucede na relação com ela; não se perde na projeção fantástica de um desenvolvimento futuro da paixão correspondente, mas atém-se, por assim dizer, à relação real (ao menos à relação sensível) com o objeto. Ganha, assim, o caráter de um móvel da ação por referência à experiência de si do sujeito, no curso da relação com seus outros.

É esse segundo modo da ação que Fromm termina por privilegiar – inclusive, e enfaticamente, quando se trata de ação política –, e é a ele que seu conceito de "convicção" se dirige. Como em tantos outros aspectos de sua obra, a opção aqui não é nítida, decidida: tudo o que podemos dizer é que uma formulação sucede à outra no tempo, e carrega uma configuração experiencial distinta. A oscilação entre os dois pontos de vista se expressa, à guisa de compromisso, no conceito de *visão*. Extraído da tradição judaica, no sentido de visão profética, o termo carrega traços de todos os termos que discutimos até agora. Ora aparece como ideal; ora como fantasia, ora como visão apreendida no conceito (cf. FROMM, 1979a, p. 106; 1991e, p. 69). Partilha com o "ideal" propriamente dito o caráter de imagem, de antecipação projetada a partir de uma experiência germinal; mas entram também determinações propriamente conceituais, já que, sobretudo na condição de "visão racional" (FROMM, 1947a, p. 205), o conteúdo projetado pela imaginação já entrou em um metabolismo com o intelecto, e quis talhar-se à guisa das possibilidades *reais*, e não das imagináveis, simplesmente. Retém, do "valor", o caráter de um orientador efetivo da ação, mas a sua conincidência com a

experiência viva e seu objeto retrocedeu um passo, e ele age agora em sua diferença com a efetividade dada, como que criticando-a e sendo criticado por ela ao mesmo tempo. Expressa mais do que o que foi de fato experimentado, ainda que em forma embrionária; inclui já um elemento de abstração ou pulverização, na imagem, daquilo que *poderia ser* (como que a meio passo entre o sonho noturno e o diurno), mas ao mesmo tempo mantém um elo com a realidade na memória de sua diferença com o existente. Passa a comportar-se como farol, como orientação – já não mais imediata, como no caso do "valor" – para a reconstrução social[85].

Assim, se o traço normativo na obra de Fromm não está na determinação do dever-ser, ele flutua entre relações distintas com o poder-ser, com a categoria da possibilidade. Ora abstrai e infla, a partir do traço efetivo das diferenças, a imagem do que seria uma diferença acabada, realizada, e orienta a ação como que racionalmente à sua concreção. Ora mantém-se atento ao caráter inacabado das vivências que apontam na direção de uma vida melhor, e desloca para a sensibilidade e a autopercepção do sujeito a tarefa de orientar-se, na experiência, àquilo que ele reconheça como o seu bem. Procura fazê-lo, entretanto, sem desprender-se da figura efetiva do objeto e seus efeitos a cada momento. Ora desenvolve algo como a prefiguração de uma dialética da experiência, na relação entre fantasia e efetividade. Em realidade, seria preciso reorganizar e reagrupar essa constelação de determinações: liberar o aspecto constituitivo da indeterminação da experiência; reter a proximidade com o real, o índice qualitativo das experiências bem-sucedidas de mudança, mas sem restringi-lo à circunscrição das possibilidades dadas imediatamente, nem dissolvê-lo na relação com o fantasiado.

Dizer, então, que a quem falta convicção falta caráter, significa dizer – na esfera dos "valores", mais do que na dos "ideais" – que não se formou ali uma relação forte entre sujeito e experiência; que os desejos como que se pulverizam no desconhecimento daquelas formas de satisafação – "racionais" ou não, tanto faz – que produziriam um elo forte entre o sujeito e seus objetos, e com isso, também entre o sujeito e ele próprio. Daí que, de todas as configurações típicas do caráter, aquela que nos serviu aqui de modelo – a orientação mercantil – esteja em particular relação com a noção de uma perda do

[85] Compare-se, entretanto, a discussão sobre o caráter das visões proféticas em Weber (1917), que enfatiza o seu caráter alucinatório em pelo menos alguns dos casos, e multiplica os detalhes da fenomenologia da intervenção profética. Em Fromm, não encontramos tanto uma psicologia histórica do que teria sido porventura *efetivamente* a visão profética antiga, mas uma apropriação e modernização do termo, tendo em vista a posição do intelectual em contexto contemporâneo.

self, de um reforço da alienação, de uma desconexão particularmente evidente entre o sujeito e suas forças vitais (cf. FROMM, 1955a). Como que restringido ao próprio ego, o sujeito já não tem a experiência de um metabolismo ou permeabilidade às suas potencialidades latentes; confronta-se consigo mesmo sempre como apartado de si, removido àquela articulação aberta entre consciência e inconsciência que Fromm enxergava como a solução mais desejável para o problema posto pela alienação objetiva. A experiência é de não ser de fato sujeito dos próprios atos, como se brotassem do próprio âmago, mas a de ser carregado por determinações outras. Os problemas de que viemos tratando giram portanto precisamente ao redor do ponto que nos serviu de de partida – a reflexividade da psique, a relação entre consciente e inconsciente etc. –, pois a noção de *self* não expressa senão isto – os variados encaixes possíveis entre as funções psíquicas, e os modos correlatos de desejo. "A experiência do self [...] tem várias formas, dependendo de qual aspecto da personalidade é sentido como o fundamento de sua identidade" (FROMM, NYPL 7.4.7132, p. 4). Agora, fica mais fácil de ver que a experiência de Fromm gira ao redor de uma questão que articula todos esses termos. A saber: *em que relação é preciso estar com o outro para poder estar numa relação "produtiva" de si mesmo* – quer dizer, de permeabilidade e deslocamento mais ou menos consistente por entre os aspectos determinados e indeterminados do *self*, as potências e a existência?

Sem essa articulação com um objeto, não sucede o deslocamento da organização interna do sujeito. Por isso é que Fromm vai se inclinando cada vez mais a enfatizar a relação de "valor", o "objeto" a que o sujeito dedica suas energias: pois entende que a experiência de unidade consigo – unidade diferenciada, acolhida e multiplicação das diferenças interiores – só se desenvolve na experiência de unidade com um outro. "Unidade" é "unidade dentro de si mesmo e com o mundo exterior natural e humano" (FROMM, 1973a, p. 262). Por isso, às variadas formas supostas imperfeitas de unidade com outrem (a simbiose, a falta de relação narcísica etc.), correspondem também aquelas formas de identidade consigo, de fixação em si – ou, em vocabulário frommiano, formas restritivas ou parcializantes de produção da "unidade" do sujeito, circunscritas tendencialmente pela conformação egoica que melhor se adapta à sua posição na produção. Os fenômenos relativos ao "self" reúnem, portanto, o resultado reflexo da cadeia toda de determinações que pertence ao caráter e à personalidade. É o termo que expressa a variabilidade da consciência *efetiva* de si como

função da relação com outrem, e que insinua, assim, o movimento conjunto que sucede na fronteira entre consciente e inconsciente e nas relações reais, conforme o sujeito se faz e refaz no tempo. É essa a figura mais concreta que podemos obter da esfera da "consciência de si". Mas, precisamente porque Fromm não se decide definitivamente entre as formas possíveis de produção dessa unidade diferenciada, voltamos a reencontrar aquela dualidade de meios em outro aspecto pertinente a essa esfera: a consciência moral.

À sua própria maneira, a consciência moral representa também uma dobra ou determinação reflexa da consciência simples. Por isso, ela aparece em Fromm como categoria associada preferencialmente à mesma articulação que viemos discutindo, entre intelecto – já investido pelas atitudes caracteriais – e sensação-ação. Mas então vemos que as diferenças que insinuamos antes reaparecem realmente na forma de uma dicotomia simples. Fromm distingue, mais uma vez na forma de tipos ideais miscíveis, duas determinações contrastantes da vida moral. A "consciência moral autoritária", ele descreve em termos análogos ao superego em Freud, em seu caráter repressivo e, por assim dizer, ascético – orientado pela culpa frente à norma ou ao ideal inatingido. Mas Fromm põe também como pertencente ao âmbito do moral o que ele denomina "consciência moral humanista". Aí a culpa não é a de desobedecer a outrem, mas a de desrespeitar a si mesmo, de agir na contramão da própria integridade, do próprio desejo:

> A outra fonte de sentimento de culpa é a consciência do homem; ele sente seus dotes ou talentos, sua capacidade de amar, de pensar, de rir, de chorar, de perguntar-se e criar, ele sente que sua vida é a única chance que lhe é dada, e que se ele perde essa chance, perdeu tudo. […] Ele não pode evitar sentir-se culpado pelo desperdício, pela chance perdida (FROMM, 1955a, p. 205).

Não vemos aí senão uma figura daquela capacidade de autoexperiência adjudicante – de discernir, na experiência, o que é bom ou mau para si mesmo. Embora Fromm costume reservar o termo "ideal" para as formulações ideais com as quais ele concordaria, é fácil ver como seu contraposto, a "ideologia", recai sobre as funções repressivas características da relação autoritária consigo, enquanto aquela orientação sensível pelos valores experienciais aproxima-se da função da consciência moral humanista, de reorientar o sujeito ao seu próprio bem.

Fromm (1947a) entende esses dois entes como determinações paralelas da vida moral, ora mais fortes, ora mais fracas. É interessante notar, entretanto, que, se no caso

da "consciência moral autoritária", a gênese da estrutura correspondente é a mesma suposta em Freud – introjeção da imago parental com a dissolução do complexo de Édipo –, Fromm apresenta origens distintas para a consciência autônoma. Ora ele a traça de volta à incorporação da imago materna, como se a introjeção instalasse um segmento psíquico capaz de exercer as funções do cuidado, e desenvolve cada forma como característica de uma estrutura de poder distinta – patriarcal e matriarcal, respectivamente. Age, então, como "*consciência materna*" (FROMM, 1955a, p. 47). Em outros momentos, entretanto, ele a põe como uma espécie de resposta imediata do organismo psíquico a si mesmo – um gesto reflexo que está mais próximo daquela espécie de "cenestesia" moral de que falávamos do que de qualquer outra coisa (cf. FROMM, 1983d).

Não por acaso, aparece aqui uma segunda classe daqueles afetos reflexos, que expressam uma relação a si. Vimos antes que certas formas de angústia, que a impotência, a separação, o desamparo, expressam a relação a si como função da relação ao outro. Mas, na esfera da consciência humanista, deparamos casos que são os concomitantes ou expressões dos processos vitais – formas de "conhecimento afetivo" (cf. FROMM, 1947a, p. 158). É nessas condições que Fromm imagina que atuam a "felicidade" e a "depressão" – como indicadores que resumem a qualidade geral do processo vital; "*uma re-ação de nós mesmos a nós mesmos*" (FROMM, 1947a, p. 159), assim como as formas da culpa, no caso que discutimos há pouco. Concebida naqueles termos, a "consciência humanista", se não está dada desde o início, aparece ao menos como aspirante a um desenvolvimento espontâneo; onde ela parece inativa ou enfraquecida, o problema não é o de desenvolvê-la, mas o de "aprender a ouvi-la" (FROMM, 1947a, p. 161). O argumento ganha o contorno da insinuação de uma "sensibilidade moral natural" (FROMM, 1983d, pp. 142-3) – complemento daquele naturalismo dos afetos de que tratamos antes –, e abre-se não o problema (já típico) de traçar as etapas da formação da organização psíquica adulta, mas também o de compreender como exatamente se daria o processo da "valoração", a "escolha do bem", por assim dizer.

A ambiguidade das formulações de Fromm a esse respeito toca num ponto nevrálgico de seu sistema: trata-se de saber em que medida a "valoração" própria a uma teoria normativa delineia seus critérios em termos históricos ou naturais, locais ou universais. Quer dizer: em que medida a ação histórica deve estar orientada pelas

especificidades da circunstância dada, e em que medida pode (ou deve) apoiar-se num ponto de vista "transcendente" – em Fromm, o "ponto de vista da humanidade" (1963b, p. 158). Essa questão vai par a par com o problema de saber que destino tiveram as categorias da "ontogênese" em Fromm. De fato, em alguma medida, o recalque da capacidade de expressar processos deriva, em sua obra, de uma relativa desvalorização dos processos puramente endógenos do desenvolvimento psíquico. Isto é: mesmo as cadeias de determinação que nós identificamos como interiores ao processo anímico pressupunham sempre a sua ignição pelos processos de afetação, que referem o sujeito a um mundo objetivo, ainda enquanto ele não se diferenciou como sujeito (cf. FROMM, 1956a). A exceção a isso aparecia apenas naquele caráter de "atividade pura" com que as esferas sensorial, intelectual e afetiva apareciam em sua condição de potências dadas. Elas estavam então como "forças vitais", como impelentes – mas isso redundava apenas em reconhecer um segundo empuxo em direção ao objeto, para além daquele provido pelas necessidades físicas. Afetividade, intelectualidade, sensorialidade, em necessitando desenvolver-se, necessitam entrar em relação de objeto; mas a partir do momento em que essa impelência se resolve no contato concreto com o mundo, tem início a cadeia da afetação reativa do sujeito. A "relação de objeto" tomou a dianteira de tudo que se pudesse entender como pertinente ao devir da personalidade, e pouca ou nenhuma referência se fez a qualquer tipo de processo espontâneo, organicamente condicionado, de maturação – como ainda em Freud (1916-7) acontecia no que dizia respeito às fases psicossexuais.

Em um autor como Karl Abraham (1925), esse aspecto foi levado às últimas consequências e chegou a produzir um conceito forte do que seria um caráter plenamente amadurecido. Fromm bebeu dessa fonte fartamente – mas sua escrita é notoriamente reticente, até uma etapa muito adiantada, em referências aos processos de fixação e regressão, a toda forma de escalonamento temporal da estrutura psíquica, que ele preferia talvez tratar antes como um arranjo possível, efetivação singular de um mesmo conjunto básico de potencialidades, do que como decantado de um decurso ontogenético típico. À medida que os últimos anos de sua obra incorporam uma concepção atualizada dos processos neurológicos, ele reativa a noção clássica de "regressão" sobre novas bases; o conceito de "fixação", ainda que tímido, permanece desde o início (cf. FROMM 1948b), mas transposto para a lógica da formação das "atitudes", que já não podem supor noções como a da viscosidade da libido, por

exemplo. Em certa medida, toda atitude – mesmo as que Fromm valorizaria como as mais desejáveis – comporta-se, em sua teoria, como um tipo de fixação. Mas permanece sempre uma contradição potencial entre, de um lado, o caráter equânime das várias manifestações humanas e, de outro, a insistência do humanismo de Fromm na determinabilidade de um *telos* do desenvolvimento psíquico a partir da noção de "natureza humana"; entre as determinações históricas e as determinações imanentes à constituição biológica da espécie. Se o processo efetivo de formação da psique está determinado centralmente pelas relações sociais – sobretudo pela vivência no seio da família, com sua atmosfera afetiva, caráter e métodos pedagógicos típicos de cada agrupamento social (cf. FROMM, 1949c) –, a tendência do autor é a de deslocar a determinação dos "valores experienciais" que deveriam orientar sua teoria crítica para a natureza. Tivemos uma primeira figura disso naquela concórdia suposta entre os afetos primários e seus objetos. Categorias como a da "consciência humanista" e os afetos reflexos são apenas extensões mais mediadas desse princípio, que implica dizer: a psique sabe o que é bom para ela; dispõe dos instrumentos para expressar, ainda que numa forma não intelectual, a natureza das relações em que se encontra: "nossas próprias vozes internas nos guiam em direções que são compatíveis com o potencial físico e psíquico de nossos organismos particulares" (FROMM, 1983d, p. 23). Vimos antes que isso deixou sua marca sobre o conceito de "objetividade" em Fromm, e aqui deparamos o aspecto reverso, de que também traz implicações para a autocompreensão do sujeito.

Estamos com isso no miolo da questão que nos interessa – a da determinabilidade dos "valores" em uma teoria crítica: pois tratar desse "saber" suposto reflexo traz implicações também para a relação entre o geral e o singular na construção da teoria. Se Fromm afirma, como vimos na introdução, que toda constelação psicodinâmica é irredutivelmente singular, crê também que é possível determinar valores gerais o suficiente para que se possam denominar universais, sem com isso ferir as especificidades de cada curso vital próprio. Em termos conceituais, isso ficou capturado na diferença entre "potencialidades primárias" e "secundárias", entre orientações "progressivas" e "regressivas", tal como a desenvolvemos no capítulo II deste estudo. Vimos que essas diferenças tiveram de ser introduzidas, por assim dizer, *ad hoc*, sem uma justificativa interna ao movimento das categorias. Elas têm de ser justificadas ou empiricamente, ou por referência a conceitos mais básicos, de que elas

representam especializações. Daí a importância da noção da "vida": na dialética de necessidade e liberdade, de afirmação e negação, que procuramos delinear ali, estão os ingredientes básicos que permitem um juízo sobre o sucesso ou fracasso da arquitetura teórica de Fromm.

3. DIFERENCIAÇÃO E LIBERDADE

A solução particular de Fromm para esse problema consiste em colapsar os dois lados da oposição em um só: a aspiração "geral" de toda psique é a de se individualizar. Assim como o processo da vida é de "crescimento estruturado", supõe ele, também a vida psíquica quer reunir seus elementos em uma articulação que permita cristalizar os resultados da experiência já feita, e seguir diversificando as capacidades do aparelho psíquico. Na figura das "forças vitais" dadas com os poderes humanos está a totalidade das alternativas de desenvolvimento, como forças que pressionam para ser postas em uso. Mas então temos a imagem inicial da absoluta equivalência de todas essas alternativas. Enquanto puras "potencialidades", elas representam *teloi* mais ou menos antagonistas, mas que não deixam de ser "diferentes" uns dos outros, de expressar "diferenciações" possíveis do sujeito, ao menos em comparação ao estado de indiferenciação inicial em que ele é representado.

Determinar a "diferença" como critério valorativo não é suficiente para sustentar uma postura antirrelativista – e Fromm (1947a) é, do ponto de vista ético, estritamente antirrelativista. A preferência por umas atitudes em detrimento de outras só se justifica realmente como mais do que uma preferência arbitrária (ou como hipótese dessa preferência sob a forma das aspirações supostas "imanentes" ao desenvolvimento humano) se for verdade aquilo que, segundo sua concepção de determinação psíquica, Fromm supôs acerca da relação entre topologia e dinâmica: a de que o conteúdo do que se deseja e a forma de organização psíquica (aí inclusa a forma de relação com o desejo) se condicionam mutuamente. Ou seja: a de que o processo vital *põe, em parte, suas próprias condições*, precisamente sob a forma da estrutura já adquirida até um certo ponto na evolução do sistema psíquico. O que se expressa então como aspiração imanente ao amor, à liberdade etc. (cf. FROMM, 1965h) é a introjeção, também em certa medida a substantivação, de uma hipótese que seria melhor formulada em termos relativos: a de que os conteúdos que dominam o processo psíquico condicionam (segundo as variadas formas de determinação recíproca entre eles) também a relação

desse processo a si mesmo – e com ela, a forma concreta que ele assume, com as variedades de abertura ou fechamento da capacidade de mudança, de organização do senso de "self".

Em realidade, a categoria da "consciência de si", que nós estamos acostumados a conceber na esfera da "consciência" propriamente dita, e até mesmo como a forma de consciência mais elevada possível, sofreu em Fromm um deslocamento semelhante ao que a noção de "pensamento" sofreu em Freud: desprendeu-se parcialmente de suas formas imediatamente intelectuais de expressão e demonstrou-se em sua atividade, por assim dizer, pré-linguajeira. A infraestrutura toda dos processos reflexivos que dominaram cada vez mais nossa discussão, Fromm a supõe, afinal, também como o mais das vezes *inconsciente*. A chave de sua posição ética está então na suposição de que os desejos – veículos anímicos do processo vital – não funcionam apenas como unidades parcialmente autônomas de sentido, como motivos da ação, mas têm uma implicação para a própria constituição desse processo *enquanto* processo, enquanto devir. O que se deseja e experimenta hoje condiciona o que se poderá desejar e experimentar amanhã; causa e efeito reintegram-se num mesmo plano, em que a "estrutura" psíquica se concebe como evoluindo também a partir de suas próprias condições interiores. Assim, na contramão da escritura tão aparentemente estática de Fromm, desponta uma concepção de determinação psíquica que é essencialmente transversal no tempo; que entende o arco do desenvolvimento psíquico como uma intricada cadeia de interações entre elementos que, conforme suas qualidades, tornam a psique mais ou menos capaz de mudança, mais ou menos plástica, mais ou menos apta a efetivar-se enquanto não-idêntica a si – "flexibilidade", "poder regenerativo" (FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 23).

Assim, melhor do que dizer que a "diferença" é o núcleo da ética de Fromm, seria dizer que esse lugar é ocupado pela *liberdade* – afinal, também uma "qualidade essencial da vida" (FROMM, 1964a, p. 32). Não é o "ter-se tornado diferente" enquanto tal que é valorizado como fim, mas a capacidade de continuar mudando. A *diferenciação* enquanto processo vale mais do que a diferença já constituída. Assim, o conceito de "liberação" de Fromm divide-se em duas porções mutuamente condicionadas, cada qual correspondente a uma das séries de determinação que identificamos. A relação com os objetos e condições externas, Fromm (1941a) desenvolve sob o conceito de "liberdade negativa" – "liberdade do medo, da carência,

da opressão e da violência" (FROMM, 1960b, p. 69); da autoridade política e da tradição (cf. FROMM, 1955a). Ele concebe o processo de mudança política e cultural como da forma da remoção de obstáculos à espontaneidade: satisfação das necessidades orgânicas e psíquicas básicas, e sobretudo demolição tão extensa quanto possível dos suportes objetivos da repressão – isto é, da "dominação externa" (FROMM, 1989a, p. 7). Trata-se então de não estar impedido por outros de exercer o que se deseja. Mas a relação com essa liberdade externa – ausência de uma barreira – não é suficiente, segundo Fromm, para produzir uma experiência de fato livre. Para isso, é preciso também um trabalho na relação do sujeito consigo – tal que ele se veja capaz e disposto a exercitar suas faculdades segundo seu próprio impulso.

