

DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica

Teoria Crítica e Psicanálise

IFCH-UNICAMP



vol. 1, nº1, 2017



DISSONÂNCIA

TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE

Volume 1, Número 1, Junho/2017

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (IFCH)
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP)



DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH),
da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

ISSN:

EDITORES RESPONSÁVEIS PELO NÚMERO: Inara Luísa Marin, Paulo Yamawake, Raquel Patriota.

EDITORES GERAIS: Adriano Márcio Januário, Bárbara Santos, Bruna Batlhão, Divino Amaral, Fernando Bee, Maria Carnaúba, Mariana Oliveira do Nascimento Teixeira, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raphael Eduardo Alves Concli.

CORPO EDITORIAL CIENTÍFICO: Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil) - Andrew Feenberg (Simon Fraser University, Canada) - Arnold Farr (University of Kentucky, Estados Unidos) - Clodomiro Bannwart (Universidade Estadual de Londrina, Brasil) - Daniel Peres (Universidade Federal da Bahia, Brasil) - Denílson Werle (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil) - Emmanuel Renault (Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, França) - Erick Calheiros Lima (Universidade de Brasília, Brasil) - Everaldo Vanderlei de Oliveira (Universidade Federal de Sergipe, Brasil) - Felipe Gonçalves Silva (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil) - Gustavo Leyva Martínez (Universidad Autónoma Metropolitana, México) - Hélio Alexandre da Silva (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil) - Hélio Ázara de Oliveira (Universidade Federal de Campina Grande, Brasil) - Isabelle Aubert (Université Paris I - Panthéon Sorbonne, França) - Jaeho Kang (University of London, Inglaterra) - John Abromeit (The State University of New York) - Josué Pereira da Silva (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) - Katia Genel (Université Paris I, França) - Marcos Nobre (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) - Miriam Madureira (Universidade Federal do ABC, Brasil) - Olivier Voirol (Université de Lausanne, Suíça) - Peter Erwin-Jansen (Hochschule Koblenz, Alemanha) - Robin Celikates (Universiteit van Amsterdam, Holanda) - Sérgio Costa (Freie Universität, Alemanha) - Simon Susen (City University London, Inglaterra) - Stefan Klein (Universidade de Brasília, Brasil) - Stefano Giacchetti (Loyola University Chicago, Itália) - Yara Adario Frateschi (Universidade Estadual de Campinas, Brasil).

DIAGRAMAÇÃO: Fernando Bee

CAPA: imagem espelhada do quadro Retrato de Karl Zakovsek (1910) de Egon Schiele (<http://warburg.chaa-unicamp.com.br/obras/view/2716>).

PARTICIPANTES DO VOLUME

AMY ALLEN é professora de filosofia na *Pennsylvania State University* e autora de *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*.

AXEL HONNETH é professor de filosofia na *Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* e na *Columbia University* e autor de *Luta por reconhecimento*, dentre outros livros e artigos.

CHRISTOPHE DEJOURS é psiquiatra, professor de Psicologia do Trabalho no *Conservatoire National des Arts et Métiers* e membro do Instituto de Psicossomática de Paris e da *Association Psychanalytique de France (APF)*. CNAM/Laboratoire de *Psychologie du Travail et de L'Action*.

ERICH FROMM (23 de Março de 1900 – 18 de Março de 1980) foi um psicanalista, psicólogo e sociólogo alemão. Foi professor na *New School for Social Research*, na *Universidad Nacional Autónoma de México* e a *New York University*.

FRANZ NEUMANN (23 de Maio de 1900 – 2 de Setembro de 1954) foi um cientista político alemão e estudioso do direito.

INARA LUISA MARIN é pesquisadora do CEBRAP e doutora em *Psychanalyse et Psychopathologie* pela *Université Paris Diderot*

JESSICA BENJAMIN é psicanalista e professora na *New York University*

JOEL WHITEBOOK é professor no *Center for Psychoanalytic Training and Research* na *Columbia University* e autor de *Freud: An intellectual Biography*

KATIA GENEL é mestra de conferência em Filosofia na Universidade de *Paris I Panthéon-Sorbonne*.

SAM HAN é professor assistente no *College of Humanities, Arts & Social Sciences* da *Nanyang Technological University*

VIRGÍNIA HELENA FERREIRA DA COSTA é doutoranda em Filosofia na *Universidade de São Paulo*.

SUMÁRIO

EDITORIAL

APRESENTAÇÃO, *p7*

Inara Luisa Marin, Paulo Yamawake, Raquel Patriota

ARTIGOS

AS PULSÕES E A RAZÃO: SOBRE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA
FREUDIANA EM “DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO”, *p15*

Virgínia Helena Ferreira da Costa

ON “CHARACTER”: FROMM, RELIGION AND PSYCHOANALYTIC
THOUGHT, *p41*

Sam Han

TRADUÇÕES

SOBRE O SENTIMENTO DE IMPOTÊNCIA, *p68*

Erich Fromm

ANGÚSTIA E POLÍTICA, *p104*

Franz Neumann

O FIM DA INTERNALIZAÇÃO: PSICOLOGIA SOCIAL DE ADORNO, *p155*

Jessica Benjamin

SOMO DIRIGIDOS PELAS PULSÕES? TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE
RECONSIDERADAS, *p199*

Amy Allen

TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE: QUAL LUGAR PARA A SEXUALIDADE? *p236*

Christophe Dejours

ESCOLA DE FRANKFURT E FREUDO-MARXISMO: SOBRE A PLURALIDADE
DAS ARTICULAÇÕES ENTRE PSICANÁLISE E TEORIA DA SOCIEDADE, *p263*

Katia Genel

RECONHECIMENTO MÚTUO E O TRABALHO DO NEGATIVO, *p289*

Joel Whitebook

ONIPOTÊNCIA OU FUSÃO? UMA CONVERSA ENTRE AXEL HONNETH
E JOEL WHITEBOOK, *p337*

Axel Honneth e Joel Whitebook

ENTREVISTA

ENTREVISTA COM AXEL HONNETH: DA ANGÚSTIA DE SEPARAÇÃO À
LUTA POR RECONHECIMENTO, *p374*

Entrevistadora: Inara Luisa Marin

EDITORIAL

APRESENTAÇÃO

Inara Luisa **MARIN**

Paulo **YAMAWAKE**

Raquel **PATRIOTA**

O interesse da Teoria Crítica pela psicanálise é original em dois sentidos. Em primeiro lugar, é original porque está presente desde as origens do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (IfS). No conhecido discurso de posse de Horkheimer como diretor do IfS, publicado no texto “A Presente Situação da Filosofia Social e a Tarefa de um Instituto de Pesquisa Social” (1931), são dados os primeiros contornos do que viria a ser o programa do materialismo interdisciplinar. Se observarmos tanto a produção teórica de Horkheimer nos anos 1930 quanto a sua intensa colaboração, pelo menos até 1935-36, com Erich Fromm, é possível notar que a psicanálise ocupa um papel privilegiado na constelação disciplinar do programa do IfS em suas primeiras décadas. No pós-guerra, autores da estatura de Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse dedicaram à psicanálise um lugar importante em suas reflexões; e mesmo autores cujos interesses parecem passar longe da psicanálise, não apenas reconheceram sua importância para uma teoria social, mas também dedicaram estudos específicos a ela - como é o caso

de Franz Neumann.

Em segundo lugar, a apropriação da psicanálise feita pela Teoria Crítica é original no sentido de que produziu uma novidade no quadro teórico da filosofia social e das ciências sociais da época. Utilizar conceitos e procedimentos da psicanálise para produzir uma teoria social não é tarefa óbvia, sobretudo porque o caráter científico da psicanálise era intensamente questionado e acusado – e, de alguma forma, ainda é. Mesmo assim, a primeira geração da Teoria Crítica foi responsável por realizar um casamento teórico entre Marx e Freud, entre teoria social e psicanálise, capaz de fornecer insights interessantes para mostrar os limites e as possibilidades contidas em ambos os autores, evidentemente sem deixar de lado o interesse pela emancipação.

Assim, a *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* dedica seu primeiro volume à original, rica e duradoura relação entre Psicanálise e Teoria Crítica. A primeira seção da revista conta com dois artigos inéditos, um em português e outro em inglês. Em “As pulsões e a razão: sobre uma antropologia filosófica freudiana em ‘Dialética do Esclarecimento’”, Virginia Helena Ferreira da Costa (USP) elucida como a teoria freudiana foi assimilada e reinterpretada por Adorno e Horkheimer na obra “Dialética do Esclarecimento”, ao mostrar que nesta obra se articula, de modo específico, uma antropologia filosófica de “bases psicanalíticas”. A autora observa que o viés antropológico sustentado na “Dialética do Esclarecimento” tem como principal ponto de distinção o fato de estar relacionado a dinâmicas sócio-históricas. Nesse sentido, psique e sociedade seriam

mediadas reciprocamente na obra de Adorno e Horkheimer, dando forma a uma “antropologia dialética”.

Já no artigo intitulado "On 'character': Fromm, religion and psychoanalytic thought", Sam Han (NTU) mobiliza o conceito de caráter de Erich Fromm para interpretar a religião e seus substitutos contemporâneos. Após uma reconstrução do conceito de caráter na obra de Fromm, o texto argumenta que a religião supriu necessidades humanas de satisfação. Mas na modernidade outros fenômenos sociais surgem como formas de suprir tais necessidades, sobretudo a cultura do consumo. Com isso, ele argumenta que a situação emocional do capitalismo contemporâneo é o niilismo, que preenche o papel psicológico de uma religiosidade.

Dedicamos a segunda seção desta revista à tradução de um conjunto de textos seminais tanto para a história da Teoria Crítica quanto para os seus desenvolvimentos mais recentes. Ensaio de intelectuais contemporâneos importantes como Amy Allen, Jessica Benjamin, Christophe Dejours, Katia Genel, Axel Honneth e Joel Whitebook foram aqui traduzidos pelo corpo editorial da revista, de modo a desenvolver reflexões novas e influentes no que diz respeito à Teoria Crítica e à Psicanálise, mantendo esta relação viva e, sobretudo, atualizada.

O artigo que abre a nossa seção de traduções é "Sobre o sentimento de impotência" (1937) - texto de Erich Fromm originalmente publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*, antes do seu rompimento com Horkheimer. O texto mostra como se formam e, sobretudo, quais as consequências do sentimento de impotência para o comportamento do indivíduo. Além disso, o

texto é um dos marcos da mudança teórica que Fromm propõe à psicanálise, que virá a ser posteriormente discutida e criticada pelos membros do Instituto.

Em "Angústia e Política" (1954), Franz Neumann utiliza o conceito psicanalítico de angústia para interpretar fenômenos políticos da modernidade. As situações de angústia dão um significado decisivo para a identificação das massas com os líderes modernos. Trata-se de uma identificação emocional, afetiva, e não racional, que leva à criação de teorias da conspiração e à perseguição contra determinados grupos sociais e políticos. Neumann mostra que a angústia não apenas direciona movimentos regressivos e autoritários, mas também pode ser vista como um motor das transformações sociais.

O artigo "O Fim da Internalização: Psicologia social de Adorno", datado de 1977, é considerado até hoje um clássico na literatura de Psicanálise e Teoria Crítica. É o único texto que critica a partir da perspectiva intersubjetiva da leitura da psicanálise feita por T. Adorno nos seus escritos de psicologia social. Jessica Benjamin acusa Adorno de não ter levado em conta a dimensão intersubjetiva das relações de dominação fazendo com que isso o levasse à tese, que é criticada por Benjamin, do fim da internalização.

O objetivo de Amy Allen no texto "Somos dirigidos pelas pulsões? Teoria Crítica e Psicanálise reconsideradas" (2015) é analisar as relações entre psicanálise e Teoria Crítica com vistas ao seu desenvolvimento contemporâneo, diga-se, Axel Honneth. Ela vai mostrar como psicanálise inglesa, desenvolvida por Melanie Klein, daria conta da dimensão negativa deixada de fora no uso desta por Honneth.

Em "Teoria Crítica e Psicanálise: qual lugar para a sexualidade?" (2016), Christophe Dejours investiga como a psicanálise foi recebida pela Teoria Crítica e, especificamente, como a questão da sexualidade foi abordada por Reich, Adorno, Horkheimer e Marcuse. Seu objetivo é examinar de que modo uma teoria da sexualidade pode se articular a uma análise sobre as condições de possibilidade da emancipação e como poderia a "Teoria da Sedução Generalizada", de Laplanche, contribuir para essa articulação.

No texto "Escola de Frankfurt e freudo-marxismo" (2016), Katia Genel organiza o debate contemporâneo sobre a relação entre Teoria Crítica e psicanálise recuperando o debate que ocorreu na primeira geração. Isto é, observar a divergência entre Fromm e Adorno (e também Marcuse) na interpretação de Freud pode dar uma valiosa contribuição para organizar, por exemplo, o debate entre Honneth e Whitebook.

Em "Reconhecimento mútuo e o trabalho do negativo" (2001), Joel Whitebook discute como o paradigma intersubjetivo na Teoria Crítica trouxe consigo certa secundarização dos elementos pré-linguísticos do self. Whitebook defende que seria preciso associar uma antropologia psicanaliticamente fundamentada à análise dos processos de socialização - e discute como a teoria de Honneth, apesar de ter se direcionado para esse caminho, não teria ido longe o suficiente.

No último texto da seção de traduções, "Onipotência ou fusão? Uma conversa entre Axel Honneth e Joel Whitebook", a discussão travada entre Whitebook e Honneth gira em torno de uma questão central: a de como seria possível investigar os

elementos pré-linguísticos do self, principalmente depois da chamada "virada relacional". Whitebook, por um lado, destaca o papel da onipotência enquanto estrutura "antissocial" da psique. Honneth, por outro, ressalta as experiências de fusão e angústia como momentos determinantes da sociabilidade.

Estamos cientes de que a tradução de termos que envolvem a psicanálise é bastante controversa e varia de acordo com as influências teóricas de cada leitora e de cada leitor. Da mesma maneira, nós temos as nossas influências e com base nelas fizemos as nossas opções. As opções aqui adotadas não pretendem, contudo, encerrar nenhum debate sobre qual é o termo mais adequado para traduzir determinado conceito. Ao contrário, por entendermos que este debate é importante para criar um vocabulário conceitual em português, as traduções que escolhemos pretendem manter a discussão viva, mas sem deixar de assumir um posicionamento. Citemos alguns exemplos. *Trieb* foi traduzido para o inglês como *instinct*, e muitas traduções brasileiras se baseiam nesta tradução para vertê-lo para *instinto*. No entanto, entendemos que há uma diferença significativa quando Freud utiliza em alemão *Trieb* e *Instinkt*. Por isso, optamos por marcar a diferença entre estes dois conceitos com dois termos distintos. *Trieb*, ou mesmo *instinct* nos textos em inglês quando se referem à *Trieb* de Freud, serão vertidas como *pulsão*. Outro exemplo são os conceitos da segunda tópica de Freud: *Ich*, *Überich* e *Es*. Optamos por traduzir por *Eu*, *Super-eu* e *Isso*.

Embora a *Dissonância* esteja ainda em seu primeiro volume, esperamos que os textos aqui contidos possam fornecer novos

materiais para a discussão sobre Teoria Crítica - que já possui alguma relevância no Brasil -, abrindo assim um profícuo espaço para a divulgação de pesquisas que apresentem tanto o rigor conceitual quanto a abertura interdisciplinar que caracterizam a Teoria Crítica.

ARTIGOS

AS PULSÕES E A RAZÃO: SOBRE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA FREUDIANA EM “DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO”

Virgínia Helena Ferreira da **COSTA**

RESUMO: Em “Dialética do Esclarecimento”, Horkheimer e Adorno tomaram de Freud a explicação metapsicológica do funcionamento psíquico baseado na movimentação de pulsões orientadas para a autoconservação e transformaram-na em uma característica própria da natureza humana. Nesse âmbito, a estruturação psicológica do ser humano, como uma reação à condição inescapável de desamparo, levaria a uma relação intrínseca entre racionalidade e dominação, vinculando conhecimento e interesse na realização da satisfação pulsional. A necessária submissão das pulsões como natureza interna para a própria sobrevivência humana teria levado o sujeito a dominar também a natureza externa por uma identificação ao eu realizada por projeção e destruição. Contudo, os autores de Frankfurt fazem ainda modificações e adaptações da teoria freudiana, uma vez que a concepção de antropologia trabalhada no livro modifica-se histórica e culturalmente. É a explicação de tal antropologia filosófica baseada na teoria freudiana que guiará a nossa exposição dos conceitos principais envolvidos no tema em “Dialética do Esclarecimento”.

PALAVRAS-CHAVE: racionalidade; angústia; desamparo; dominação; antropologia.

THE DRIVES AND THE REASON: ABOUT A FREUDIAN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN “DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT”

Virgínia Helena Ferreira da **COSTA**

ABSTRACT: In “Dialectic of Enlightenment”, Horkheimer and Adorno turned the Freudian metapsychology’s explanation of psychic functioning and the movement of drives oriented for self-preservation into a characteristic of human nature. In this context, the psychological structure of the human being, as a reaction to the inescapable helplessness, would lead to an intrinsic relationship between rationality and domination by linking knowledge and interest in the realization of drive satisfaction. The submission of drives and internal nature required to human survival would lead the subject to also dominate external nature by projection of the ego over the non-identity. However, the authors of Frankfurt make modifications and adaptations of Freudian theory, since the concept of anthropology in the book changes historically and culturally. It is the explanation of such philosophical anthropology based on Freudian theory that will guide our exposition of the main concepts involved in this issue in “Dialectic of Enlightenment”.

KEYWORDS: rationality; anguish; helplessness; domination; anthropology.

Introdução

O recorte que guiou a produção de nosso texto, em meio aos muitos temas que compõem “Dialética do Esclarecimento” (“Dialektik der Aufklärung” ou “DdA”, daqui em diante), trata da crítica à racionalidade instrumental vinculada a um tipo de sujeito que reduz a compreensão do mundo a objetos manipuláveis segundo um posicionamento determinado pelo que denominamos antropologia freudiana.

Contudo, expor tal antropologia não é uma tarefa fácil, dada a duplicidade com que os autores de Frankfurt se relacionam com a teoria freudiana: ao mesmo tempo em que Horkheimer e Adorno transformaram Freud em uma das referências principais do Instituto de Pesquisas Sociais, eles são críticos tanto à clínica psicanalítica freudiana quanto à condição estrutural da realização psíquica dos sujeitos que dificulta uma modificação histórica e faz a teoria social freudiana derivar quase que integralmente de sua dinâmica pulsional¹. Por isso, se os autores produzem uma antropologia baseada na teoria freudiana, eles defendem a determinação da sociedade sobre o indivíduo, fazendo o contexto histórico-cultural influenciar na formação psíquica.

¹ “Lo que se pretende es algo así como la sociologización del psicoanálisis. Se reprocha a Freud que haya considerado estructuras sociales y económicas como simple efecto de impulsos psicológicos, que surgirían ellos mismos de una constitución pulsional del ser humano más o menos ahistórica. El hecho de que rasgos de carácter tales como narcisismo, masoquismo o síndrome anal no sean producto de la sociedad y el medio, sino que condicionen a éstos, lo echan en cara a intentos explicativos tales como el que fundamenta la guerra en impulsos destructivos o el sistema capitalista en la pulsión coleccionista analerótica. De la por lo demás indiscutible insuficiencia de semejantes inferencias se concluye que la ciencia auténtica ha de escudriñar con detenimiento la interacción de factores sociales y psicológicos; que, por tanto, el objeto de análisis no debiera ser la dinámica pulsional atomísticamente aislada dentro del individuo, sino más bien el proceso vital en su totalidad.” (Adorno, T. W. “El psicoanálisis revisado” In *Obra Completa 8*. Madri: Ediciones Akal, 2004, 19)

É por isso que, para os autores, a realidade psíquica encerra em si os impasses e problemas da própria gênese social.

Dada a extensão exigida para o presente artigo, teremos de deixar de lado uma comparação entre a teoria psicanalítica freudiana em si, com sua amplitude e detalhes, e o que seria entendido como o “Freud” de Horkheimer e Adorno. O que iremos fazer nas próximas páginas será elucidar parte da perspectiva que Horkheimer e Adorno têm de Freud, isto é, como os autores de Frankfurt leram e adaptaram os escritos de Freud em sua obra.

Tenhamos, ainda, em mente que nosso trabalho desenvolve-se em meio a uma aparente duplicidade: de um lado, defendemos que a leitura que os autores de Frankfurt fazem da teoria freudiana culmina na produção de uma espécie peculiar de antropologia filosófica, como se as explicações psicanalíticas designassem não somente a constituição psíquico-pulsional dos sujeitos em sua interação com a realidade, mas também representassem o funcionamento e formação gerais dos seres humanos civilizados ocidentais até a modernidade. Como se DdA fosse a ocasião de exposição da gênese dos sujeitos que se portam em relação à realidade tal qual parte da teoria psicanalítica freudiana expôs, a saber, perseguindo a satisfação e fugindo do desprazer por meio de defesas contra o que não aparece como idêntico à formação do eu.