Essa "liberdade positiva" – liberdade de pôr-se e dispor *praticamente* das possibilidades que a transformação política ou cultural abriu; de "agir a partir da própria volição livre" (FROMM, 1939b, p. 185) – é a expressão afirmativa, propriamente "relacional", daquilo que viemos tematizando antes em suas várias figuras parciais ou locais: o "senso de self" desenvolvido até uma experiência de unidade diferenciada consigo; a noção de "atividade"; o momento "expressivo" da vida, e assim por diante (cf. FROMM, 1941a). Aqui, os dois lados da determinação psíquica se articularam em uma relação mais específica: liberdade negativa, na relação a outro, é liberdade *possível*; liberdade positiva, na relação a si, é liberdade *efetiva*:

> Liberdade que não é arbitrariedade mas a possibilidade de ser quem se é, não como um conjunto de desejos ávidos, mas como uma estrutura delicadamente balanceada, que a qualquer momento está confrontada com a alternativa de crescimento e degeneração, vida ou morte (FROMM, 1976a, p. 157).

Mas então vemos em que termos podem dar-se os problemas que apontamos anteriormente – aquela dualidade de orientações que colore todo o programa normativo de Fromm. Se desarticuladas uma da outra, as duas facetas do conceito têm de levar a posições bastante desequilibradas. Uma ênfase unilateral sobre o aspecto "negativo" redunda em uma politização do problema sem levar em conta a dimensão subjetiva que dá o núcleo experiencial do pensamento de Fromm – o que daria num equivalente político possível da inclinação à "atividade" enquanto tal. Por outro lado, uma ênfase unilateral sobre a liberdade "positiva" resulta em uma espiritualização da questão, um conceito totalmente interiorizado de transformação do caráter – correspondente ao que seria o momento "contemplativo", se tomado isoladamente. Embora essas tendências

dissociadas ocorram em Fromm, a especificidade de sua concepção (e suas consequências mais frutíferas) estão nos momentos em que as duas noções aparecem em unidade. Então chegamos àquele laço que nós indicamos no capítulo I, entre mudança subjetiva e mudança social. Passamos a entender os dois lados como aspectos de um mesmo processo: o sentido objetivo da liberação interior é a busca pela ampliação das suas possibilidades experienciais, e nessa medida, motiva a luta contra a autoridade irracional e a dominação. O sentido subjetivo da liberação exterior é tornar materialmente viável a efetividade da relação livre consigo – o que quer dizer, torná-la *praticável*.

Os dois lados reúnem-se então num só movimento. Concebida subjetivamente, essa articulação implica que o processo psíquico adquire tanto mais a feição de uma compulsão, do não-livre, quanto mais alimenta as paixões irracionais (e deixa que elas se retroalimentem entre si): então temos a mais completa rigidificação, a mais completa incapacidade de mudança:

> Todo ato mau tende a endurecer o coração do homem, isto é, a mortificá-lo. Todo ato bom tende a amolecê-lo, a torná-lo mais vivo. Quanto mais o coração do homem se endurece, menos liberdade ele tem para mudar; mais ele é determinado de antemão pela ação anterior. Mas então vem um ponto sem volta, quando o coração do homem se tornou tão endurecido e tão mortificado que ele perdeu a possibilidade da liberdade, quando ele é forçado a seguir e seguir até o fim inevitável, que é, em última análise, sua própria destruição física ou espiritual (FROMM, 1966a, p. 81).

Quanto mais se forma uma ecologia própria às paixões ditas racionais, por outro lado, menos o sujeito é "livre" para "não mudar"; mais as tendências regressivas se atrofiam, e deixam de constar como forças eficientes na conduta da vida. De outra parte, onde as duas tendências se chocam num balanço de forças mais proporcional, abrem-se alternativas discrepantes para o destino da vida psíquica. Aquela dissolução das "diferenças essenciais" das atitudes em diferenças de grau, que nós apontamos como característica da última etapa do pensamento de Fromm, aparece agora, em suas consequências, como uma *gradação* da liberdade positiva ou interior:

> A proporção será diferente em cada pessoa, e também o grau de repressão versus o grau de ciência [*awareness*] da orientação arcaica. Há pessoas nas quais o lado arcaico foi tão completamente eliminado, não por repressão mas pelo desenvolvimento da orientação progressiva, que elas podem ter perdido a capacidade até mesmo de regredir a ele. Do mesmo modo, há pessoas que destruíram tão completamente todas as possibilidades para o desenvolvimento de uma orientação progressiva

> que elas também perderam a liberdade de escolha – neste caso, a escolha de progredir (FROMM, 1964a, p. 122)

Se as forças "polares" lutam para estabelecer uma economia de traços e paixões que se alimentam e estabilizam; se essa economia circula sempre pelos objetos e condições de vida que a reproduzem – então terminamos com uma imagem do processo psíquico tal que a liberdade de uns está condicionada pela de todos os demais; em que os processos de oclusão e abertura na relação entre consciência e inconsciente, entre o sujeito e seu desejo, já não são vistos de fato na condição da pura interioridade, mas como *círculos* ou *circuitos de atos* (cf. FROMM, 1976a, p. 107). A essa concepção, Fromm (1964a) denomina *alternativismo*. Temos então que "a liberdade não é uma coisa ou uma substância. É um estado de ânimo, uma maneira de ser no processo de viver; é diferente para cada pessoa e é diferente em cada momento da vida. E todo ato que debilita a vitalidade e a integridade da pessoa diminui sua liberdade marginal. E todo ato que as fortalece, a aumenta" (FROMM, 1972d, p. 6).

O processo integral de decisão e atuação do sujeito – como processo transversal no tempo – tem sepre um efeito, gradativo e prolongado, sobre as suas próprias condições de liberdade, e também as dos demais. O ato não se relaciona a outros apenas segundo suas consequências objetivas imediatas, mas também como ponente das condições subjetivas de todo ato subsequente. O processo de vida individual aparece como uma cadeia de "decisões" – decisões passionais, conscientes ou inconscientes – que refletem ou enfraquecem as possibilidades vitais; o processo político, como decisão entre alternativas conducentes à vida ou ao enrijecimento comuns. Daí a significação derradeira daquele motivo que destacamos anteriormente: o das "consequências caracterológicas do ato". Na relação social, a "prática de vida" aparece como o veículo do caráter, aquilo que repõe ou contradiz as suas condições de existência presentes, e assim o projeto de uma conquista progressiva da liberdade (positiva) assume a feição de um projeto de *prática liberatória*. À medida que a relação consigo está mediada pela relação social, entretanto, uma apreensão consequente dessa ideia tem que levar a um programa de mudança *comunitário*, isto é, a um programa político: a configuração do caráter de uns condiciona "objetivamente" as possibilidades para o caráter de todos, e também a atuação conjunta sobre as estruturas econômica, política e cultural aparece como precondição. Daí a proposta de um "socialismo humanista comunitário" (FROMM, 1955a, p. 363).

Eis aí uma outra faceta dos afetos e inclinações que Fromm considera "racionais". Embora eles estejam referidos, nessa qualidade, sobretudo ao processo vital individual, não deixam de ter consequências também para outros, que são afinal também sujeitos em relação. A preferência de Fromm pela constelação de valores que enumeramos antes não está fundada apenas na suposição de que criam condições interiores para uma abertura ótima aos processos inconscientes, mas também sobre a noção de que inclinam o sujeito a agir para com outros tal que proteja, reafirme – condicione, enfim, sua liberdade. Aqui, o problema da "diferença" retorna por outro ângulo – pois é preciso verificar se os condicionantes da diferenciação ótima de uns equivalente de fato aos da diferenciação ótima de outros. Fromm (1947a) supõe, segundo a determinação das atitudes que ele caracteriza como "produtivas", diferenciantes do self (amor, razão, criação), que elas não procuram apenas pelas condições de satisfação e crescimento de si, mas também do outro. Similarmente, supõe das demais atitudes que elas têm uma consequência paralisante ou destrutiva também para outros. "O poder sobre as pessoas é o oposto mesmo da produtividade; de fato, ele paralisa e eventualmente mata todas as capacidades produtivas tanto em quem tem poder quanto em que se submete a ele" (FROMM, 1942a, p. 317). O caráter conjuntivo das atitudes, que aparece de início no par simples da relação ao ego ou ao objeto, resolve-se, no caso dessas posturas mutuamente afirmativas, na sensibilidade e amor "à vida" enquanto tal – biofilia, no que vemos plenamente a significação daquele deslocamento da reflexividade, certa feita suposta própria da "consciência de si", para os processos inconscientes: pois agora o caráter alteritário do processo vital, como processo referido a e dependente de outro, passa sempre de uma a outra organização psíquica; desloca-se para dentro e para fora do sujeito singular, articulando o seu devir com o do "objeto". Ao contrário, as inclinações que se dirigem à suspensão ou anulação desse devir interrompem – ou ao menos criam obstáculos – para o devir de outrem no mesmo passo em que atuam sobre o sujeito: o sádico deseja reduzir seu outro à condição de "coisa", quer dizer, à suspensão de seu processo vital; o destrutivo procura anular o desenvolvimento já ocorrido em outrem, e assim por diante.

Com isso, também ao nível político, Fromm vai sendo levado, nem tanto a uma afirmação da singularidade enquanto tal, mas a uma afirmação das diferenças que ele entende como capazes de mútua afirmação. Seu programa ético não redunda em uma abertura equivalente a toda forma de individuação, mas especialmente àquelas que são

capazes, por suposto, de reconhecer em si e no outro o seu porvir não realizado. A figura conceitual desse processo encontra-se em sua noção de "experiência humanista" (FROMM, 1962a, p. 178): o devir do sujeito, a quebra dos recalques, a superação das ilusões e formas de satisfação estacionárias, redundaria na capacidade de assimilar, em si, as variadas figuras parciais – "o bebê, a criança, o adolescente, o criminoso, o louco, o santo, o artista, o homem *e* a mulher" (FROMM, 1960a, p. 106) – que podem aparecer como "outro", mas que seriam constitutivas do humano, cifras simbólicas de suas variadas potencialidades e posições experienciais. A base do convívio pacífico e afirmativo com a diferença não estaria, portanto, na redução a um denominador comum abstrato – ao "conceito" do humano, ou qualquer equivalente seu –, mas na assimilação progressiva, concreta, das várias figuras parciais da não-identidade, dos vários aspectos da experiência que desviam do núcleo já constituído ou organizado do "self". Daí aquele conceito da "humanidade" como um concreto, não um abstrato: a universalidade aparece como unidade das diferenças parciais, não como sua subsunção a uma identidade de base. "O homem, apenas desenvolvendo sua própria individualidade plenamente, poderia chegar à experiência de sua própria humanidade – e isso significa, de toda humanidade" (FROMM, 1992m, p. 68).

Porquanto esse processo incluísse também as inclinações que Fromm consideraria "regressivas", ele deveria representar uma travessia daqueles modos de autoapreensão – separação, importência, angústia etc. – que podem levar ao desejo de "fuga da liberdade", de retraimento frente às possibilidade da liberdade positiva (cf. FROMM, 1941a). Mas ele não deveria redundar em sua reafirmação simples. Fromm espera que essa travessia leve a uma dissolução espontânea das tendências "regressivas": "o desejo mau vai se dissipar e desaparecer sob a luz e o calor da consciência ampliada" (FROMM, 1959e, p. 87). Espera, enfim, que a capacidade de experimentar os afetos básicos que respondem à condição humana leve, não à sua dissolução definitiva – posto que, sendo "constitutivos", "constitutivos" devem permanecer –, mas à emergência gradual de "soluções" mais adequadas – quer dizer, de modos de relação e de desejo mais aptos a conciliar o impulso expansivo da vida com sua precariedade e cisão interiores.

Como esse impulso e essa cisão estão conceituados como pertinentes a esferas distintas – um, a atividade imanente das "forças vitais", potência de liberdade simples; o outro, base das paixões humanas no escopo das necessidades psíquicas – Fromm vai

sendo levado a introjetar, como *teloi* dados com a própria natureza da vida, aquilo que, no nível da efetividade, aparece como um conjunto de desenvolvimentos alternativos em resposta à não-identidade da psique consigo. Assim, fala-se de um impulso inerente (embora suprimível) ao amor, à liberdade, à justiça – e quanto mais os fatos da individuação, que foram inicialmente referidos à socialização, são imputados às necessidades constitucionais do humano, mais o processo mesmo de singularização psíquica vai sendo enxertado de volta na esfera do orgânico, do biológico. Pensa-se então em uma "personalidade básica", constituticionalmente dada, tal que seria preciso estudar "quais dos traços" respectivos "são parte da natureza original, e quais são adquiridos por meio de influências circunstanciais; além disso, quais das qualidades adquiridas conflitam com as genéticas, e quais as reforçam" (FROMM; MACCOBY, 1970b, p. 20; FROMM, 1979a, p. 65). O motivo humanista em Fromm – "tornar-se quem se é potencialmente" – coincide então, sob essa perspectiva, com a tarefa de descobrir "*o que essa pessoa foi feita para ser*" (FROMM, 1960, p. 36; 1992g, p. 112). O repertório inicial das "potencialidades" já não aparece como conjunto indeterminado de alternativas equivalentes, mas como pré-determinado ou inclinado em certa direção. É o preço que se paga por uma das peculiaridade do modo frommiano de pensar: porque todos os conteúdos psíquicos são entendidos ao mesmo tempo como resultados e condições de outros processos, e inclusive como condições histórico-temporais de seu próprio desenvolvimento futuro, a sua apreensão no conceito flutua entre o seu tratamento como fins e como meios. Não é senão a diferença que encontramos enter "ideais" e "valores" – mas ela agora se apresenta também ao nível das proposições éticas mais explícitas de Fromm.

Quanto mais "amor", "razão", "criação" etc. aparecem como *fins em si mesmos*, como processos finitos de satisfação, mais a preferência por essas, em detrimento de outras qualidades quaisquer, tem de ser interpretada a partir de fora, como determinação exterior à própria coisa. Quer dizer: tomados como formas simples de relação e satisfação, as várias atitudes não contêm em si nenhum critério que os torne preferíveis a outras constelações afetivas; as distintas qualidades de prazer são tratadas como equivalentes, e somos reconduzidos, se não a um relativismo ético absoluto, pelo menos a um problema "econômico" mais modesto – que é o de saber quais (ou quanto) das suas aspirações passionais o sujeito consegue satisfazer adequadamente na prática. Dizer que umas formas de vida são preferíveis a outras tem de aparecer então como

gesto exterior, como moralização das paixões ou contraposição abstrata a elas. Em não se aceitando uma postura ética repressiva, isso conduz a um eudaimonismo imanente, naturalista, segundo o qual os resultados – aliás, acidentais – do processo concreto de individuação são representados como necessidades latentes, forças antepostas ao desenvolvimento real, mas que já apontam numa certa direção; já pedem por uma certa organização da psique madura. Aparecem, em suma, como "disposições" (FROMM, 1977b, p. 17). Somos levados a intuir uma certa figura geral da "boa vida" como *telos* imanente à vida; medimos as variadas formas de vida que desviam desse modelo como deformações do processo vital no confronto com os interesses sociais. Se não erigimos essa via preferencial em "ideal", ainda assim somos levados a olhar com desconfiança para tudo que pareça diferenciar-se dela, tal que a negatividade própria da mudança desejada não acontece mais por referência à experiência mesma, mas na contraposição entre o efetivo e o ideal.

Nessas condições, sobretudo um problema não se resolve jamais: o de que temos de representar o singular como dado nas "potencialidades" indiferenciadas do humano – isto é, naquele nível da abstração em que elas ainda não se articularam em uma singularidade efetiva, em um ser "totalmente determinado" (FROMM, 1977b, 17). Temos de representá-lo como eficaz anteriormente à sua concreção, como que pressuposto à sua posição real, e com isso, abrir uma fenda entre a ética e a ontologia de Fromm. Ali onde a explicação da formação do caráter enfatiza o papel da experiência em relação social, ela não consegue encontrar um critério suficiente para a valoração de umas estruturas atitudinais sobre outras. Ali onde ela conserva essa valoração, tem de remover a determinação do singular a esse espaço experiencial, imputá-la ao corpo, e tratar então como móvel do desenvolvimento um impulso interno tão estritamente determinado de antemão que as relações externas só podem aparecer como obstáculos ou veículos simples de sua concreção – mas jamais como *ponentes* de algo novo, tal como a noção frommiana do "afeto" requer. Assim, se tratamos as diferentes "atitudes" como fins em si inarticulados, somos levados a uma espécie de aporia: o efetivo é introjetado no possível; o desenvolvimento desejado já não é tratado realente como pura possibilidade dentre outras, mas como imperativo imanente, e tudo aquilo que pertence a outras formas de devir é empurrado para fora do processo essencial da vida, como acidente na relação a más condições para o exercício espontâneo das potencialidades humanas. O singular é imputado ao geral, e uma forma geral captura o singular. É assim

que acontece sempre que Fromm se inclina a uma "ética humanista" de tipo imamente: o único jeito de sustentar um conceito de diferença que atenda à singularidade de cada indivíduo é recortar, no conjunto das suas vidas possíveis, aquela que se lhe entende mais apropriada, inscrevendo-a no corpo primariamente, e apenas em seguida fazendo que passe pelo processo social.

Vemos aí as repercussões éticas daquelas dicotomias que estudamos anteriormente: atitvidade e reatividade, força vital e força psíquica. Por outro lado, se já não tratamos as variadas atitudes como fins discretos, mas em seu sentido "sistêmico", como elementos e condições mutuamente referidos de um processo mais amplo – o processo de viver enquanto tal – a figura muda totalmente. A esse ponto de vista corresponde a "ética biofílica" mais madura de Fromm. Então a ênfase não recai sobre a posse ou realização de determinadas qualidades caracteriais, mas sobre a *função* dessas qualidades na economia psíquica do sujeito – tanto pelo aspecto das necessidades psíquicas quanto pelo aspecto de sua reivindicação à liberdade. Entendemos que umas constelações de qualidades são mais satisfatórias que outras segundo esse critério; que solucionam (ou procuram solucionar) os mesmos problemas de um jeito menos custoso, quando constrastadas aos efeitos de outros arranjos atitudinais. Passamos a interpretar cada resposta caracterial à condição humana como resposta que põe, ela própria, novos problemas – certas formas de satisfação, certas formas de sofrimento e inquietude. Encaramos o devir psíquico como processo inifinito, tanto quanto a multiplicação histórica das formas de manifestação humana é (potencialmente) infinita. A ênfase já não recai sobre a posse ou não-posse de determinadas atitudes, mas sim sobre a *qualidade experiencial*, a resposta do sujeito à sua posição objetiva, no processo de mudança, como guias provisórios, indicadores disto, cujo termo final não se conhece – "não se pode dizer o que o humano é" (cf. FROMM, 1957a) –, mas que dá o impulso interior do desenvolvimento anímico em cada trajeto biográfico. As nuances na qualidade do prazer e do sofrimento experimentado ganham importância, e o caráter como que inapreensível – mas prenhe de sentido – da vivência afetiva passa a primeiro plano.

Embora as duas tendências convivam na escrita de Fromm, esta segunda é a que melhor faz jus ao seu conceito "sistêmico" da determinação psíquica, segundo o qual os veios parciais do desejo já não são vistos em indiferença, mas como positivamente atuantes uns sobre o desenvolvimento dos outros. Se levamos a sério esse aspecto de

ontologia presente em Fromm, somos levados mais forçosamente a entender o trabalho da "crítica" como um trabalho sobre as nuances da experiência. Quer dizer, um trabalho que busca ampliar o escopo do que é experienciável conscientemente, e usar o espaço lato de sensibilidade que se conquista assim como um instrumento para orientar o percurso de desenvolvimento subjetivo – e, com ele, o juízo sobre as estruturas sociais que condicionam a prática de vida possível para cada classe e seus membros. Mas se os produtos cristalizados do processo vital – as atitudes básicas e os traços de caráter correspondentes – são tomados ao mesmo tempo, em sua interação recíproca, como os pontos de passagem às etapas seguintes da individuação; se eles são as condições internas daquela "cadeia de atos" que efetivam as possibilidades dadas com a vida – então procuramos realmente por uma constelação multifacetada e mais ou menos mutável de características, por uma espécie de ecologia ou encaixe entre os elementos interiores e exteriores ao caráter, *um modo do seu movimento no tempo* – tal como possibilitado pela forma particular de sua estruturalização.