Mas, de outro lado, não podemos entender tal explanação antropológica como estática e imutável, isto é, como situada fora das possíveis modificações histórico-sociais. Para tanto, lembremos como, aos olhos de Horkheimer e Adorno, defender

uma noção “essencialista” do ser humano seria transformar a suposta imutabilidade humana em ideologia, retirando o papel que os sujeitos ganham na escrita dialética da história. Tal afirmação também significa que os autores incluem a própria noção de natureza (externa e interna, isto é, inclusive a natureza humana como antropologia) no interior das modificações históricas regidas pelas condições sociais. Inserir a natureza humana na dialética apresentada na obra mostra como o sentido e compreensão da natureza é modificado historicamente, o que também denota a possibilidade de modificação dos próprios seres humanos, mais precisamente de sua resposta psíquica frente às imposições sociais, caso haja alteração do contexto histórico². Por isso, a explicação psicanalítica adotada em DdA designa apenas, a nosso ver, uma fase histórica da antropologia ou natureza humana, como se os autores concebessem diferentes padrões antropológicos ao longo do processo de civilização humana. Seguindo tal intuição, entendemos que ainda há o vislumbre de um outro tipo de sujeito que não esse descrito criticamente por meio da teoria freudiana, a saber, de uma antropologia dialética – como as próprias Notas e Esboços finais de DdA indicam.

Pulsão e racionalidade em sua relação com o desconhecido

Em DdA está exposta uma antropologia baseada em concepções da teoria freudiana, de forma que encontramos uma constelação conceitual centrada no tema do desamparo,

² Possibilidade já prevista pela teoria freudiana ela mesma, tal qual já expusemos em Virginia Costa, “Estranho, alienação e inquietante em ‘Dialética do Esclarecimento’: uma antropologia entre Freud e Marx,” *Sapere Aude* 6(11), (2015): 149-165.

qual seja: Furcht (medo), Schreck (terror), Angst (angústia), Grauen (horror), Gefahr (perigo), procura por Sicherheit (segurança), dominação do Unbekanntes (desconhecido), entre outros. Dentre as noções que compõem tal constelação, destacamos o conceito de angústia. Concepção importante delineada por frequentes redefinições ao longo da trajetória intelectual freudiana, a angústia designa, conforme lemos em “Inibição, sintoma e angústia”, uma resposta a momentos de perigo, sendo relacionada à formação de traumas. Como uma espécie de alerta para o retorno de experiências traumática semelhantes já vivenciadas, a angústia sinaliza, no entanto, um perigo desconhecido:

A angústia possui um vínculo inequívoco com a expectativa; ela é angústia diante [vor] de algo. É-lhe inextrincável um caráter de indeterminação [Unbestimmtheit] e de ausência de objeto [Objektlosigkeit]; e até o seu uso linguístico correto muda quando ela encontrou um objeto, substituindo-o por medo [Furcht]³.

A angústia frente àquilo que aparece como indeterminado é relacionada por Horkheimer e Adorno à ameaça de dissolução de si promovida por um ambiente desconhecido – ou ao menos não-idêntico a si -, ligado a etapas já ultrapassadas da natureza. Vemos, então,

o medo [Angst] da perda do próprio nome. Para a civilização, a vida em estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto [absolute Gefahr] (...), associada ao pavor [Schrecken] de que o eu [Selbst] revertisse à mera natureza, da qual havia se alienado [entfremdet] com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele

³ Freud, Sigmund. “Inhibición, síntoma y angustia” in *Obras completas Volumen 20* (Argentina: Amorrortu editores, 2001), 154. Todas as edições em língua estrangeira citadas neste texto são de tradução própria.

indizível terror [Grauen]⁴.

Segundo a teoria freudiana, quem se defende é o eu (Ich), instância autoconservadora cujo desenvolvimento - enquanto parcela modificada do isso (Es) originário - tem por intuito a mediação entre a realidade interna e a realidade externa, estando vinculado às movimentações das pulsões (Triebe) orientadas para a obtenção do prazer e fuga do desprazer, tendo, portanto, uma dimensão inconsciente. Conceito obscuro, a pulsão é situada por Freud entre os domínios psíquico e somático, como forças ou estímulos físicos que chegam à psique:

A única coisa que estas pulsões [orgânicas] querem alcançar é a satisfação, que se espera de alterações precisas nos órgãos e com o auxílio de objetos do mundo exterior. Mas uma satisfação pulsional instantânea e sem foco algum, tal como o isso exige, com muita frequência levaria a conflitos perigosos com o mundo exterior e ao aniquilamento⁵.

Após sucessivas experiências de fracasso na obtenção imediata de prazer, o eu foi criado para romper com as satisfações imediatas das pulsões, tornando sua realização mais segura, pois esta instância considera também as imposições da realidade. Podemos ver como Horkheimer e Adorno têm como base teórica de DdA o corpo pulsional freudiano ao afirmarem que

A humanidade teve que se submeter a terríveis provações [Furchtbares] até que se formasse o eu, o carácter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. (...) O medo [Angst] de perder o eu e o

⁴ Horkheimer, Max e Adorno, Theodor. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985), 37.

⁵ Freud, Sigmund. “Esquema del psicoanálisis” in *Obras completas volumen 23* (Argentina: Amorrortu editores, 2001), 199.

de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor [Scheu] da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade [Glücksversprechen], que ameaçava a cada instante a civilização⁶.

Da mesma forma que as pulsões – tidas como natureza interna em DdA – devem ser submetidas ao eu como organizador da identidade subjetiva, a natureza externa também deve ser dominada para fins de autoconservação humana. Com isso, a noção freudiana de recalque (Verdrängung) é transformada e ampliada em DdA, de modo que o eu realiza uma dominação interna e externa generalizada. Quanto a isso, Horkheimer e Adorno seguem uma intuição freudiana, para quem o conflito é inevitável na movimentação pulsional, o que leva o psicanalista a tratar as pulsões por duplas opostas, de modo que as defesas do eu procuram separar, excluir e negar conteúdos diversos, sejam eles fantasias, dados ou pensamentos. Sob tal influência, nossa leitura de DdA entende que

para Horkheimer e Adorno, o domínio da natureza interna, não menos do que o domínio da natureza externa, consiste em formas de violência. Em direção [toward] ao exterior, o eu autocrático impõe sua unificação rígida sobre a diversidade da natureza externa. Em direção ao interior, ele tenta impor essa mesma síntese violenta na multiplicidade [manifold] da natureza interna, isto é, na difusão polimorfa do isso; o principium individuationis é violento per se⁷.

O eu desenvolve a razão e as funções da atenção, memória e julgamento podem ser consideradas como meios para alcançar as satisfações das pulsões de forma segura. Este impulso para

⁶ Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 39.

⁷ Joel Whitebook, “The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered,” *New German Critique* 81 (2000): 4.

o conhecimento aparece, portanto, vinculado à angústia e à defesa contra o perigo:

o pensar, com o seu uso da linguagem conceitual, é orientado [geared] para identificar, controlar e organizar um ambiente hostil e potencialmente perigoso. Pensar, e, portanto, libertar-se da natureza, é identificar e reduzir a complexidade. (...) O imperativo fundamental de auto-preservação transforma o comportamento linguístico em uma estratégia de sobrevivência. (...) Como resultado, a linguagem, ou pelo menos simples orações predicativas (afirmativas), torna-nos propensos a ignorar o potencial infinito para experiência e intuição - que é adequado a este objeto particular, ou o que Adorno e Horkheimer chamariam de não-idêntico⁸.

Nesse âmbito, o conhecimento não seria considerado neutro em termos pulsionais, de forma que o desejo de segurança aparece como o motivo de desenvolvimento racional⁹. Para tornar tal pensamento mais claro, podemos dizer que a racionalidade que opera segundo a satisfação pulsional e o desejo de segurança – ou ainda, conforme a procura pelo prazer e fuga do desprazer – aparece no exemplo da astúcia racional de Ulisses: o astucioso “jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar (verzichten)”¹⁰. Os autores de Frankfurt relacionam tal astúcia à substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade. Para Horkheimer e Adorno, tanto Ulisses quanto o sujeito freudiano fazem o autosacrifício em nome de sua própria defesa, isto é, praticam a renúncia da

⁸ Espen Hammer, *Adorno and the political* (New York: Routledge, 2006), 45-6.

⁹ Contudo, isso não quer dizer que a racionalidade humana seja inválida enquanto pensamento e reflexão, mas que é importante conceber que uma razão “desinteressada”, ou seja, livre de influências pulsionais ligadas à satisfação e ao prazer, não é possível na teoria freudiana.

¹⁰ Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 55.

satisfação imediata e plena pela astúcia da satisfação segura.

O resultado desta astúcia seria, então, a formação do eu:

A transformação do sacrifício em subjetividade [Die Transformation des Opfers in Subjektivität] tem lugar sob o signo daquela astúcia que sempre teve uma parte no sacrifício. Na inverdade da astúcia, a fraude presente no sacrifício torna-se um elemento do caráter, uma mutilação do herói astuto arrojado pelo mar e cuja fisionomia está marcada pelos golpes que desferiu contra si mesmo a fim de se autoconservar [Selbsterhaltung]¹¹.

Entretanto, se “o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância”¹², como a racionalidade tenta dominar a realidade externa ao eu? Considerando o abismo existente entre as realidades externa e interna, o eu projeta conteúdos próprios no exterior, conteúdos estes que irão compor, juntamente a dados externos, a percepção. Assim, a formação do conhecimento racional subsume os elementos do ambiente, os objetos e sujeitos a uma identificação consigo, praticando uma projeção do eu sobre o mundo. Ou ainda:

os objetos são percebidos e, em seguida, refletidos pelo sujeito com base no acúmulo de experiências anteriores visando ao estabelecimento de um campo mínimo de previsibilidade na relação com a natureza (bastante útil, por exemplo, em termos de ataque e defesa). Temos aí um processo de retroalimentação que não pode prescindir do retorno projetivo do sujeito em relação ao objeto, recriando-o, inclusive¹³.

Considerando tal estrutura da cognição humana mediada por categorias de apreensão, entendemos que projetar conteúdos

¹¹ Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 54.

¹² Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 63.

¹³ Souza and Birman, “Ética e estética da alteridade em Horkheimer, Adorno e Freud: comentários a partir de ‘Elementos do Anti-semitismo’ e ‘O Inquietante’,” *Psicologia & Sociedade* 26(2), (2014): 254.

subjetivos na exterioridade não denota necessariamente uma patologia: “toda percepção contém um momento projetivo. Mas uma projeção saudável preserva a tensão entre sujeito e objeto”¹⁴. Para tanto, a certificação do que se encontra na realidade exterior ocorre por meio do exame de realidade¹⁵, uma vez que este mecanismo manteria afastado do conjunto das percepções o que é considerado acréscimo de produções internas. Na perspectiva de Horkheimer e Adorno:

Na sociedade humana, porém, na qual tanto a vida intelectual quanto a vida afetiva se diferenciam com a formação do indivíduo, o indivíduo precisa de um controle crescente da projeção [steigender Kontrolle der Projektion]; ele tem de aprender ao mesmo tempo a aprimorá-la e a inibi-la. Aprendendo a distinguir, compelido por motivos econômicos [unter ökonomischem Zwang], entre pensamentos e sentimentos próprios e alheios, surge a distinção do exterior e do interior, a possibilidade de distanciamento e identificação, a consciência de si e a consciência moral¹⁶.

A alteridade como objeto manipulável pulsionalmente

Se a racionalidade é influenciada pelas pulsões e a cognição percebe elementos provenientes da projeção subjetiva, falta-nos rever a concepção de objeto envolvida na teoria aqui analisada. Lembremos inicialmente que em Freud a pulsão tem, entre seus elementos, o objeto, quer dizer, “aquele com o qual ou pelo

¹⁴ Martin Jay. “The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory’s Analysis of Anti-Semitism,” *New German Critique* 19, (1980): 147.

¹⁵ “A questão [do exame de realidade] já não é se algo percebido (uma coisa) deve ou não ser acolhido no Eu, mas se algo que se acha no Eu como representação pode ser reencontrado também na percepção (realidade). É novamente, como se vê, uma questão de exterior e interior.” Sigmund Freud. “A negação” in *O Eu e o Id*, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925) (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 279. 15

¹⁶ Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 155.

qual o instinto [Trieb] pode alcançar a sua meta”¹⁷, qual seja, a satisfação, objeto este figurado em geral¹⁸ por uma outra pessoa que se deseja. O conhecimento da exterioridade estaria vinculado a esta alteridade como objeto de satisfação por meio das etapas da cognição: no processo regular de desenvolvimento do ser humano surge inicialmente o desejo pelo outro, do qual passe para o seu conhecimento e, deste, para o conhecimento da objetividade em geral. Ou seja, a objetividade seria inicialmente confundida com a objetividade, isto é, com a alteridade como objeto de desejo da pulsão sexual. Por isso, Freud acaba por passar da análise das relações objetivas (...) aos elementos de análise das características do conhecimento objetivo¹⁹.

A exemplificação deste processo pode ser encontrada no Projeto para uma psicologia científica, obra freudiana onde vemos que o conhecimento em geral se dá por meio da pessoa que sacia as necessidades do bebê. Neste texto, Freud concebe a experiência do desamparo (Hilflosigkeit), situação em que o ser humano, em sua fase de lactente, encontra-se radicalmente desprovido de ajuda (hilflos), dependendo da interferência de uma outra pessoa (Hilfe) para sobreviver:

O organismo humano, nesses estágios precoces [zunächst], é incapaz de provocar esta ação específica que só pode ser realizada com uma ajuda exterior [fremde Hilfe] e no momento em que a atenção de um indivíduo experimentado

¹⁷ Sigmund Freud. “Os instintos e seus destinos” in *Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 58.

¹⁸ A generalidade do objeto pulsional considerada aqui é, como em todas as nossas referências, aquela que é a mais utilizada por Horkheimer e Adorno. No caso, trata-se da sexualidade adulta, não precisamente a sexualidade infantil com suas pulsões parciais a serviço do autoerotismo.

¹⁹ Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure - Kant lecturer de Swedenborg* (Paris: Librairie J. Vrin, 1990), p. 142.

[erfahren Individuum] se lança sobre o estado da criança. (...) Quando o indivíduo amparador [hilfreiche Individuum] realizou o trabalho da ação específica no mundo exterior para o indivíduo em desamparo, este é capaz, por dispositivos reflexos, de realizar sem sofrimento o trabalho necessário para a suspensão da estimulação endógena no interior de seu corpo. O conjunto desse processo representa então um acontecimento de satisfação que tem as consequências mais marcantes para o desenvolvimento funcional do indivíduo²⁰.

Dentre outras coisas, podemos desde já notar que esta ocasião é a primeira situação em que o lactente, estando em desamparo, percebe a alteridade que lhe ajuda como um objeto exterior que sacia suas necessidades. A presença deste ser humano próximo ao bebê (Nebenmensch) – que se tornou necessária de forma reiterada e constante como que por um acordo ou compreensão mútua entre o adulto e o bebê – é, então, relacionada a uma experiência primeira de satisfação por parte do lactente e se torna uma percepção durável, memorizada. Ou seja, a formulação dessa primeira experiência de satisfação (Befriedigungserlebnis) do lactente em sua interação com o ser humano experimentado seria a base da chamada wiederzufinden, isto é, procura repetida pelo objeto de desejo, de modo que representaria “a matriz dos conceitos fundamentais de prazer, desejo e alucinação”²¹.

No entanto, o que mais nos interessa aqui é que tal relação inaugural com a alteridade traz consequências não só para a noção de desejo, mas também para o domínio cognitivo do bebê. Segundo Freud, a percepção promovida pelo lactente de um indivíduo fora de si torna-se o ensejo para o conhecimento

²⁰ Sigmund Freud. *Esquisse d'une psychologie* (Toulouse: Éditions Érès, 2011), 59.

²¹ Balestrière. *Freud et la question des origines* (Belgique: De Boeck, 2008), 47.

de si mesmo, como uma comparação entre as características da pessoa ao lado e o seu corpo próprio:

Supomos que o objeto que fornece a percepção seja semelhante ao sujeito [sei dem Subjekt ähnlich], seja uma pessoa ao seu lado [ein Nebenmensch]. (...) É a partir da pessoa ao seu lado, portanto, que o homem aprende a se reconhecer [Am Nebenmensch lernt darum der Mensch erkennen]. Então os complexos de percepção que partem dessa pessoa ao lado serão em parte novos e incomparáveis, por exemplo, seus traços no domínio visual; outras percepções visuais, por exemplo aquelas de seus movimentos da mão, coincidirão no sujeito com a lembrança de suas próprias impressões visuais, bastante semelhantes [ganz ähnlicher], provenientes de seu próprio corpo, e com as quais se acham em associação as lembranças de movimentos vividos por ele mesmo. Ainda outras percepções do objeto, por exemplo enquanto ele grita, lembram seu próprio gritar, e, de uma só vez, os acontecimentos de dor que lhe são próprios²².

Deste modo, a situação do desamparo, que evidencia a fragilidade e impotência do lactente em relação a seu próprio corpo e ao saciamento de suas necessidades básicas, será o momento em que não somente é vivenciado um sentimento de satisfação, como é também construído um objeto de desejo, objeto conhecido no exterior que permitiria, por comparação, a percepção de traços de si mesmo. Tais conquistas são possíveis dado o primeiro momento de comunicabilidade em que o bebê se faz compreender (Verständigung) através da recepção, interpretação e resposta do ser humano ao seu lado a seus gestos e gritos: de uma situação em que estava completamente isolado, o bebê se encontra, com isso, inserido socialmente pelo sentido dado às suas manifestações, sentido este fornecido segundo conteúdos culturalmente determinados do ser humano ao lado

²² Freud, *Esquisse d'une psychologie*, 85.

do bebê como indivíduo experimentado (erfahren Individuum) – conteúdos que se compõem por meio de dispositivos gerais de trajetórias, normas e valores sociais que envolvem a ambos, bebê e humano ao lado.

Esta ideia segundo a qual o desenvolvimento do conhecimento humano aparece essencialmente relacionado à satisfação nos leva a pensar em várias consequências para a utilização da teoria freudiana em DdA. Seguimos Jessica Benjamin ao dizer que a pulsão sexual acaba tendo um estatuto de realidade, uma vez que ela não só é o motivo do desenvolvimento cognitivo, como leva o sujeito a projetar e confundir o objeto de desejo com a objetividade. Trata-se da “ideia de que instintos têm um papel a desempenhar no sentido de que a “libido é a realidade efetiva”, se entendermos a libido como essencialmente busca-por-objeto [object-seeking]”²³. Além disso, havendo vinculação do objeto exterior à plasticidade das pulsões, dizemos que o posicionamento do sujeito que deseja diante da alteridade pode se modificar segundo as possibilidades de satisfação pulsional. Dentre elas, podemos notar como o par de conversão amor-ódio pode operar como projeção de sentimentos e posicionamentos subjetivos na exterioridade:

Quando o objeto se torna fonte de sensações prazerosas, produz-se uma tendência motora que busca aproximá-lo do Eu, incorporá-lo ao Eu; fala-se então da “atração” que o objeto dispensador de prazer exerce, e diz-se que se “ama” o objeto. Inversamente, quando o objeto é fonte de sensações desprazerosas, há uma tendência que se esforça por aumentar a distância entre ele e o Eu, repetir a original tentativa de fuga face ao mundo externo emissor de estímulos. Sentimos a “repulsão” do objeto e o odiamos;

²³ Jessica Benjamin, “The end of internalization: Adorno’s social psychology” *Telos* 32 (1977): 63.

esse ódio pode então se exacerbar em propensão a agredir o objeto, em intenção de aniquilá-lo²⁴.

Com isso, evidenciamos como a alteridade concebida como objeto não é somente utilizada como meio para a obtenção da satisfação, mas também como uma possibilidade de descarregar os impulsos agressivos.

Ao mobilizar a denominação freudiana da relação entre sujeitos como uma relação entre pulsão que se satisfaz mediante a alteridade entendida como objeto de amor, Horkheimer e Adorno igualam a alteridade-objeto ao ambiente externo que será dominado pela racionalidade do eu para fins de autoconservação. É estabelecida, então, uma ligação estreita entre a defesa contra o perigo proveniente do ambiente externo praticada pelo eu e a relação com a alteridade como objeto:

Para lutar contra a auto-destruição, as pulsões inventam o objeto, o exterior, o outro, este último [que] foi colocado como o alvo de um movimento de agressão, ou a origem de uma ameaça. (...) A angústia consiste em inventar um objeto que seria externo para não sofrer da “morte como resultado da vida”²⁵.

Por mais que a alteridade não seja resumida somente a um suporte de projeções subjetivas, o que nos interessa aqui é mostrar como, sendo possível manejar o outro como objeto, torna-se igualmente possível uma substituição de alteridades como meros suportes de projeção subjetiva. Lembremos como, para Freud, “o objeto é (...) o que mais varia no instinto [Trieb], não estando originalmente ligado a ele, mas lhe sendo

²⁴ Freud, “Os instintos e seus destinos”, 76.

²⁵ Monique David-Ménard, “Les pulsions caractérisées par leurs destins: Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb?” *Revue germanique internationale*: § 30, accessed July 29, 2011, <http://rgi.revues.org/924>.

subordinado apenas devido à sua propriedade de tornar possível a satisfação²⁶. Assim, uma vez que o objeto não está presente desde a origem da pulsão (não havendo uma pulsão destinada a cada objeto exclusivamente), na trajetória de vida humana o que são substituídas são as figuras objetais que pretendem dar conta das necessidades pulsionais que lhes são dirigidas, ou seja, as pessoas para as quais dirigimos nossos desejos²⁷. Nesse sentido, Freud emprega o termo clichê para designar as relações com as alteridades-objeto, como respostas e reações específicas de cada sujeito que foram moldadas pelas suas condições de formação psíquica e socialização, como estereótipos próprios da personalidade que se repetem:

Notemos bem que todo ser humano (...) adquiriu uma especificidade determinada em sua maneira de praticar sua vida amorosa, isto é, nas condições de amor que ele impõe, nas pulsões que ele satisfaz, e nos objetivos que ele se fixa. Isso produz por assim dizer um clichê (ou mesmo vários), que é repetido regularmente no curso da vida, de novo imprimido, na medida em que as circunstâncias externas e a natureza dos objetos de amor acessíveis o permitem, clichê que certamente não é também totalmente sem modificação possível em função de impressões recentes²⁸.