É como se disséssemos, então: o todo está anteposto negativamente às partes; as partes estão antepostas positivamente ao todo. Cada elemento de uma constelação caracterial formada pede por outros para que se possa encontrar sua concepção definitiva (relação de "afinidade" e de "convergência"); cada um pressupõe os demais para ser formado ("pressuposição mútua"; "geratividade"), obstrui o crescimento de seus opostos polares ("reflexão", "estruturação"). Cada um desses complexos luta, em suma, por reproduzir-se como forma viável de satisfação na relação com certa constelação prática na vida social. Somos levados, enfim, a um conceito do caráter como "totalidade" (FROMM, 1947a, p. 234) – não no sentido unitário simples, indiferenciado, isento de contradição, como quis Adorno (1952) em sua crítica de Fromm, mas no sentido de uma condicionalidade multilateral dos elementos do caráter em seu movimento, com suas formas particulares de diferença, contradição, convergência, produtividade. Desse todo, que só agora chega a ser formado concretamente pela constelação particular de seus componentes, mas que é também a aspiração latente a cada elemento particular, podemos fazer duas imagens contrastantes. Se pensamos pela via "naturalista", então recobramos o problema da "introjeção" do concreto no abstrato, agora ao nível do desenvolvimento total da pessoa: a "produtividade" mesma do caráter – o resultado a que se quer chegar – aparece como impulso espontâneo, dado imediato no ponto mais inicial da cadeia da ontogênese, e

toda forma "não-produtiva", como fruto da negação simples desse gesto originário. A "totalidade" está aqui objetivada nas disposições e forças vitais originárias do organismo, e a ênfase recai sobre os processos do seu confronto com o "ambiente" – a família "quebra" ou "enfraquece" a "vontade" da criança, e desse ponto em diante, a "coragem de agir espontaneamente" vai se perdendo (cf. FROMM, 1941a, p. 234; 1947a, p. 155)

Se pensamos, por outro lado, pela via propriamente "sociológica", o todo aparece como resultado, como produto sempre provisório de uma constelação de forças qualquer. Antes, o problema teria sido que cada sujeito está em uma relação negativa com o tempo: aquilo que "quer formar-se" no ponto inicial da evolução já está dado conforme o intuito, e apenas posterga ou adianta a passagem das potências respectivas à existência conforme as condições externas sejam melhores ou piores (liberdade negativa). No segundo caso, o tempo entra como fator imanente à *formação* da estrutura psíquica enquanto tal: é preciso que cada elemento, em seu desenvolvimento imanente simples, seja levado a certo grau de saturação, exaurido em suas forças dadas, levado a cabo na experiência e no exercício prático em sua *duração*, antes que determinadas mudanças sejam – não apenas *possíveis* abstratamente, mas *necessárias* conforme a lei própria às relações ali estabelecidas. As diferentes atitudes, que nós até agora consideramos como condicionantes da "experiência" enquanto tal, aparecem também como suas *proponentes*, como marcadas por uma certa valência funcional que vai se erodindo ou se fortalecendo no tempo. Num caso pensamos transcendente e negativamente, visando a dissolução das obstruções à experiência possível; no outro, pensamos imanente e afirmativamente, visando a *saturação* da experiência proposta por uma certa constelação caracterial. Procuramos levar seu desenvolvimento prático-efetivo do modo mais consequente, até o ponto de uma metamorfose: seja em sentido conservador ("convergência" em direção à rigidez do caráter; permanência na economia presente de satisfações), seja em sentido liberatório.

Como em tantos outros casos que analisamos, também esta dupla de alternativas produz em Fromm um meio-termo: então entendemos que, embora dotados de certa direcionalidade imanente, as potencialidades disposicionais precisam ser alimentadas para poder crescer. Quer dizer: reduzimos a determinação prioritária à relação com o objeto, que cumpre o papel de "estimular" ou "desestimular" o desenvolvimento de tais ou quais formas de relação, de de fazê-lo de um modo mais ou menos coerente com o

que o sujeito "gostaria de ser" conforme suas aspirações próprias. As forças vitais agem, mas não agem sozinhas, e surge a figura de uma espécie de compromisso entre os aspectos ativo e reativo da psique. A atividade "disposicional" entra como determinação meramente formal – o carecer de objetos –, e como que se materializa apenas à medida que seja convidada a *atuar*. Mas então, já não temos aquela determinação prévia da singularidade como aspiração primária emergente do "possível". Os termos da equação regrediram à indiferencialidade das alternativas equivalentes, e a divisão que se gostaria de preservar, entre as potencialidades "primárias" e as "secundárias" se desmancha: também a "destrutividade", a "agressividade", e tantas outras "perversões da vida", podem aparecer como aspirações fortes a partir da determinação genética – porventura mais até do que as apirações imediatas ao amor, à liberdade, e assim por diante (cf. FROMM, 1977b). Ou seja: também este meio-termo é forçado à alternativa que identificamos antes: conserva uma versão (a bem dizer, reduzida) da ontologia de Fromm sem conservar a base para o seu modo de valoração.

A posição mais coerente continua sendo a que abordamos logo antes: o melhor balanço possível entre as tendências aqui concorrentes está em tratar o processo de formação da subjetividade como processo aberto, incabado, requerente de tempo, e em procurar determinar quais de suas conformações provisórias, em uma ou outra estrutura de caráter, oferecem as melhores possibilidades – à guisa "reflexiva" – para a continuidade desse devir. A base da valoração não está mais, aqui, na pressuposição de um todo particular que deseja formar-se desde o início – em sua pré-determinação, no sentido mais rigoroso do termo –, mas tampouco em uma valorização simples do indeterminado ou não-atual em qualquer de suas figuras. Trata-se antes de centrar as atenções sobre a qualidade experiencial própria a cada etapa do devir subjetivo; de orientar, tanto quanto possível, o seu desdobramento a partir da sensibilidade aos indicadores reflexos de seu estado objetivo, o que já supõe reconhecê-lo em sua inquietude ou "indeterminação" – mas num intuito de determinação progressiva, aberta, provisória. Cada todo constituído aparece assim como não-todo, como finitude ou particularização perpassada pela infinitude do ainda possível, do geral – mas as diferentes "alternativas" assim formadas tampouco aparecem como simplesmente indiferentes segundo o ângulo normativo.

A essa tendência do pensamento de Fromm corresponde ainda um "naturalismo" de base, mas de outra ordem: é aquela suposição de uma adequação dos afetos

primários, não deformados, ao seu objeto, bem como a adequação da resposta do sujeito ao seu próprio processo de constituição, ao menos no nível inconsciente. Mas quando nos situamos nesse esquema, já não é realmente preciso basear as escolhas éticas da teoria sobre um imanentismo do tipo que discutimos há pouco. Este naturalismo "moderado" e sua contraposição ao naturalismo "estrito" da concepção que lhe seria alternativa concorrem para a interpretação de um traço importante da obra de Fromm: sua tendência a expressar o "irracional" como "falta do racional", a tomar tudo quanto desvie da figura de um "desenvolvimento ótimo" como desenvolvimento parcial, inacabado: "falta de integração" (FROMM, 1942a, p. 309), de desenvolvimento do "self", de tudo que aponta na direção de uma relação plástica consigo mesmo na incorporação das potências psíquicas. Pode-se ler isso como querendo dizer que as aspirações primárias do sujeito foram negadas, obstruídas, e que o projeto de liberação subjetiva corresponde mais ou menos à exaustão das forças assim geradas e ao desmantelamento da negação originária, abrindo espaço para a manifestação "espontânea" antes contrangida. Ou pode-se entender que o processo de formação do "caráter" esteve até então marcado por uma insuficiência, por uma falta na relação entre seus elementos constitutivos, com suas qualidades próprias – por um *limite*, em suma, do que seria possível experimentar e fazer dentro de uma organização determinada das forças psíquicas. Aqui, a ênfase não está mais sobre a "negação da negação", quer dizer, o processo de desobstrução psíquica que sucede com a quebra das resistências, a superação dos recalques etc., mas sobre o reconhecimento e a afirmação daquilo que, ora limitado, pede passagem para poder tomar novas formas. Assim, quando a ênfase recai sobre a afirmatividade básica da vida – o lado "expressivo" –, o processo de mudança se conhece preferencialmente como reversão ou sublação de uma negação, aqui concebida como exógena. Ao contrário, quando a ênfase recai sobre a negatividade interna da vida – seu caráter a um só tempo diferenciante e autolimitante –, a mudança é pensada em termos da afirmação das aspirações vitais da psique.

Essa ambiguidade se cristaliza na forma com que Fromm trata as várias atitudes básicas que compõem seu esquema caracterológico: se, em sua maioria, os textos tratam as posturas receptiva, exploratória etc. como respostas desenvolvidas na e à relação social, não deixam de ocorrer passagens em que são tratadas como *etapas* necessárias do desenvolvimento de toda criança – eventualmente fixadas em um ou outro ponto,

mas propelidas também em parte pelo movimento interior do desenvolvimento corporal e anímico.

> Os primeiros anos na vida da criança são necessariametne um período no qual o bebê não é capaz de cuidar de si mesmo, de formar o mundo ao redor de acordo com seus desejos sob seus próprios poderes. Ele é forçado, seja a receber, a tomar, ou a possuir, porque ainda não pode produzir. Assim, a categoria do ter é um estágio transitório necessário no desenvolvimento da criança. Aqui, como com outras orientações, o que é normal em um estágio inicial de evolução torna-se patológico se ocorre em um estágio posterior (FROMM, 1989a, p. 110).

O que aparece aqui como "incoerência" simples resume, na verdade, as alternativas que viemos identificando até agora: a cisão é na verdade entre *modos de efetivação do possível* – uns tratados como imediatos, outros como mediados –, cada qual inclinando a estrutura normativa da teoria em uma direção. Quanto mais se concebe o devir psíquico em termos estritamente "ontogenéticos" – os termos da evolução pondo-se a partir de si próprios –, mais as determinações do caráter assumem o aspecto de uma atividade espontânea, imediata. Mas também tende-se a prejudicar ou reduzir a riqueza do conceito de determinação psíquica disponível em Fromm, e sobretudo a enfraquecer seu aspecto sociológico – quer dizer, as formas da determinação que apontam de fato para fora do sujeito. Quanto mais se o concebe em termos fieis à ontologia pressuposta em Fromm, mais se valoriza o aspecto de indeterminação (ou de determinação progressiva, mediada) do processo vital – mas também mais se tende a uma postura relativista, que Fromm sempre rejeita formalmente, mas comparece como tendência não-realizada entre as consequências de alguns traços de seu pensamento. Se em alguns casos essa divisão aparece na forma simples de dicotomias conceituais ou temáticas, em outros, elas aparecem como parte do movimento interior de determinadas categorias ou teses – seja na forma de contradições, dualidades simples ou compromissos. O interesse de um desenvolvimento da estrutura conceitual que Fromm nos fornece estaria, portanto, em extrair, desses momentos opostos – que este estudo procurou identificar e aclarar –, aqueles aspectos que, sendo mais coerentes entre si, também chegam mais perto de conciliar os dois extremos que nos orientam – uma concepção ética e uma concepção ontológica.

Se reagrupamos agora as inúmeras expressões parciais dessa articulação, tal como as analisamos até aqui, em uma concepção sintética, vemos que não se trata senão, em cada caso, de um fragmento da questão básica: o que acontece no encontro entre processo vital e processo social? Ainda que o modo com que Fromm procura

justificar suas opções valorativas perturbe em muitos casos o equilíbrio com sua concepção de determinação psíquica, somos conduzidos a uma posição que relaciona fundamentalmente o processo de mudança subjetiva com o de mudança social: os conceitos, levados a sério, exigem que uma e outra coisa sejam concebidas como eficazes apenas quando simultâneas e mutuamente referidas. A investigação precedente deu a determinação formal com que essa relação se estabelece – a figura sob a qual relação social e subjetivação são concebidos em unidade. Agora – se queremos alcançar finalmente aquele laço entre processo clínico e política, que anunciamos no capítulo I desta dissertação – devemos considerar a conexão *substantiva* entre os dois lados da relação.

4. AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO

Procurando agora traduzir os termos da discussão anterior em sua valência "lógica", deparamos uma articulação peculiar. No fundo, ela corresponde precisamente àquele arranjo que nós desenvolvemos como pertinente ao conceito da "vida" em geral. Agora que fizemos a experiência de quais são as operações de afirmação, negação e posição peculiares à vida *psíquica* – ou seja, o repertório de formas de determinação pertinentes a essa esfera –, podemos trabalhar as implicações correspondentes em termos mais concretos. Então vemos que, no domínio psíquico, "afirmação" e "negação" sobraram como os termos residuais que permitiram articular a camada experiencial mais distante e abstrata a que Fromm faz referência: aquele ponto em que as faculdades psíquicas, consideradas enquanto "forças vitais", aparecem enquanto pura atividade – mas uma atividade de caráter inteiramente formal, já que ela só se desenvolve em ato no contato efetivo com os objetos. Por isso mesmo nós fomos conduzidos à interpretação de que a presença dessas potências – concebidas ainda no momento anterior a seu contato com o mundo exterior – vale de início como pura impelência ao objeto: carência de sentir algo, de ser afetado por algo, de pensar a partir de algo, e não mais do que isso. A necessidade de sobrevivência física lançou o sujeito – ainda nos instantes iniciais de sua "subjetivação" – ao contato com outros, desde a experiência infantil do cuidado, até a cooperação no adulto. Mas a expansividade como que insuportável das potências puras acresceu um segundo vetor a esse encontro: aquela impelência à coisa, enquanto insatisfeita, tornou-se ela própria um risco para o sujeito, que ficou ameaçado de despencar de si mesmo – de cair na loucura – caso não encontrasse os meios para desenvolver relações objetivas. A aspiração de "liberdade"

das forças vitais ficou já condicionada e mediada pelo aspecto de necessidade, que o conceito das chamadas carências existenciais procura expressar em sua negatividade: sem relações efetivas a um outro, o sujeito não se subjetiva, ou então se desintegra.

Assim, já a figura que mais se aproximaria de uma "afirmatividade pura" da vida psíquica apareceu para o adulto como mediada. Como pura força ponente, a sensação, o intelecto, o afeto depararam de saída a sua própria incompletude – dirigiram o sujeito à procura de um outro como condição de sua realização, e mesmo de sua *existência*. Todo exercício prático das "potencialidades" humanas ficou condicionado por esse encontro, e a qualidade mesma de seu exercício, pela qualidade do outro – ou, mais precisamente, de sua relação ao sujeito. Porque a consumação de toda potência encontrou no *ato* a sua figura mais acabada, a alma foi impelida à sua exteriorização; com ela, à exterioridade objetiva mesma – ou àquilo que, no processo desse agir, virá a aparecer no adulto como "exterior". O transcurso temporal dessa experiência correspondeu, pois, com o da consolidação da "alienação objetiva" – a formação de um ego; a cisão, mais ou menos intensiva, entre afetividade e intelecto. A pura impelência ou pura afirmatividade da vida levou, pois, a uma primeira figura da negação, na forma dessa carência de contato com um outro. Agora, colhemos desse processo a sua consequência: retornando ao interior mesmo da vida psíquica, produzimos aquela experiência – ou autoexperiência – mais básica de negação, que apareceu como sentimento de separação, como impotência, como angústia. Isso inscreveu na constituição mesma do sujeito as bases de tudo aquilo que Fromm teria considerado suas "potencialidades secundárias" – pois impotência, separação, angústia, são as bases afetivas declaradas do sadismo, da destrutividade etc. Se elas não apareceram como resultado imediato ou necessário desse processo, entraram ao menos, de fato, como "potencialidades" latentes a todo o movimento subsequente da vida. Nesse nível, ficaram como alternativas simples às paixões que Fromm teria favorecido, equivalentes em sua função como constituintes de relação e estruturantes da subjetividade. Daí a dificuldade que deparamos mais de uma vez em suster essa diferença nos termos em que Fromm a apresentou: não é diretamente ao nível da "causa" das paixões que elas podem ser dadas como "racionais" ou "irracionais", mas ao nível das suas consequências.

A análise dos conceitos levou, então, a uma posição que o próprio Fromm não expressa, ou apenas intui de maneira parcial. Aqui, de fato, as paixões ditas "irracionais" retiveram o seu caráter "secundário". Não apareceram – a despeito das

afirmações tardias de Fromm nesse sentido – como imediatas ou "disposicionais"; não deram o conteúdo daquela "atividade" primitiva das forças vitais, mesmo porque elas não apareceram como portadoras de conteúdo determinado algum, e só foram preenchidas de fato na resposta à relação concreta com um outro. Enquanto nos concentramos no primeiro tempo ou momento desse decurso, tendemos a considerar esse outro como o portador de toda "negatividade". A vida apareceu como apetência ao seu próprio pôr, como conjunto de sua própria diversidade potencial, como pressão imanente da "possibilidade" vital a realizar-se por todas as vias e todas as vidas. Concentrou-se do outro lado da relação o poder de quebrar ou interromper esse processo – o que equivaleu já também a um ato de seleção, um ato determinativo. Na condição de "potência", a multiplicidade toda da experiência vital reuniu-se num ponto virtual, mas permaneceu abstrata, suspensa em sua pré-figuração. Com o início da relação de objeto, essa multiplicidade abstrata foi enriquecida e empobrecida ao mesmo tempo: passou à concretude da existência, mas não enquanto todo articulado, e sim apenas enquanto repertório finito ou "escolha" dentro daquele conjunto maior de possibilidades.

Quando consideramos a relação de objeto já estabelecida, sobretudo se considerada pelo ângulo do sujeito em formação, tendemos portanto a outra concepção. A vida aparece como marcada por uma negação que se tornou imanente, subjacente a toda estrutura que ela porventura venha a constituir. Agora, a expressão das "potências" já não está mais como um imediato, mas como resposta a essa deficiência básica do ser vivente. É aí que ela adquiriu de fato a feição de uma "necessidade" naquele sentido negativo simples, que foi o das necessidades existenciais. No entanto, Fromm tende sempre a tratar a ativação das atitudes que estariam enraizadas na experiência dessa negação, não como o seu fruto direto, mas como o fruto das "más condições de vida"; como se a origem do ódio estivesse apenas na falta de um objeto "bom o suficiente", e não – como é possível também deduzir de seu esquema conceitual – dessa marca que a carência mesma por um objeto psíquico deixa na estrutura psíquica. Estão reconhecidas, mas insuficientemente diferenciadas, as experiências de impotência, desamparo etc. que derivam da montagem psíquica característica da espécie – suas raízes antropológicas – e aquelas que se referem à organização social específica de cada época e lugar – suas raízes históricas (cf. FROMM, 1947a).

A razão para esse ponto cego é fácil de identificar: Fromm conceitua o processo de subjetivação, com raras e insuficientes exceções, preferencialmente do ponto de vista

de suas raízes ou condições orgânicas. Representa a formação do ego, e tudo que diz respeito à quebra da identidade subjetiva consigo mesmo, como fruto da determinação neurológica que torna possível do "intelecto" humano: a cisão existencial aparece, como vimos, como reflexo da dupla determinação – redução da força dos instintos, ampliação do neocórtex. Com isso, ele acaba por não desenvolver uma descrição propriamente psicológica das etapas da subjetivação. A sequência de operações que resulta na estrutura típica da personalidade adulta, conquanto tacitamente reconhecida, fica pulverizada em regiões dispersas de sua conceituação.

O lastro desse efeito negativo da alteridade sobre a vida, entretanto, pode-se notar num ponto peculiar em que a lógica "sistêmica" da explicação se quebra em Fromm. Trata-se precisametne da função da linguagem em sua concepção da psique. De modo geral, a formulação sistêmica – antes o produto do que a causa de seu modo de apreender o desenvolvimento psíquico – exigiu que a relação entre todos os elementos da psique fosse considerada como bilateral: ou seja, como implicando um efeito recíproco das partes relacionadas umas sobre as outras. A aplicação especial desse conceito ao conjunto das atitudes e paixões produziu a noção de "estrutura" de caráter, e sua aplicação ao conjunto total das articulações entre potências psíquicas deu na noção de estrutura de personalidade. E, de fato, é possível sempre acompanhar o reflexo de umas sobre outras faculdades, conforme derivam seus fenômenos de relação: percepção gerativa (entre sensação e afeto), paixão (entre afeto e intelecto), valor (entre intelecto e sensação) etc. Na relação entre afetividade e intelecto, foi a quebra da paixão relativa a um objeto originário que produziu a "atitude" conjuntiva, e com ela, a impelência que é a marca do caráter enquanto tal. Depois, no contato com a linguagem, a atitude recuperou sua condição de "paixão", por referência a uma série de objetos derivados, agora apreendidos no pensamento. Mas as palavras ficaram então como os suportes ou veículos das atitudes; construíram a ponte que torna possível a sua passagem em direção ao ato normal. Assim também a recepção das "ideias" e "ideologias" foi entendida, dentro da relação determinativa que denominamos "estruturante", como acolhida daquelas noções que permitiram expressar ou dar curso às inclinações correspondentes, porventura sob a condição de sustentar o recalque e o desconhecimento de sua real natureza.

A linguagem entrou então, ela própria, numa relação negativa simples com o concomitante ou complexo sensível da relação de objeto – que dizer, a "experiência"

(aí, ainda inconsciente). Concebida em sua função expressiva, a linguagem se individualizou e reteve um grau ótimo de referência à singularidade dessa experiência. Concebida em sua função comunicativa, entretanto, ela forçou os sujeitos a certa redução – à abstração dos pontos supostos comuns à sua experiência –, e passou a agir como barreira seletiva, afunilando aquilo que a consciência consegue apreender de sua realidade interior. Tanto mais o pensamento se autonomizou, tanto mais ele se alienou do seu vínculo com a experiência, tendendo à "cerebração" ou intelectualização – substituição da vivência emocional pela representação –, e produziu uma deconexão ou suspensão de suas relações com o caráter. Atormentado pelo conjunto das prescrições culturais características da época, ele tendeu a um novo senso comum, à supressão regular de certos aspectos da experiência. Ao lado dos "padrões" prescritivos de sentimentos e comportamentos, os "padrões de pensamento" (FROMM, 1961a, p. 4) se instalaram no sujeito como um corpo estranho – um decantado da cultura que, por mór de sua conexão mais imediata com a vida das paixões, adquiriu uma força estruturante ímpar. No entanto, à diferença de todas as demais relações componentes da "estrutura de personalidade", o horizonte da experiência exerceu um efeito sobre o reino do "conceito" sem dele colher um efeito recíproco. O conceito partiu de uma relação precária com a concretude singular do experimentada: apontou para ela, mas não chegou a capturá-la de todo. "O conceito, ou o símbolo, é apenas uma expressão aproximada da experiência" (FROMM, 1966a, p. 16). Ora: já cindido de sua experiência originária, ele ficou como um regulador daqueles aspectos seus que poderiam ser apreendidos na consciência, mas não chegou a *determiná-la* propriamente. O reino da experiência permaneceu como que incondicionado, intocado pela palavra – que ele, no entanto, por suposto, criou. Daí a tendência de Fromm a valorizar a comunidade suposta da experiência contra as diferenças de formulação doutrinária, e também mais um aspecto de seu "misticismo": o desapego à palavra corresponderia à valorização daquilo que, na singularidade da experiência, a excede. A linguagem fixou-se, em suma, como determinante das vias do *processo* psíquico, mas não de seu *conteúdo*.