Nesse sentido, o eu pratica a projeção e manipulação da alteridade como objeto para evitar conflitos com a realidade dominada. Nas palavras de Horkheimer e Adorno:

²⁶ Freud, “Os instintos e seus destinos”, p. 58

²⁷ Consideremos, contudo, que a su Consideremos, contudo, que a substituição dos objetos não é feita sem uma certa linearidade. Nesse sentido, é a noção de imago que permite a referência de desejos a determinados objetos que são associados entre si por algum traço específico, traço este que exerce a função de prolongar os laços sexuais dos primórdios da infância em direção à vida adulta. Freud define as imagos como as primeiras relações objetais que exercem a função de modelo do objeto pulsional para toda a vida do indivíduo.

²⁸ Sigmund Freud. “Sur la dynamique du transfert,” In *La technique psychanalytique* (Paris: Quadrige - PUF, 2007), 59-60.

O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração [Verarbeitung und Verwaltung angeschaut]. Tudo, inclusive o ser humano, para não falar do animal, converte-se em um processo reiterável e substituível [wiederholbaren, ersetzbaren], mero exemplo para os modelos conceituais de sistema. O conflito entre (...) o espírito público [öffentlichen Geist] e a experiência do indivíduo [der Erfahrung des Einzelnen] é evitado pelas circunstâncias [ist durch die Umstände vorgebeugt]²⁹.

Assim, entendemos como o conhecido e o desconhecido são denominados conforme destinos ou lugares da vida pulsional, isto é, conforme a segurança da identidade sob dominação subjetiva e a defesa contra um desconhecido ou um não-idêntico potencialmente perigoso, o que configura a estruturação de um antagonismo entre o eu e o outro, o ser humano e a natureza: “Adorno e Horkheimer propõem, em *Dialética do Esclarecimento* que os esforços do eu para dominar a natureza assustadora efetivamente aumentam o antagonismo entre os dois”³⁰. De acordo com este pensamento, para os autores de DdA, toda exterioridade seria concebida de forma equivalente, como uma fonte homogênea de perigo, de modo que as determinações dos objetos já estariam decididas de antemão, tornando toda exterioridade uma mera objetividade. Por isso, se para Freud não configura ponto central debater do que a “realidade externa” é constituída para além dos interesses subjetivos da “realidade interna”, em Horkheimer e Adorno vemos a facilidade com que estes utilizam uma mesma denominação de “natureza” para tratar indistintamente do ambiente exterior, objetos do conhecimento e outros seres humanos. O que encontramos é

²⁹ Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 73.

³⁰ Benjamin, “The end of internalization”, 46.

somente uma identidade de coisas enquanto objetos dominados que compõem o desconhecido e a não-identidade: “toda a força da natureza se reduziu a uma simples e indiferenciada resistência ao poder abstrato do sujeito [Resistenz für die abstrakte Macht des Subjekts]”³¹. Ou ainda, de forma mais completa:

É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável. É à identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata³².

A antropologia filosófica e o esboço de uma antropologia dialética

Considerando o exposto sobre a teoria psicanalítica freudiana, em DdA é discutida a emancipação do sujeito pela autoconservação e dominação. Mas estudar o ser humano que se reduz à tecnicidade identificatória do eu é fazer uma antropologia? Em uma carta de Horkheimer a Marcuse, de 17 de julho de 1943, comentando o projeto sobre antissemitismo, que posteriormente teria se tornado “The Authoritarian Personality”, um texto contemporâneo a DdA, lemos:

Não preciso lhe dizer que não acredito na psicologia como meio de resolver um problema tão sério [do antissemitismo]. Não mudei em nada meu ceticismo para com essa disciplina. Portanto, emprego, no projeto, o termo psicologia para designar a antropologia, e antropologia no sentido da teoria do homem tal como ele se formou no contexto de uma sociedade antagonista. Minha intenção é estudar

³¹ Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 77.

³² Horkheimer and Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 22.

a presença do esquema de dominação na pretensa vida psicológica, tanto os instintos quanto os pensamentos dos homens. As próprias tendências das pessoas que as tornam receptivas à propaganda do terror são, elas mesmas, o resultado do terror, físico ou mental, da opressão em ato ou potencial³³.

Diante disso, nossa hipótese é que tal pesquisa não leva a uma antropologia em geral, como disciplina específica das ciências sociais, mas se faz como uma antropologia filosófica cujas bases psicanalíticas tentamos evidenciar.

Em nossa argumentação, procuramos mostrar não só o caráter social do inconsciente por meio da atuação da racionalidade do eu nas relações sociais, mas também como essa coletividade não escapa, como queria Jung, do alargamento da compreensão do que seria a sexualidade pensada por Freud e empregada por Horkheimer e Adorno. De modo específico, a função da psicanálise na composição dessa antropologia filosófica seria a de preencher um vazio das ciências humanas quanto aos conteúdos e formas do inconsciente e à movimentação pulsional que atuariam na política e nas relações sociais. Assim, a premissa antropológica de onde partem Horkheimer e Adorno em DdA se configura a partir do ponto fundador segundo o qual a movimentação pulsional orientada segundo a conservação de si por meio do prazer seguro leva a uma relação não somente conflituosa e dominadora consigo próprio, com a alteridade e com a realidade, mas também instrumental, ilusória, mítica, fantasiosa. Assim, não só a realidade externa e o outro são estranhos para o sujeito, como também o ser humano é um

³³ Carta de Horkheimer a Marcuse, de 17 de julho de 1943, apud Rolf Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política* (Rio de Janeiro: DIFEL, 2002), 388.

estranho para si mesmo. Por isso,

Mais do que alguma “metasociologia”, a psicanálise se define ao dar um estatuto e um lugar de saber a este “ponto cego” que as teorias do social não cessam de rodear (...). A antropologia, pensando no nexus do conjunto destas dimensões, onde se confirma sua necessidade em meio de sua desconstrução, define-se como uma “ciência disso que falta ao homem”³⁴.

Nesse âmbito, considerando que as histórias individual e coletiva são influenciadas pelas repetições geradas por bloqueios de realizações pulsionais, questiona-se se, em DdA, a influência freudiana sobre a antropologia fez com que a interação do sujeito com a realidade externa e entre outros seres humanos fosse uma mera uma resposta fisiológica já determinada pela natureza humana e, portanto, inescapável. Pretendemos negar tal hipótese, uma vez que, dentre as aproximações e críticas a Freud, Horkheimer e Adorno teriam transferido a dialética para o interior do sujeito, mais precisamente para o eu. Como lemos na crítica que Adorno faz a Freud:

O conceito do eu é dialético, psíquico e não psíquico, um fragmento de libido e um representante do mundo. Freud não tratou dessa dialética. Por isso, suas definições do eu em chave imanente-psicológica se contradizem involuntariamente entre si e rompem a completude e coerência do sistema que perseguia. Dentre as contradições, a mais manifesta é a de que o eu incluía o que a consciência leva a cabo, mas se representa, por sua parte, essencialmente, como inconsciente³⁵.

Encontrando a sua origem na inconsciência do isso, mas servindo como mediador desse em relação à realidade, o eu-

³⁴ Paul-Laurent Assoun, “Inconscient anthropologique et anthropologie de l’inconscient. Freud anthropologue,” *Revue du MAUSS* 37 (2011/1): 86.

³⁵ Adorno, T. W. “Sobre la relación entre sociología y psicología” In *Obra Completa* 8. Madri: Ediciones Akal, 2004, 65)

dialético representaria, por si só, o conflito da própria civilização entre satisfação da pulsão e interdição. Por isso, a utilização da psicanálise pelos autores de Frankfurt seria considerada como o testemunho dos danos que um determinado momento histórico infligiu no sujeito ou como um relato de uma forma de vida danificada. Nesse âmbito, a interseção entre a antropologia freudiana e a situação histórico-social produzida pela dialética do eu é de suma importância, pois, caso contrário, a antropologia aqui descrita seria considerada uma simples teoria puramente abstrata e sem realização histórica e, tal como um ser fixado, encontrar-se-ia pré-determinada e impossível de ser modificada.

A nosso ver, a própria noção de natureza (seja natureza humana, como antropologia, ou natureza externa) é definida culturalmente e, portanto, historicamente, sendo um reflexo do contexto social. Assim, se podemos falar de uma história natural em DdA é porque, de certa forma, a história é entendida como realizada por uma natureza humana, natureza tal que é modificada socialmente. Pensando na forma como Horkheimer e Adorno identificam uma fase de desenvolvimento histórico humano – como a fase mítica, em relação dialética com a fase esclarecida – em correlação com as pulsões sexuais freudianas, vemos, com isso, a transformação de restos (ou momentos da história relegada) em natureza humana a ser reprimida pelo esclarecimento:

esta declaração pode ser lida como uma leitura do histórico em termos do natural como “segunda natureza”. Lendo o histórico como natural, nesse sentido, revela-se como o histórico tornou-se eternizado como um produto natural não-humano. Ler o natural como histórico ganha um programa mais simples no sentido de que todo fundamento

ontológico em termos naturalistas deve, em si, ser lido como mediado historicamente pelas forças e relações de produção³⁶.

Historicizar uma noção naturalista de ser humano, ou ainda, naturalizar restos renegados da história significa, então, colocar antropologia e sociologia no coração mesmo da dialética realizada em DdA. Assim,

É com a dialética hegeliana e marxista que o sujeito freudiano se faz historicamente. Isso porque a história se faz em uma relação entre determinação social e modificação dos determinantes a partir do impulso individual. Por isso, a sociologia de Adorno é dinâmica, porque ela é histórica e dialética na interação entre indivíduo e sociedade³⁷.

É justamente porque a antropologia de DdA, bem como a racionalidade técnica, é baseada nas movimentações pulsionais que a tão debatida aporia da autodestruição do esclarecimento não pode ser vista como o ponto de chegada ou a conclusão de DdA, mas o objeto de onde parte a análise crítica do livro. Pois, para os pensadores de Frankfurt, a sociedade e a psique são vistas em conjunto e em constante relação. Por consequência, a antropologia pode ser vista como um sinal ou tipo de diagnóstico individual que serviria para detectar o modo de funcionamento do social, uma vez que as transformações antropológicas acompanhariam, mesmo que de forma inconsciente, as modificações históricas, como diria o próprio Instituto: “as transformações antropológicas às quais se adequam as ideologias totalitárias seguem transformações da

³⁶ Alastair Morgan, *Adorno's concept of life* (New York: Continuum International Publishing Group, 2007), 15.

³⁷ Sherratt, “Adorno's Concept of the Self: A marriage of Freud and Hegelian Marxism,” *Revue Internationale de Philosophie* 227 (2004/1): 106.

sociedade.”³⁸ Contudo, tal relação entre indivíduo e sociedade não é de mera concordância e identificação, pois o sujeito se ajusta de forma mais ou menos próxima ao contexto que o cerca. Afinal, ao se tornar completamente identificado ao social, não só o ser humano passa por um processo de coisificação ou reificação, mas o social torna-se naturalizado. Portanto, é justamente quando ocorrem discordâncias na relação entre indivíduo e sociedade que o sujeito, com sua plástica pulsional, pode modificar o uso da racionalidade, podendo inaugurar uma nova antropologia dialética, já esboçada, conforme dizem Horkheimer e Adorno, na parte final de DdA. Deixemos, no entanto, o prosseguimento desse pensamento para outra ocasião.

Referências Bibliográficas

Adorno, T. W. “El psicoanálisis revisado” In *Obra Completa* 8. Madri: Ediciones Akal, 2004.

Adorno, T. W. “Sobre la relación entre sociología y psicología In *Obra Completa* 8. Madri: Ediciones Akal, 2004.

Assoun, Paul-Laurent. “Inconscient anthropologique et anthropologie de l’inconscient. Freud anthropologue.” *Revue du MAUSS* 37 (2011/1): 71-87.

Balestrière, Lina. *Freud et la question des origines*. Belgique: De Boeck, 2008.

Benjamin, Jessica. “The end of internalization: Adorno’s social psychology.” *Telos* 32 (1977): 42-64.

Costa, Virginia. “Estranho, alienação e inquietante em ‘Dialética do Esclarecimento’: uma antropologia entre Freud e Marx,” *Sapere Aude* 6(11), (2015): 149-165.

³⁸ Institut für Sozialforschung, ed., *Soziologische Exkurse* (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1956), 169.

David-Ménard, Monique. *La foie dans la raison pure - Kant lecteur de Swedenborg*. Paris: Libraire J. Vrin, 1990

David-Ménard, Monique. Les pulsions caractérisées par leurs destins: Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb? *Revue germanique internationale*. Accessed July 29, 2011. <http://rgi.revues.org/924>.

Freud, Sigmund. “A negação,” In *O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, Sigmund. “Esquema del psicoanálisis,” In *Obras completas volumen 23*. Argentina: Amorrortu editores, 2001.

Freud, Sigmund. *Esquisse d'une psychologie*. Toulouse: Éditions Érès, 2011.

Freud, Sigmund. “Inhibición, síntoma y angustia,” In *Obras completas Volumen 20*. Argentina: Amorrortu editores, 2001.

Freud, Sigmund. “Os instintos e seus destinos.” In: *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, Sigmund. “Sur la dynamique du transfert.” In *La technique psychanalytique*. Paris: Quadrige - PUF, 2007.

Hammer, Espen. *Adorno and the political*. New York: Routledge, 2006.

Horkheimer, Max, e Adorno, Theodor. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

Institut für Sozialforschung, ed., *Soziologische Exkurse*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1956.

Jay, Martin. “The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory’s Analysis of Anti-Semitism.” *New German Critique* 19, (1980): 137-149.

Morgan, Alastair. *Adorno’s concept of life*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007.

Sherratt. “Adorno’s Concept of the Self: A marriage of Freud

and Hegelian Marxism.” *Revue Internationale de Philosophie* 227 (2004/1): 101-117.

Souza, M. R., e Birman, J. “Ética e estética da alteridade em Horkheimer, Adorno e Freud: comentários a partir de ‘Elementos do Anti-semitismo’ e ‘O Inquietante.’” *Psicologia & Sociedade* 26(2) (2014): 251-260.

Whitebook, Joel. “The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered.” *New German Critique* 81 (2000).

Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002

ON “CHARACTER”: FROMM, RELIGION AND PSYCHOANALYTIC THOUGHT

Sam HAN

ABSTRACT: In this article, I discuss the work of Erich Fromm, in particular his engagement with psychoanalytic and religious concepts. I hone on the concept of “character,” sometimes referred to as “social character” or “character structure,” explicating its development in relation to the intellectual concerns of the Frankfurt school, specifically its reading of psychoanalytic theory. I argue that investigating Fromm’s conceptualization of “character,” or “character structure,” gains insight into the theoretical split between Fromm and the Frankfurt School, especially Marcuse, suggesting that it has to do with how Fromm conceptualizes religion in his ontological understanding of human being. I conclude with some thoughts regarding the applicability of Fromm for contemporary phenomena, especially in the realm of consumer culture.

KEYWORDS: Erich Fromm, psychoanalysis, religion, critical theory, character structure

SOBRE “CARÁTER”: FROMM, RELIGIÃO E PENSAMENTO PSICANALÍTICO

Sam **HAN**

RESUMO: Neste artigo, discuto o trabalho de Erich Fromm, em particular seu engajamento com conceitos psicanalíticos e religiosos. Eu trabalho sobre o conceito de “caráter”, às vezes referido como “caráter social” ou “estrutura de caráter”, explicando seu desenvolvimento em relação às preocupações intelectuais da Escola de Frankfurt, especificamente sua leitura da teoria psicanalítica. Argumento que investigando a conceitualização de Fromm do “caráter”, ou da “estrutura do caráter”, ganha-se discernimento acerca da cisão intelectual entre Fromm e a Escola de Frankfurt, especialmente Marcuse, sugerindo que ela tem a ver com como Fromm concebe a religião em seu entendimento ontológico do ser humano. Concluo com alguns pensamentos a respeito da aplicabilidade de Fromm aos fenômenos contemporâneos, especialmente no reino da cultura de consumo.

PALAVRAS-CHAVE: Erich Fromm, psicoanálise, religião, teoria crítica, estrutura caratural.

I

This article is a small contribution toward the larger study of the relationship of religion and psychoanalysis in critical theory, a conceptual entanglement that has received some attention but deserves more. In particular, it examines and treats Erich Fromm’s concept of “character,” which, I argue, offers insights into how the Frankfurt School incorporated, interpreted and reconstituted psychoanalytic thought. I do so for several reasons.

First, Fromm’s earliest intellectual interest, even before his involvement with the Institute in Frankfurt included religion¹. Although he was not the only figure associated with the institute to be interested in religion (Walter Benjamin was of course a major influence on Adorno and Horkheimer as were Bloch and Lukacs, who wrote on religion also), Fromm’s interest in religion, perhaps due to his upbringing couched in the study of the Talmud, is more direct as compared to others. Secondly, Fromm is responsible, as many biographers and historians have noted, for the Institute’s standard reading of Freud in the early days, having been one of the only ones to have received analysis and analytic training (with his first wife Fried Reichmann, a psychoanalyst). Moreover, Fromm over the course of his career, attempted to conjoin elements of psychoanalysis, Marxism and religion (broadly defined as he drew from Judaism, Christianity and Buddhism liberally). Thus, Fromm is somewhat of an obvious figure when trying to

¹ Braune, Joan. 2014. *Erich Fromm’s Revolutionary Hope: Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future*. Springer, 17-22.

understand how the Frankfurt School conceptualized religion alongside psychoanalytic thought.

Lastly, after his break with the Institute in the 1930s in New York City, Fromm, it is often noted, began to use a distinct intellectual vocabulary informed by neo-Freudianism, humanism and religious thought, that resonated greatly in America, becoming one of the most widely read intellectuals in the post-war period, but further separated himself from Adorno, Horkheimer and Marcuse. This is often thought of as a “conformist turn”². Yet, as more recent accounts of the Frankfurt School and works by Fromm scholars argue, Fromm’s basic political and intellectual orientation shared a good deal in common with the other members of the Frankfurt School even in the period after the break. In fact, as I will return to at the conclusion of the article, Fromm’s analysis of consumerism very much coincides with that of Marcuse, a fact most unusual due to Marcuse being one of the most strident of Fromm’s critics during that time, with that particularly devastating takedown in *Eros and Civilization*.

From the outset, I wish to state that the main purpose of this article is not, however, intellectual history or recovery. It is not meant to “set the record straight” nor is it attempting to “bring back” the work of Fromm³. It is also not a comprehensive

² See Jay, Martin. 1996. *The Dialectical Imagination a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley: University of California Press, 104-105.

³ Others have done this well with respect to Fromm, in particular, recent book-length studies on Fromm, including Braune, Joan. 2014. *Erich Fromm’s Revolutionary Hope: Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future*. Springer; Friedman, Lawrence J. and Anke M. Schreiber. 2014. *The Lives of Erich Fromm: Love’s Prophet*. Reprint edition. New York, NY: Columbia University Press; Durkin, K. 2014. *The Radical Humanism of Erich Fromm*. Springer.

critique of Fromm’s work on religion. More modestly, it is meant to be a critical-interpretive investigation of Fromm’s concept of “character” in specific relation to psychoanalytic, religious and moral themes. I argue that investigating Fromm’s conceptualization of “character,” or “character structure,” gains insight into the theoretical split between Fromm and the Frankfurt School, especially Marcuse. My suggestion here is that it has to do with how Fromm conceptualizes religion in his ontological understanding of human being. For Fromm, humans are innately religious in that they require a “frame of orientation” and an “object of devotion.” While I will wade into the details of Fromm’s ontological understanding of religion below, it is this position that leads Fromm to constitute a strategy to combat alienation and commodification in modern society that veers sharply from that of Marcuse and others. Alienation, for Fromm, is idolatry, the setting up of false gods. It is the end-result of a process of misguided sublimation, and a failure of the character structure.

The article unfolds in the following way. I begin by presenting a brief reading of Critical Theory’s incorporating of psychoanalytic theory. While all too brief, my intention is simply to give some context of what Critical Theory’s “Freud” looked like. Afterwards, I hone in on the work of Fromm, especially the concept of “character,” sometimes referred to as “social character” or “character structure.” I explicate the development of the concept of “character” in relation to Fromm’s understanding of religion and religiosity. I conclude by attempting to see the feasibility of the “analytic of character” in

contemporary times, as it relates to rather unique phenomena in consumer culture.

II

The widely accepted reading of Freudianism in critical theory has held that the Frankfurt school's oeuvre "sought to integrate the study of the individual psyche within the analysis of cultural forms—an area long neglected by traditional Marxism"⁴, as Anthony Elliott, a prominent voice in psychoanalytic social theory, puts it. In stating it this way, we see that psychoanalytic theory becomes a "supplement," in Derrida's sense, of Marxism. It functions to fill the gap left by an economic understanding of the world, as vulgar Marxism does. In turn, psychoanalysis becomes garnish to an almost already complete Marxist social theory. This sort of reading of the relationship between psychoanalysis and Critical Theory is, of course, problematic but in spite of that, the grain cuts the other way as well. For the Frankfurt School but also their interpreters, Marxism becomes the solution to the problem of psychoanalysis' lack of historical perspective, as Russell Jacoby noted quite some time ago: "If subjectivism is the ill of conformist psychology, an anti-subject objectivity has cursed Marxism. The categories of the individual, psyche, subjectivity have been cast off as immaterial, figuratively and literally, to the material and objective analysis of society"⁵. One could

⁴ Elliott, Anthony. 1999. *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*. London ; New York: Free Association Books, 51.

⁵ Jacoby, Russell. 1997. *Social Amnesia: a Critique of Contemporary Psychology*. New Brunswick: Transaction Publishers, 73.

argue that the project of the Frankfurt school was precisely somewhere between these two tendencies. On the one hand, traditional Marxism lacked a psychological dimension to explain the dominance of the capitalist mode of production beyond hackneyed concepts of “superstructure,” “false-consciousness” and “ideology” but on the other, Freudian psychoanalysis also required rethinking in light of contemporary social and political developments.

Just as an example, the operational place and importance of desire in the work of Herbert Marcuse cannot be overstated. The entire concept of “repressive desublimation” relies heavily on the Freudian concepts of “repression” and “sublimation.” Indeed, one could argue that Marcuse successfully operationalizes Freud to for a politics of emancipation suited for the time (the 1960s). *Eros and Civilization* and the more popular *One Dimensional Man* are still read as complementary volumes articulating the classical position of the Frankfurt School on psychoanalytic theory, contextualizing socio-historically the Freudian notions of “pleasure principle” and “reality principle.”

For Freud, the pleasure principle is the name given to the ethos of drive theory. The individual seeks pleasure. It is driven by libido. The reality principle is what happens to libido as it is mediated by the rules and regulations of culture. Since social norms, decorum and injunctions against certain behaviors prohibit the seeking of pleasure in the way that the psyche, in its unfiltered form, wishes to, the ego, because it needs to latch onto some form of release, does so through institutionally accepted means. The reality principle, therefore, is the name

given to what Freud calls the process of sublimation—where the energy of unconscious desire is channeled to more socially acceptable forms of expression.

For Freud, sublimation was slightly better than repression in that it at least directed the libido toward something as opposed to burying it deeper into the psyche. Under late capitalism, and its increasingly technological social relations, however, the reality principle becomes the performance principle. The performance principle finds a position more palatable, and even more enjoyable, for the individual psyche because it offers not repression but something akin to expression. The example that Marcuse furnishes to illustrate this line of argument is the alienated nature of labor and consumption in late capitalism. The “polymorphously perverse” libido is “socialized” and largely desexualized into work. The “good job” uttered by the supervisor is experienced as pleasure as a result of the psychic restructuring inherent in contemporary capitalist social relations. The “horsepower” of a new car promises the thrill of sex but results in a car loan that requires us to return to the workplace in order to pay it off. This is the cycle of capitalist domination. What seems to be “desublimation,” that is, the release of energy stemming from a seemingly creative, aesthetic decision about a car, at the same time, dialectically perhaps, “represses.”

In the all too brief discussion provided above of a single neologism of Marcuse, we can see the clever intertwining of Marx and Freud, which demonstrates not only philosophical dexterity but serves to provide an appropriate framework for

understanding the culture of consumer capitalism. Jacoby, in his now classic study of psychology, called repressive desublimation an “effort to come to grips with the recent historical dynamic of the psychic dimension,” which is “as fluid and historically variable as capital itself”⁶. Jacoby’s well-known critique of the attempted synthesis between psychoanalysis and Marxism consists of accusing critical theory, as well as other efforts, of what he refers to as “sociologism.”

Oddly enough, sociologism is not simply the sin of focusing too narrowly on objective social forces in understanding social reality but can also result from looking at the individual to too great a degree. “Critical theory,” he writes, “sinks into subjectivity till it hits bottom: society.” It is here where “subjectivity devolves into objectivity” as a consequence of being “pursued till it issues into the social and historical events that preformed and deformed the subject”⁷. In other words, psychoanalytic theory, in its incorporation by Marxist critique, functions in the negative. This is to say that it is a psychoanalysis that addresses the realities of the “era of synchronized capitalism; it is the theory of the individual in eclipse...under the impact of a massified society”⁸. In a bizarre twist of fate, psychoanalysis, in the hands of Marxism, contributes to the “end” of subjectivity, or so Jacoby argues.

In other words, what replaced subjectivity in critical theory was “character,” which is also sometimes “character structure” and “social character.” In *Escape from Freedom* (1941), one of

⁶ Jacoby, *Social Amnesia*, 100.

⁷ Jacoby, *Social Amnesia*, 79. Emphasis added.

⁸ Jacoby, *Social Amnesia*, 80.

the most well known of his scholarly books, Fromm includes an appendix entitled “Character and the Social Process.” Akin to the methodological appendix in many modern works of social science, Fromm gives a programmatic overview of what I consider to be the major conceptual project of the book, which the rather simple Freudian idea that reactions to external, that is, social and cultural environs form a psychic structure. As he writes, “The social character comprises only a selection of traits, the essential nucleus of the character structure of most members of a group which has developed as the result of the basic experiences and mode of life common to that group”⁹.

But character also has the distinction of being how given society channels human energy to a particular mode of existence. This is done, Fromm suggests, through the building of an emotional matrix of the character structure¹⁰. The emotional matrix is how certain needs and anxieties are both produced and addressed by the given character structure. Social character, in other words, “internalizes external necessities and thus harnesses human energy for the task of a given economic and social system”¹¹. More simply, psychological forces aid in cementing the social structure.

The function of social character, for most persons, leads him or her to act in accordance to the dominant social order as relayed to him or her by the character structure. It leads him or her to do what is necessary to live under the conditions of the culture. For instance, work in the late capitalism of mid-century

⁹ Fromm, Erich. 1965. *Escape from Freedom*. New York: Avon Books, 277.

¹⁰ Fromm, *Escape from Freedom*, 278.

¹¹ Fromm, *Escape from Freedom*, 284.

America constitutes not a means of economic survival but also fulfills some existential meaning, which Fromm identified as “the intense desire for unceasing activity” rooted not solely in the desire for accumulation and wealth for its own sake but also as a response to “aloneness and anxiety”¹².

For Fromm then, character’s relationship to the social process is a result of the ability of human beings to “dynamically adapt” to the structure of society but also society also producing a character structure that affects the satisfaction of certain needs or anxieties that are produced by a given social structure. Hence, we can see a dialectical relational sketch that he lays out between the given social structure and desire. The emotional matrix, unlike bio-materialist understandings of Freud, is not determined by drive theory¹³. As Fromm states in *The Sane Society* (1955), the “basic passions...are not rooted in instinctive needs but in specific conditions of human existence”¹⁴. “Specific conditions” of course implies that there is a historicity to the conditions of the mode of production. Thus, social character functions to “shape the energies” of members of a given society in so far as their behavior unconsciously accords to the dominant

¹² Fromm, *Escape from Freedom*, 282.

¹³ In fact, the “split” between the Frankfurt School and Fromm became deeper as each side championed a different reading of Freud. For Fromm, drives were socially determined through the constitution of character structure. For Marcuse, and also Horkheimer, this amounted to “revisionism” and a rejection of drive theory altogether. For more detailed discussions of this dynamic, see, McLaughlin, Neil. 1999. “Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory.” *Canadian Journal of Sociology/ Cahiers Canadiens de Sociologie* 109–39; Jacoby, Russell. 1997. *Social Amnesia: a Critique of Contemporary Psychology*. New Brunswick: Transaction Publishers, 13-15; Friedman, Lawrence J. and Anke M. Schreiber. 2014. *The Lives of Erich Fromm: Love’s Prophet*. New York, NY: Columbia University Press, 197-198.

¹⁴ Fromm, Erich. 1991. *The Sane Society*. London: Routledge, xi.

social order. As Fromm writes, it is “not a matter of conscious decision” but rather acting as one has to and “at the same time finding gratification in acting according to the requirements of the culture”¹⁵. The “strivings become inherent” as he says¹⁶.

What’s striking about this sort of this socialization or historicization of the character structure is that it is rooted in the same basic premise of Marcuse’s Freudo-Marxism. In fact, one could read the description of Fromm’s argument regarding character structure in *The Sane Society* and think that it comes very close to “repressive desublimation.” Yet, what differentiates Fromm from Marcuse is precisely what “history” means. For Marcuse, as mentioned above, history is the history of the capitalist mode of production. The successive waves of the mode of production operated on the drives in different ways with the result being what Adorno and Horkheimer referred to as the extension of production to the realm of consumption. For Fromm, however, history is the history of relatedness, which begins with religiosity and includes the history of capitalist mode of production¹⁷.

In the nineteenth century the problem was that God is dead; in the twentieth century the problem is that man is dead. In the nineteenth century inhumanity meant cruelty; in the twentieth century it means schizoid self-alienation. The danger of the past was that men became slaves. The danger of the future is that men may become robots. True enough, robots do not rebel. But given man’s nature, robots cannot live and remain sane, they become “Golems,” they will destroy their world and themselves because they cannot stand any longer the boredom of a

¹⁵ Fromm, *The Sane Society*, 77.

¹⁶ Fromm, *The Sane Society*, 78.

¹⁷ Fromm, *The Sane Society*, 78.

meaningless life¹⁸.

One could see this as Fromm arriving at the same place as Marcuse, Adorno and Horkheimer but through a different route. For Fromm, the history of character structure is closely tied to religion. As early as *The Dogma of Christ* (1930), he suggests that religions offer libidinous satisfactions that fulfill a consolatory function for the “privations exacted by life”¹⁹. With the reality principle, human beings, while they naturally strive for pleasure, are forced to renounce these impulses but society, in turn, tries to “compensate” for these through “other satisfactions” that are “harmless” to the social order, in most cases, collective fantasies, with religion being the oldest²⁰.

In modernity, Fromm goes on to argue, there are decreasing opportunities for humans to engage in “meaningful rituals” of such collective fantasies. The “impoverishment of devotional aim”²¹ and the subsequent “search for security”²² were spurred by the Enlightenment, not the capitalist mode of production, which taught humans how to “abolish the conditions of existence” without providing a replacement, at least not an effective one. The Enlightenment, even in *Man For Himself*, functions as the wellspring of the spiritual/ethical crisis of modernity. As he writes:

The ideas of the Enlightenment taught man that he could trust his own reason as a guide to establishing valid ethical

¹⁸ Fromm, *The Sane Society*, 352.

¹⁹ Fromm, Erich. 2004. *The Dogma of Christ: And Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. London: Routledge, 17.

²⁰ Fromm, *Dogma of Christ*, 17.

²¹ Fromm, Erich. 1967. *Psychoanalysis and Religion*. New York: Bantam Books, 107.

²² From, *Psychoanalysis and Religion*, 4.

norms and that he could rely on himself, needing neither revelation nor the authority of the church in order to know good or evil...The growing doubt of human autonomy and reason has created a state of moral confusion where man is left without the guidance of either revelation or reason... He reverts to a position which the Greek Enlightenment, Christianity, the Renaissance, and the eighteenth-century Enlightenment had already overcome. The demands of the State, the enthusiasm for magic qualities of powerful leaders, powerful machines, and material success become the sources for his norms and value judgments²³.

Here, we see how Fromm frames the Enlightenment as responsible for the growing isolation of the individual. Without grounding, the human being ends up reaching towards institutions such as the State and charismatic leaders to fulfill his needs and desires according to the character structure, leaving him or her ultimately alienated.

Subsequently, in the 19th century, alienation consists of the market becoming the prime regulator of all social life, freeing up all the traditional elements that came before it. We have, what Fromm calls, the “hoarding orientation.” The hoarding character is practical, economical, careful, reserved and cautious. It is a world entirely made up of things and an ethos driven by their amassment²⁴. In the 20th century, the character structure consists of everyone buying as much as they can. Influenced by advertising among other things, the “marketing orientation”²⁵ is one who cooperates well and consumes, “whose tastes are standardized and can be easily

²³ Fromm, Erich. 1947. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethic*. New York: Rinehart, 5. Emphasis added.

²⁴ Fromm, *The Sane Society*, 89, 92.

²⁵ Fromm, *The Sane Society*, 96.

influenced and anticipated”²⁶.

The problem emerges as the social character fails, however, to provide genuine joy and happiness. As Lawrence Wilde summarizes it, when the character structure goes from being “productive” to “non-productive” the individual’s orientation goes from the “being mode” to “having mode”²⁷. The experience, Fromm argues, is commonplace. In modern times, men and women feel increasingly “uneasy and more and more bewildered”²⁸. While becoming a “master of nature,” the human being has become a “slave of the machine”²⁹. Humanity is the creator of his own acts but these acts have their own consequences³⁰. Fromm likens this to idolatry³¹. Humanity spends energy and artistic capacity on building an idol and then worships it, despite the fact that it is of their own making. This is precisely “reification” or “thingification.” The idol is simply humanity’s own “life-force,” or Eros, but in alienated form. By submitting to power (in the sense of domination), humanity loses power (in the sense of potency)³².

Thus, for Fromm, alienation, character structure, and religiosity/morality are interrelated concepts. Alienation emerges when the character structure can only satisfy the “individual’s character-conditioned behavioral needs” but not

²⁶ Fromm, *The Sane Society*, 96.

²⁷ Wilde, Lawrence. 2001. “Against Idolatry: The Humanistic Ethics of Erich Fromm.” Pp. 71–94 in *Marxism’s Ethical Thinkers*, edited by L. Wilde. Palgrave Macmillan UK, p. 76.

²⁸ Fromm, *Man for Himself*, 4.

²⁹ Fromm, *Man for Himself*, 4.

³⁰ Fromm, *The Sane Society*, 117.

³¹ Fromm, *The Sane Society*, 118.

³² Fromm, *Man for Himself*, 246.

the human being's "inherent religious needs," meaning "a frame of orientation and an object of devotion"³³. Alienation for the individual becomes a moral problem as it translates, on the social level, to commodification.

Our moral problem is man's indifference to himself. It lies in the fact that we have lost the sense of significance and uniqueness of the individual, that we have made ourselves into instruments for purposes outside of ourselves, that we experience and treat ourselves as commodities, and that our own powers have become things and our neighbors have become things³⁴.

Fromm's account of this growing indifference is, therefore, an "ethico-psychological account of what commodity fetishism does to human relations and mental health"³⁵.

It is what Paul Tillich, who coincidentally was also associated with the Frankfurt school³⁶, would identify as the loss of "the ultimate concern" associated with anxiety or dread³⁷.

III

Fromm's understanding of the interimplication of character, psychoanalysis and religiosity/morality drives what can be called Fromm's "project" of "humanistic ethics." As Wilde sympathetically describes it, "Fromm, in effect, is appealing for an end to the worship of false gods"³⁸. So what sort of proper gods would replace the false ones of the "having

³³ Fromm, Erich. 2013. *To Have or To Be?* London; New York: Bloomsbury Academic, 135.

³⁴ Fromm, *Man for Himself*, 248.

³⁵ Fromm, *Man for Himself*, 250.

³⁶ Carey, John Jesse. 1984. *Theonomy and Autonomy: Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture*. Mercer University Press.

³⁷ Tillich, Paul. 2009. *Dynamics of Faith*. New York: HarperOne.

³⁸ Wilde, "Against Idolatry," 76.

mode,” namely, “the pursuit of money, prestige and power,” which prevents us from recognizing the interests of our real [selves]”?³⁹ What deities would orient us to towards “being”? What would be the new frame of orientation and new object of devotion?

Fromm provides a rather tricky answer. In line with his position on humanistic ethics, he suggests that the religion of “New Man”⁴⁰ could not resemble “authoritarian religion, in which the emphasis is on submission to an all-powerful deity” such as the patriarchal form of Christianity established under Luther nor the industrial religion of capitalism. It must only approximate “humanistic religion, in which the emphasis is on the empowerment of men and women.” If indeed, Fromm were calling for nothing short of a “religious-like reverence for humanity, for what makes us truly human, our capacity to love and create”⁴¹, what would that exactly look like? Moreover, as he so rightly pointed out, other phenomena so easily attempt to satisfy these religious needs of human beings. In point of fact, the many non-productive orientations that Fromm speaks of, including the hoarding and marketing orientations, are precisely examples of such.

As Fromm stated, while religion is simply the oldest of collective fantasies that emerged in order to provide the character structure, there are other expressions of collective fantasies such as “poetry, art and philosophy”⁴² that emerge

³⁹ Ibid., 76,.

⁴⁰ Fromm, *To Have or To Be?*, 168.

⁴¹ Wilde, “Against Idolatry,” 76.

⁴² Fromm, *Dogma of Christ*, 17.

to provide a frame of orientation and object of devotion to the human being. Indeed, one of the major points of criticism delivered by Marcuse is precisely on this point regarding Fromm's humanism, which he saw as deficiently emancipatory. While I do not share the degree of Marcuse's charge, there is clearly a question of how one can tell the difference between what is a virtuous collective fantasy and what is not. He states himself:

The question is not one of religion or not? but of which kind of religion?—whether it is one that furthers human development, the unfolding of specifically human powers, or one that paralyzes human growth⁴³.

Religion is a “character trait” of human beings. Thus, it is not a matter whether we can do without religion but a question of which religion we adhere to. As Rainer Funk writes:

Whether the need for a frame of orientation an object of devotion is satisfied by an institutionalized religion or by other important ideological, political and social entities is just as much a question of economic and social conditions (which have great influence on the method of satisfying psychic needs) as is the question of which religion or general religious direction is favored... Religion or politics, social change or the experience of God are only two different approaches to the same phenomenon: the fact that psychic needs are satisfied through the furthering of certain passionate strivings, according to the socio-economic environment⁴⁴.

This matter becomes especially thorny when considering all that is out there “competing” with humanistic religion for satisfaction or renunciation. Phillip Rieff, in defining culture,

⁴³ Fromm, *To Have Or To Be?*, 135.

⁴⁴ Funk, Rainer. 1988. “Biophilia and Fromm’s Criticism of Religion.” Pp. 215–22 in *Incontro con Erich Fromm*, edited by P. Eletti. Edizioni Medicea. Retrieved August 29, 2016 (https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/deliver/index/docId/9879/file/Funk_R_1988c.pdf).

uses language similar to that of Fromm’s “character.” Culture is “a design of motives directing the self outward, toward those communal purposes in which alone the self can be realized and satisfied”⁴⁵.

Consumer culture, which Fromm mentions often, is a rather obvious example of this. The act of consumption, he writes, satisfies artificially stimulated fantasies. It gives us what he calls “push button power feeling”⁴⁶. You do nothing but you do not have to know anything, as he puts it. This attains a compulsive quality as well where consuming is detached from pleasure. This form of consumerism can be seen as having religious qualities to it, meaning that the system of orientation and objective of devotion become newer and better commodities.

Therefore, one wonders whether consumerism does indeed result in alienation, as Fromm seems to suggest. Paolo Virno argues that the “emotional situation” of contemporary capitalism and “so-called advanced technologies” do not provoke alienation but rather nihilism⁴⁷. Franco “Bifo” Berardi argues that nihilism today affirms the primary force of money in today’s form of “absolute capitalism.” It is absolute because it is emancipated from all limitations, especially moral ones. Nihilism then is a positive and constructive implication of this moral freedom that characterizes contemporary consumer culture⁴⁸.

We see evidence of this in the South Korean phenomenon

⁴⁵ Rieff, *The triumph of the therapeutic*, 4.

⁴⁶ Fromm, *The Sane Society*, 133.

⁴⁷ Virno, Paolo. 1996. “The Ambivalence of Disenchantment.” in *Radical thought in Italy: a potential politics*, edited by P. Virno and M. Hardt. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 13-16.

⁴⁸ Berardi, Franco. 2015. *Heroes: Mass Murder and Suicide*. New York: Verso, 89-90.

of mukbang, live broadcasts of people eating enormous amounts of food while interacting and chatting with an audience watching from home on their computers or out and about on their smartphones. Mukbang is a portmanteau of the words “to eat” and “broadcast.” On Internet platforms such as Afreeca TV and Naver, which provide peer-to-peer online streaming services, these “BJs” (broadcast jockeys) eat, in the case of one very famous BJ who goes by Diva, four large pizzas in one sitting. Scholars have suggested that the cultural emphasis on eating together in Korea has made mukbang so popular. As one expert says, “For Koreans, eating is an extremely social, communal activity, which is why even the Korean word ‘family’ means ‘those who eat together’”⁴⁹. Therefore, in an era where the number of single households is on the rise in Korea, the chance to watch and interact with someone eating is one that somehow alleviates that loneliness⁵⁰. This analysis would certainly hold up if not for the significant fact that the live streams consist not of individuals watching each other eat but rather bingeing on food. In fact, another mukbang BJ on Afreeca TV named Fairy has said that she has eaten three large pizzas and three whole fried chickens in a day⁵¹. Mukbang is clearly as much

⁴⁹ Cha, Frances. 2014. “South Korea’s Online Trend: Paying to Watch a Pretty Girl Eat.” CNN. Retrieved August 28, 2016 (<http://www.cnn.com/2014/01/29/world/asia/korea-eating-room/index.html>).

⁵⁰ Chun, Sung-woo and Hunny Jeong. 2013. “Home Alone: Growth of Single Households in Korea.” *The Korea Herald*. Retrieved August 28, 2016 (<http://news.asiaone.com/news/asia/home-alone-growth-single-households-korea>).

⁵¹ Geary, Belinda Grant. 2015. “South Korea’s Binge Eating TV Stars Eat Enough Food to Feed a Family in One Sitting | Daily Mail Online.” *Daily Mail Australia*, October 20. Retrieved August 28, 2016 (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3280245/Meet-South-Korea-s-binge-eating-TV-stars-Thousands-mukbang-viewers-tune-watch-young-women-eat-food-feed-family-one-sitting.html>).

about excess as it is about dealing with loneliness.

If mukbang is an example of amoral nihilism in the form of spectacular excess, then the phenomena of the KonMari method embodies the nihilism of a different style. An organizational consultant from Japan, Marie Kondo has taken the US by storm with her method of tidying up. Advocating a spiritual approach to organizing our stuff, Kondo encourages us to go through every object we own and ask why we own that particular object. Does the item “spark joy,” a key phrase in the KonMari nomenclature? Does it embody *tokimeku*, a word that in Japanese means flutter or throb? If not, you thank the item for what it has done for you thus far and let it go.