Por isso, Fromm reuniu as determinações próprias ao "intelecto" na noção de "filtros sociais", ou "filtros socialmente condicionados" (1962a, p. 115). O caráter seletivo da linguagem com relação aos fatos que chegam a se tornar conscientes ficou dividido em três aspectos: um "lógico", um propriamente linguajeiro ou conceitual, e um de natureza "moral" – o tabu, e tudo que entra na esfera do que "não se deve pensar"

(FROMM, 1966h, p. 24). Seria essa a base propriamente "social" do inconsciente – os pontos de recalque comuns a certo grupo, para além das variações derivadas da biografia individual. As palavras mesmas – conforme a reflexão tardia de Fromm (1978b) – se originaram na experiência social, e deram expressão ao horizonte característico de uma certa estrutura social: às formas de vivência e relações bloqueadas pela estrutura correspondente, corresponderiam, na vida intelectual, os pensamentos impensáveis, a figura do impossível, do impronunciável – bem como na introdução dos *Grundrisse*, em que a formação dos conceitos da economia política acompanhou, ponto por ponto, a generalização real das relações sociais correspondentes e seus deslocamentos no tempo e no espaço (cf. MARX, 1857-8). O resultado disso seria uma convergência do horizonte linguajeiro "condicionado pelo tempo" (FROMM, 1979a, p. 22) em um sentido tendencialmente conformista: estaria articulado sobretudo o que é preciso pensar – mais ainda: o que é *possível* pensar – a partir de certo encaixe entre a autoconservação individual e o processo social. A tarefa do "pensamento crítico" converge então com a de uma psicanálise criticamente informada: trata-se de "pensar o impensável" (FROMM, 1973a, p. 485); com isso, de tornar *passível de experiência* aqueles aspectos da vivência real que a linguagem comum não incorpora. Aí já temos um primeiro traço da convergência entre clínica e política: tomados conjuntamente, como "teóricos críticos", Freud e Marx fornecem aqui o modelo de uma certa conduta negativa com os fatos da consciência (cf. FROMM, 1931b), que se vai orientando à desobstrução da experiência latente ao sujeito, e quer abrir alas para tudo aquilo que – segundo o modelo a que demos preferência em Fromm – fortalece a "sensibilidade" a si, e com isso, aumenta a transparência das relações objetivas para o próprio sujeito.

Se recapitulamos agora os resultados desse primeiro arco da investigação, vemos que a "lógica" de Fromm se pulverizou em uma série de articulações complexas. O momento afimativo simples da vida – ímpeto de "crescer" – levou, segundo seu movimento próprio, a uma dupla figura de negação: primeiro, na carência de um outro, e depois, na marca que essa carência deixou no próprio sujeito. Se – numa acepção diferente do termo – aquele ímpeto "afirmativo", autoponente, poderia contar como uma "negatividade" própria à vida, em seu empuxo de diferenciação, de passagem da "potencialidade" pura a um conteúdo concreto – então a constância dessa experiência, que é a da cisão consigo mesmo e com o mundo, desenvolveu uma tal aspiração como por um rodeio (no fundo, não muito distante do "rodeio" da satisfação pelo pensamento,

em Freud [1900-30]). Fê-la colapsar em certa inatividade ou suspensão provisória daquele puro agir, que teria sido o dos poderes humanos ativos, e fez recair o impulso a continuar procurando "expressão" em uma base nova: já não mais como espontaneidade imediata, mas em primeiro lugar como *carência* desse agir, e apenas em "condições favoráveis" – na relação com circunstâncias, elas próprias, livres – como liberdade "positiva", de fato mediada por sua negação. É nesse ponto, aliás, em que a falta de uma articulação mais nítida dos termos produziu para nós aquela dualidade entre atividade e reatividade psíquica: a "reação" afetiva, nós podemos agora esclarecer como o fruto da negação da atividade primária, formal, das potências psíquicas. É que o afeto – o modo mais básico de apreensão do objeto – representou justamente a incorporação desse objeto à constituição do agir, depois que ele se deparou com sua insuficiência própria. Ao mesmo tempo – segundo um processo cuja descrição falta em Fromm – chegamos ao resultado simultâneo de que essa relação primitiva entre um sujeito porvir e seu mundo foi acompanhada de uma repercussão especificamente intelectual. A cisão com o objeto e sua incorporação sob a figura de uma falta e uma disposição à afetação repercutiu também na cisão entre atitude e palavra. A "cisão entre sujeito e objeto" foi acompanhada da "cisão" entre "pensamento racional e sentimento" (FROMM, 1960d, p. 204; 1968a, p. 42).

Esse segundo resultado duplicou, no sujeito em formação, o procedimento negativo que deu em sua experiência de "separação". Ele incluiu a negação como um componente também da relação para si, não só da relação para outro. Se reunimos esses dois lados do processo em sua concomitância, como aspectos indissociáveis de um mesmo movimento, saímos com o sentido específico a Fromm da "reflexividade" – aquilo que fôra outrora "consciência de si", mas que aqui, embora receba ainda porventura esse nome, já não pertence mais imediatamente à "consciência", tendo sido deslocado para a infraestrutura inconsciente da experiência. O que apareceu como afeto (desamparo, impotência etc.) foi já o fruto ou a manifestação de um gesto reflexo, uma reação do processo psíquico a si mesmo. Ele se conheceu como diferente de si; liberou com isso as correntes emocionais que formam o núcleo do inconsciente em concepção frommiana, e no mesmo passo *tornou-se* diferente de si – a cisão "intelectual" correspondendo, em grande medida, à fronteira que demarca o começo do ego consciente.

A negação numa relação em que o outro é para o sujeito desdobrou-se, pois, numa relação em que o sujeito é outro para si. É apenas sob o pressuposto dessas operações fundamentais que nós podemos agora reincorporar os traços determinativos próprios da "ontologia" de Fromm, traduzindo-os em sua terminologia "lógica". Se está correta nossa interpretação, o percurso que fizemos acima fornece a gramática básica que configurou a psique adulta, na saída dos processos da primeira infância. A partir de então, o elemento "afirmativo" da vida retorna sempre já colorido por sua negação: o processo mesmo de constituição da estrutura da personalidade aparece agora como "resposta" à cisão existencial, a saber: como tentativa de restituir a "unidade" perdida – aqui, também equivalente à inarticulação originária das faculdades psíquicas – multiplicando as relações entre as partes cindidas. O trabalho do afeto, da atitude, da paixão, é agora também o de buscar uma forma de negação da negação básica que subjetivou o sujeito.

Como que intuindo a origem de sua cisão na relação com o mundo objetivo, esse sujeito procura precisamente nas suas "relações de objeto" uma forma de restituição da unidade consigo mesmo e com os outros – seja ela unidade diferenciada, "progressiva", ou indiferenciada, "regressiva". As paixões racionais e irracionais voltaram a aparecer como alternativas simples à mesma questão, condicionadas pelo trato do outro com o sujeito. Mas notemos: a sua capacidade de efetivar-se a favor ou contra os interesses da "vida" condicionou-se – se não ao pensamento, ao menos à relação em que as paixões estão com ele. Essa relação frágil entre caráter e pensamento – no fundo, também mais pressuposta do que esclarecida por Fromm – foi o único sinal que tivemos até agora de um influxo positivo da linguagem sobre a experiência inconsciente. Sob esse ponto de vista, "se as duas funções" – pensamento e sentimento – "estão cindidas, pensamento dteriora em atividade intelectua esquizoide, e sentimento deteriora em paixões neuróticas prejudiciais da vida" (FROMM, 1968a, p. 42). Afora isso, a ênfase permaneceu sempre sobre o vão aberto entre os dois pontos, e sobre a função de censura que o "pensável" exerce sobre o "experienciável" (agora, do ponto de vista da consciência).

As várias relações que nós extraímos como parte da concepção frommiana da determinação psíquica aparecem agora, pois, como os momentos desdobrados dessa tentativa de reestabelecer ligação consigo e com o outro. Também por isso a psicanálise de Fromm supôs uma metapsicologia própria a cada classe de atitude: o movimento do

recalque – e, com ele, os variados arranjos "topológicos" possíveis para a personalidade – apareceram como aspectos dessa dupla reconfiguração; como os arranjos parciais da dupla relação (a si e a outro) sobre a qual o processo de mundança subjetiva interfere. Então vemos que a "pressuposição mútua" entre atitudes, sua "generalização" em uma orientação, as "convergências" e "afinidades" entre orientações", as relações "estruturantes" e "reflexivas" entre esferas psíquicas, descreveram um gradiente de formas pelas quais o pôr-se da vida e sua insuficiência ganharam expressão, e continuaram procurando movimento, sob o pressuposto daquelas operações "afirmativas" e "negativas" que construíram as localidades psíquicas em sua conformação inicial.

Os traços de negação e afirmação mútua entre entes psíquicos, que nós descrevemos passo a passo no capítulo III para as várias relações explicativas que identificamos acima, aparecem agora como a consequência desse gesto anterior, que reduziu a "potência" de multiplicação infinita da vida a uma relação entre uma atualidade, em que essa potência se efetivou como parcial, determinada, e a persistência daquela atividade formal das forças vitais, que continuam procurando expressão. Daí a figura de um crescimento "estruturado" – que não é senão outro modo de dizer que o processo de experiência da diversidade interior da vida teve de se estratificar no tempo, incluir a consideração de suas contradições interiores, e organizar o seu desenvolvimento por referência aos efeitos concretos que cada processo singular (amor, destruição etc.) teve sobre os demais. São todas figuras da inclusão do negativo no processo da vida. Não por acaso, Hegel (1812) considerou o próprio tempo como evanescência ou suprassunção efetiva de cada instante no instante seguinte: negação e temporalidade são talvez aspectos necessariamente correlatos da experiência. Se em Freud (1915c) o inconsciente não incluiu a categoria do "tempo", é também à medida que não levou em conta as contradições de tipo logicamente apreensível, mas apenas as formas "quantitativamente determináveis" de oposição entre processo: finitude da energia disponível; deslocamento para umas metas pulsionais em detrimento de outras. Vimos que Fromm quis recuperar justamente uma valência de "contradição" já ao nível do que teriam sido, no léxico freudiano clássico, as pulsões de distintas qualidades. Considerada, pois, a finitude do corpo, reencontramos agora a essência da finitude da psique: é que cada desdobramento concreto seu constitui a afirmação recíproca de certos

grupos correlatos do processo psíquico, e ao mesmo tempo, a contradição (efetiva ou potencial) de outros.

5. CLÍNICA E POLÍTICA

Se a teoria crítica de Fromm deseja articular uma "lógica" da mudança subjetiva, ela deve fazê-lo por referência às operações que permitiriam atuar sobre essa economia diversificada de momentos afirmativos e negativos. Tudo aquilo que pertence à relação entre categorias psíquicas particulares aparece, então, não como o objeto mesmo da ação interventiva ou terapêutica, mas como o seu veículo e pressuposto no sujeito. Os modos da relação que formaram o tecido da personalidade cristalizaram, como "estrutura", uma certa economia da negatividade ou autolimitação da vida psíquica. Cristalizaram com isso também toda economia possível da afirmação dentro da estrutura já posta. Ela dá os trilhos iniciais por que todo processo psíquico pode correr. Mas, porque a formação desse trançado de relações já pressupôs as operações mais básicas de afirmação e negação imediatas da vida, ela subsumiu cada relação parcial como um aspecto, como que contido ou circunscrito pela forma-psique, ela própria. Os vários movimentos parciais que nós estudamos contêm então sempre uma relação determinada com os dois polos – se são afirmativos da "vida" enquanto tal, são já negativos dos seus opostos polares, e se são "negativos" da vida, são afirmativos dessa estrutura básica, cindida, que se formou ao cabo da primeira infância. Em certa medida, se o caráter, e em seguida a personalidade, chegaram a formar "sistemas" no sentido próprio a Fromm, foi por impulso dos problemas que essa estrutura anterior deixou por resolver. Assim, Fromm, não podendo reverter de todo o processo da subjetivação, tem de partir daquela sua última etapa, que apareceu também como o elo mais frágil de todo o processo (e em sua obra, o menos esclarecido). O vão entre a experiência e a palavra é que abriu a desarticulação mais característica do self. Foi nesse ponto em que ele ficou impedido de se "fechar" definitivamente, e é também aí que o procedimento de Fromm – tanto clínico quanto político – quer intervir.

A primeira tarefa de uma teoria crítica aparece, então, como *negação* da falsa consciência, "negação do pensamento ilusório" (FROMM, 1979a, p. 2). O pimeiro passo que se dá na tentativa de desenvolver a camada experiencial reprimida é o de quebrar as suas formas imediatas de restrição, que estão dadas com as categorias da consciência e a forma da organização que ela encontrou até então:

> No que se refere às sociedades atuais, é certo que nossa mente consciente, a saber, o filtro social em si, pode ser liberada em alto grau por meio de uma função que também é um processo da mente humana, isto é, *o pensamento crítico* – a atitude crítica e interrogante, e especificamente a que interroga acerca da estrutura, a função e a ideologia de uma certa sociedade. No mesmo processo de crítica ou interrogação, as categorias ou esquemas da mente consciente perdem algo de sua força e rigidez; e assim, os pensamento da mente crítica chegam a ser conscientes, quando de outro modo permaneceriam inconscientes (FROMM, 1966p, p. 13).

No trabalho clínico, isso corresponde, lato senso, ao trabalho de confronto com a resistência e a erosão do recalque propriamente dito. A essa altura, o trabalho de mudança aparece como puramente negativo; o movimento das "atitudes", em sua diversidade de determinações, aparece como um "afirmativo" simples, e a estrutura do ego entra como sua negação direta – conforme o movimento do tratamento vai originando novos sintomas transitórios, e outras tantas expressões de compromisso que conservam ainda a inconsciência, relativa ou total, da natureza do conflito. Nesse plano, a vida aparece para Fromm como tendendo à cura: as "aspirações por felicidade e saúde [...] são parte do equipamento natural do homem. 'Curar' significa remover os obstáculos que as previnem de se tornar efetivas" (1947a, p. x). Entende-se que a pressão do recalcado, sua potência de efetivação, entra como suporte inconsciente na "aliança terapêutica" – desde que seja possível pô-la em movimento na transferência, ao menos.

Mas então, o sucesso desse gesto puramente "negativo", desobstrutivo, leva – quando bem-sucedido – a um movimento que, em vocabulário frommiano, só pode ser descrito como "afirmativo". Se, depois da ressaca e da angústia que acompanha o trabalho analítico, nas indas e vindas da resistência, o recalcado chega a penetrar a consciência – a experiência não é só de uma acolhida indiferente, de um saber passivo que se tornou disponível ao pensar voluntário. Não é nem mesmo apenas um alívio. É antes – supostas as melhores condições no curso clínico – uma experiência de reconfiguração do próprio arranjo de forças que constitui o caráter. Freud (1916-7) teria falado em uma liberação da energia que estava sendo dispendida na formação do sintoma, mais geralmente em toda forma de contrainvestimento. Fromm (1973a) teria concordado. Faria com Reik (1936) a experiência de uma "surpresa", de um "choque" no ato de reincorporação do que permanecera até então incosnciente, e daria particular ênfase ao efeito revivificante do trabalho clínico (cf. FROMM, 1960a; 1991a). Essa

resposta, que deixa o traço consciente da atuação sobre o recalcado, adquiriu para ele uma importância central.

É certo que nessa representação "súbita" do desfecho do trabalho de elaboração está traçado, na melhor das hipóteses, um caso especial das formas e efeitos da elaboração, com uma característica particular de "paroxismo" do conflito psíquico. Sabemos com que frequência esses momentos de liberação são sucedidos por um recuo da elasticidade psíquica ou um agravamento do sofrimento – seja por via de reação terapêutica negativa, ou por outras formas de regeneração do equilíbrio de forças que sustenta o conflito. Apesar da ênfase de Fromm sobre a capacidade de sustentar a experiência "emocional", da descrição que ele nos dá do processo correspondente, compreendo que seja uma formulação daqueles pontos do trabalho terapêutico em que de fato a captura do recalcado se deu com uma passagem enfática pela linguagem – à diferença de ocorrências de natureza catártica, ao modo dos analisandos do Ferenczi (1930) maduro, que tendiam a uma histerização no pico da terapia. Sua atenção está voltada, menos para a liberação do afeto enquanto tal, e mais para o valor de "confronto com a realidade" que ela implica: no que se supõe certamente uma articulação menos passageira entre o retorno do material recalcado e seus efeitos do que verificamos em algumas formas de ab-reação espontânea.

Assim, ainda que a representação de Fromm para o sucesso do procedimento terapêutico tenha lá suas especificidades, ele certamente não se confunde de todo com as ocasiões mais transitórias de progresso terapêutico, mas aponta antes para aqueles momentos em que culmina, de fato, o trabalho anterior, habitualmente muito longo, de travessia dos componentes parciais do recalque. Por isso, Fromm a tomou como signo e modelo qualitativo – não da mudança "sistêmica" acabada que daria para ele o horizonte do trabalho clínico, mas certamente o das investidas particularmente bem conduzidas em direção à base inconsciente de um *elemento*, ou de um conjunto de elementos experienciais. Essa reação liberatória, que combina uma sensação de alívio a outras de surpresa, "despertar" e "esvaziamento" (FROMM, 1960a, p. 72), Fromm a tomou talvez como o ícone, o condensado daquilo que, com um trabalho de análise efetivamente transversal, tenderia a se instalar como uma característica mais permanente, uma coloração de base do processo vivencial. Essa "vitalidade" e capacidade de experimentar as emoções em profundidade seria então uma marca de uma abertura ótima entre consciência e inconsciência. No ato de reincorporação do

recalcado, o sujeito teria então um modelo experiencial do que viria a ser uma vida melhor vivida.

Com todas as dificuldades que Fromm teve para reproduzir no conceito o processo mesmo da "vivência" psíquica e sua formação, seu pensamento condensou aqui uma intuição profundamente marcada pelo tempo e o ritmo do trabalho clínico. Se Fromm quer, em seu humanismo radical, uma lógica de "síntese", de afirmação e negação simultâneas – é porque o devir do analisando nesses momentos de pico deu a ele o modelo dos processos de afirmação e negação em geral; e essa experiência de "liberação" parcial, tão impressionante para ele, exigiu uma reconfiguração do vocabulário que descreve a atuação clínica. Aquele gesto "negativo", de perfuração da falsa consciência, derivou, segundo seus resultados mesmos, um momento "afirmativo"; abriu passagem para um avanço no movimento das "forças vitais", e à medida que elas permaneceram antes paralisadas ou viciadas pela estrutura já formada da personalidade, resultou – certamente não em sua "determinação" imediata, mas em uma relação modificada com o indeterminado, que abriu as vias para uma determinação ulterior mais livre. O processo não se resolveu em tornar mais indeterminada, simplesmente, a "pessoa" – uma descrição que estaria, para Fromm, presa de forma muito unilateral ao ponto de vista do ego, ou a um dos aspectos de seu destino em análise –, mas mais precisamente em modificar os termos ou o *modo* da determinação da vida em seu processo.

É esse o efeito esperado de uma porosidade ampliada da consciência à sua variedade de experiências potenciais. Se tudo quanto aparecia antes na condição do "irracional" tinha por marca uma determinação insistente, compulsiva, do agir, incluía-se aí também (sobretudo por referência ao recalcado) um grau de indeterminação, de desenvolvimento apenas parcial e interrompido das potências vitais. Assim, um ganho de "vitalidade" significou a um só tempo um ato de determinação e de indeterminação: o que se conquistou não foi tão imediatamente um novo modo de ser, mas a *possibilidade* de ser de outros modos, de transitar por entre experiências distintas sem fixar-se em nenhuma delas. Só que, como nós sabemos, isso não resulta para Fromm em uma indiferenciação qualitativa do caráter, um "esvaziamento" efetivo de suas determinações, mas em certa constelação atitudinal que, em parte, abre as melhores condições para transitar pelos seus opostos – e em parte, de fato, atrofia o seu oposto polar (predominância do amor sobre o ódio etc.).

A capacidade de se apropriar de camadas mais profundas da experiência coincide também com certa modificação no tempo com que os processos afetivos parciais são vividos e levados a cabo. As moções emocionais encontram uma abertura para serem atravessadas em seu devir característico, e assim conserva-se uma prontidão a seu acolhimento – o que Fromm denominaria "responsividade" (1960a, p. 66) para consigo mesmo –, cujo efeito prático é a capacidade de vivê-las como *finitas*. Vem uma maior "flexibilidade" do self, em certo sentido também um fortalecimento da relação com a realidade. Já que o mundo objetivo foi acolhido no sujeito em primeiro lugar na figura do afeto, uma abertura fortalecida à "realidade psíquica", *enquanto* realidade (quer dizer: na base dos processos propriamente fantasiosos), coincidiu com uma abertura fortalecida à realidade material: "tornando-se menos de uma estranha para si mesma, a pessoa que atravessa esse processo se torna menos estranhada para o mundo; porque ela abriu a comunicação com o universo dentro de si mesma, abriu a comunicação com o universo exterior (FROMM, 1960a, p. 107). O "crescimento" vital, em sentido psíquico, resumiu-se no processo de acolhida e desenvolvimento daquelas aspectos nossos que, ainda diferentes de quem já nos tornamos, vão sendo ativados e pedindo passagem nos encontros com outros. Daí o critério ético que delineamos antes: não diferença, mas diferenciação; não o ter-se tornado singular, mas a capacidade de continuar mudando.