Just as the word implies, mementos are reminders of a time when these items gave us joy. The thought of disposing them sparks the fear that we’ll lose those precious memories along with them. But you don’t need to worry. Truly precious memories will never vanish even if you discard the objects associated with them ... No matter how wonderful things used to be, we cannot live in the past. The joy and excitement we feel in the here and now are most important⁵²

As these words from her New York Times best-selling book *The Life-Changing Magic of Tidying Up* suggest, the KonMari method is an exercise in mental clarity. It is, as she insists, a means to an end not an end in itself. By decluttering our things, we are able to spend more time on our true “mission in life.”

On the surface, Marie Kondo’s method reflects a spiritualized ethic of conservation, that is, keeping what you really like.

⁵² Kondō, Marie. 2015. *The Life-Changing Magic of Tidying*. Random House UK Limited.

However, in the last analysis, her method produces a good deal of waste. With the already high global demand for fast fashion keeping wages deplorably low and resulting in “starvation conditions” for those who work in CMT (cut-make-trim) factories in India, Bangladesh and Cambodia⁵³, the KonMari method seems to mirror mukbang’s sweet ignorance of what their actions may mean.

While mukbang and KonMari may embody the disposability that is at the heart of consumer culture today, for many involved, both mukbang and KonMari seem to entail an earnest attempt at intimacy and resistance. Both mukbang and KonMari are articulated as attempts at overriding contemporary social trends—in the case of South Korea, loneliness and in the case of the United States, hoarding. This idolatrous, non-productive collective fantasy, as Fromm would put it, still does something at the level of the psyche.

When Virno, rightly, suggests that “inauthenticity” and “artificial experiences” have been integrated into the core of production, which has occurred through the continual integration of the worker into the general context of capitalism, he is not only speaking to Marx’s notion of “real subsumption”⁵⁴, he is also speaking in the tradition of Fromm, who clearly saw how consumerism was the sublimated effect of the alienated and commodified character structure of the 20th century capitalism. One is left but to wonder whether the experience

⁵³ Siegle, Lucy. 2010. “Britain’s Appetite for Fast Fashion Is Pushing Workers into Starvation Conditions.” *The Guardian*, August 8. Retrieved August 28, 2016 (<https://www.theguardian.com/world/2010/aug/08/fashion-sweatshops-lucy-siegle-comment>).

⁵⁴ Virno, “The Ambivalence of Disenchantment,” 29.

of commodification even registers today in the nihilist social character of that of the 21st century. For Fromm, the crafting of a humanistic ethics that allowed human beings to be empowered and develop the capacity to love required some form of unease or dissatisfaction at the state of affairs. This assessment may have been too hopeful. But there is no doubt that his work stands as an important resource for understanding contemporary phenomena like mukbang and KonMari, which seem detached from sort of “devotion” except to itself. Eating eventually begets a greater appetite, and the “departing” with clothing begets more shopping. In our supposedly secular age, to speak of these phenomena as “religious” in a real sense, is significant in understanding them in their totality. Perhaps the lesson of Fromm is that religion is still very much part of our all-too-human worlds.

References

- Bell, D. (1978). The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 31(6), 29–55.
- Berardi, F. *Heroes: mass murder and suicide*. New York: Verso, 2015
- Braune, Joan. *Erich Fromm’s Revolutionary Hope: Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future*. Springer, (2014).
- Calhoun, C., Mendieta, E., & VanAntwerpen, J. (2013). *Habermas and Religion*. John Wiley & Sons.
- Carey, J. J. *Theonomy and Autonomy: Studies in Paul Tillich’s Engagement with Modern Culture*. Macon: Mercer University Press, 1984.
- Cha, F. (2014, February 3). South Korea’s online trend: Paying

to watch a pretty girl eat. Retrieved from <http://www.cnn.com/2014/01/29/world/asia/korea-eating-room/index.html>

Chun, S., & Jeong, H. (2013, November 24). Home alone: Growth of single households in Korea. Retrieved from <http://news.asiaone.com/news/asia/home-alone-growth-single-households-korea>

Durkin, K. *The Radical Humanism of Erich Fromm*. Springer, 2014.

Elliott, A. *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*. London; New York: Free Association Books, 1999.

Friedman, L. J., & Schreiber, A. M. *The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet* (Reprint edition). New York, NY: Columbia University Press, 2014.

Fromm, Erich. *Man for himself: an inquiry into the psychology of ethic*. New York: Rinehart, 1974.

Fromm, Erich. *Escape from freedom*. New York: Avon Books, 1965.

Fromm, Erich. *Psychoanalysis and religion*. New York: Bantam Books, 1967.

Fromm, Erich. *The sane society*. London: Routledge, 1991.

Fromm, Erich. *On Being Human*. New York: Bloomsbury Academic, 1997.

Fromm, Erich. *The Dogma of Christ: And Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. London: Routledge.

Fromm, Erich. *To Have or To Be?* London; New York: Bloomsbury Academic, 2013.

Funk, Rainer. 1988. "Biophilia and Fromm's Criticism of Religion." Pp. 215–22 in *Incontro con Erich Fromm*, edited by P. Eletti. Edizioni Medicea. Retrieved August 29, 2016 (https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/deliver/index/docId/9879/file/Funk_R_1988c.pdf).

Geary, B. G. (2015, October 20). South Korea's binge eating TV stars eat enough food to feed a family in one sitting | Daily Mail Online. Daily Mail Australia. Retrieved from <http://www>.

dailymail.co.uk/news/article-3280245/Meet-South-Korea-s-binge-eating-TV-stars-Thousands-mukbang-viewers-tune-watch-young-women-eat-food-feed-family-one-sitting.html

Habermas, Jürgen. *Modernity—an incomplete project*. In H. Foster (Ed.), *Postmodern culture* (pp. 3–15). London: Pluto Press, 1985.

Habermas, Jürgen, & Mendieta, E. *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press., 2002.

Jacoby, R. *Social amnesia: a critique of contemporary psychology*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1997.

Jay, M. *The Dialectical Imagination a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Kondō, M. *The Life-Changing Magic of Tidying*. Random House UK Limited, 2015.

McLaughlin, N. Origin myths in the social sciences: Fromm, the Frankfurt School and the emergence of critical theory. *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie*, 1999, 109–139.

Palladino, V. (2016, April 29). Mukbang and Hauls: The rise of super-indulgent eating and shopping videos. Retrieved August 28, 2016, from <http://arstechnica.com/gaming/2016/04/mukbang-and-hauls-the-rise-of-super-indulgent-eating-and-shopping-videos/>

Rieff, P. *The triumph of the therapeutic: uses of faith after Freud*. 1966.

Siegle, Lucy. 2010. “Britain’s Appetite for Fast Fashion Is Pushing Workers into Starvation Conditions.” *The Guardian*, August 8. Retrieved August 28, 2016 (<https://www.theguardian.com/world/2010/aug/08/fashion-sweatshops-lucy-siegle-comment>).

Tillich, P. *Dynamics of Faith*. New York: HarperOne, 2009.

Virno, P. The Ambivalence of Disenchantment. In P. Virno & M. Hardt (Eds.), *Radical thought in Italy: a potential politics*.

Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1996.

Wilde, L. Against Idolatry: The Humanistic Ethics of Erich Fromm. In L. Wilde (Ed.), *Marxism's Ethical Thinkers* (pp. 71–94). Palgrave Macmillan UK, 2001.

Wilde, L. *Erich Fromm and the Quest for Solidarity*. Springer, 2016.

TRADUÇÕES

SOBRE O SENTIMENTO DE IMPOTÊNCIA

Erich **FROMM**

O caráter burguês apresenta um dilema peculiar. De um lado, ele tem uma postura muito ativa, orientada para a configuração e transformação conscientes do meio ambiente. O homem burguês, mais do que o homem de qualquer período histórico anterior, tentou organizar a vida em sociedade de acordo com princípios racionais, transformá-la no sentido da maior felicidade para o maior número de pessoas, e fazer o indivíduo participar ativamente desta transformação. Ao mesmo tempo, ele dominou a natureza em uma medida que até então jamais foi conhecida. Suas conquistas e invenções tecnológicas tornam mais próximas a realização de todos os sonhos, que a dominação do homem sobre a natureza e seu poder jamais tinham imaginado. Ele criou uma riqueza até então inimaginável, que pela primeira vez na história abriu a possibilidade de satisfazer as necessidades materiais de todas as pessoas. Como nunca antes, o homem tornou-se o senhor do mundo material.

Por outro lado, no entanto, o homem burguês apresenta um traço de caráter diretamente oposto. Ele produz um mundo

em que as coisas são as mais grandiosas e maravilhosas; mas as suas próprias criaturas lhes são estranhas e ameaçadoras; elas são produzidas, mas o homem não se sente mais como o senhor delas, mas como seu servo. Todo o mundo material se torna o monstro de uma gigantesca máquina que dita a direção e o ritmo da vida humana. A partir do trabalho de suas mãos, decerto com o intuito de servi-lo e torná-lo feliz, surge um mundo estranho ao homem, ao qual ele obedece de modo submisso e impotente. Quando está diante do aparato social e político, ele tem esta mesma postura impotente. Talvez o futuro historiador irá considerar ainda mais enigmático do que nós contemporâneos o fato de que as massas não fizeram tudo o que era possível com uma energia desesperada para evitar a catástrofe, mas, por meio dos armamentos e da educação militar, permitiram silenciosamente a preparação desta catástrofe – e até mesmo a apoiaram, ainda que pouco a pouco quase toda criança já soubesse que se estava diante de guerras que trariam consigo o mais horrível sofrimento, inclusive para o vencedor. O historiador levantará ainda a questão de como explicar que, mesmo diante das enormes possibilidades alcançadas pelo desenvolvimento industrial para a felicidade e segurança das pessoas, a grande maioria aceitou que nada aconteceu e se conformou com o fato de que o vai e vem das crises e dos curtos e avulsos períodos de prosperidade sejam esperados da maneira mais aleatória e inevitável, como se aguardasse o funcionamento do imprevisível poder do destino.

Este estudo tem como objeto um lado da divisão do caráter burguês aqui indicado: o sentimento de impotência. Até

agora, isso sempre foi deixado de lado na descrição e análise do caráter burguês. Um importante motivo para isso é claro: o sentimento de impotência é, para o burguês – em oposição a determinados tipos de religiosos –, essencialmente não-consciente e dificilmente pode ser observado de modo puro por métodos psicológico-descritivos. Por isso, parece-nos um caminho viável para avançar no entendimento do fenômeno sociopsicológico aqui visado partirmos de uma observação tal como a psicanálise do indivíduo a permite. Decerto, este entendimento permanece sujeito às pesquisas sociopsicológicas que investigam o que há de comum no sentimento aqui retratado. Mas o primeiro passo neste caminho é o de mostrar o mecanismo psíquico na base de sua estrutura, seus condicionamentos e seus efeitos no comportamento dos indivíduos.

Encontramos os casos extremos do sentimento de impotência apenas nas personalidades neuróticas; mas os primeiros sinais do mesmo sentimento podem, sem dificuldades, ser descobertos também em pessoas saudáveis de nosso tempo. Os casos neuróticos de maior clareza servem para a descrição deste sentimento e de seus fenômenos decorrentes, e, no que se segue, é a eles que vamos nos referir na maior parte das vezes. O sentimento de impotência existe em neuróticos de modo tão regular e representa uma parte tão central na sua estrutura de personalidade que seria possível dizer, entre muitas coisas, que a neurose é praticamente definida pelo sentimento de impotência. Em cada neurose, seja a neurose de sintoma ou a neurose de caráter, o que está em questão é uma pessoa que não é capaz de exercer determinadas funções, que não

consegue fazer aquilo que deveria conseguir, e essa incapacidade é acompanhada por uma profunda convicção de sua própria fraqueza e falta de poder – seja esta convicção consciente, ou uma “convicção inconsciente”.

Nos casos neuróticos, o conteúdo do sentimento de impotência pode ser descrito mais ou menos da seguinte maneira: eu não consigo influenciar nada, mobilizar nada, não consigo realizar nada por meio da minha vontade – seja uma mudança no mundo exterior ou em mim mesmo –, eu não sou levado a sério e eu passo despercebido pelos outros. O seguinte sonho de uma analisanda ilustra bem o sentimento de impotência.

Ela havia tomado algo em uma farmácia e pagou com uma nota de dez dólares. Depois que ela terminou de tomar, pediu o troco para o atendente. Ele a respondeu que já tinha devolvido há algum tempo, e que ela deveria apenas procurar direito em sua bolsa e, então, encontraria. Ela revirou todas as suas coisas e, obviamente, não encontrou o troco. O atendente respondeu friamente, em um tom de superioridade, que não era da conta dele se ela perdeu o dinheiro, e que ele não podia mais se preocupar com isso. Com muita raiva, ela correu para a rua para chamar a polícia. Ela encontrou primeiro uma policial, a quem ela contou a história. A policial foi até a farmácia e negociou com o atendente. Quando ela voltou, disse com um riso de superioridade à sonhadora que era óbvio que ela tinha recebido o dinheiro: “só procure direito que você irá encontrar”. A raiva aumentou e ela correu até outro policial, para pedir que ele interviesse. Este nem se incomodou em ouvi-la e respondeu de maneira intransigente que ele não poderia se preocupar com essas coisas e que ela deveria se afastar. Finalmente, ela voltou à farmácia. Lá estava o atendente sentado em uma poltrona e a perguntou com um sorriso irônico se ela finalmente iria se acalmar. Ela ficou com uma raiva impotente.

Os objetos aos quais o sentimento de impotência se refere são multifacetados. Em primeiro e mais importante lugar, ele se refere a pessoas. Há a convicção de que não é possível de maneira nenhuma influenciar outras pessoas; não é possível controlá-las e nem conseguir que elas façam o que se quer. Com frequência, pessoas com tal caráter ficam muito espantadas quando ouvem que outra pessoa fale sobre elas de modo sério, ou mesmo quando outra se referiu a elas ou a uma opinião delas. Suas reais capacidades não tem nenhuma relação com isso. Um analisando, que goza de extraordinária reputação em sua área científica e que já foi várias vezes citado, ficava novamente surpreso a cada vez que era levado a sério e que alguém atribuía qualquer significado para o que dizia. Aliás, a longa experiência de que isso de fato ocorreu pouco muda essa postura. Tais pessoas também não acreditam que elas de algum modo possam ferir alguém, e, por isso, estão frequentemente prontas para externalizações agressivas em graus incomuns, e ficam totalmente surpresas com o fato de que outra pessoa ficou ofendida. Se esta surpresa for investigada, vem, então, à tona o motivo de sua profunda convicção de que ele jamais poderia ser levado a sério.

Essas pessoas não acreditam que de alguma maneira sejam capazes de fazer alguma coisa que alguém possa amar ou gostar. Elas também não fazem nenhum esforço para se expor, para se comportar de maneira ativa quando necessário, com o intuito de ganhar amor e simpatia dos outros. Como esta atitude obviamente falta, elas chegam à conclusão de que ninguém as ama, e não veem que há aqui uma ilusão de ótica.

Enquanto elas querem dizer que não encontram ninguém que as ame por conta de qualquer deficiência ou por conta de quaisquer circunstâncias infelizes, o que de fato está na raiz da situação da qual se queixam é a sua incapacidade de fazer qualquer esforço para ganhar o amor do outro. Já que elas não acreditam poder fazer qualquer coisa para se tornarem amadas, toda sua atenção se concentra nas qualidades uma vez nelas presentes, como se as tivessem recebido no nascimento. Elas ficam continuamente pensando se não seriam inteligentes, bonitas e boas o suficiente para atrair os outros. A pergunta soa sempre a mesma: “Eu sou esperto, bonito, etc., ou eu não sou?” Isso precisa ser descoberto, pois para elas não existe a possibilidade de se transformar e influenciar os outros ativamente. O resultado, então, é normalmente um profundo sentimento de inferioridade, de que elas não possuem nem mesmo as qualidades que são necessárias para encontrar amor e simpatia. Até onde se tratar do desejo de reconhecimento e de estima, não há outro jeito. Tais pessoas refletem obsessivamente sobre se elas seriam talentosas para serem admiradas por todos os outros. Mas seu sentimento de impotência impede que elas se esforcem para fazer, para trabalhar, para aprender, para produzir algo que os outros realmente reconheçam ou admirem. Normalmente, o resultado é um sentimento de si que oscila entre as grandes ideias e o sentimento de absoluta falta de valor.

Outra importante consequência do sentimento de impotência em relação às pessoas é a incapacidade de se defender de ataques. Isso pode referir-se a ataques corporais e a consequência é, então, um sentimento bastante claro de desamparo corporal,

em maior ou menor grau. Isso resulta com frequência no fato de que as pessoas não conseguem de maneira nenhuma fazer uso de sua força corporal disponível em situações de perigo, de que elas ficam paralisadas e não conseguem pensar que são capazes de resistir. Na prática, muito mais importante do que a incapacidade de se defender contra uma ameaça corporal é a incapacidade de defesa contra todos os outros tipos de ataques. Nesses casos, observa-se que as pessoas simplesmente aceitam todas as críticas direcionadas contra elas, justificadas ou não, e são incapazes de levantar contra-argumentos. Às vezes, elas sabem que a crítica é injustificada, mas não conseguem expressar nada para se defender. Em casos extremos, o desamparo vai tão longe que elas também não são mais capazes de sentir que foram injustificadamente criticadas, e toda crítica ou toda acusação é internamente aceita como válida. A mesma incapacidade de defesa se refere frequentemente também a todas as formas de insulto e humilhação. Aqui o comportamento também oscila entre uma incapacidade de responder a um respectivo insulto e um dócil aceite, convicto que o outro tem direito e motivo para humilhá-las. Muitas vezes, acontece que a injustiça de uma acusação ou o desaforo de um insulto vem à consciência somente horas ou dias depois. Só então ocorre a tais pessoas todos os argumentos que elas poderiam ter usado para refutar a acusação, ou todas as grosserias que elas poderiam ter expressado contra os insultos. Elas visualizam a situação repetidamente, fantasiam em todos os detalhes aquilo que deveriam ter feito, ficam com raiva – às vezes mais dos outros, às vezes mais de si mesmas – para que na próxima oportunidade reajam a um

ataque exatamente da mesma maneira paralisada e desamparada.

O sentimento de impotência se depara com coisas assim como, de modo aparente, se depara com pessoas. Isso leva ao fato de que as pessoas se sintam completamente desamparadas em toda situação que não lhes é corriqueira. Pode se tratar de que elas se sintam incapazes de encontrar seu caminho sozinhas em uma cidade desconhecida; ou que em uma pane do carro sejam incapazes de tentar checar onde o problema pode estar; ou que em uma caminhada em que elas precisem pular um pequeno córrego se sintam totalmente paralisadas em fazê-lo; ou que se sintam incapazes de fazer sua cama ou de cozinhar algo para si quando a situação pede. Um comportamento que é especialmente qualificado como pouco prático ou desajeitado frequentemente diz respeito ao sentimento de impotência. Nós supomos que, não raro, o sentimento de impotência também está na raiz do sentimento de vertigem nas alturas.

O sentimento de impotência também se expressa na relação com a própria pessoa. Aqui, talvez, se encontrem as mais importantes consequências para o indivíduo. Uma forma aparente do sentimento de impotência neste nível é o desamparo diante das pulsões e angústias que operam nele próprio. Falta-lhe completamente a crença de que é possível tentar controlar também suas pulsões ou angústias. O mote é sempre o mesmo: “Eu sou assim mesmo, e eu não posso fazer nada para mudar”. Tudo parece impossível de mudar. Essas pessoas podem passar a vida se lastimando e reclamando de como é horrível o seu sofrimento por conta deste ou daquele traço que lhes é próprio; elas também podem conscientemente

mostrar-se extremamente prontas para mudar a si mesmas, mas uma observação mais próxima torna claro que elas, por este mesmo motivo, apenas se apegam de modo cada vez mais obstinado à convicção de que não podem mudar nada. Em alguns casos, a discrepância entre a convicção inconsciente e a organização compensatória consciente é muito grotesca. Se tais pessoas vão de um médico a outro, ou de uma doutrina religiosa ou filosófica para outra, se a cada semana elas fazem novos planos, como se pudessem mudar a si mesmas, ou se elas têm a expectativa de que todo relacionamento amoroso consume essa grande mudança – toda essa inquietação e todo esforço consciente são só o escudo por trás do qual elas se escondem no sentimento mais profundo de impotência.

Como já mencionado acima, elas não acreditam que podem impor seus desejos e que podem conseguir algo por si mesmas. Pessoas deste tipo esperam sempre por algo e estão profundamente convencidas de que não podem fazer nada para alterar resultados. Com muita frequência, este sentimento vai tão longe que elas desistem de desejar ou de querer qualquer coisa – tanto que elas sequer mais sabem o que elas de fato desejam. Normalmente, no lugar dos próprios desejos elas consideram o que os outros esperam delas. Por exemplo, suas decisões assumem uma forma de ruminar em pensamentos sobre o fato de que se der um passo, sua esposa ficará irritada, e, se der outro passo, seu pai ficará. No fim, elas se decidem pelo lado em que está a irritação que temem menos, mas não está de modo nenhum em questão o que elas prefeririam fazer. O resultado frequente é que tais pessoas têm, consciente ou

inconscientemente, o sentimento de ser violentadas pelos outros, ficam com raiva disso, no entanto não veem que elas, antes de tudo, se deixam ser violentadas.

O grau de consciência do sentimento de impotência não oscila menos do que a sua intensidade. Em muitos casos, ele é consciente por si mesmo. O que está em questão aqui são casos de neuroses graves, nas quais a capacidade de desempenho e o funcionamento social da pessoa estão tão restritos que as compulsões são liberadas para enganar o sentimento de sua impotência. A quantidade de sofrimento psíquico que é associada com a plena consciência do sentimento de impotência dificilmente pode ser superestimada. O sentimento de angústia profunda, de falta de sentido da própria vida, é regularmente colocado nesses casos. No entanto, nas neuroses graves se encontram também os mesmos efeitos do sentimento de impotência, sem que estes fossem conscientes por si mesmos. Requer-se normalmente um trabalho analítico mais demorado para trazer à tona o sentimento inconsciente de impotência e para associá-lo com os fenômenos dele decorrentes. Mas também lá onde este sentimento é consciente mostra-se com frequência na análise que ele é válido apenas para uma pequena parte de sua extensão. Na maioria das vezes, revela-se que a profunda angústia que acompanha o sentimento de impotência faz com que seja permitida para a consciência somente uma forma bastante atenuada deste sentimento.

Uma primeira tentativa de superar o que há de atormentador neste sentimento vai na direção das racionalizações, que devem justificar o sentimento de impotência. As racionalizações

mais importantes são as seguintes: a impotência é atribuída a privações corporais. Em tais casos, as pessoas persistem em ser corporalmente fracas, em não tolerar nenhum esforço, em ter este ou aquele defeito corporal, ou em estar sempre em sofrimento. Com isso, elas conseguem atribuir o sentimento de impotência, que na realidade tem raízes psíquicas, às privações corporais, que recebem o fardo, e que, por conta delas, nada poderia em princípio ser mudado. Outra forma de racionalização que justifica este sentimento é a convicção – formada mediante determinadas experiências de vida danificadas – de que elas tiveram toda sua atividade e toda a sua coragem roubadas. Determinadas vivências na infância, amores infelizes, uma ruína financeira, decepção com amigos são consideradas as causas para o próprio desamparo. Ainda, um falso entendimento simplista da teoria psicanalítica atenuou em muitos aspectos estas racionalizações. Para muitas pessoas existe o pretexto para crer que sua impotência se deve ao fato de que uma vez com três anos receberam palmadas de sua mãe, ou que com cinco anos foram zombadas pelo seu irmão mais velho. Uma outra forma de racionalização que justifica o sentimento de impotência se mostra muitas vezes como especialmente nefasta, a saber, a tendência de empilhar, na fantasia ou também na realidade, uma dificuldade em cima de outra, e, com isso, ter o sentimento de que a falta de perspectiva da situação real se torne compreensível quando sentir-se desamparado diante dela. O que ocorre aqui é, por exemplo, o seguinte: um servidor público tem de escrever um relatório e se sente desamparado diante desta tarefa. Enquanto está sentado em sua mesa de

trabalho e percebe o sentimento de sua fraqueza, ele se dá conta de que tem medo de perder seu emprego, de que sua mulher fique doente, que seu amigo fique com raiva, porque faz tempo que ele não o escreve, que esteja muito frio em seu quarto – até que, finalmente, em sua fantasia, ele juntou os ingredientes para produzir uma situação tão triste e tão sem perspectiva que o sentimento de impotência aparece como uma rendição bastante natural e adequada às grandes dificuldades. É ainda mais nefasto se a tendência de que a situação piore não se limite apenas à fantasia, mas se estenda também para o comportamento na realidade. A pessoa em questão irá, então, ficar inclinada a adoecer realmente, a provocar o seu chefe a ponto de que ele a dispense, a iniciar uma briga com sua esposa a ponto de criar um clima ruim na casa o dia todo – e quando conseguir tudo isso, ela sentirá totalmente justificável que sua impotência seja vista como fundamentada na insustentabilidade das relações com o mundo externo. Decerto, a tendência aqui retratada – de causar, na fantasia ou na realidade, sofrimento a si mesmo, de fazer de si mesmo fraco e infeliz – tem outras raízes. Para discutir isto em detalhes, isso nos levaria ao problema do masoquismo, em que nós não iremos entrar¹. A racionalização do próprio sentimento de impotência, no entanto, é certamente um dos fatores responsáveis pela tendência do aumento, em fantasia ou real, do próprio sofrimento.

Outro grupo de racionalizações entra em cena quando

¹ Ver nossa explicação na *psychologischen Teil* in: “Autorität und Familie, Studien aus dem Institut für Sozialforschung”, Librairie Felix Alcan, Paris 1936; além disso, Karen Horney em “*The Neurotic Personality of our Time*”, Norton & Co., Nova York 1937, que se ocupa deste problema em todas as suas ramificações.

o sentimento de impotência é menos consciente do que nos casos acima abordados. As racionalizações têm um caráter menos justificador e mais consolador, e servem para despertar a esperança de que a própria impotência seja apenas temporária. As duas formas mais importantes destas racionalizações consoladoras são a crença no milagre e a crença no tempo. A crença no milagre gira em torno da imaginação de que a sua própria impotência desapareça repentinamente por conta de um acontecimento externo qualquer e de que todos os desejos por sucesso, realizações, poder e felicidade sejam realizados. As formas que surgem nesta crença se expressam de maneira extremamente multifacetada. Frequentemente, tem-se a expectativa de que alguma transformação nas circunstâncias externas da vida trará a reviravolta, seja um novo relacionamento amoroso, a mudança para uma outra cidade ou outro apartamento, um novo terno, um novo ano ou mesmo apenas uma folha de papel em branco em que o trabalho possa fluir melhor. Em pessoas religiosas, a crença no milagre às vezes assume a forma de que Deus irá repentinamente interferir em seu destino. Uma outra forma da crença no milagre é que o destino será mudado por determinadas pessoas. Exemplo frequente disso (já citado aqui) são pessoas que vão de um médico para outro e toda vez têm a expectativa de que ele consumará o milagre. O que há de comum em todas essas ilusões consoladoras é sempre o fato de que a própria pessoa não precisa fazer nada para alcançar o sucesso desejado, e ela também não tem a capacidade de fazer nada para tal, mas é um poder externo, presente em outras pessoas ou constelações, que realiza instantaneamente

o desejado.

Uma forma específica desta crença no milagre é a substituição de influências causais por meio de ações mágicas, que permitem à consciência a ilusão de sua própria atividade. O conteúdo do gesto mágico pode ser bastante variado. Pode ser que se trate de dar uma esmola a um mendigo, fazer uma visita a uma tia idosa, cumprir seus deveres da maneira mais correta, ou contar três vezes até trinta antes do início do trabalho: a expectativa é sempre a mesma. Se eu faço isso ou aquilo, então tudo irá virar-se ao meu favor, de acordo com o meu desejo. Como em todas as ações mágicas, no lugar de uma interferência objetiva entra uma relação causal existente puramente nos pensamentos do sujeito. Frequentemente, não é de modo algum consciente para as pessoas em questão o fato de que elas põem em execução uma ação determinada no sentido de um gesto mágico, e, sobretudo nos neuróticos obsessivos, os gestos mágicos podem se tornar um cerimonial extremamente tormentoso. É precisamente na força deste sentimento de impotência e dos gestos mágicos como sua superação específica que está uma das características da neurose obsessiva.

Na crença no tempo falta o momento de instantaneidade da mudança. Em vez disso, persiste a expectativa de que tudo irá se resolver “com o tempo”. Dos conflitos aos quais a pessoa se sente incapaz de resolver por si própria é esperado que o tempo os resolva sem que ela tenha que assumir os riscos de uma decisão. Com especial frequência, esta crença no tempo encontra-se relacionada com o seu próprio desempenho. As pessoas se consolam não somente pelo fato de que elas não

podem fazer nada para consumir aquilo que elas querem, mas também pelo fato de que não precisam se preparar e que teriam ainda um longo tempo e não há razão para se apressar. Um exemplo para este mecanismo é o caso de um escritor bastante talentoso, que gostaria de escrever um livro que, em sua opinião, seria um dos mais importantes da literatura mundial – mas não faz nada mais do que enfileirar pensamentos sobre o que ele gostaria de escrever, gozar em fantasia da repercussão épica que seu livro teria e contar para seus amigos que ele está quase pronto. Na realidade, ele não tinha escrito sequer uma linha, embora ele já “trabalhe” no livro há sete anos. Quanto mais velhas tais pessoas ficam, tanto mais forçadamente elas têm que se apegar à ilusão daquilo que o tempo trará. Em muitos casos, atingir uma certa idade – normalmente em torno dos quarenta – leva ou a uma desilusão, a um abandono da ilusão e do esforço de mobilizar as próprias forças, ou a uma debilitação neurótica que se baseia no fato de que a vida é insuportável sem a ilusão reconfortante do tempo.

Se nas racionalizações consoladoras o que estiver em jogo for o fato de que o sentimento de impotência é vagamente consciente, mas seu espinho é suavizado pela esperança de que se pode superá-lo, então uma terceira reação vai ainda mais longe na repressão do sentimento de impotência. Aqui, ele é substituído por um comportamento de sobrecompensação e por racionalizações encobridoras. O caso mais frequente de tais sobrecompensações é o da atividade frenética [Geschäftigkeit]. Encontramos pessoas que recalcam um profundo sentimento de impotência, mas que são ativas e atarefadas, e até mesmo

em um grau em que elas aparecem para si mesmas e para os outros como o contrário de pessoas impotentes. Estas pessoas precisam sempre fazer algo. Se elas se sentem ameaçadas em sua posição, elas não se comportam, como descrevemos acima, acumulando dificuldades sobre dificuldades para provar a sua incapacidade de empreender algo; elas também não gozam em fantasia a respeito de um milagre que acontecerá, mas começam a andar de lá para cá, a empreender isto e aquilo e criar a impressão da mais intensa atividade de defesa em relação ao perigo. Ou, se elas têm de escrever um trabalho científico, elas não se sentam de modo sonhador em uma escrivaninha, mas emprestam dúzias de livros da biblioteca, conversam com todas as pessoas possíveis da área que possam ter alguma opinião importante, fazem viagens para estudar o problema dado e assim se protegem da introspecção de que elas se sintam impotentes de realizar o desempenho esperado. Outra forma da atividade aparente se expressa em coisas como o “fanatismo por clubes e associações”, na contínua preocupação com a vida de outras pessoas, ou também somente em jogos de cartas ou longas conversas de bar. Muitas vezes é bem difícil traçar um limite entre a atividade ilusória e a atividade efetiva. De maneira mais geral, é possível dizer que a atividade frenética se estende a coisas que são laterais e desimportantes para resolver o problema, e que ela não tem relação com traços fundamentais das tarefas a serem resolvidas. No caso do neurótico, a oposição entre atividade real e atividade frenética é muito mais fácil de reconhecer do que no caso das pessoas saudáveis, adaptadas à realidade. Aqui é normal que ele tenha tarefas

para resolver, cuja realização não mais é como determinada rotina e que não exija de modo algum uma atividade real. O homem médio da sociedade burguesa se vê diante de uma série de tarefas e problemas, para os quais é desde cedo treinado a resolver rotineiramente. E também, já que ninguém espera mais nada dele, a consciência de sua impotência de fato se torna tão atormentadora, a ponto de ele ter de encobri-la com uma escala extrema e ridícula de atividade frenética. O que aparece como atividade de acordo com o padrão de medida social pode ser entendida como atividade frenética se vista psicologicamente, e normalmente não é possível de modo algum entrar em acordo se um comportamento é atribuído a uma ou a outra categoria.

Uma formação de reação ainda mais radical contra o sentimento de impotência é o anseio por controle e comando em todas as situações. Em muitos casos, esse desejo permanece puramente limitado à fantasia. As pessoas se desfazem, então, em fantasias do quão melhor do que o líder atual elas conduziriam uma empresa ou uma universidade, ou elas se imaginam como ditadores de um Estado ou de toda humanidade e gozam nessa fantasia. Ou não se chega à formação destas elaboradas fantasias, mas as grandes ideias permanecem vagas e são pouco conscientes para estas pessoas em questão. Com frequência, encontra-se nestes casos conscientemente apenas a expectativa de ser superior a todas as pessoas com as quais se encontra, ou uma reação de fúria, já que esta expectativa é recalçada quando se depara com as pessoas em que sua superioridade não pode ser imposta. Também quando esta reação de fúria

é recalçada, então normalmente nada pode ser visto além de um certo constrangimento ou timidez em relação àqueles que podem reivindicar uma preferência. Indiferentemente se agora as grandes ideias estão em maior ou menor medida elaboradas e em maior ou menor medida conscientes, sua frequência e sua intensidade dificilmente podem ser estimadas, especialmente para os membros da classe média burguesa e particularmente nos intelectuais. Uma vez que as pessoas constantemente acordam de tais devaneios, elas preenchem sua função de compensar o sentimento de impotência existente apenas de forma muito defeituosa. Ocorre de outro modo quando o desejo de controle e poder não se limita apenas à fantasia, mas se expressa em relação com a realidade. Se há êxito em substituir em grande medida sua impotência de fato pelo seu poder de fato, então, com frequência, é produzido um equilíbrio que pode se manter por uma vida toda. O caso mais frequente deste tipo são os homens, encontrados sobretudo na pequena-burguesia europeia, que em sua existência social e econômica são totalmente impotentes, mas tem um intenso desejo de poder e controle sobre suas esposas, filhos e, talvez, o cachorro, e são capazes também de realizar e satisfazer tal desejo. Em casos neuróticos, observamos normalmente que não é bem-sucedida a divisão do mundo em uma esfera, onde em uma parte se é impotente, e numa outra, onde se é poderoso. O neurótico sente o desejo por controle e poder em toda situação, inclusive onde sua prática é impossível. Para ele é insuportável ter um superior, ele tem sempre o sentimento de entender tudo melhor e fazer tudo melhor, ele quer fazer o papel dominante em toda conversa, dominar os outros em

toda a sociedade. A partir deste fortalecido desejo por controle e poder, surgem situações que para outras pessoas não são de modo algum provas de sua própria insuficiência, mas ele as sente como derrotas vergonhosas. Em casos extremos, que, no entanto, são frequentes, cada constelação em que ele não lidera e que ele não controla significa uma derrota e a prova de sua impotência. Chega-se a um círculo vicioso. O desejo fortalecido por controle e poder é ao mesmo tempo uma reação ao sentimento de impotência e a raiz de seu fortalecimento.

É verdade que o recalque do sentimento de impotência, como todos os outros recalques, remove o sentimento da consciência, mas isso não o impede de existir e de ter determinados efeitos. Mesmo que se dependa do seu tipo, de se o sentimento de impotência é consciente ou não, sua força é essencialmente condicionada apenas por sua intensidade.

A consequência mais importante e mais geral do sentimento de impotência é a raiva, mas uma raiva marcada pela sua impotência. Sua meta não é, como em outros tipos de raiva, a destruição ativa e consciente do seu inimigo, mas ela é muito mais vaga e indeterminada, e também é direcionada de modo muito mais destrutivo contra o mundo exterior e contra si próprio. Nas crianças, isso se expressa com frequência no espernear; nos adultos, no choro, mas também às vezes em um acesso de raiva, à qual falta toda orientação à meta e falta relação com a ação. De fato, a raiva impotente normalmente não é consciente. Ela é frequentemente expressa pelo comportamento inconformado e insolente, dito de outro modo, substituída por ele. Esta contrariedade pode ser bastante consciente. Aqui se

enquadram as pessoas que nunca conseguem se resignar a uma ordem, que precisam sempre contradizer, que nunca estão satisfeitas e assim por diante. Ela pode também ser inconsciente e, então, surge normalmente a figura de um constrangimento geral. Em tais casos, as pessoas em questão têm conscientemente as melhores vontades de ser ativas e de fazer o que os outros ou elas mesmas esperam de si próprias. No entanto, apesar de toda a sua boa vontade, elas são continuamente apáticas, mal-humoradas e incapazes de qualquer iniciativa. Se a raiva e a contrariedade não apenas fossem recalçadas da sua consciência, mas quebradas e retorcidas na raiz, então encontrasse frequentemente uma formação de reação que se expressa como super-amabilidade e uma super-submissividade.

A consequência da raiva é sempre angústia. Quanto mais a raiva é recalçada, maior é a angústia. Nós não podemos nos aprofundar agora nos complexos mecanismos que são responsáveis por isso. Como mais importante, gostaríamos de destacar a projeção da própria raiva no outro. Para assegurar o recalque da própria raiva, é criado o sentimento que pode ser expresso no mote: “Não sou eu quem está com raiva do outro, mas o outro é que está com raiva de mim”. A consequência disso é o sentimento de ser odiado ou perseguido pelo outro, e a consequência disso é angústia. Ao lado deste caminho indireto pelo recalque da raiva, a angústia é também alimentada diretamente pelo sentimento de impotência. O sentimento de não conseguir impor suas metas e, sobretudo, ser vulnerável a ataques do outro cria inevitavelmente sempre nova angústia. O sentimento de impotência produz angústia, a angústia, no

entanto, fortalece por si mesma ainda mais o sentimento de impotência. Este círculo é responsável por, em tantos casos, tornar um sentimento de impotência uma vez existente sempre mais intenso, em vez de fazê-lo desaparecer, e as pessoas, por assim dizer, a cada passo se afundam ainda mais neste pântano.

A situação psicanalítica oferece um campo de observação especialmente favorável do sentimento de impotência e das várias formas de seu encobrimento ou da sua tentativa de superação. Muitos analisandos deste tipo deixam claro várias e várias vezes que eles não podem mudar nada em si mesmos, porque eles são velhos demais, porque a neurose é hereditária em sua família, porque não têm tempo para levar a análise longe o bastante ou algo mais que pode ser encontrado sempre como racionalização. Ainda mais frequentes do que o sentimento aberto de impotência e o de falta de perspectivas no trabalho analítico são os casos de onde na consciência prevalecem certo otimismo e uma expectativa positiva. O analisando tem o sentimento de que ele quer e também pode mudar, mas quando se vê mais de perto, descobre-se que ele espera de tudo, mas não que ele próprio possa fazer algo para a mudança. Sua expectativa fundamental é a de que o analista ou “a análise” deva fazer o decisivo para ele, e de que ele fundamentalmente pode aguentar este procedimento passivamente. Sua efetiva descrença em qualquer mudança que seja é frequentemente encoberta pelas racionalizações consoladoras apresentadas acima. Ele espera que, de repente, quando ele conseguir detectar o “trauma infantil”, a grande transformação irá acontecer nele. Ou ele se prepara por um período de muitos anos e tem, depois

de cinco anos de uma análise malsucedida, o sentimento de que ele ainda não foi suficientemente analisado para poder mudar algo. Encontramos novamente também na situação analítica a encobertadora e sobrecompensadora atividade frenética. Tais analisandos são extremamente pontuais, leem toda a literatura acessível, fazem propaganda da análise para todos os amigos, fazem um ou outro arranjo na vida porque “é bom para a análise”, e, tudo isso, para esconder de si mesmos o fato de que eles não estão prontos para mudar nada nas questões fundamentais de sua personalidade, isto é, são incapazes para tal. Estreitamente ligado a isso está um comportamento no sentido do “gesto mágico”. Analisandos nos quais isto tem um grande papel são especialmente cuidadosos em “fazer tudo certo”. Eles obedecem às ordens do analista da maneira mais rigorosa e quanto mais regras e prescrições o analista faz, mais satisfeitos eles estão. Eles têm o sentimento de que, quando eles seguem fielmente o ritual analítico, esta obediência efetivará a mudança em sua personalidade.

É possível fazer aqui um pequeno excursão sobre um problema da técnica analítica. Se a suposição que expressamos no início estiver correta, a de que o sentimento de impotência, ainda que de uma forma atenuada, existe em muitas e muitas pessoas de nossa cultura, então é claro que ele pode ser encontrado nos próprios psicanalistas. Em tais casos, não apenas o paciente que está fundamentalmente convicto de que não pode mudar nada, mas também se passa o mesmo com o analista, embora seja uma convicção bastante inconsciente de que não pode influenciar nenhuma pessoa. Por trás de seu otimismo profissional

consciente se esconde uma profunda descrença na possibilidade de uma influência transformadora nas pessoas. Ele reluta em confessar diretamente que a terapia analítica seja uma influência das pessoas. É certo que eles não devem ser uma influência no sentido de promover no analisando determinadas visões ou ações. Mas é esquecido que toda cura, como também toda educação, pressupõe uma influência, e que, onde ela é evitada de uma maneira fóbica, também o sucesso necessariamente não é alcançado. Tem um papel especial em muitos analistas o encobrimento do próprio sentimento de impotência por gestos mágicos. É como se também para ele próprio, assim como para muitos pacientes, a implementação correta do ritual analítico fosse o ponto central de todo o procedimento. Se eles apenas seguirem fielmente todas as prescrições de Freud, eles querem dizer que fizeram de tudo o que era possível e sua efetiva impotência em influenciar os pacientes não precisa vir à consciência. Nós gostaríamos de supor que a peculiar importância que o cerimonial analítico tem para o analista deste tipo retorna, no fim, para o seu próprio sentimento de impotência. O cerimonial se torna um substituto mágico para a influência de fato nos pacientes.