Essa coincidência dos momentos afirmativo e negativo da vida, sobretudo no ato da quebra do recalque, tornou possível para Fromm extrair uma figura que não se esgota na atitude negativa com que o terapeuta procederia à "desobstrução" do processo vital, mas captura um traço mais ou menos espontâneo da autoapreensão que esse processo faz de si mesmo. Também esses momentos de virada caíram na regra daquela concepção "alternativista" do devir psíquico: a vivência de liberdade não entra apenas como reflexo, epifenômeno ou manifestação do processo real, mas como fato que cristaliza, ele mesmo, um novo arranjo das inclinações psíquicas – como ocorrência que se supõe ter um efeito duradouro, não apenas segundo sua infraestrutura inconsciente, mas também incluindo suas repercussões inconscientes. O sujeito:

> experimenta os primeiros os vislumbres de alegria e força que ele às vezes obtém. E apenas então um fator decisivo novo entra na dinâmica do processo. Essa nova experiência torna-se a motivação decisiva para seguir adiante e continuar trilhando o caminho que ele traçou. Até então, sua própria insatisfação e considerações racionais de todo tipo podem guiá-lo. Elas perderam seu poder se o novo elemento não entrar

> – experiênca de bem-estar – passageira e pequena como seja – que se sente como tão superior a qualquer coisa experimentada até então, que ela se torna a motivação mais poderosa para o progresso futuro – uma motivação que se torna mais forte, por si só, quanto mais se progride (FROMM, 1989a, p. 120).

A consciência não se encontra, portanto, apenas aliviada momentaneamente, mas identifica um critério experiencial objetivo para a continuidade do processo analítico (ou para o processo de mudança extra-terapêutico), e também uma capacidade renovada de se apropriar de si mesma – se não definitiva, com a eventual regeneração da resistência nos pontos já tocados pela análise, tampouco temporária ou passageira no sentido estrito. Também esse processo pontual é, à sua maneira, irreversível; entra na cadeia de atos que, adensados e articulados no tempo, podem fortalecer uma experiência de si nos moldes de abertura e esvaziamento do ego que discutimos anteriormente. Enquanto capítulo ou momento do processo de mudança, essa experiência condiciona todo decurso posterior: "não há um primeiro ou segundo passo; há apenas a prática constante em atividade produtiva e tolerância da incerteza" (FROMM, Revolution of Hope drafts, capítulo V(1), p. 136). E assim, os dois lados do processo, "negativo" e "afirmativo", comparecem juntos na duração de sua ocorrência mais representativa.

Nós reencontramos, então, no seu processo prático de produção, as experiências que formaram o núcleo referencial da ética de Fromm: de tudo que apareceu, alhures, como "ideal", "valor efetivo", "visão". É sobretudo a essa experiência germinal de reconqusita da vitalidade, característica de algumas passagens do trabalho clínico, que essas três noções reconduzem. Vemos aí também qual é a origem da sua oscilação de sentido e posição no projeto normativo de Fromm: se, na análise da categoria do "valor", nós deparamos o ponto de sua escrita em que a atenção à qualidade da experiência foi trazida para o centro do processo de mudança, é também porque o modelo da vivência de "bem-estar" na clínica apresentou bem assim os seus efeitos: como impacto afetivo-vivencial sobre a consciência. Mas, na clínica, essa camada sensível da experiência não foi acompanhada imediatamente de uma projeção da satisfação almejada, de uma fantasia, mas mais comumente por alguma das formas de apreensão do recalcado – a reminiscência, uma formulação de sentido particularmente prenhe, e assim por diante. Frequentemente, aliás, aquele efeito de alívio só se obteve depois de um pico de sofrimento, de travessia do desprazer.

Assim, a representação e o afeto contidos na formulação conceitual se desencontram. Se a emergência dessa vivência antecipatória do bem-estar *coincide* com o processo de mudar e ir mudando, e fortalece as suas possibilidades futuras, ela está marcada – ao menos dentro das determinações postas por Fromm – pelo aspecto de autoexperiência efetiva do sujeito, mais do que por sua experiência de um objeto ou relação de objeto. Aquele processo de "negação" das formas falsas ou parciais da consciência resultou, de fato, em muitos casos, numa nomeação e vivência mais diretas da relação a outros, talvez também de suas características; mas o efeito que Fromm elegeu como cifra de um porvir desejável não esteve dirigido a outros: resultou mais diretamente da reação do processo vital a si mesmo, e em seguida, de seu transparecer na fronteira entre consciência e inconsciente, que é afinal o ponto para o qual seu pensamento convergiu. Daí a diferença entre o "valor" experiencial enquanto tal (que aliás já supõe, na expressão, essa mesma estratificação entre o vetor experiencial e a referência à coisa) e as outras duas figuras. O "ideal" expressou, já mais próximo da fantasia, o termo que ficou faltante na constelação clínica – a representação de uma situação *objetiva* (ou "objetivada") de reconciliação –, mas fez isso ao custo de enfraquecer o laço com a qualidade imediata da vivência da "derrepressão" (FROMM, 1960a, p. 88). Já o conceito de "visão" procurou reunir as partes aí divididas num só encaixe: tentou vincular aquela representação de modo mais estável com a peculiaridade vivencial visada. Se, cada qual a seu modo, as três categorias conservam certa instabilidade, é porque elas dissociaram certas formas, fenomenologicamente típicas, do processo efetivo de sua ocorrência. Elas produziram um laço ou generalizaram características que, conquanto *passíveis* de ocorrência conjunta, não se dão tão prontamente na articulação sugerida pelo conceito nas mesmas *situações* que, implicitamente, servem de modelo para Fromm.

Mesmo com todas essas ambiguidades, formou-se aí a ideia de um arco típico, que o processo de análise repete muitas vezes seguidas na relação a elementos distintos do tratamento de um mesmo analisando. O que a experiência de "bem-estar" expressou, na forma de um cume, foi apenas o encerramento – melhor, uma das formas possíveis do encerramento – de um processo anterior, cujas características nós indicamos no primeiro capítulo desta dissertação: partindo de um conflito real e do sofrimento a ele vinculado, o processo de conscientização foi aclarando a natureza da contradição em questão. A consciência avançou até um certo grau de penetração ou *insight* quanto à

realidade de suas relações consigo e com outros – com suas "condições de vida", enfim. O sujeito foi sendo levado a uma posição de maior reconhecimento dos problemas que enfrenta, de menor propensão à sua evitação, e ao mesmo tempo, foi posto em condições mais apropriadas para enfrentá-los diretamente. Já consciente de uma porção relevante dos condicionantes de seu sofrimento – e em seguida ao tipo de "revitalização" caracterizada por Fromm –, restou agora a tarefa de procurar por uma mudança na "prática de vida", que permita *conservar* e *estender* o bem-estar prenunciado na vivência clínica. Esse trabalho não se dá no interior da díade analítica, mas na atuação do analisando sobre suas demais relações efetivas, para fora do consultório:

> Nenhuma quantidade ou profundidade de *insight* psicológico pode tomar o lugar do ato, do comprometimento, do salto. Ele pode levar até ele, prepará-lo, torná-lo possível – e essa é a função legítima do trabalho psicanalítico. Mas ele não pode tentar ser um substituto do ato responsável de comprometimento, um ato sem o qual nenhuma mudança real ocorre em um ser humano (FROMM, 1957a, p. 199).

Esse arco – que partiu do sofrimento, passou por uma experiência de esclarecimento e liberação, e conduziu a uma modificação da conduta e do agir – é o que Fromm pensou reencontrar na atividade política emancipatória. Também aí:

> *O começo da liberação reside na capacidade do homem para sofrer,* e ele sofre se ele é oprimido, física e espiritualmente. O sofrimento o move a agir contra seus opressores, a buscar o fim da opressão, embora ele não possa ainda buscar uma liberdade da qual não sabe nada. Se o homem perdeu a capacidade de sofrer, ele também perdeu a capacidade de mudar (FROMM, 1966a, p. 75).

Só que então, a mudança de situação não pode conservar precisamente os mesmo arranjo dos termos. Ainda que conservemos a hipótese aí expressa – a de que há uma consubstancialidade entre os processos de subjetivação liberatória, na clínica e na vida política –, o modo efetivo da ação sobre as forças psíquicas tem de ser outro. Atuando potencialmente sobre o mesmo material, o trabalho de análise e o ato de *mobilização* e *apelo* políticos não coincidem em método. Coincidem em parte na preocupação com determinar "quais são as condições pelas quais os homens são tocados profundamente". Mas distanciam-se quanto aos fins: "apelar aos corações e mentes" (FROMM, 1990i, p. 123) e prosseguir com o tratamento não são mesmo objetivos idênticos. Com isso, também não produzem uma experiência de fato idêntica: quaisquer semelhanças têm de ser consideradas, e encontram aliás também seu valor, apenas quando ponderadas contra as diferenças simultâneas.

Em Fromm, a consciência dessas diferenças não é tão bem articulada quanto a das semelhanças respectivas. Há uma permeabilidade livre entre suas considerações propriamente clínicas e suas considerações políticas: também a sua conduta terapêutica se deixa influenciar, em parte, pelo que ele considera efetivo em "mobilizar energias" na situação política. Sob esse aspecto, sua relação com as potências vitais não está na postura relativamente pacífica de um "sonhar" ou "visualizar" uma vida melhor: esse trabalho, ele deixa para o analisando, ou ao menos para o processo prático de confronto com o recalque. Sua postura é antes a de um confronto – enfático, embora não hostil – com a realidade; de situação do sujeito perante o aspecto dramático de suas "alternativas vitais". Também aqui vemos um eco da obra tardia de Ferenczi (1928), que concordaria em enfatizar a relação real como núcleo da terapia:

> Eu acredito que o problema da cura reside no seguinte: que o paciente confronta a parte irracional arcaica de sua personalidade com sua própria parte sã, adulta, normal, e que essa confrontação cria conflito. Esse conflito ativa forças que é preciso pressupor se se tem a teoria de que existe na pessoa – mais ou menos fortemente e, eu penso, novamente esse é um fator constitucional – uma aspiração à saúde, uma aspiração a um balanço melhor entre a pessoa e o mundo. *Para mim a essência da cura analítica reside no próprio conflito engendrado pelo encontro da parte irracional e a racional da personalidade* (FROMM, 1991a, p. 29).

O correlato afetivo dessa postura é certo senso de *urgência* – Fromm fala em dirigir-se às "energias emergenciais" do analisando, de recuperar o seu "senso de choque" (1991a, pp. 29,95) –, em cujo conteúdo não deixa de transparecer a ascendência profética de sua conduta "normativa". De fato, a origem provável dessa constelação experiencial e modo de apelo é provavelmente, não analítica, mas político-religiosa, ou "teológica" em sentido spinozano. Ela retém a memória da *interpelação* pelo líder político ou intelectual, mais do que a da *interpretação*, da *construção*, e outros modos de intervenção subjetiva mais característicos do receituário freudiano clássico. Não estando tão próximo de qualquer determinação "positiva" quanto as primeiras formulações da "técnica ativa" em Ferenczi (1919), e tampouco interessado naquela sua motivação inicial de abreviação do tratamento psicanalítico, Fromm retém, entretanto, dessa forma de proceder, certa inclinação a procurar "encurralar" as paixões em um confronto com sua própria realidade, suspendendo a relativa lassidão com que se vai normalmente postergando um confronto direto com elas – e que o próprio Ferenczi (1930) recuperaria, em certa medida, mais tarde, sob a égide de seu "princípio de relaxamento".

Ciente ainda dos efeitos arriscados da sugestão e da gratificação pulsional na clínica, Fromm manteve uma forma de intervenção – ao menos tal como nos é reportada textualmente – que poderíamos considerar como uma modificação da "interpretação" em sentido clássico. "Há em nós um senso de realidade – de nossa realidade interior e da realidade exterior – ao qual se pode apelar com uma uma palavra verdadeira" (FROMM, 1992g, p. 85): o processo de reincorporação da experiência coincidia, então, também com o de sua tomada em seu pleno valor de realidade, e era a isso que Fromm atribuía, se não um valor terapêutico imediato, ao menos a força capaz de promover um deslocamento das distribuições de energia características do sujeito, numa espécie de colapso entre as origens e as consequências das paixões, apreendidas agora num mesmo ato emocional. Ele considerava ainda que "a capacidade de renunciar é uma condição do tratamento ulterior" (FROMM, 1991a, p. 113) à análise das formas mais superficiais de defesa e angústia: a repercussão daquelas experiências pontuais e acumuladas de bem-estar sobre a vida prática seria, em condições ótimas, a de uma experiência gradual de modificação da conduta e abandono dos vetores práticos de reprodução do sofrimento (ou seja, das formas de satisfação a ele ligadas):

> ver o que eu experimento se eu o restrinjo, se eu renuncio a ele quantitativamente; o que eu experimento de fato no ato da renúncia [...]. Em outras palavras, uma certa mudança em comportamento com a análise simultânea das experiências em modificá-lo eu pensaria, é o *optimum* que se pode fazer (FROMM, 1991a, p. 113).

É verdade que Fromm (1955d) chegou a sugerir algumas formas de tentar suscitar material inconsciente, para além da obediência simples à regra analítica fundamental. Mas essas eram apenas formas de intervenção pontual, que deveriam responder ao cessar da associação livre e outros impasses clínicos. Não tinham de modo algum um caráter prescritivo, e deveriam envolver, segundo sua concepção, um cuidado especial com o modo como eram veiculadas. O procedimento de Fromm não encarrega o analista, portanto, de determinar para o analisando o destino de suas paixões; de dizer o que ele desejará ou deveria desejar, nem de apresentar qualquer coisa como uma imagem "positiva" da qual ele pudesse se apropriar. Age, por assim dizer, em termos coerentemente "negativos", procurando dar expressão aos pontos cegos da experiência já consumada na consciência, na expectativa de que, naqueles pontos de máxima tensão no confronto com a "realidade" passional, certo deslocamento de forças aconteça – o que corresponderia ao momento "afirmativo" posteriormente expresso como bem-estar, vivacidade, alívio. Daí sua eventual ênfase sobre a capacidade de sofrer, e aliás também

o grau de imersão no sofrimento, como fatores que condicionam a cura, ao lado da "vitalidade" constitucional, da força de vontade, da prontidão à compreensão, da tolerância à angústia e à verdade, das circunstâncias de vida (cf. FROMM, 1973a; 1974a; 1991a; 1992g).

Aqui, um dos modelos mais gráficos para o temperamento clínico de Fromm é sua análise dos salmos bíblicos que ele caracterizava como "dinâmicos", e em que, segundo sua interpretação, uma reconquista da esperança e da alegria acontecia justamente após o momento de máxima tensão e desespero (cf. 1966a, p. 163-5). Não será talvez por acaso que ele chegou a tematizar a "conversão" e a "remissão espontânea" como ocorrências raras, ainda que verificáveis, de mudança global e espontânea do caráter (cf. 1968a, 1973a, 1979a). De uma de suas tentativas de intervenção política, ele escreveu para Clara Urquhart:

> eu escrevi uma espécie de apelo que é centrado ao redor do amor à vida. Ele nasceu de um humor de desespero que me fez sentir que dificilmente há qualquer chance de que a guerra atômica será evitada, e um *insight* súbito no qual eu senti que a razão pela qual as pessoas são tão passivas perante os perigos da guerra reside no fato de que a maioria simplesmente não ama a vida. Eu pensei que apelar ao seu amor à vida, em vez de seu amor à paz ou o seu medo da guerra, poderia ter mais impacto (carta de 29 de setembro de 1962).

Isso abre decerto um veio de ambiguidade em seu conceito da mudança subjetiva: a depender do texto e da situação, a ênfase recai – quando se trata de produzir aquelas experiências de perfuração bem-sucedida da resistência –, seja sobre o processo laborioso de elaboração, nos termos que o descrevemos antes, seja sobre esse tipo de irrupção reativa das forças vitais. Desse segundo modelo, eu me inclinaria a dizer que, conquanto as ocasiões correspondentes deem prova de uma indisposição a ceder completamente da própria vida; conquanto representem uma chance de mudar o balanço circunstancial de forças, e talvez até de aprender uma tecnologia nova de cuidado consigo, não têm o mesmo caráter de estabilidade que a travessia prolongada e a elaboração da repetição, e talvez tenham de ser vistas já como arriscadas de falsear o processo "analítico" – sobretudo na formulação e no apego a certas figuras "ideais", capazes de induzir a memória ou a experiência parcelar do bem-estar correspondente. Veremos em breve que esse risco retorna na discussão propriamente política em Fromm.

O tratamento em linha frommiana retém, pois, na postura e na franqueza com que se faz a comunicação, certa inclinação ao apelo, ao senso de urgência, a um confronto tão direto quanto possível do analisando com a natureza de suas paixões e escolhas. Não parece haver em Fromm uma consideração muito desenvolvida do que Reik (1948) teria chamado o "momento psicológico" – a rítmica da interpretação e da intervenção sobre o sujeito –, de tal modo que ficamos sem saber com muita clareza *quando* e *como* ele supunha adequado agir dessa forma, que, em suas próprias palavras, suscita um conflito antes de resolvê-lo. Ele se preocupa sobretudo em quebrar a tendência a fugir do confronto com o problema, e em seguida, espera desse contato progressivo com a "verdade" um acúmulo gradual das condições subjetivas para desejar – e agir – de outro modo. Mas essa forma de apelo, que nós conhecemos em parte por meio de sua discussão sobre a clínica, é também o seu modo preferido de atuação na esfera política. Daí a valência política do seu conceito de "alternativismo": o que, considerado em termos ontológicos, apareceu como cadeia de atos que vai talhando a vida do sujeito, agora reverte também na suposição de que o confronto mais transformador consigo mesmo envolve esse elemento de reconhecer as alternativas possíveis do agir e do ser; um elemento, isto é, de recuo com relação as fontes "passivas" ou "compulsivas" da ação, que permite um deslocamento em direção a novas formas de desejar.

Vou deixar para outro momento uma consideração mais detida sobre o procedimento clínico de Fromm em seus demais aspectos. Esse seria um tema extenso, que nos levaria para longe das relações que mais nos interessam agora, e exigiria o recurso a documentos que eu ainda não tive tempo de consultar. Aqui, basta reconhecer essa reverberação da conduta "profética" em Fromm sobre o seu proceder no tratamento (cf. MACCOBY, 1996). Se – ou em quais circunstâncias – essa postura poderia ser considerada adequada; se aquela paixão pelo confronto com a realidade nua tem mesmo, como quer Fromm, um efeito terapêutico que valha como analítico, e se age pelas razões que ele mesmo supõe, precisaria ser considerado em relação às especificidades do material clínico a cada caso – tarefa que, hoje, não posso resolver. Falta sobretudo, em Fromm, uma explicitação mais detalhada da relação entre a palavra e o "senso de realidade", que permitisse esclarecer *por que* exatamente uma e outra coisa poderiam se condicionar nos termos que ele deseja – "não é impossível tocar sobre a experiência de sentimento em palavras" (FROMM, 1968a, p. 11). Em alguma medida,

se a complicação de uma expressão "lógica" da armação da subjetividade vale a pena, é porque a articulação das operações de "afirmação" e "negação", tal como procuramos ao menos esboçar acima, é o que mais se aproxima, no vocabulário de Fromm, de chegar a capturar esse traço muito fino da experiência clínica, que aparece no ponto em que o "afeto" em sua acepção simples se reporta à sua base corpórea, e como que se dissolve num tipo de repercussão subjetiva que nós só podemos caracterizar como "real". Se, num caso, o recalcado como que vem ao encontro da palavra, e encontra nisso, uma relação modificada com o sujeito, no outro, a palavra parece buscá-lo como representante da realidade. A meio caminho entre os dois processos – um, derivado da associação livre; o outro, da intervenção de outrem –, encontramos uma descrição como esta:

> Confrontar a realidade cria ansiedade momentânea; faz com que nos sintamos inseguros pelo momento. […] Ocorre, de fato, um "momento de verdade" no qual algo acontece que é bastante inesperado, muito súbito, e dificilmente será descrito em termos de tempo. Uma pessoa vê subitamente e sente que "é isso". De fato, ela tem o sentimento de que ela sempre o soube, ou pondera como poderia ter sido tão cega a ponto de não vê-lo. É como acordar de um sonho, ou de um meia-sonolência (FROMM, 1990i, p. 124).

Mas é afinal na margem da indeterminação entre esses vários modelos que acontece o trânsito entre o modelo clínico e o modelo político que Fromm subscreve. Se a sua formulação da figura do analista ficou tingida em parte dos traços da liderança política, de outro lado, também essa liderança, em sua relação suposta com a base de sujeitos politicamente ativos, carrega para ele algumas das determinações que Fromm capturou no processo de análise. O trabalho de um líder interessado na emancipação seria então o de dirigir-se à verdade no sofrimento; o de portar um discurso e modo de articulação subjetiva que fosse capaz de se dirigir às necessidades reais desses sujeitos – de esclarecê-las e, com isso, negociar o sentido das paixões que "respondem" a elas no curso habitual de suas vidas.