Para se chegar ao surgimento do sentimento de impotência, depara-se com a dificuldade que sempre existe ao mostrar as condições de surgimento para um mecanismo psíquico. Nunca se trata de um simples condicionamento que pode indicar a “origem” do mecanismo em questão. Ao contrário, para compreender completamente as condições do surgimento do mecanismo psíquico do indivíduo, é preciso conhecer o

conjunto da constelação de condicionamentos externos sob os quais uma pessoa vive e a complicada dinâmica de sua estrutura de caráter que se desdobra como reação ao mundo exterior. A tentativa de uma apresentação dos princípios das condições de surgimento do sentimento de impotência, em especial o papel fundamental do masoquismo, iria muito além do quadro deste ensaio. De modo bastante geral, consideramos metodologicamente justificável descrever um mecanismo inconsciente e investigar as diferentes consequências deste mecanismo no sentido das racionalizações, reações de formação, e etc., sem, ao mesmo tempo, analisar todas estas tendências inconscientes dos fatores condicionantes. Enquanto elas são aprofundadas em outra ocasião, nós iremos nos limitar àquelas situações que condicionam de maneira imediata o sentimento de impotência, isto é, um fortalecimento já existente. Mas, mesmo com esta limitação, as condições de surgimento serão apenas delineadas e esboçadas.

Na descrição do sentimento de impotência e de seus fenômenos decorrentes, nós nos ativemos principalmente aos fenômenos neuróticos, porque eles oferecem uma figura mais compreensível do fenômeno aqui descrito do que os “normais”. Para a descrição das condições de surgimento, é mais apropriado nos atermos àquelas condições gerais existentes na sociedade burguesa, cujo aumento em casos isolados conduz às formas acima descritas de manifestação neuróticas do sentimento de impotência e cujo aparecimento médio podemos supor como uma condição para o sentimento normal de impotência no caráter burguês.

Temos de esperar que um sentimento tão profundamente subjacente e intenso como o de impotência não surja somente na vida adulta, mas que as experiências na primeira infância sejam importantes para o seu surgimento. Esta expectativa é rapidamente confirmada quando se examina a situação da criança na família burguesa sob os aspectos que aqui nos interessam. O comportamento dos adultos para com a criança na família pode ser caracterizado pelo fato de que, em última instância, a criança não é levada a sério. Este fato é evidente nos casos em que as crianças são abandonadas ou muito mal tratadas. Aqui, os pais têm a opinião bastante consciente de que a criança não conta. Eles querem reprimir a vontade e a personalidade própria da criança. A criança é para eles um instrumento de seu arbítrio sem vontade própria, e ela não pode de modo algum pedir algo. Em casos extremos, ela recebe um castigo quando ousa expressar um desejo. Mas também o fato de que, nesta constelação, ela própria pudesse ordenar algo, influenciar seus pais em suas decisões e alcançar qualquer coisa por si mesma sozinha, está bastante além de suas possibilidades de pensamento. Ainda mais difícil de compreender, mas não com menos consequências, é o não-levar-a-sério em relação às crianças que se esconde por trás do mimar e do paparicar. Estas crianças são de fato protegidas e cuidadas, mas o desdobramento de suas próprias forças, ou mais especificamente de seu sentimento para que tenha a sua própria força, é de alguma forma completamente paralisado. Elas recebem tudo o que precisam em abundância, elas também podem desejar tudo, podem dizer tudo o que quiserem. A situação delas, no entanto, se assemelha a de

um príncipe aprisionado. Este príncipe também tem todos os prazeres em abundância e muitos empregados a quem ele pode dar ordens. Mas tudo é irreal e ilusório, já que suas ordens só possuem valor na medida em que não destroem as barras da sua prisão. Todo o seu poder é uma ilusão que ele pode manter, na melhor das hipóteses, se ele não mais achar que é um prisioneiro e não mais desejar ganhar a liberdade. Ele até pode ordenar seus subordinados para que o sirvam ainda mais pontualmente; se o príncipe quiser, no entanto, demandar que abram a porta do castelo em que ele está preso, então os subordinados se comportariam como se ele não tivesse dito absolutamente nada. Seja em casos tão extremos do mimar, seja um caso corriqueiro da criança tratada “cheia de amor”, só se identifica uma diferença no grau do não-levar-a-sério. Em todos os casos é comum que a criança não ordene nada a partir de sua própria lei, não realize nada, não influencie nada e não transforme nada. Pode ser que, se ela for gentil e boazinha, ela receba muito daquilo que ela quer, mas ela não pode receber nada que não lhe foi dado, e ela não pode fazer nada sem que um adulto autorize.

Normalmente, este não-levar-a-sério não se expressa em formas dramáticas e que se pode notar à primeira vista. É preciso procurar nas propriedades mais sutis do comportamento dos adultos para entender a influência aqui visada. O riso leve e quase imperceptível quando a criança diz ou faz algo sozinha pode ter um efeito tão devastador quanto às tentativas mais grosseiras de interromper suas vontades. Certamente, onde os pais demonstram hostilidade, é mais frequente que a

criança desenvolva igualmente uma oposição que a permite se separar dos pais e começar uma vida autônoma, enquanto a amabilidade dos pais impede a criança de desdobrar toda oposição fundamental e só a faz mais desamparada e impotente. Não raro, encontra-se na análise o fato de que as pessoas se lembrem de qual raiva impotente tiveram quando criança, quando elas eram acompanhadas para ir à escola no tempo necessário, quando eram ajudadas a vestir a roupa, quando elas não podiam escolher qual tipo de roupa elas queriam vestir, quando era hora de vestir para o frio ou com roupas mais leves. Ainda em uma série de outros modos de comportamento típicos, o não-levar-a-sério das crianças se expressa. Promessas que são feitas às crianças não são mantidas, certas perguntas não são levadas a sério ou não são respondidas de maneira franca. Ordens são dadas sem que se diga o motivo à criança. Tudo isso pode acontecer da maneira mais amigável, mas permanece na criança o sentimento de que não se pode contar com ela e de que basicamente tudo contra ela é permitido. Mesmo em ocasiões em que as promessas são mantidas e as respostas dadas, mas em que os adultos têm o sentimento de que seu comportamento representa uma amabilidade ou gentileza especial, há a impressão de que a criança não é um outro. Então, ela se sente levada a sério somente quando o adulto se sente do mesmo modo obrigado a ser sincero e confiável para a criança, como é para outros adultos que ele respeita. Como símbolo dessa situação da criança, sempre nos surpreendeu um certo brinquedo, a saber, um telefone de brinquedo. Ele se parece como um telefone de verdade, a criança pode atendê-lo,

discar os números, mas não entrar em contato com ninguém. A criança não consegue falar com ninguém e, embora ela faça tudo igual aos adultos no telefone, sua ação permanece sem aquele efeito e sem aquela influência.²

Se os casos extremos do não-levar-a-sério das crianças se devem a circunstâncias individuais, a postura descrita tem suas raízes na constelação do todo social e da psique por ele determinada. O primeiro fator que pode ser citado é a forte separação da criança em relação à realidade da vida, uma separação que, sem dúvida, ocorre em menor medida para o proletário e a criança camponesa. A criança burguesa é preservada de estar em contato com a realidade; com isso, seu mundo ganha necessariamente um caráter ilusório e fantasmático. A criança é ensinada a desenvolver as virtudes da modéstia, da humildade e do amor ao próximo. Para a grande maioria das pessoas, é necessário que elas consigam se resignar ao fato de que elas têm de reduzir suas exigências de sua felicidade e encarnar, até certo grau, aquelas virtudes. Para o pequeno grupo no qual crescem os eficientes homens de negócios e todos os outros tipos bem-sucedidos, é permitido, no entanto, que essas regras não tenham valor. Eles devem ser ambiciosos e implacáveis se quiserem ter sucesso. Mas o segredo necessário para alcançar esse sucesso é: o filho da “elite” descobre no tempo certo que tem de esquecer tudo aquilo que é pregado para as crianças. Este descobrimento não é permitido para as grandes massas. Por isso, a maioria permanece confusa por

² Na teoria e prática pedagógicas modernas, existem as tentativas de fornecer à criança o sentimento de ser levado a sério por meio de uma série de medidas. A eficácia destas medidas não será discutida aqui.

toda a sua vida e não entende o que de fato acontece na vida social. Em muitos, a contradição entre o desejo de sucesso e o desejo de realização dos ideais que lhe foram ensinados na infância leva a distúrbios neuróticos. Para o comportamento do adulto em relação à criança, o resultado regular é o de que a criança não pode ser levada a sério, porque ela ainda é boba, isto é, não sabe nada sobre a regra do jogo da vida em que os adultos estão.

A criança não é levada a sério, assim como doentes e velhos não o são – apesar de toda ideologia que se opõe a isso. Na sociedade burguesa, o valor humano se baseia em sua capacidade de desempenho econômico. A medida de respeito que uma pessoa ostenta depende do grau de sua capacidade econômica. Pessoas que não apresentam nenhuma potência econômica são os últimos fins e também humanamente insignificantes. Se observarmos com mais cuidado o comportamento para com as pessoas velhas ou no trato dos doentes nos hospitais, então redescobre-se no modo de comportamento a mesma escala que existe em relação às crianças. Do brutal desprezo até a prontidão demasiadamente amigável, todas as escalas de sentimento são encontradas.

O não-levar-a-sério da criança é justificado com o seu desamparo biológico. De fato, a criança é relativamente mais desamparada e é ensinada pelos adultos. No entanto, este desamparo suscita nos adultos, de um lado, a tendência ao cavalheirismo ou à maternalidade, de outro lado, ainda mais a tendência de, consciente ou inconscientemente, desprezar ou humilhar a criança por conta deste desamparo. Estas tendências,

que podem ser qualificadas como sádicas, são, por sua vez, fundamentadas no papel do adulto no processo social. Quando está à mercê dos poderes sobre os quais não tem nenhum controle, ele desenvolve, então, tendências como a compensação desta impotência, para se sentir forte e superior aos que são mais fracos do que ele. Na grande maioria dos casos, o sadismo como tal é bastante inconsciente e se expressa apenas na tendência de enfatizar demasiadamente o desamparo biológico da criança, e naquele não-levar-a-sério da criança que está falando.

As condições para o sentimento de impotência da criança se repetem em um nível mais alto quando chega na sua vida adulta. De fato, falta aqui o momento do mencionado não-levar-a-sério. Ao contrário, é dito ao adulto que ele pode alcançar tudo o que quiser somente se efetivamente quiser e se esforçar, e ele é, do mesmo modo, responsável pelo seu sucesso tanto quanto pelo seu fracasso. A vida é apresentada a ele como um grande jogo no qual o que predomina antes de tudo na decisão não é o acaso, mas o seu próprio destino, a própria diligência e a própria energia. Estas ideologias se defrontam contra os comportamentos verdadeiros de modo brusco. O adulto médio de nossa sociedade é, de fato, assustadoramente impotente. E esta impotência opera com pressão ainda maior quando ele acredita ter feito algo que na verdade teria de estar de maneira totalmente diferente e é sua culpa se ele é tão fraco. Ele não tem nenhum poder para determinar o seu próprio destino. Mesmo que ele possa desenvolver alguma capacidade, ela está ditada pelo acaso do nascimento; se ele mesmo assim recebe trabalho, o emprego que ele pode escolher

é determinado essencialmente por fatores independentes de sua vontade e de seu esforço. Mesmo na liberdade da escolha de seu companheiro amoroso, ele é restrito pelos estreitos limites econômicos e sociais. Sentimentos, opiniões, gostos são martelados nele, e para cada diferença em relação a isso ele paga com um isolamento maior. A estatística pode mostrar a ele uma porcentagem tão pequena dos que começam com a ilusão de que o mundo está aberto para eles e também dos que alcançam certa independência e segurança econômica. O desemprego em massa e o perigo de guerra nos últimos anos aumentaram – ao menos na Europa – ainda mais a verdadeira impotência do indivíduo. Ele deve estar todo dia agradecido, porque ainda tem trabalho e porque ainda está distante do horror de uma nova guerra. Na configuração das relações econômicas e políticas, ele é totalmente impotente. Em Estados autoritários, levanta-se uma completa falta de possibilidade de apoiar um princípio consciente. Mas, também nas democracias, existe uma extraordinária discrepância entre a imaginação ideológica, que o membro individual da sociedade determina como parte do todo deste destino, e a distância que na realidade separa o indivíduo do centro do poder econômico e político.

A circunstância na qual o homem burguês não conhece os estímulos psíquicos que determinam o seu comportamento encontra seu equivalente no fato de que ele não conhece as forças que determinam o desenvolvimento econômico na economia regulada pelo mercado e que aparecem para ele como um poder imperscrutável do destino. Na presente sociedade, em contraste com outras formas econômicas, é necessária uma

ciência específica da economia política para compreender como funciona. É preciso um tipo bastante apropriado de psicanálise para compreender o funcionamento da personalidade individual, isto é, para compreender a si mesmo. O sentimento de impotência é extraordinariamente fortalecido tanto pelos complexos processos econômicos e políticos, quanto pelos processos psíquicos não transparentes. Embora ele acredite saber o que se passa, esta ilusão não muda em nada o fato de que falta a ele quase completamente a orientação a respeito das forças fundamentais que operam sobre a sociedade e sobre ele próprio. Ele vê centenas de particularidades, se apega em uma ou outra e tenta entender o todo a partir de uma delas, para ser mais uma vez confundido e surpreendido por novas particularidades. Uma vez que o primeiro condicionamento para a ação e influência ativas no próprio destino é o conhecimento correto das forças e constelações decisivas no destino da sociedade, a ignorância e a falta de conhecimento têm consequências que fazem dos indivíduos impotentes. E esta impotência é também registrada internamente por ele, mesmo quando ele se defende desesperadamente de registrá-las, com todas as ilusões possíveis. Não dispor de uma autêntica teoria social e psicológica na qual o indivíduo esteja em questão é uma fonte importante para o sentimento de impotência. A teoria é a condição para a ação. Mas a existência da teoria – e mesmo o fácil acesso a ela – não permite ainda às pessoas uma ação ativa sem mais. A situação europeia representa agora, de modo muito surpreendente, o quão fatalistamente as pessoas se resignam ao seu destino, embora milhões delas possuam, em princípio, uma teoria correta

dos processos sociais. O mesmo processo se mostra também frequentemente, quando o conhecimento teórico de processos psicológicos ajudam tão pouco a mudar as pessoas. Para as pessoas em que o sentimento de impotência opera, a teoria, basicamente, não tem nenhum interesse vital. Porque elas não têm expectativa de poder mudar algo, o conhecimento que descreve como algo poderia ser mudado é pálido e desimportante. Mesmo quando se o tem, o conhecimento permanece como um pensamento abstrato, um bem educacional, como datas históricas ou poesias que se aprendem na escola ou visões de mundo.

É possível descobrir na atitude psíquica das grandes massas e de seu líder, especialmente nos países vencidos na última guerra, uma sucessão temporal dos mecanismos de compensação acima descritos. Os primeiros anos após os acordos de paz foram caracterizados por uma extraordinária atividade política e social. Foram produzidas novas Constituições, novos símbolos, novas leis. Os líderes políticos, sobretudo, davam a impressão de uma atividade extrema. Eles explicavam como estavam trabalhando na prática, não em sonhos, mas que eles finalmente mudavam a realidade “arregaçando as mangas”. Muita coisa aconteceu, mas nada que abalasse os fundamentos, e, conseqüentemente, nada que representasse o começo de verdadeiras mudanças. “Arregaçar as mangas” e a dedicação do líder (na medida em que fosse sincera e não um mero pretexto e enganação) – e também, em certo grau, a atividade das massas – se mostraram como vazia atividade frenética, por trás da qual foram escondidas a carência de uma verdadeira atividade e o

sentimento de impotência no que diz respeito a verdadeiras transformações. A falta de resultados dos esforços logo levou a uma “crença no tempo”. Tinha-se o sentimento de que era possível explicar a ineficácia dos esforços, porque o tempo é muito curto para ter a expectativa do sucesso, e tinha-se um consolo, pois grandes transformações viriam somente com paciência e não sem precipitações. Paciência tornou-se um fetiche e impaciência uma grave acusação. No entanto, teve de ser reconhecido pouco a pouco que não apenas faltou o desenvolvimento na direção desejada, como também que ele se deu na direção contrária. O que tinha sido alcançado na primeira investida desapareceu de modo devagar e seguro. Para poder se manter firme na crença no tempo, o conhecimento sobre o que realmente aconteceu tinha que ser recalcado. Então, aparece em seu lugar cada vez mais a crença no milagre. Havia dúvidas de que o esforço humano poderia mesmo mudar algo, e esperava-se tudo de um líder “predestinado” e de “quaisquer mudanças” no comportamento. Abriu-se mão em seguida para saber o que se queria mudar e como era possível mudar, mas acreditava-se que algum tipo de reviravolta, mesmo que não concordando em nada com o seu conteúdo, seria melhor do que nada, pois ao menos havia a possibilidade de realizar aquilo em que o esforço próprio tinha fracassado. Esta esperança por uma reviravolta, de qualquer que seja o seu tipo, foi o solo fértil para o crescimento das ideologias que levaram à vitória do estado autoritário.

A sequência temporal esboçada acima certamente não é rigorosa e se refere apenas à ênfase que as diferentes formas de

mecanismos compensadores tinham naquela época. Até um certo grau, todos os mecanismos são encontrados simultaneamente. A crença no tempo pode ser observada³ ainda na primeira fase depois do colapso, e muitos, sobretudo os líderes derrotados, não desistiram desta crença mesmo depois da vitória da ideologia autoritária. Por outro lado, a crença no milagre já existia desde o começo, mas essencialmente em uma camada social determinada, a pequena-burguesia. Por conta de uma série de circunstâncias, sobretudo a crescente perda de poder econômico da pequena-burguesia, o sentimento de impotência nesta camada foi ao seu ponto mais alto. Nos primeiros anos depois da guerra, esperava-se o milagre do retorno da monarquia e das velhas bandeiras, e, depois, o do retorno dos “líderes” e de “uma” sublevação. É certo que, em determinadas partes da população, dominou a verdadeira atividade e não a crença no milagre ou no tempo. Isto ocorre tanto com as partes mais avançadas do operariado, quanto, em outro sentido mais limitado, com as mais poderosas e mais avançadas, no sentido econômico, partes do empresariado – embora os seus objetivos sejam opostos.

Se o período pós-guerra é caracterizado pelo crescimento do sentimento de impotência, levanta-se uma nova objeção. Os representantes das ideologias autoritárias não demonstraram uma grande quantidade de atividade e de sentimento de potência? Eles não rearranjaram com tenacidade e energia as

³ No que diz respeito a isso, é bastante característica uma solução divulgada em 1918 na Alemanha, que era visível na imprensa e em cartazes, mais do que qualquer outra: “o socialismo está em marcha”. Nesta formulação, as pessoas são eliminadas como objetos ativos e agentes dos acontecimentos políticos, “o” socialismo é feito de objeto e é dito dele que se encontra em marcha. Aparece aqui a nuance da incalculabilidade do processo a ser expresso.

relações políticas e humanas? Visto de modo superficial, esta objeção parece ser forte e leva à conclusão de que as classes e os indivíduos que foram os portadores dos movimentos vitoriosos – sobretudo a pequena-burguesia – superaram o sentimento de impotência que habita dentro deles. No entanto, se olharmos mais de perto, vê-se que a atividade que eles desdobram hoje é muito condicionada. Guerra, sofrimento e pobreza são vistos como fatores dados e inalteráveis da convivência humana, e toda tentativa de abalar estes fundamentos é considerada como burrice ou mentira. O comportamento em relação a fatores sociais e econômicos fundamentais vincula-se de modo indissolúvel com o sentimento de total dependência. Estes poderes do destino podem ser racionalizados de modo realista como “lei da natureza” ou como “coerção dos fatos”, filosoficamente como “a força do passado popular”, religiosamente como “a vontade de deus”, ou moralmente como “dever” – permanece sempre uma violência maior, externa aos homens, que acaba com a sua própria atividade, e somente a cega submissão é possível. O desamparo do indivíduo é o tema fundamental da filosofia autoritária.

Tradução: Paulo Yamawake

Revisão: Divino Amaral

“Zum Gefühl der Ohnmacht” de Erich Fromm foi publicado pela primeira vez em 1937, na revista *“Zeitschrift für Sozial-forschung”*, seus direitos são propriedade de Copyright © 1937 by Erich Fromm; copyright © 2017 by the Estate of Erich Fromm, Tuebingen, Germany.

ANGÚSTIA E POLÍTICAⁱ

Franz NEUMANN

Em 6 de janeiro de 1941, o presidente Franklin D. Roosevelt proclamou as Quatro Liberdades: a liberdade de expressão [*Freedom of Speech*], a liberdade religiosa [*Freedom of Worship*], a liberdade de ter um nível de vida adequado [*Freedom from Want*]ⁱⁱ e a liberdade de viver sem medo [*Freedom from Fear*]. Mas ao final da Segunda Guerra Mundial, a angústiaⁱⁱⁱ não desapareceu do mundo. Ao contrário, ela se tornou maior e mais ameaçadora. Ela começou a paralisar nações e a tornar as pessoas incapazes de tomar decisões livres^{iv}. Em seu impressionante panfleto “A criança”, o admirado Sr. von Kress chamou atenção para a posição central da angústia no desenvolvimento da criança e, de modo apropriado, escreveu o seguinte: “Se não amada, a criança teme pela sua existência em um sentido profundamente aflitivo, como se ela fosse ameaçada pela fome e por pancadas”¹. Em seu discurso inaugural como reitor², ele empreendeu a importante tentativa de combinar com os estágios biológicos no desenvolvimento humano as situações de angústia correspondentes.

¹ Das Kind, Charakter, Erziehung, Schicksal (Berlin 1953) p. 24.

² Disharmonie als Ursache von Krankheiten (Berlin 1950).

A angústia é, ou deveria ser, um problema central para as ciências. No entanto, ela não está reservada para uma disciplina específica, mas pertence a todos os ramos comuns. Pois, a angústia prejudica a liberdade de decisão, podendo até mesmo torná-la impossível – e assim somente um homem sem medo pode decidir livremente –, e uma vez que a determinação da liberdade humana é a grande tarefa da ciência, o acesso à discussão do problema da angústia tem de estar aberto para todas as disciplinas e esta discussão tem de ser feita por cada uma delas.