Como, entretanto, o trabalho político e o trabalho analítico não coincidem nesse ponto, aquela unidade dos momentos "negativo" e "afirmativo" está agora desfeita. Se imaginamos que a emergência dos interesses vitais tem de tomar aquela forma "irruptiva", que reverte o desespero numa prontidão a agir, então talvez não seja preciso mudar muita coisa na passagem de um a outro modelo: o problema político seria um problema retórico, de ativar nos sujeitos esse senso de urgência na resposta às suas circunstâncias de vida. E, com efeito, o mais provável é que Fromm tenha tomado os

grupos particularmente propensos a essa forma de conduta – na prática, uma conduta eminentemente "moral" – como o modelo da mobilização política eficaz em geral. Também esse traço comparece em sua maneira de escrever e pensar o processo de organização: certo apreço pelo potencial transformador das experiências de sofrimento profundo – desde que não redundassem em uma paralisia completa – habita sua intuição como uma espécie de negativo ou recalcado daquelas expressões mais imediatas e livres da vida, sobretudo seu apreço pela "esperança" como atitude política central, concomitante de um caráter biofílico (cf. FROMM, 1968a). Mas não é realmente sob aquela figura de reversão súbita do sofrimento que nós encontramos a unidade mais acabada entre os traços "afirmativo" e "negativo" da vida, e sim naqueles fenômenos de liberação espontânea, ao cabo da elaboração psíquica. Fromm pensava que

> a crítica permanece fútil e historicamente inefetiva se ela não está relacionada ao menos com a tentativa de levantar aquelas questões que, por sua vez, poderiam levar a uma resposta [uma alternativa política], e se não a uma resposta, ao menos a apontar na direção em que ela reside. [...] As pessoas podem ser motivadas à mudança apenas se elas têm esperança. Elas podem ter esperança apenas se elas têm uma visão; elas podem ter uma visão apenas se são apresentadas alternativas a elas, e elas podem ter alternativas apenas por um esforço tremendo de pensamento e imaginação – não por concentração de todas as energias em protesto e indignação (1990i, p. 121)

Nesse caso, sim, a distância entre o procedimento clínico e o procedimento político aumenta: o trabalho de articular os sujeitos ao redor de um certo diagnóstico das causas de seu sofrimento comum não produz, nas movimentações de massa, o mesmo efeito de modificação profunda do caráter, e se o faz – quer dizer, se a socialização política tem um efeito de reorganização duradoura das paixões –, não o faz do mesmo modo, e com as mesmas formas de manifestação experiencial. Por isso, a noção de que seria parte do trabalho político articular uma "visão" comum da boa vida ganha valência: ela corresponde, na prática, à necessidade de capturar e direcionar as paixões que o procedimento puramente "negativo" libera – ou mesmo de ativá-las desde o início, como num processo independente e simultâneo. Trata-se, afinal, de um "apelo à ação" (FROMM, 1968a, p. vii). Nesse nível, entretanto, a "visão" já não corresponde àquela resposta orgânica do sujeito ao seu processo de liberação: há certo desencontro entre as constelações subjetivas próprias da atividade política e da atividade terapêutica, e o "valor" em comum aparece muito mais como um modo da coordenação da ação coletiva do que como um dado experiencial nos termos que delineamos antes.

"Valor", no sentido que o termo adquire a partir do trabalho clínico, tem de ser ainda algo de natureza singular: é resposta do ser vivente às *suas* necessidades, e um concomitante da relação com o que seria o *seu* outro. A passagem para a efetivação desses valores em uma ação *comum* já exige um trabalho de negociação entre a especificidade das paixões individuais e o desejo de outrem. Pensando a política como luta sobre as "condições de vida", Fromm reconhece tacitamente esse problema: não se trata mais, nesse plano, de "visualizar" o que seria uma boa vida para si mesmo, mas, mais precisamente, de reportar as qualidades antecipadas dessa boa vida ao que seriam as suas condições materiais de existência. O interesse não está na realização imediata das necessidades vitais, "expressivas", de cada um, mas em negociar um modo de organização social que torne essa realização possível – isto é, *praticável*.

Se, no trajeto da derivação dos conceitos, clínica e política por um momento se reuniram numa espécie de coincidência, elas agora voltam a uma relação de maior diferenciação e complementaridade – ao menos para nós, que estamos procurando separar com mais cuidado os traços que a escrita de Fromm reúne. O processo de "liberação" característico da terapia aparece agora como corretivo e fundamento real da vivência liberatória política: tem de haver ainda a consciência da diferença entre a "visão" política comum e o subtsrato vivencial singular que pode levar o sujeito a desejar sua efetivação. Mais interessante, portanto, do que a transposição mais ou menos direta de um a outro campo, é aquela outra tendência – também existente em Fromm, e que podemos capturar sobretudo nas consequências de sua "ontologia" – a tratar os processos de liberação "positiva" e "negativa" como atividades diferenciadas, mas mutuamente condicionantes. O vocabulário de Fromm tendeu a colapsar a "antecipação" da boa vida e a "antecipação" da boa sociedade num só termo; mas aqui, as duas coisas voltaram a se estratificar segundo a relação que ele apreendeu, alhures, como "função moral da política" – a projeção de uma constelação objetiva desejável *pressupõe* aquela sensibilidade do sujeito a si mesmo, que redunda em *capacitá-lo a desejar seu próprio bem* (e, como decorrência, o de outros – cf. FROMM, 1992q). Aí, os "valores experienciais" já vivenciados selecionam e corrigem, na sociedade comumente "visada", a sua tendência a recair em "ideal" – a obfuscar o objeto real da ação, conservando sua base passional ainda em certo grau de inconsciência.

De fato, se a análise dos conceitos permite essa diferenciação mais cuidadosa, o próprio Fromm tende a não apreendê-la com tanta clareza: assim como sua conduta

terapêutica se deixa contagiar de uma atitude profética – cujas consequências clínicas não são, para mim, totalmente claras –, sua conduta política tende a afeiçoar-se dos movimentos de "entusiasmo" religioso de caráter liberatório, sem analisá-los com idêntico cuidado (FROMM, 1990i, p. 123). A crítica da "ideologia" é mesmo, em Fromm, ao fim e ao cabo, mais desenvolvida do que a crítica dos "ideais". Temos ali uma psicologia desenvolvida das formas de satisfação excusas supostas à participação nos movimentos autoritários, por exemplo; mas Fromm tende a identificar a participação em movimentos "humanistas" com a expressão imediata das pulsões básicas "de vida" que ele identificaria no trabalho clínico. À medida que houve um interesse político em reunir movimentos de doutrinas diferentes sob essa égide comum, isso levou àquela relativa falta de diferenciação entre modelos experienciais distintos da boa vida (no budismo, nos cristianismos heréticos, no marxismo etc.). Está aí também a raiz prática daquele achatamento relativo que categorias como "biofilia" e "necrofilia" sofreram: a maior indiferenciação entre fenomenologia e determinação dinâmica nesses casos – não obstante a riqueza das demais implicações dos conceitos – corresponde a esse verdadeiro ponto cego em Fromm, que se mostra, por exemplo, na indiferenciação entre o "amor à vida" como tal, ou mesmo as suas formas clinicamente observáveis, e as articulações do entusiasmo político e religioso que, por volta da mesma época, investiam a "vida" como "valor" – e assim também com outros conceitos centrais no repertório valorativo em Fromm. Daí que uma extensão do programa "crítico" que nós estamos tentando desenvolver aqui exija, por necessidade, uma tentativa de aproximar noções como as de "justiça", "amor" etc. de suas sedes sociais efetivas na mesma época. Ou seja: passar de suas determinações abstratas, sublimadas, para a especificidade de sua experiência concreta no horizonte do tempo.

Convergem aí dois dos limites da reflexão em Fromm. Como ele está pouco inclinado a considerar os efeitos positivos da palavra sobre a experiência, fica dificultado na tarefa de estudar (e diferenciar) os *modos* da mobilização a partir do discurso, para além das afinidades entre certas constelações atitudinais e as "ideias" correspondentes – um equivalente, no domínio político, da relativa indeterminação para a eficácia da terapia psicanalítica em sua forma de teorização. Também porque não aprofunda seu conceito de "relação de objeto" em direção à relação social, Fromm não chega a desenvolver o que seria talvez a decorrência natural de sua abordagem – uma

psicologia social da *socialização* política; dos efeitos da participação política sobre o caráter.

De fato, uma porção maior do que apareceu sob os termos da "lógica" de Fromm subsumiu, num só termo, a mudança subjetiva em relação terapêutica e a relação social com – não quaisquer outros, nem predominantemente outros cidadãos ou companheiros de luta em condições de igualdade, mas com o *líder* e, de modo mais restrito, o *intelectual* ou ideólogo: duas figuras que podem ou não coincidir na mesma pessoa. Quando pensamos "transformação subjetiva" ao redor desses termos, temos em vista sempre relações que, se não são heterônomas, são ao menos alteritárias: sublimam no conceito um fazer político que já supõe certa diferenciação e desigualdade entre os envolvidos. Vê-se bem essa inclinação de Fromm (1974b) em sua preocupação em derivar, de sua psicologia, os critérios para um juízo psicológico crítico dos cidadão acerca de seus representantes; finalmente, também em sua concepção da função pública do intelectual, que ele aproximou direta e deliberadamente do profetismo antigo. O intelectual radical, em sua concepção, age dentro de quatro etapas: mostra como a realidade é; mostra as alternativas realmente possíveis; protesta contra as alternativas ruins; e em seguida, deixa homens e mulheres livres para decidir sobre como agir (cf. FROMM, 1960d; 1966a; 1967b). Embora tenha, a certa altura, imaginado também um lugar de atuação mais formal para os intelectuais na figura de um "conselho cultural", que ficaria responsável por opinar publicamente sobre o andamento dos assuntos de interesse público, Fromm concentrou-se nessa figura mais individualizada do intelectual – cujo equivalente prático em sua época, e em sua própria vida, seria a disputa pela opinião pública e a tentativa de intervir sobre o grande público (na imprensa, na edição de livros, na rádio, por meio de palestras etc.). É característico que apareça muito pouco, aí, de uma consideração *histórica* da atuação concreta dos profetas, assim como também em outros casos, a relação com certas lideranças espirituais (o mestre Zen, o filósofo...) descreve-se em termos certamente mais ideais do que concretos (cf. FROMM, 1960a; 1968a).

Ainda que falte uma reflexão sistemática sobre o processo de socialização política real – quer dizer, não só sobre os condicionantes subjetivos da ação política, mas também sobre seus *efeitos* subjetivos –, podemos ainda indicar em que direção o pensamento de Fromm caminha quando o assunto é esse. Então vemos que o seu modelo preferencial de associação política é em grande medida derivado – justamente,

das relações típicas (ou supostas típicas) para os sectos místicos e heréticos. Crítico do "fanatismo" de pendor autoritário, Fromm (1990i; 1992s) pensava enxergar, pelo menos em alguns desses casos, um modelo viável de reativação democrática. Valorizava uma anatomia política de grupos pequenos, que permitisse uma reativação da democracia direta (cf. FROMM, 1968a). Ainda que sua ética, proposta em termos universais, indique que tipo de relação ele gostaria de ver prevalecer nesses agrupamentos – sobretudo um tipo de "solidariedade fraternal", calcada naquela "experiência humanista", de reconhecimento da universalidade das diferenças (cf. FROMM, 1955a; 1962a) –, parece-me mais informativo um outro traço de seu pensamento: a ênfase sobre a possibilidade de agir *efetivamente* enquanto sujeito político – quer dizer, de exercer efeito *real*, a partir das próprias decisões, sobre a deliberação e concretização das decisões coletivas.

Um vínculo renovado, um metabolismo vivo entre teoria e prática, tinha de começar, para ele, com uma organização coletiva em que os agentes políticos pudessem se experimentar como *sujeitos* eficazes; em que pudessem deslocar seu interesse para a vida comum, não apenas enquanto "reagissem" às circunstâncias, mas enquanto de fato *agissem* sobre elas. Sua afeição pelos modelos do entusiasmo religioso punha, como fenomenologia possível desse tipo de agrupamento, a orientação a valores comuns: pensava que uma transição socialista seria tanto mais possível e confiável, quanto mais fosse possível conciliar uma ciência social orientada à mudança com esse esforço exemplar de "materialização das ideias" (cf. 1967b) na prática de vida de pequenos agrupamentos, eticamente orientados. A tecnologia para o cultivo desse tipo de relação ficou, entretanto, sem análise, e também a psicologia social, tanto dos seus modelos históricos quanto de seus modos previstos de realização, ficou faltante.

Uma continuação da análise a essa altura levaria a uma consideração mais aprofundada dos meios e fins políticos que Fromm subscreveu em vida. Aqui, um confronto crítico com a "teoria" já não basta mais. Ele aponta na direção de uma análise das potências sociais concretas que o trabalho de Fromm refletiu e representou; também daquelas contra as quais ele reagiu. Optamos antes por suspender a análise no ponto em que ela levaria mais enfaticamente às minúcias de sua conduta clínica. Agora, vamos suspendê-la no ponto em que levaria ao encontro da atuação política de Fromm, na esperança de haver esclarecido suficientemente o que havíamos prometido no início: em que medida o seu intuito ético circunscreve e organiza suas atividades clínica e política;

em que medida conduz a um nexo particular entre essas duas esferas, cuja interpretação – em sua especificidade histórica – constituirá o próximo momento de minha pesquisa.

CONCLUSÃO

E desapareço, ando só:
É quando se pode ver que sou humana.

– Arrigo Barnabé

Partimos da questão sobre o vínculo entre transformação subjetiva e transformação social na obra madura de Fromm. Identificamos aquilo que aparece explicitado em sua ética como o impulso fundamental de seu pensamento – a força ponente das questões que lhe foram mais caras, e também aquela por meio da qual ele interpelou e organizou sua relação aos demais domínios que considerou. Vimos que, a partir de sua formação como psicanalista e sociólogo, Fromm acabou por dar especial ênfase às conexões entre duas esferas experienciais: aquela característica da clínica, e aquela característica dos movimentos políticos e religiosos de massa. Essas duas áreas forneceram o repertório central de suas categorias mais explícitas: foi nelas que ele concentrou a porção maior de seu esforço teórico, e foi portanto em seu interior que ele procurou colher os elementos empíricos que poderiam movimentar a sua indagação ética.

Assim, a questão sobre as condições de possibilidade da mudança foi tratada, em primeiro lugar, no escopo "sociobiológico" – quer dizer, na articulação entre as determinações sociais e as determinações antropológicas que participam de todo fenômeno psíquico, inclusive a ação política psicologicamente motivada. Descobrimos, nesse nível, certa relação entre a chamada "cisão existencial", universal à espécie, e as suas repercussões quando do encontro com as "condições de vida" características de cada organização social. Extraímos então a figura de uma "prática de vida", socialmente especializada conforme a classe, a época etc., que seria o veículo fundamental do desenvolvimento das "potencialidades" humanas gerais em ato – e com isso, também em uma forma de subjetivação (o caráter) mais ou menos estável, marcada pelas qualidades e carências que ela pôde exercitar dentro daquelas condições.

Se esse conjunto de categorias forneceu pelo menos o contorno do que produz o destino vital concreto dos sujeitos, ele deixou intocado – ou introduziu apenas sem uma justificativa clara – as determinações valorativas que inclinam Fromm a optar, não pela

“mudança subjetiva” em geral, mas pela mudança em uma direção determinada, incluindo também alguns traços do que seria a forma social correspondente. Vimos que sua ética selecionou uma série de valores vivenciais como os eixos a partir dos quais ele procurou avaliar o estado das sociedades realmente existentes que chegou a estudar; e não seria exagero dizer que essa avaliação ou “diagnóstico” foi sempre tratada como o primeiro passo, no pensamento, de um esforço cujo fim real estaria em tentar promover uma mudança prática. Essa intenção “terapêutica” da teoria – no sentido particular que adquire quando se dirige às questões políticas – ficou então condicionada pelo “humanismo normativo” que Fromm subscreveu, e que não pôde ser extraído de maneira clara a partir do repertório de categorias que estudamos antes.

Fomos então levados a procurar uma fundamentação possível de seu juízo normativo em dois aspectos menos aclarados de sua obra – nos quais, a despeito de sua opacidade na escrita de Fromm, ficamos tentados a ver os resultados mais característicos de sua experiência clínica e política. De um lado, trabalhamos com um fragmento de “ontologia”, que nós procuramos induzir e aclarar a partir de algumas relações representativas entre suas categorias caracterológicas. Disso resultou um repertório de relações determinativas, que nós reunimos como sua concepção de determinação psíquica. Então vimos que, conforme variavam os tipos de fenômeno sob consideração, iam aparecendo figuras explicativas diferentes. Da relação entre atitudes, saiu a noção de sua pressuposição mútua (negativa), e também a de sua geratividade (positiva). Da relação entre esferas psíquicas distintas, saíram as noções de uma relação reflexiva (formal) e uma relação estruturante (substantiva). Da relação entre atitude e orientação, tiramos as figuras da generalização e da conjuntividade, e das relações entre orientações, as noções de afinidade e convergência. Juntas, as formas de determinação que nós agrupamos preencheram a noção do que, em termos mais gerais, Fromm conceituou como “sistema” psíquico. Passamos a entender que as várias relações explicativas que encontramos procuravam determinar as formas de influxo de uns elementos psíquicos sobre os demais, levando em conta sobretudo a sua especificidade qualitativa.

Separamos as relações de afinidade e convergência entre orientações como marcadas pela peculiaridade de que já incluem, implicitamente, uma passagem pela efetivação dessas orientações em atos – o que as leva a colher, em seguida, respostas determinadas nas relações sociais em que se desenvolvem. Assim, o processo psíquico,

que iniciou-se justamente na abertura do sujeito ao objeto, com a figura do afeto, reencontrou essa abertura em sua ponta final, e nos levou a conceber o movimento da transformação subjetiva como um movimento que inclui o objeto e as relações sociais. Isso serviu como o fundamento psíquico mais básico para uma consideração conjunta dos dois lados que nos interessavam – mudança subjetiva e mudança social.

Tendo encontrado esse elo formal, passamos à consideração do fragmento de "lógica" em Fromm, que é o terreno conceitual em que melhor se concentrou sua experiência dos vínculos substantivos entre aquelas duas áreas. Vimos que uma certa forma de articular processos de afirmação e negação entrou como a determinação mais básica da estrutura psíquica adulta. Isso permitiu reagrupar as relações determinativas que encontramos antes como os desenvolvimentos, as especializações do movimento que, nesse nível anterior, organizou os processos ponentes e limitantes da vida psíquica. É por isso que elas já incluíam sempre, explicita ou implicitamente, tanto aspectos afirmativos quanto negativos. O desdobramento mesmo dos atos psíquicos apareceu então como a transposição, para a esfera anímica, das mesmas determinações básicas que encontramos no conceito da vida em geral, como processo de crescimento estruturado.

Por outro lado, procuramos capturar a maneira como essa determinação processual da vida lutou para se expressar, sobretudo no repertório caracterológico em Fromm. Acompanhamos a maneira como o seu modo de conceituar tendeu a fraturar-se por dentro, com o passar dos anos, e deu cada vez mais centralidade ao fato mesmo do "processo vital" psíquico – ou seja, justamente da mudança subjetiva. Ao cabo desse trajeto, acabamos deparando a própria capacidade de diferenciação e mudança – ou seja, a liberdade – como o critério normativo mais básico em Fromm. Então pudemos reler aquela série de valores experienciais que ele articulou em sua ética como representando o conjunto de características, subjetivas e sociais, que tornariam possível e praticável, em termos ótimos, a continuidade desse devir. Passamos a identificar, reciprocamente, as formas psíquicas e sociais contrárias como modos variados de paralisia ou destruição do processo vital. Por conta da natureza "sistêmica" da determinação psíquica, passamos a visualizar cada constelação de atitudes, ideias, afetos etc. como tendendo a formar – mais ainda, como solicitando a formação – de um grupo conexo de traços caracteriais, aos quais estaria suposta não apenas uma dinâmica, mas também uma topologia e uma economia próprias. Extraímos a hipótese de que alguns dos *qualia*

psíquicos teriam uma particular afinidade com uma maior abertura entre a consciência e o inconsciente, enquanto outros solicitariam a continuidade de certas formas de oclusão e desconhecimento de si.

Vimos então que, por muitos caminhos distintos, a experiência de Fromm tendeu a concentrar-se em fenômenos de reflexividade. Isso valeu para a fronteira entre consciência e inconsciente, mas também, em um sentido especial, para o próprio inconsciente, que nós chegamos a caracterizar como desenvolvendo as reações primárias do processo vital a si mesmo. Dessa série de dobras no percurso vivencial, resultou a ênfase de Fromm sobre a noção de "experiência". Em seguida, de sua concepção da relação entre experiência e linguagem, saiu aquela concepção negativa do trabalho da crítica: negação da ilusão, com o intuito de tornar possível uma maior variedade de experiências. Esse foi o reflexo intelectual da mesma intuição que, no plano vivencial, fez da diversificação das experiências possíveis justamente o critério ético central em Fromm.

O modelo do trabalho clínico indicou, entretanto, que em suas ocasiões melhor sucedidas, esse procedimento negativo coincidia com um ato de afirmação das potências que permaneceram, até então, indeterminadas, ou apenas parcialmente determinadas em sua supressão. Esse momento afirmativo foi concebido também como eficaz e necessário para a mudança desejada. Isso forneceu a ideia de uma unidade entre os momentos afirmativo e negativo como o que caracterizaria os atos consumados de mudança subjetiva. Transpondo essa noção do terreno da clínica para o da política, Fromm formulou a ideia de que seria particularmente importante estar provido, não apenas da capacidade de confrontar a falsa consciência, mas também da capacidade de apelar afirmativamente àquele mesmo conteúdo indeterminado da vida. Nesse ponto, o seu conceito "ontológico" de "alternativa" vital converteu-se num conceito político, e a atuação preferencial de Fromm desenvolveu-se no sentido de procurar gerar aquele apelo político com recurso a certo senso de urgência, no contraste entre o efetivo e o possível.

A diferença entre as relações sociais efetivas nos terrenos clínico e político não permitiu, entretanto, que aquela unidade proposta de "negação e afirmação" se conservasse nos exatos mesmos termos. Já na relação suposta com uma liderança política ou intelectual, ela teve de se desfazer em parte, e os momentos da "crítica" e do

“apelo” cindiram-se em duas etapas – a apresentação de um “diagnóstico” da sociedade e a “visão” de uma vida melhor possível. Isso já provocou um deslocamento em relação à conformação experiencial tipificada a partir do âmbito clínico. Dissociada em seus elementos, ela deu na tripartição de categorias que representam, subjetivamente, o elemento “normativo” da teoria – ideal, valor e visão. A qualidade vivencial, o conteúdo representacional e a relação entre fenômeno e ato revelaram-se distintas em cada caso

Nós pudemos então ler retrospectivamente uma série de outras divisões que fraturaram a obra de Fromm como marcadas pela mesma dificuldade. Embora não se reduzam todas a aspectos ou manifestações de um único e mesmo problema, elas partilham da característica de que põem a teoria a trabalhar, ora a favor de uma montagem subjetiva, ora a favor de outra – e com isso, também acabam por valorar figuras distintas do que seria um sujeito político apto. Tiveram esse caráter as divisões que encontramos entre atividade e reatividade psíquica, entre atividade e contemplação, entre ideal e valor, entre o sentido abstrato e o sentido concreto da prática de vida, entre vontade e circunstância, entre uma concepção mais naturalista e uma concepção mais sociológica da gênese dos “valores” psíquicos.

Se essas dualidades não chegam a formar contradições diretas nas enunciações singulares que recebem, representam ao menos flutuações do pensamento de Fromm em direções distintas, e que nem sempre ele diferencia ou integra tão bem quanto gostaríamos. Em mais de um caso, portanto, terminamos com a conclusão de que a forma mais coerente de dar sustento ao conteúdo fenomênico explícito de sua ética – seus “valores” – não estaria na justificativa expressa que ele costuma apresentar, mas nas decorrências ou pressupostos que nós extraímos, mais indiretamente, de seu repertório ontológico e lógico. Segundo a concepção que nos pareceu mais firme, aquela valoração básica da diferenciação psíquica e da liberdade encontra seu correlato subjetivo e político na tarefa de uma sensibilização crítica dos sujeitos – tal que, conhecendo melhor a singularidade de suas próprias necessidades, e estando abertos ao jogo de indeterminação e conhecimento progressivo que se pode ter delas, eles estejam aptos a entrar em uma negociação tão consciente quanto possível na esfera da ação coletiva. Neste caso, a atenção à qualidade da experiência entra a um só tempo como o veículo da transformação subjetiva, e como o critério corretivo da transformação social – memória renovada da singularidade, contraposta ao elemento já mais abstrato do que articula o esforço e a luta comuns.

Começamos dizendo que a obra de Fromm articula um modo de experiência característico seu. Isso continua sendo verdade para nós, e esperamos ter mostrado quais são as formas básicas que resultam dessa maneira de experimentar. Por outro lado, considerada em suas divisões interiores, essa mesma obra não aparece como a portadora de uma única série experiencial, mas de um conjunto bastante diversificado seu. Com isso, ela subsume e sublima no conceito o que nós – à revelia da tarefa de julgar a consistência interna da arquitetura teórica respectiva – bem poderíamos tratar como um repertório vivencial humano, como as formas de relação características a ele. Um esforço de continuação crítica do pensamento de Fromm – inclusive de seu intuito político – exigiria levar a cabo a diferenciação, teórica e prática, desses traços distintos que estão aí reunidos, e submetê-los ao teste de uma nova experiência – a nossa, a de nossa época. Apontando para fontes experienciais talvez em último caso irreconciliáveis, Fromm também sugere que não abandonemos o trabalho de pô-las em correspondência, de comunicá-las, de encontrar formas mais adequadas para sua articulação – no tempo, no espaço, em nós mesmos. Isso já não é trabalho que se possa fazer no puro exame teórico; é trabalho que tem que se voltar à conexão com a vida e a história. Se as distinções que nós obtivemos aqui tiverem ajudado a encaminhar esse movimento posterior, isso já nos servirá como um desfecho satisfatório para o curso realizado da investigação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes primárias (documentos do Erich Fromm Institut Tübingen)

a) Correspondência de Erich Fromm:

Fromm para Karl Wittfogel, 18 de dezembro de 1936.

Franz Alexander para Fromm, 8 de janeiro de 1937.

Linus Pauling para Fromm, 15 de janeiro de 1961.

Fromm para Clara Urquhart, 29 de setembro de 1962

Louis Althusser para Adam Schaff, carta de 1º de fevereiro de 1964.

Fromm para Thomas Merton, 7 de fevereiro de 1966.

David Riesman para Fromm, carta de 1º de abril de 1968.

Fromm para Margaret Mead, 20 de abril de 1968.

Fromm para Paul Roazen, 11 de setembro de 1970.

Fromm para von Foerster, 1º de outubro de 1971

Fromm para Martin Jay, 14 de março de 1971.

Fromm para Von Foerster, 29 de abril de 1972

Fromm para Martin Jay, 13 de maio de 1972.

Ruth Nanda Anshen para Fromm, 11 de fevereiro de 1975.

Fromm para Tristan Coffin, 1º de fevereiro de 1974

b) Textos não publicados de Erich Fromm:

u-1953: “The goals of psychoanalysis”. Transcrição de conferências clínicas oferecidas no William Alanson Institute.

u-1956c: "Psychoanalysis as a science” e “El psicoanálisis como ciencia”: duas versões de uma conferência sobre o estatuto científico da psicanálise, apresentada no Instituto Psicanalítico Mexicano em 1956.

u-1956d: "Sigmund Freud“. Texto de publicação incerta celebrando o 100º aniversário de Freud.

u-1976: “Seminar zu Theorie und Praxis der psychoanalytischen Therapie“. Seminários clínicos com psicanalistas alemães em Locarno.

NYPL 7.4.7132: “The self”. Seção de livro excluída sobre o conceito de self. Autoria incerta, mas provavelmente do próprio Fromm. Datado provavelmente do intervalo entre 1941 e 1947.

NYPL 7.4.7396: “Psychoanalysis and social work”. Conferência não publicada. O título é acréscimo meu. O conteúdo do texto dá a entender que a autoria é de fato do próprio Fromm.

c) Rascunhos, versões preliminares e material de estudo de Erich Fromm:

1970a-001-eng-draft-01: rascunho com uma listagem dos capítulos supostos para *The crisis of psychoanalysis.*

1973a-eng-type-06: provas de impressão de *The anatomy of human destructiveness*.

1991d-002-eng-draft-04: transcrição completa dos seminários clínicos que foram publicados, com cortes, em *The art of listening*, porção 4.

1991d-002-eng-draft-05: transcrição completa dos seminários clínicos que foram publicados, com cortes, em *The art of listening*, porções 5 a 8.

1992k-001-eng-type-01: versão tipografada de “The disintegration of societies”, com algumas diferenças em relação ao texto publicado.

Revolution of Hope drafts: rascunhos e versões anteriores de *The revolution of hope*. Não consta ainda um código para esse conjunto de documentos, pois eles não foram integrados definitivamente à porção aberta ao público do arquivo.

Excerpt N15: notas de estudo sobre "Molecular ethology", de Heinz von Foerster.

Excerpt Q7: notas de estudo sobre "Comments on aggression", de Ludwing von Bertalanffy.

d) Gravações:

AUD-1966c: "Obstacles to love".

AUD-1966d: "The renaissance of humanistic socialism".

AUD-1966g-1: "Clinical Seminar conducted by Erich Fromm, organized by Ruth Moulton", parte 1.

AUD-1968b: "The New Left. Interview with Eleanor Fischer".

2. Bibliografia

ABRAHAM, Karl. Contributions to the theory of the anal character. . **Selected papers of Karl Abraham**. London: Maresfield Library, [1921]/1988.

_____. The influence of oral eroticism on character-formation. **Selected papers of Karl Abraham**. London: Maresfield Library, [1924]/1988.

_____. Character-formation on the genital level of the libido. **Selected papers of Karl Abraham**. London: Maresfield Library, [1925]/1988.

ABROMEIT, John. **Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, Theodor W. **Minima moralia***:* reflexões a partir da vida lesada. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, [1951]/2008.

_____. A psicanálise revisada. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise.** São Paulo: Editora Unesp, [1952]/2015.

_____. Sobre a relação entre sociologia e psicanálise. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise.** São Paulo: Editora Unesp, [1955]/2015.

_____. **Três estudos sobre Hegel.** São Paulo: Editora Unesp, [1963]/2013.

_____. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, [1966a]/2009.

_____. Scientific experiences of a European scholar in America. **Critical models**: interventions and catchwords. New York: Columbia University Press, [1969b]/2005.

_____; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1947]/2006.

_____; et al. **The authoritarian personality**. New York: W. W. Norton, [1950]/1969.

ALEXANDER, Franz. **Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit.** Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.

_____. The neurotic character. **The scope of psychoanalysis**: selected papers, 1921-1961. New York: Basic Books Inc., [1930]/1961.

AQUINO, Tomás de. **On being and essence**. Wetteren: Universa, [1255]/1991.

BALINT, Michael. Character analysis and new beginning. **Primary love and psycho-analytic technique**. London: Tavistock Publications, [1932]/1965.

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: Chicago University Press, [1972]/2000.

_____; RUESCH, Jurgen. **Communication**. New York: W. W. Norton and Company, Inc., [1951]/1968.

BERTALANFFY, Ludwig von. **General systems theory**. New York: George Braziller, 1968.

BURSTON, Daniel. **The legacy of Erich Fromm**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

_____. Erich Fromm: a brief biography. Michael Maccoby e Mauricio Cortina (eds.). **A prophetic analyst**: Erich Fromm's contribution to psychoanalysis. London: Jason Aronson Inc., 1996.

CHANCER, Lynn. Fromm, Feminist Theory and the Psychosocial: From Sadomasochism to Mutual Recognition. Kieran Durkin and Joan Braune (eds). **Erich Fromm's critical theory**. New York: Bloomsbury, 2020.

DURKIN, Kieran. **The radical humanism of Erich Fromm**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

FENICHEL, Otto. Psychoanalytic remarks on Fromm's book Escape from Freedom. **Psychoanalytic Review**, v. 31, pp. 133-152, 1944.

FERENCZI, Sándor. Dificuldades técnicas de uma análise de histeria. **Obras completas**: psicanálise III. São Paulo: Martins Fontes, [1924]/2011.

_____. Thalassa. **Obras completas**: psicanálise III. São Paulo: Martins Fontes, [1924]/2011.

_____. O problema do fim da análise. **Obras completas**: psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes, [1927]/2011.

_____. A elasticidade da técnica psicanalítica. **Obras completas**: psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes, [1928]/2011.

_____. A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. **Obras completas**: psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes, [1929]/2011.

_____. Princípio de relaxamento e neocatarse. **Obras completas**: psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes, [1930]/2011.

_____; RANK, Otto. **The development of psycho-analysis**. New York: Dover Publications, Inc., 1924.

FOERSTER, Heinz von. Molecular ethology. **Molecular mechanisms in memory and learning**. New York: Plenum Press, 1970.

FRIEDMAN, Lawrence. **The lives of Erich Fromm**: love's prophet. New York: Columbia University Press, 2013.

FREUD, Anna. **The ego and the mechanisms of defense**. New York: International Universities Press, [1937]/1962.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. **Obras completas**, volume 6. São Paulo: Companhia das Letras, [1900-30]/2020.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. **Obras completas**, volume 6. São Paulo: Companhia das Letras, [1905]/2016.

_____. Psicoterapia. **Obras completas**, volume 6. São Paulo: Companhia das Letras, [1905]/2016.

_____. Atos obsessivos e práticas religiosas. **Obras completas**, volume 7. São Paulo: Companhia das Letras, [1907]/2013.

_____. Caráter e erotismo anal. **Obras completas,** volume 8. São Paulo: Companhia das Letras, [1908a]/2015.

_____. A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno. **Obras completas**, volume 7. São Paulo: Companhia das Letras, [1908b]/2013.

_____. Observações sobre um caso de neurose obsessiva ('o homem dos ratos'). **Obras completas**, volume 9. São Paulo: Companhia das Letras, [1909]/2013.

_____. Cinco lições de psicanálise. **Obras completas**, volume 9. São Paulo: Companhia das Letras, [1909-10]/2013.

_____. Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem (contribuições à psicologia do amor I). **Obras completas**, volume 9. São Paulo: Companhia das Letras, [1910a]/2013.

_____. Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão. **Obras completas**, volume 9. São Paulo: Companhia das Letras, [1910b]/2013.

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. **Obras completas**, volume 10. São Paulo: Companhia das Letras, [1911a]/2010.

_____. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*dementia paranoides*) relatado em autobiografia ('o caso Schreber'). **Obras completas,** volume 10. São Paulo: Companhia das Letras, [1911b]/2010.

_____. Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (contribuições à psicologia do amor II). **Obras completas**, volume 9. São Paulo: Companhia das Letras, [1912]/2013.

_____ Totem e tabu. **Obras completas**, volume 11. São Paulo: Companhia das Letras, [1912-13]/2012

_____. O interesse da psicanálise. **Obras completas**, volume 11. São Paulo: Companhia das Letras, [1913a]/2012.

_____. A predisposição à neurose obsessiva. **Obras completas**, volume 10. São Paulo: Companhia das Letras, [1913b]/2010.

_____. Introdução ao narcisismo. **Obras completas**, volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, [1914]/2010.

_____. Os instintos e seus destinos. **Obras completas**, volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, [1915a]/2010.

_____. A repressão. **Obras completas**, volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, [1915b]/2010.

_____. O inconsciente. **Obras completas**, volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, [1915c]/2010.

_____. Observações sobre o amor de transferência (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). **Obras completas,** volume 10. São Paulo: Companhia das Letras, [1915d]/2010.

_____. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. **Obras completas**, volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, [1915e]/2010.

_____. Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica. **Obras completas**, volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, [1916a]/2010.

_____. A transitoriedade. **Obras completas**, volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, [1916b]/2010.

_____. Conferências introdutórias à psicanálise. **Obras completas**, volume 13. São Paulo: Companhia das Letras, [1916-17]/2014.

_____. Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal. **Obras completas,** volume 14. São Paulo: Companhia das Letras, [1917]/2010.

_____. O inquietante. **Obras completas**, volume 14. São Paulo: Companhia das Letras, [1919]/2010.

_____. Além do princípio do prazer. **Obras completas**, volume 14. São Paulo: Companhia das Letras, [1920a]/2010.

_____. Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina. **Obras completas**, volume 15. São Paulo: Companhia das Letras, [1920b]/2011.

_____. Psicologia das massas e análise do Eu. **Obras completas**, volume 15. São Paulo: Companhia das Letras, [1921]/2011.

_____. Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade. **Obras completas**, volume 15. São Paulo: Companhia das Letras, [1922]/2011.

_____. O Eu e o Id. **Obras completas**, volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, [1923a]/2011.

_____. Psicanálise e Teoria da libido. **Obras completas**, volume 15. São Paulo: Companhia das Letras, [1923b]/2011.

_____. A perda da realidade na neurose e na psicose. **Obras completas**, volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, [1924a]/2011.

_____. O problema econômico do masoquismo. **Obras completas**, volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, [1924c]/2011.

_____. A negação. **Obras completas,** volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, [1925a]/2011.

_____. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. **Obras completas,** volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, [1925b]/2011.

_____. Inibição, sintoma e angústia. **Obras completas**, volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, [1926a]/2014.

_____. Psicanálise. **Obras completas**, volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, [1926b]/2014.

_____. O futuro de uma ilusão. **Obras completas**, volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, [1927a]/2014.

_____. O fetichismo. **Obras completas**, volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, [1927b]/2014.

_____. O humor. **Obras completas**, volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, [1927c]/2014.

_____. O mal-estar na civilização. **Obras completas**, volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, [1929-30]/2010.

_____. Sobre a sexualidade feminina. **Obras completas,** volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, [1931a]/2010.

_____. Tipos libidinais. **Obras completas**, volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, [1931b]/2010.

_____. Novas conferências introdutórias à psicanálise. **Obras completas**, volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, [1932-3]/2010.

_____. Moisés e o monoteísmo. **Obras completas**, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, [1937-39]/2018.

_____. Análise terminável e interminável. **Obras completas**, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, [1937b]/2018.

_____. Construção em análise. **Obras completas**, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, [1937b]/2018.

_____. Compêndio de psicanálise. **Obras completas**, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, [1938a]/2018.

_____. A cisão do Eu no processo de defesa. **Obras completas**, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, [1938b]/2018.

_____. Algumas lições elementares em psicanálise. **Obras completas**, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, [1938c]/2018.

_____. Conclusões, ideias, problemas. **Obras completas**, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, [1938d]/2018.

FROMM, Erich. Traditionelles Judentum und Zionismus. **Der jüdische Wille**, Jg. 2 (Heft 4-5, März 1920), pp. 178-183, 1920a.

_____. Der Sabbath. **Imago**, v. 13, pp. 223-234, 1927a.

_____. Psychoanalyse und Soziologie. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, [1929a]/1999.

_____. The dogma of Christ. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1930a]/1992.

_____. Der Staat als Erzieher: Zur Psychologie der Strafjustiz. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, [1930b]/1999.

_____. Ödipus in Innsbruck: Zum Halssman-Prozess. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, [1930d]/1999.

_____. Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, [1931a]/1999.

_____. Politik und Psychoanalyse. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, pp. 31-36, [1931b]/1999.

_____. The method and function of an analytic social psychology. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1932a]/1970.

_____. Psychoanalytic characterology and its relevance for social psychology. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1932b]/1970.

_____. Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, [1933a]/1999.

_____. The theory of mother right and its relevance for social psychology. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1934a]/1970.

_____. Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, [1935a]/1999.

_____. Sozialpsychogischer Teil. Max Horkheimer (ed.). **Studien über Autorität und Familie**. Frankfurt: Dietrich zu Klampen Verlag, [1936a]/1987.

_____. Geschichte und Methoden der Ehrebungen. Max Horkheimer (ed.). **Studien über Autorität und Familie**. Frankfurt: Dietrich zu Klampen Verlag, [1936b]/1987.

_____. Zum Gefühl der Ohnmacht. **Gesamtausgabe, Band I**: Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, [1937a]/1999.

_____. The Social Philosophy of „Will Therapy“. **Psychiatry**. Journal for the Study of Interpersonal Process, v. 2, pp. 229-237, 1939a.

_____. Selfishness and self-love. **Love, sexuality, and matriarchy**: about gender. New York: Fromm International Edition, [1939b]/1997.

_____. **Escape from freedom**. New York: Henry Holt & Company, [1941a]/1994.

_____. Faith as a character trait. **Psychiatry.** Journal for the Study of Interpersonal Process, v. V, pp. 307-319, 1942b.

_____. On the problems of German characterology. **Transactions of the New York Academy of Science**, v. 5, n.4, pp. 79-83, 1943a.

_____. Individual and social origins of neurosis. **American Sociological Review**, v. 9, pp. 380-384, 1944a.

_____. Sex and character. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1943b]/1992.

_____. What Shall We Do With Germany?, **Saturday Review of Literature**, v. 26 (29.5.1943), p. 10, 1943c.

_____. Individual and social origins of neurosis. **American Sociological Review**, v. 9, pp. 380-384, 1944a.

_____. **Man for himself**: an inquiry into the psychology of ethics. New York: Henry Holt & Company, [1947a]/1990.

_____. Sexuality and character. **Love, sexuality, and matriarchy**: about gender. New York: Fromm International Edition, [1948b]/1997.

_____. Psychoanalytic characterology and its application to the understanding of culture. **Fromm Forum**, v. 12, pp. 5-10, [1949c]/2008.

_____. **Psychoanalysis and religion**. New York: Bantam Books, [1950a]/1967.

_____. Dianetics – for seekers of prefabricated happiness. **Fromm Forum**, v. 2, pp. 7-8, [1950b]/1998.

_____. **The forgotten language**: an introduction to the understanding of dreams, fairy tales and myths. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1951a]/1960.

_____. Man – Woman. **Love, sexuality, and matriarchy**: about gender. New York: Fromm International Edition, [1951b]/1997.

_____. On the mental health of the Jewish people. **Fromm Forum**, v. 20, pp. 61-64, [1952b]/2016.

_____. The psychology of normalcy. **Dissent**, v. 1, pp. 139-143, 1954a.

_____. **The sane society**. New York: Henry Holt & Company, [1955a]/1990.

_____. The human implications of instinctivist 'radicalism': a reply to Herbert Marcuse. **Dissent**, v. 2, pp. 342-349, 1955b.

_____. The present human condition. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1955c]/1963.

_____. Remarks on the Problem of Free Association. **Psychiatric Research Report**, v. II, pp. 1-6, 1955d.

_____. Psychoanalysis. J.R. Newman (Ed.): **What Is Science?** Twelve Eminent Scientists and Philosophers explain Their Various Fields to the Layman. New York: Simon and Schuster, 1955e.

_____. **The art of loving**. London: Thorsons Editions, [1956a]/1995.

_____. A counter-rebuttal to Herbert Marcuse. **Dissent**, v. 3, pp. 81-83, 1956b.

_____. On the limitations and dangers of psychology. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1957a]/1992.

_____. Die autoritäre Persönlichkeit. **Deutsche Universitätszeitung**, Band 12, n. 9, pp. 3f, 1957c.

_____. Psychoanalysis – science or party line? **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Reinhart and Winston, [1958a]/1963.

_____. The moral responsibility of modern man. **Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development**, v. 5, n. 1, pp. 3-14, 1958d.

_____. **Sigmund Freud's mission**: an analysis of his personality and influence. New York: Grove Press, Inc, [1959a]/1963.

_____. Values, psychology, and human existence. A. H. Maslow (ed.). **New knowledge in human values**. New York: Harper and Row, 1959b.

_____. The Creative Attitude. H. A. Anderson (ed.). **Creativity and Its Cultivation**. New York: Harper and Row, 1959c.

_____. Psychoanalysis and Zen Buddhism. **Psychologia**, Kyoto, v. 2, pp. 79-99, 1959e.

_____. Freedom in the work situation. **Yearbook of the International Erich Fromm Society**, vol. 3: Arbeit – Entfremdung – Charakter. Münster: LIT-Verlag, [1959f]/1994.

_____. Psychoanalysis and Zen Buddhism. **Psychoanalysis and Zen Buddhism**. London: Unwin Paperbacks, [1960a]/1987.

_____. Let man prevail: a socialist manifesto and program. **On disobedience**: why freedom means saying 'no' to power. New York: Harper Perennial, [1960b]/2010.

_____. The case for unilateral disarmament. **Dedalus**, v. 89, n. 4, pp. 1015-1028, 1960c.

_____. The prophetic concept of peace. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Reinhart and Winston, [1960d]/1992.

_____. **May man prevail?** An inquiry into the facts and fictions of foreign policy. New York: Doubleday & Company, Inc, [1961a]/1961.

_____. **Marx's concept of man**. New York: Bloomsbury, [1961b]/2013.

_____. **Beyond the chains of illusion**: my encounter with Marx and Freud. New York: Continuum, [1962a]/2001.

_____. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1963a]/1992.

_____. The revolutionary character. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1963b]/1992.

_____. Medicine and the ethical problem of modern man. **The dogma of Christ**: and other essays on religion, psychology and culture. New York: Holt, Reinhart and Winston, [1963c]/1992.

_____. Disobedience as a psychological and moral problem. **On disobedience:** why freedom means saying 'no' to power. New York: Harper Perennial, [1963d]/2010.

_____. C.G. Jung: Prophet of the Unconscious. A Discussion of „Memories, Dreams, Reflexions“ by C.G. Jung. **Scientific American**, v. 209, pp. 283-290, 1963e.

_____. Humanismo y Psicoanálisis. **La Prensa Medica Mexicana**, v. 28, pp. 120-126, 1963f.

_____. **War within man**: a psychological inquiry into the roots of destructiveness, a sturdy and commentars. Philadelphia: American Philadelphia Service Committee, 1963g.

_____. **The heart of man**: its genius for good and evil. New York: Harper and Row, 1964a.

_____. Creators and destroyers. **The Saturday Review** (4.1.1964), pp. 22-25, 1964f.

_____ (ed.). **Socialist humanism**. New York: Doubleday, 1965a.

_____. Foreword II. **Escape from freedom**. New York: Henry Holt & Company, [1965h]/1994.

_____. Editorial. **Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología**, México, n. 1, pp. 3f, 1965i.

_____. **You shall be as gods**: a radical interpretation of the Old Testament and its tradition. New York: Fawcett Premier, [1966a]/1983.

_____. Die Grundpositionen der Psychoanalyse. **Fortschritte der Psychoanalyse.** Internationales Jahrbuch zur Weiterentwicklung der Psychoanalyse, Band II. Göttingen: Verlag für Psychologie Hogrefe, 1966b.

_____. The psychological aspects of the guaranteed income. **On disobedience and other essays**. London: Routledge & Kegan Paul, [1966c]/1984.

_____. The psychological problems of aging. **On disobedience and other essays**. London: Routledge & Kegan Paul, [1966g]/1984.

_____. A global philosophy of man. **On disobedience and other essays**. London: Routledge & Kegan Paul, [1966i]/1984.

_____. Marxismus, Psychoanalyse und „wirkliche Wirklichkeit“. **Tagebuch**. Monatshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft, Wien, v. 21, n. 9, pp. 5f, 1966j.

_____. The Oedipus complex: comments on the case of Little Hans. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1966k]/1970.

_____. Scientific Research in Psychoanalysis: An Editorial. **Contemporary Psychoanalysis**, v. 2, pp. 168-170, 1966l.

_____. La investigacion cientifica en el Psicoanálisis. **Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología**, México, n. 3, pp. 3-6, 1966n.

_____. Consciencia y sociedad industrial. **Ciencas Politicas y Sociales**, México, no. 43/44, pp. 17-28, 1966p.

_____. Prophets and priests. **On disobedience**: why freedom means saying 'no' to power. New York: Harper Perennial, [1967b]/2010.

_____. The present crisis in psychoanalysis. **Praxis**: Philosopische Zeitschrift, v. 3, pp. 70-80, 1967d.

_____. Do we still love life? **Love, sexuality, and matriarchy**: about gender. New York: Fromm International Edition, [1967e]/1997.

_____. **Prefacio.** A. Hinojosa and A.C. Pascal. **Analísis Psicologico de estudiante universitario**: una tecnica para el estudio dinamico de caracter. México: La Prensa Medica Méxicana, 1967i.

_____. **The revolution of hope**: toward a humanized technology. New York: Bantam Books, 1968a.

_____. On the Sources of Human Destructiveness. L. Ng (ed.). **Alternatives to Violence**: A Stimulus to Dialogue. New York: Time Inc., 1968e.

_____. The Condition of the American Spirit. Are We Fully Alive?, **Newsday**, Garden City (13.1.1968), 1968f.

_____. Introduction. Erich Fromm and Ramón Xirau (eds.). **The Nature of Man**. New York: Macmillan, 1968g.

_____. Marx's contribution to the knowledge of man. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1968h]/1970.

_____. Editorial. **Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología**, México, n. 9, pp. 3f, 1968j.

_____. The crisis of psychoanalysis. **The crisis of psychoanalysis:** essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1970c]/1970.

_____. Freud's model of man and its social determinants. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1970d]/1970.

_____. Humanistic planning. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1970e]/1970.

_____. The significance of the theory of mother right for today. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1970f]/1970.

_____. Epilogue. **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Reinehart and Winston, [1970g]/1970.

_____. On the theory and strategy of peace. **On disobedience and other essays**. London: Routledge & Kegan Paul, [1970h]/1984.

_____. Introduction. Ivan Illich. **Celebration of Awareness**: A Call for Institutional Revolution. New York: Doubleday and Co., 1970k.

_____. Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität. **Concilium**, v. 8, pp. 472-6, 1972a.

_____. The Erich Fromm Theory of Aggression. **The New York Times Magazine** (27.2.1972), pp. 14f.71.76.80f.84 and 86, 1972c.

_____. Interview with Ignacio Solares: El Hombre Necesita algo mas. **Revista de Revistas**. Publicación semanal de Excelsior, n. 1 (2.6.1972), pp. 5-9, 1972d.

_____. **The anatomy of human destructiveness**. New York. Henry Holt & Company, [1973a]/1992.

_____. Psychology for nonpsychologists. **For the love of life**. New York: The Free Press, [1974a]/1986.

_____. In the name of life: a portrait through dialogue. **For the love of life**. New York: The Free Press, [1974b]/1986

_____. Hitler – who was he and what constituted resistance against him. **For the love of life**. New York: The Free Press, [1974c]/1986.

_____. Foreword. Mihailo Marković. **From affluence to praxis**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974g.

_____. The relevance of the prophets for us today. **For the love of life**. New York: The Free Press, [1975d]/1986.

_____. **To have or to be?**. New York: Bantam Books, [1976a]/1981.

_____. Foreword. Nyanaponika Thera. **The vision of Dhamma**: Buddhist writings of Nyanaponika Thera. Onalaska: BPS Pariyatti Editions, [1976b]/1994.

_____. Über biologische und soziale Wurzeln der menschlichen Destruktivität. **1. Basler Biennale für Psychiatrie.** Basel: Sandoz Produkte, 1976e.

_____. Vita activa. H.J. Schultz (ed.). **Was der Mensch braucht**: Anregungen für eine neue Kunst zu leben. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1977a.

_____. Interview with Alfred A. Häsler: Das Undenkbare denken und das Mögliche tun. **Ex Libris**, v. 22, n. 5, pp. 13-19, 1977b.

_____. My own concept of man. **Fromm Forum**, v. 17, pp. 5-10, [1977g]/2013.

_____. Religion and society. Rainer Funk. **Erich Fromm**: the courage to be human. New York: Continuum, [1978a]/1982.

_____. **Greatness and limitations of Freud's thought**. New York: Harper and Row, Publishers, [1979a]/1980.

_____. Marx and religion. Seyed Javad Miri; Robert Lake; Tricia M. Kress (eds.). **Reclaiming the sane society**: essays on Erich Fromm's thought. Rotterdam: Sense Publishers, [1979b]/2014.

_____. **Arbeiter und Angestellt am Vorabend des Dritten Reiches.** Giessen: Psychosozial-Verlag, [1980a]/2019.

_____. **On disobedience and other essays**. London: Routledge & Kegan Paul, [1981a]/1984.

_____. Preface. Raya Dunayevskaya. **Philosophy and revolution**. New York: Columbia University Press, [1981b]/1989.

_____. **For the love of life**. New York: The Free Press, [1983a]/1986.

_____. Affluence and ennui in our society. **For the love of life**. New York: The Free Press, [1983b]/1986.

_____. On the origins of aggression. **For the love of life**. New York: The Free Press, [1983c]/1986.

_____. Who is man? **For the love of life**. New York: The Free Press, [1983d]/1986.

_____. Reminiscences of Shlomo Barukh Rabinkow. Leo Jung (ed.). **Sages and saints**. Hoboken: Ktav Publishing House, 1987a.

_____. **The art of being**. New York: Continuum, [1989a]/1998.

_____. On my psychoanalytic approach. **The revision of psychoanalysis**. Boulder: Westview Press, [1990d]/1992.

_____. The necessity for the revision of psychoanalysis. **The revision of psychoanalysis**. Boulder: Westview Press, [1990e]/1992.

_____. The dialectic revision of psychoanalysis. **The revision of psychoanalysis**. Boulder: Westview Press, [1990f]/1992.

_____. Sexuality and sexual perversions. **The revision of psychoanalysis**. Boulder: Westview Press, [1990g]/1992.

_____. The alleged radicalism of Herbert Marcuse. **The revision of psychoanalysis**. Boulder: Westview Press, [1990h]/1992.

_____. Political radicalism in the United States and its critique. **Fromm Forum** n. 25, pp. 115-126, [1990i]/2021.

_____. Martyrs and Heroes. **Fromm Forum** n. 13, pp. 25-30, [1990s]/2009.

_____. For a Cooperation Between Jews and Arabs. **New York Times**, April 18, 1948. 1990t.

_____. **The art of listening**. London: Constable, [1991a]/1994.

_____. **The pathology of normalcy**: contributions to a science of man. New York: American Mental Health Foundation, [1991b]/2010.

_____. Factors leading to patient's change in analytic treatment. **The art of listening**. London: Constable, [1991c]/1994.

_____. Therapeutic aspects of psychoanalysis. **The art of listening**. London: Constable, [1991d]/1994.

_____. Modern man's pathology of normalcy. **The pathology of normalcy**: contributions to a science of man. New York: American Mental Health Foundation, [1991e]/2010.

_____. The concept of mental health. **The pathology of normalcy**: contributions to a science of man. New York: American Mental Health Foundation, [1991f]/2010.

_____. The humanistic science of man. **The pathology of normalcy**: contributions to a science of man. New York: American Mental Health Foundation, [1991g]/2010.

_____. Is man lazy by nature?. **The pathology of normalcy**: contributions to a science of man. New York: American Mental Health Foundation, [1991h]/2010.

_____. **Beyond Freud**: from individual to social psychoanalysis. New York: American Mental Health Foundation, [1992a]/2010.

_____. **On being human**. New York: Continuum, [1992b]/2005.

_____. Man's impulse structure and its relation to culture. **Beyond Freud**: from individual to social psychoanalysis. New York: American Mental Health Foundation, [1992e]/2010.

_____. Psychic needs and society. **Beyond Freud**: from individual to social psychoanalysis. New York: American Mental Health Foundation, [1992f]/2010.

_____. Dealing with the unconscious in psychotherapeutic practice. **Beyond Freud**: from individual to social psychoanalysis. New York: American Mental Health Foundation, [1992g]/2010.

_____. The relevance of psychoanalysis for the future. **Beyond Freud**: from individual to social psychoanalysis. New York: American Mental Health Foundation, [1992h]/2010.

_____. The psychological problem of man in modern society. **On being human.** New York: Continuum. [1992i]/2005.

_____. What I do not like in contemporary society. **On being human.** New York: Continuum. [1992j]/2005.

_____. The disintegration of societies. **On being human.** New York: Continuum. [1992k]/2005.

_____. The search for a humanistic alternative. **On being human.** New York: Continuum. [1992l]/2005.

_____. A new humanism as a condition for the One World. **On being human.** New York: Continuum. [1992m]/2005.

_____. The idea of a world conference. **On being human.** New York: Continuum. [1992n]/2005.

_____. Campaign for Eugene McCarthy. **On being human**. New York: Continuum. [1992o]/2005.

_____. On the common struggle against idolatry. **On being human**. New York: Continuum. [1992p]/2005.

_____. Some beliefs of man, in man, for man. **On being human**. New York: Continuum. [1992q]/2005.

_____. Remarks on the relation between Germans and Jews. **On being human**. New York: Continuum. [1992r]/2005.

_____. Meister Eckhart and Karl Marx on having and being. **On being human**. New York: Continuum, [1992s]/2005.

_____. The humanistic alternative. **On being human**. New York: Continuum, [1992t]/2005.

_____. Changing concepts of homosexuality. **Love, matriarchy, sexuality**: about gender. New York: Fromm International Publishing Corporation, [1994f]/1997.

_____. Can there be ethics without religiousness?. **Fromm Forum**, v. 3, pp. 29-36, 1999a.

_____. Erich Fromm Interviewed by Gérard D. Khoury: Part 1. **Fromm Forum** n. 12, pp. 33-40, [2000f]/2008.

_____. Violence and its alternatives. Interview with Frederick W. Roevekamp. **Fromm Forum**, v. 9, pp. 31-37, 2005b.

_____. Introduction (draft) to Adam Schaff *Marxism and the human individual*. **Fromm Forum**, v. 12, pp. 42-44, 2008b.

_____. Buddhism and the mode of having vs. being. **Fromm Forum**, v. 13, pp. 31-34, 2009a.

_____. On the relativity of conceptualization. **Fromm Forum**, v. 16, pp. 1-7, 2012c.

_____; MACCOBY, Michael. A Debate on the Question of Civil Defence, **Commentary**. A Jewish Review, v. 33, pp. 11-23, 1962b.

_____; MACCOBY, Michael. **Social character in a Mexican village**. New York: Routledge, [1970b]/1996.

FUNK, Rainer. **Erich Fromm**: the courage to be human. New York: Continuum, [1978]/1982.

_____. Foreword. Erich Fromm. **The revision of psychoanalysis**. Boulder: Westview Press, 1990.

_____. **Erich Fromm**: his life and ideas: an illustrated biography. New York: Continuum, 1999.

_____. **Life itself is an art**: the life and work of Erich Fromm. New York: Bloomsbury, [2008]/2019.

GRODDECK, Georg. **Estudos psicanalíticos sobre psicossomática**. São Paulo: Perspectiva, [1966]/2011.

HARDECK, Jürgen. **Erich Fromm**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, [1807]/1992.

_____. **Ciência da lógica**: a doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, [1812]/2016.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**: volume 1: a ciência da lógica. Rio de Janeiro: Edições Loyola, [1830]/2010.

HORNEY, Karen. The problem of the negative therapeutic reaction. **The psychoanalytic quarterly**, v. 5, pp. 29-44, 1936.

JONES, Ernest. Rationalisation in everyday life. **Papers on psycho-analysis**. London: Baillière, Tindall and Cox, [1908]/1913.

_____. The symbolic significance of salt. **Psycho-myth, psycho-history**, vol. 2. New York: Hillstone, [1912]/1974.

_____. The God complex: the belief that one is God, and the resulting character traits. **Psycho-myth, psycho-history,** vol. 2. New York: Hillstone, [1913]/1974.

_____. Anal-erotic character traits. **Papers on psychoanalysis.** London: Maresfield, [1918]/1948.

KLEIN, Melanie. **The psychoanalysis of children**. London: The Hogarth Press, [1932]/1963.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro 1: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, [1953-4]/1996.

_____. **O seminário**: livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, [1959-60]/1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. **Antropologia estrutural II**. São Paulo: Cosac Naify, [1952]/2013.

_____. **Antropologia estrutural I**. São Paulo: Cosac Naify, [1958]/2009.

MARCUSE, Herbert. **Reason and revolution**. New York: Oxford University Press, 1941.

_____. The social implications of Freudian 'revisionism'. **Dissent**: a quarterly of socialist opinion, v. 2, n. 3, pp. 221-240, 1955.

_____. A reply to Erich Fromm. **Dissent**: a quarterly of socialist opinion, v. 3, n. 1, p. 79-81, 1956.

_____. **One-dimensional man**. Boston: Beacon Press, 1964.

_____. **An essay on liberation**. Boston: Beacon Press, 1969.

_____. Marxism and humanity. John C. Raines e Thomas Dean (eds.). **Marxism and radical religion**. Philadelphia: Temple University Press, 1970.

_____. **The aesthetic dimension**. Boston: Beacon Press, 1978.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, [1844a]/2010.

_____. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, [1844b]/2013.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo Editorial, [1857-8]/2011.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, [1859]/2008.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo Editorial, [1890]/2017.

_____; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família** ou, a crítica da Crítica crítica, contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo, [1945]/2011.

_____. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo Editorial, [1845-6]/2007.

_____. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, [1848]/1998.

MACCOBY, Michael. The two voices of Erich Fromm: the prophetic and the analytic. Michael Maccoby e Mauricio Cortina (eds.). **A prophetic analyst**: Erich Fromm's contribution to psychoanalysis. London: Jason Aronson Inc., 1996.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu, [1934]/2018.

McLAUGHLIN, Neil. **Erich Fromm and global public sociology**. London: Bristol University Press, 2021.

MEAD, Margaret. Crossing Boundaries in Social Science Communication. **Social Science Information**, v. 8, pp. 7–15, 1969.

PIAS, Claus (ed.). **Cybernetics**: the Macy Conferences 1946-1953. Berlin: diaphanes, 2003.

REICH, Wilhelm. **Der triebhafte Charakter.** Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.

_____. **Charakteranalyse**. Viena: Im Selbstverlag des Verfassers, 1933.

_____. **Reich speaks of Freud**. New York: Noonday Press, 1967.

REIK, Theodor. **Geständniszwang und Strafbedurfnis.** Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.

_____. **Dogma and compulsion**. New York: International Universities Press, [1927]/1951.

_____. **Surprise and the psychoanalyst.** London: Routledge, [1936]/1999.

_____. **Masochism in modern man**. New York: Grove Press, Inc., 1941.

_____. **Listening with the third ear**: the inner experience of a psychoanalyst. London: George Allen & Unwin Ltd, [1948]/1949.

_____. **Psychology of sex relations**. New York: Grove Press, Inc., [1945]/1961.

_____. **The haunting melody**: psychoanalytic experiences in life and music. New York: Farrar, Straus and Young, 1953.

_____. **Myth and guilt**. New York: George Braziller, 1957.

_____. **The temptation**. New York: George Braziller, 1961.

ROMANETTO, Matheus. Caracterologia social em Erich Fromm: uma pré-história psicanalítica. Fabio Mascaro Querido et al (eds). **Teorias críticas entre passado e presente**. Campinas: Editora da Unicamp. Coleção Ideias 15, 2019a.

_____. **Existe uma caracterologia weberiana?** Aspectos formais. Anais do 43º Encontro Anual da ANPOCS, 2019b. Disponível em: https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/43-encontro-anual-da-anpocs/st-11/st41.

_____. What lies beyond psychoanalysis? Fromm and Marcuse after the *Dissent* debate. Daniel Burston e Jon Mills (eds.). **Critical theory and psychoanalysis.** New York: Routledge, 2021. No prelo.

ROSA, Hartmut. **Resonanz**. Berlim: Surkhamp Verlag, 2016.

SACHS, Hanns; RANK, Otto. **The significance of Psychoanalysis for the mental sciences**. New York: The Nervous and Mental Disease Publishing Company, [1913]/1916.

SCHACHTEL, Ernest. On memory and childhood amnesia. **Metamorphosis**. New York: Basic Books, [1947]/1959.

SMITH, David Norman. Antiauthoritarian Marxism: Erich Fromm, Hilde Weiss, and the politics of radical humanism. Kieran Durkin and Joan Braune (eds). **Erich Fromm's critical theory**. New York: Bloomsbury, 2020.

SULLIVAN, Harry Stack. **The interpersonal theory of psychiatry**. New York: W. W. Norton & Company, 1953.

TAUSK, Viktor. On the origin of the 'influencing machine' in schizophrenia. **Journal of psychotherapy practice and research**, v. 1, n. 2, [1919]/1992.

THOMPSON, Clara. **Psychoanalysis:** evolution and development. New York: Hermitage House, Inc., [1950]/1951.

WATSON, John. **Behaviorism**. New York: People's Institute, 1924.

WEBER, Max. A 'objetividade' do conhecimento na ciência social e na ciência politica. **Metodologia das ciências sociais**. Campinas: Editora Unicamp, [1904]/2016.

_____. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios de sociologia comparada: volume 1: confucionismo e taoísmo. Petrópolis: Editora Vozes, [1915-17]/2016.

_____. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios de sociologia comparada: volume 3: judaísmo antigo, [1917]/2019.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva: volume 2. Brasília: Editora UnB, [1921-2b]/2014.

WHORFF, Benjamin Lee. **Language, thought and reality**. Cambridge: MIT Press, [1956]/1966.

WIENER, Norbert. **Cybernetics**: or control and communication in the animal and the machine. Cambridge: The MIT Press, [1948]/1961.

WILDE, Lawrence. **Erich Fromm and the quest for solidarity.** New York: Pallgrave Macmillian, 2004.