Hoje, minha tarefa é discutir o problema da angústia na política, bem como^v oferecer uma contribuição para a construção da ciência política. Mas, para tanto, é preciso superar muitos obstáculos. A ciência política se diferencia das disciplinas tradicionais por não ter seu método próprio, mas também por possuir em última análise, somente um foco, a saber, a relação dialética entre dominação e liberdade, e, por conseguinte, somente um questionamento, o qual, quer enfrentar usando todos os tipos de métodos possíveis. Talvez, em um futuro não tão distante, o sistema da ciência irá construir mais os questionamentos do que os métodos^{vi}. No entanto, com esta abordagem o cientista político corre o risco de diletantismo, um perigo que pode ser evitado somente se ele for consciente das suas limitações e der ouvidos a autoridades de outras disciplinas. Portanto, sua contribuição vai frequentemente consistir em uma mera síntese dos resultados das pesquisas e, talvez, em uma formulação bem-sucedida.

Mas um segundo e ainda maior obstáculo consiste

na insuficiência das discussões sobre angústia na literatura psicológica. Se no que se segue eu me apoio amplamente em Freud, eu o faço não porque aceito o seu método terapêutico – sobre o qual eu não entendo nada –, mas porque os seus conhecimentos teóricos me parecem convincentes e não refutados até o presente momento.

Minha palestra terá que tomar posição com relação a muitas questões que ainda não foram esclarecidas e espero que ela motive outros estudiosos mais competentes a analisar os problemas que levantei.

I. Alienação

1. Em suas cartas *A Educação Estética Do Homem*, Schiller descreveu magnificamente o homem na sociedade moderna³. “O homem retrata-se em seus atos”, ele afirma, “e que figura é essa que se espelha no drama de nossos dias! Aqui, selvageria, mais além, lassidão: os dois extremos da decadência humana, e os dois unidos em um espaço de tempo!”⁴. Como fez Rousseau antes dele, Schiller acusa a própria civilização: “Foi a própria cultura que abriu esta ferida na humanidade moderna”⁵. E esta ferida foi infringida ao homem pela divisão do trabalho: “a fruição foi separada do trabalho; o meio do fim; o esforço, da

³ C. G. Jung apontou com veemência para a importância das Cartas de Schiller no que concerne nosso problema. *Psychologische Typen* (Zurich 1921), pp. 97-192. [N. Ed: para as citações das cartas de Schiller, utilizamos a tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem – numa série de cartas*. Tradução Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989].

⁴ SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem – numa série de cartas*. Tradução Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989. Quinta carta, p. 31.

⁵ Sexta carta, p.36

recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento [...]⁶. A sua acusação da sociedade moderna atinge o seu ponto alto na caracterização do amor: “É o Estado tão ciumento da posse exclusiva de seus servidores para compartilhar mais facilmente seu homem com uma Vênus Citeréia que com uma Vênus Urânia – e quem pode negar-lhe o acerto?”⁷. Evidentemente, Schiller tomou as duas formas da deusa do amor do Banquete de Platão e, então, identifica Vênus Citeréia com o amor venal e Urânia com o amor genuíno.

O que Schiller descreve de maneira tão formidável é o que Hegel e Marx denominaram como alienação⁸. Schiller retrata a “a natureza de pólipo” dos Estados gregos, “onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade[...]”⁹, em contraste com a sociedade moderna caracterizada pela divisão hierárquica do trabalho¹⁰. A sociedade moderna produz uma fragmentação não somente das funções sociais, mas também do próprio homem, que, por assim dizer, guarda suas faculdades em diferentes gavetas – amor, trabalho, lazer, cultura – que de algum modo se mantêm juntas por algum mecanismo de operação externa que não é nem compreendido e nem compreensível. É possível

⁶ Sexta carta, P. 37

⁷ Sexta Carta, p. 38.

⁸ A conexão entre Schiller e Hegel-Marx e claramente vista por Heinrich Popitz, *Der Entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (Basel, 1953) especialmente págs. 28-35.

⁹ SCHILLER, Sexta Carta, p.37.

¹⁰ Isto está expresso na frase “Mesmo essa participação parca e fragmentária, porém, que une ainda os membros isolados ao todo, não depende de formas que eles se dão espontaneamente[...], mas é-lhes prescrita com severidade escrupulosa num formulário ao qual se mantém preso o livre conhecimento.”, em SCHILLER, Sexta Carta, p.37.

– como eu faço – considerar a análise feita por Schiller (e também por Hegel) do Estado grego como fortemente ideológico e, talvez, até mesmo enxergar certos perigos na glorificação da Grécia¹¹; mesmo assim a sua análise do homem moderno, que está muito além de seu tempo, continua válida e, talvez, é apenas hoje que nós tomamos completa consciência do quão verdadeiras são as cartas de Schiller.

2. Em seus *Theologische Jugendschriften*¹² Hegel desenvolveu a primeira vez o conceito de alienação. Em seu manuscrito intitulado “Amor”¹³ ele definiu o amor como a “totalidade”, como um sentimento, mas não somente como um “sentimento individual”. “Nele, a vida se encontra como a duplicação de si mesma e como sua unicidade”. Mas esse amor é frequentemente feito em pedaços pela resistência do mundo exterior, o mundo social da propriedade, um mundo que o homem produziu com seu próprio trabalho e conhecimento, mas que por conta da propriedade se tornou um mundo estranho, um mundo morto. O homem é alienado de si mesmo. Já que não estamos aqui preocupados com o conceito hegeliano de alienação, nós podemos deixar de lado o desenvolvimento deste conceito¹⁴.

É igualmente desnecessário para nós aqui desenvolver completamente o conceito marxiano de alienação¹⁵. Para Marx,

¹¹ BUTLER, E. M., *The Tyranny of Greece over Germany* (New York and Cambridge, 1935); o capítulo V é sobre Schiller.

¹² Editado pela Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

¹³ *Ibid.*, pp. 378-382. Cf. esp. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (New York, 1941) pp. 34-35. [N. Ed.: Cf. esp. MARCUSE, Herbert, *Razão e Revolução. Hegel e o Advento da Teoria Social*. Trad. de Marília Barroso. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. págs.44-45].

¹⁴ Cf. MARCUSE, *ibid.*

¹⁵ MARCUSE, *op.cit.*, pp. 285-293, e POPITZ, *op.cit.*, que acrescenta muito pouco à análise de Marcuse, mas que é interessante pois está

é a mercadoria que determina a atividade humana, ou seja, os objetos que supostamente deveriam servir ao homem se tornam os tiranos do homem. Pois de acordo com Marx, que concorda completamente com Schiller, Hegel e Feuerbach, o homem é um ser genérico [*Gattungswesen*]^{vii}, um ser universal. O homem é livre se “ele reconhece a si mesmo em um mundo que ele próprio fez”¹⁶. Mas isto não é o caso. Já que, “em primeiro lugar, o trabalho alienante aliena o homem da natureza, e, em segundo lugar, aliena-o de si mesmo e de sua própria função ativa, a sua atividade de vida, alienando, assim, o homem da sua espécie”¹⁷. Assim, para ele, a separação entre trabalho e objeto é tríplice: o homem é alienado da natureza externa, dele mesmo e dos seus companheiros. As relações entre os homens são reificadas: as relações pessoais aparecem como relações objetivas entre coisas (mercadorias).

O homem (e não somente o operário, uma vez que o processo de alienação atinge a sociedade como um todo)¹⁸ é, então, tanto para Marx como para Schiller, Feuerbach e Hegel, um homem mutilado.

3. Mas estas teorias da alienação não são suficientes. Elas precisam, sem descartar os elementos desenvolvidos por Hegel e Marx, de complementação e aprofundamento.

A sua inadequação consiste no fato de que elas opõem o homem universal ou quase universal (da Grécia antiga em

constantemente confrontando Hegel e Marx.

¹⁶ „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ em *Marx -Engels, Gesamtausgabe*, 1.Abt., Band. 3, p. 89.

¹⁷ Op. Cit., p. 87.

¹⁸ Ibid., p.118.

Schiller e Hegel) ao homem mutilado do mundo moderno¹⁹. Mas não existe uma forma histórica de sociedade na qual os homens tenham existido como seres universais; pois a escravidão não é compatível com a universalidade. Talvez se torne mais claro o que quero dizer se eu distinguir três estratos de alienação: aquele da psicologia; o da sociedade; e o da política.

Podemos alcançar o problema da alienação, e, com isso, da angústia na política, somente se começarmos com uma nítida separação dos três estratos e conceitos, de modo a mais tarde uni-los novamente. Alienação e angústia não são encontradas apenas na sociedade moderna e no homem moderno, embora as diferentes estruturas da sociedade e do Estado modifiquem as formas de expressão que a alienação e a angústia assumem. As modificações são difíceis de determinar e eu não vou tentar aqui empreender uma análise sistemática das mesmas. Mas vou tentar mostrar o problema e tornar a teoria um pouco mais concreta por meio de exemplos (mais ou menos arbitrários).

II. Alienação e Angústia

1. A tese de Freud em seu livro *Mal-Estar na Civilização*^{viii} é a seguinte: “O fim para o qual o princípio do prazer nos impele, o de sermos felizes, não pode ser alcançado”²⁰, uma vez que para

¹⁹ Cf. esp. os dois artigos de Erich Fromm, „Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie“ e „Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie“, em *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932, p. 253-277, and 1934, pp. 196-227. Os dois artigos foram escritos antes do período revisionista de Fromm, mas o último já aponta para na direção do revisionismo.

²⁰ FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Londres, 1933, p. 39. [N. Ed.: *O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e outros textos* (1930-1946); trad. Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 40]. Esta sentença é apenas válida para sociedades patriarcais. Se ela continua a ser verdadeira

Freud o sofrimento tem sua origem em três fontes: a natureza externa, a qual nós nunca podemos dominar completamente, a susceptibilidade a doenças e a mortalidade do corpo, e as instituições sociais²¹.

No entanto, a afirmação de que a sociedade impede a felicidade – e conseqüentemente que toda a instituição sócio-política é repressiva – não leva diretamente à hostilidade em relação à civilização. Pois as limitações, que são impostas sobre as pulsões libidinais assim como sobre as pulsões destrutivas [*Zerstörungsdriven*], criam conflitos, conflitos inescapáveis que constituem o próprio motor do progresso na história. Mas os conflitos se aprofundam com o progresso da civilização, uma vez que Freud afirma que o crescente progresso técnico, que em si deveria tornar possível em maior medida a satisfação de prazer [*Lustbefriedigung*]^{ix}, falha em proporcioná-la. Surge aqui uma defasagem psicológica que cresce cada vez mais – uma formulação que eu gostaria de emprestar da *cultural lag* [defasagem cultural] da sociologia americana.

Assim, toda sociedade é construída sobre a renúncia das satisfações pulsionais²² [*Triebverzicht*] e Freud acha que “Não é fácil compreender como se torna possível recusar a satisfação de uma pulsão. É algo que tem seus perigos; se não for compensado economicamente, podem-se esperar graves

para sociedades matriarcais, terá que ficar em aberto aqui. De acordo com J. J. Bachofen, o direito matriarcal é “natura verum, o do pai somente jure civile”. (*Das Mutterrecht*, ed. Por K. Meuli. Vol. I, p.102); o estado do direito matriarcal é aquele da poesia (p.124-125). De acordo também de acordo com o artigo de Fromm citado acima.

²¹ FREUD, op.cit., p.43

²² FREUD, op.cit., p.60.

distúrbios”²³.

De fato, de acordo com Freud, é concebível “que uma comunidade civilizada possa consistir em pares de indivíduos (que se amam mutuamente) libidinalmente satisfeitos um com o outro, e ligados a todos os outros pelo trabalho e interesse comum. Nesse caso, a cultura da sexualidade não precisaria privar nenhuma energia”²⁴. Mas o oposto é verdade e sempre o foi. Pois, no fundo, Freud não acredita neste “ideal concebível”. As diferenças entre as variadas formas de sociedade – que são decisivas para nós – não representam um papel importante para ele²⁵. A renúncia pulsional [*Triebverzicht*] e a tendência cultural à limitação do amor operam em todos os níveis da sociedade. São essas renúncias e limitações que nós caracterizamos como alienação psicológica do homem, ou talvez de maneira ainda melhor, como alienação entre o Eu e a dinâmica das pulsões.

2. Outro passo preparatório ainda é necessário: temos que estabelecer a conexão lógica entre alienação e angústia. Isso é extremamente difícil porque a discussão do problema da angústia não atingiu de modo algum um nível de clareza que possibilitaria para que alguém de fora – como eu – pudesse adotar uma posição clara no que diz respeito às várias opiniões²⁶. No

²³ Ibid, op.cit., p.60. [N.T.: Tradução modificada].

²⁴ Ibid, op.cit., p.72

²⁵ Para a conexão sistemática entre sexualidade e sociedade em Freud (e em outras teorias) cf. BASTIDE, Roger. *Sociologie et Psychanalyse* (Paris 1950) pp. 211 e sequência.

²⁶ Os mais importantes trabalhos recentes são provavelmente os seguintes: Karl Abraham, “A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders” em *Selected Paper on Psycho-Analysis* (Hogarth Press, London) [N. Ed.: “Um Breve Estudo do Desenvolvimento da Libido, Visto à Luz Das Perturbações Mentais (1924)” em *Teoria Psicanalítica da Libido: Sobre o Caráter do Desenvolvimento da Libido*, Tradução de Cristiano Monteiro Oiticica, Imago Editora LTDA: Rio de Janeiro (RJ)]; Ernest Jones, “Fear, Guilt,

entanto, me parece que as diferenças na concepção da origem da angústia não têm um significado decisivo para a minha análise, apesar de serem, é claro, extremamente relevantes em outros contextos. O próprio Freud tinha originalmente derivado a angústia da repressão dos impulsos libidinais, e, portanto, ele a tinha visto como uma transformação automática da energia pulsional²⁷. Esta visão foi modificada por ele posteriormente²⁸. Por outro lado, outros afirmam que existe uma faculdade inata de se sentir medo²⁹. Em seu famoso trabalho³⁰, Rank deriva a angústia do trauma do nascimento. E uma série de analistas tem tentado, com maior ou menor sucesso, combinar as várias teorias de diversas formas³¹.

As seguintes proposições me parecem mais ou menos aceitáveis:

Hate”, em *Papers on Psycho-Analysis* (London, 1929, 5th ed.); Ernest Jones “The Pathology of Morbid Anxiety” em *Papers on Psycho-Analysis* (4th ed.); Melanie Klein, On the “Theory of Anxiety and Guilt”, em *Developments of Psycho-Analysis* (The International Psycho-Analytic Library, No. 43, London 1952), pp. 271-291; Paula Heimann, “Notes on the Theory of Life and Death Instincts”, em *Developments of Psycho-Analysis*, pp. 321-337. Os seguintes trabalhos de Freud: *Civilization and its Discontents* (London, 1930); *Beyond the Pleasure Principle* (London 1922); *The Ego and the Id* (London, 1927); *The Problem of Anxiety* (New York, 1936); “Das Ich und das Es” em *Gesammelte Werke*, Bd. XIII (London 1940); e *Hemmung, Symptom und Angst* (eu utilizo a tradução para o inglês de H. A Bunker com o título: *The Problem of Anxiety*, New York, 1936). [N. Ed.: *Inibição, Sintoma e Angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos* (1926-1929) vol.17 Trad. Paulo César de Souza; São Paulo: Companhia das Letras, 2010].

²⁷ *Das Ich und das Es*, p. 287 e *The Ego and the Id*, pp. 84-85. [Cf. FREUD, S. “O Eu e o Id”. In: *Obras Completas* n.16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. pp.13-74].

²⁸ Em “*Hemmung, Symptom und Angst*”; „*The Problem of Anxiety*“. [*Inibição, Sintoma e Angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos* (1926-1929) vol.17 Trad. Paulo César de Souza; São Paulo: Companhia das Letras, 2010].

²⁹ JONES, Ernest. *The Pathology of Anxiety*, op. cit.

³⁰ Cf. a crítica de Freud no capítulo X de “*Hemmung, Symptom und Angst*” [“*Inibição, Sintoma e Angústia*”]

³¹ Cf. a pesquisa de HEIMANN, Paula. *Notes on the Theory of Life and Death Instincts*, op. cit.

Deve-se distinguir entre a angústia real [*Realangst*] e a angústia neurótica. A diferença tem consequências consideráveis, especialmente para o entendimento da importância política da angústia. A primeira – a angústia real – aparece então como uma reação a situações de perigo concreto³²; a outra – a angústia neurótica – é produzida pelo Eu de maneira a evitar de antemão até mesmo a mais remota ameaça de perigo. A angústia real é então produzida pela ameaça de um objeto externo; a angústia neurótica. Por outro lado, é produzida a partir de dentro, pelo Eu – entretanto, deve ficar claro que ela também pode ter uma base real³³.

Uma vez que a angústia é produzida pelo Eu, o lugar da angústia está no Eu e não no Isso – a estrutura das pulsões. Mas da análise do problema da alienação psicológica segue-se necessariamente³⁴ que a renúncia pulsional faz originar a angústia, os sentimentos de culpa, e a necessidade de autopunição³⁵, de modo que a angústia exista como condição permanente. Os perigos externos que ameaçam o homem encontram a angústia interior e, assim, são frequentemente experimentados como ainda mais perigosos do que efetivamente o são. Ao mesmo

³² Para Freud - que segue Rank a esse respeito - quando uma situação perigosa que se parece com o nascimento. Cf. FREUD, “*Hemmung, Symptom und Angst*”, Capítulo XI. [‘Inibição, Sintoma e Angústia’]

³³ KIERKEGAARD, Sören. *Der Begriff der Angst* (Übers, von C. Schrempf), Jena 1912, pp. 36/7. Ou ver também: *The Concept of Dread*. Trans. Walter Lowrie, Princeton, 1944, p.38, distingue o medo da angústia. O medo é a reação contra um perigo externo, concreto, enquanto que a angústia (o dread do título) é uma condição de ser angustiado.

³⁴ Cf. também KLEIN, Melanie, *On the Theory of Anxiety and Guilt*, op. cit., p.275

³⁵ Cf. Freud em “*Das Ich und das Es*”. A melhor formulação está em ALEXANDER, Franz, *The Psychoanalysis of the Total Personality* (New York, 1949), p. 101. K. Abraham, “*A short study of the development of the libido*,” op. cit., foi provavelmente o primeiro ponto da conexão entre canibalismo por um lado e entre angústia e culpa por outro.

tempo, esses mesmos perigos externos intensificam a angústia interna. A tensão dolorosa evocada pela combinação da angústia interior e do perigo externo pode se expressar de duas formas³⁶: em uma angústia depressiva, ou em uma angústia persecutória. A diferenciação é importante porque nos ajuda a avaliar a função política da angústia mais corretamente.

Na história do indivíduo^x existem certos perigos típicos que produzem angústia. Para a criança, a retirada do amor é de importância decisiva. Quanto a isto parece não haver dúvida entre os psicólogos³⁷. A partir do grande número de fobias, nós podemos aprender muito sobre a relação entre angústia e a renúncia pulsional. Uma vez que as inibições são uma restrição funcional sobre o Eu, o Eu renuncia a muitas atividades para evitar um conflito com o Isso e a consciência. Nós sabemos que os sintomas fóbicos são um substituto para satisfação pulsionais que foram negadas ou são inatingíveis. Em outras palavras, o Eu cria angústia através da repressão.

3. Se eu reproduzi corretamente os resultados mais importantes da teoria analítica no que concerne a origem da angústia, várias consequências importantes para a análise do comportamento político parecem seguir-se imediatamente. A angústia pode desempenhar papéis muito diferentes na vida das pessoas; isto é, a ativação de um estado de angústia através de um perigo pode ter um efeito benéfico, bem como um

³⁶ Melanie Klein, op. cit., p.282. [N. Ed.: segue um acréscimo de referência feita na tradução para o inglês:] Ver também MONEY-KYRLE, R. E., *Psychoanalysis and Politics* (New York, n.d.).

³⁷ Mas cf. ALEXANDER, Franz. *The Psychoanalysis of the Total Personality*, op. cit., no que concerne os dois tipos patogênicos de educação: o excessivamente mole e indulgente, e o excessivamente severo, sem amor. Cf. FREUD, “*O Mal-Estar na Civilização*”, nota 28, págs. 101-102.

efeito destrutivo. Nós podemos talvez distinguir três diferentes consequências:

(a) A angústia pode ter um papel de aviso, um tipo de papel mentor para o homem. A angústia afetiva pode permitir um pressentimento de perigos exteriores. Assim a angústia também possui uma função protetora³⁸, pois ela permite ao homem tomar precauções para evitar o perigo.

(b) A angústia pode ter um efeito destrutivo especialmente quando um elemento neurótico está fortemente presente; ou seja, ela pode tornar o homem incapaz de despertar para escapar do perigo ou lutar contra ele; a angústia pode paralisar o homem e degenerar em uma angústia de pânico.

(c) Por fim, a angústia pode ter um efeito catártico³⁹, pois ela pode fortalecer o homem internamente quando evita com sucesso o perigo ou quando ele se impõe diante do perigo. Talvez seja possível dizer (apesar de eu não poder provar isso) que o homem que, lidando bem com um perigo, venceu a angústia, é mais capaz de tomar decisões em liberdade do que aquele que nunca teve que combater seriamente o perigo. Esta seria uma importante qualificação da proposição segundo a qual a angústia pode tornar impossível a decisão livre.

³⁸ Existe acordo sobre esse ponto. Cf. Freud, “*Hemmung, Symptom und Angst*” [‘Inibição, Sintoma e Angústia’] ou em “*The Problem of Anxiety*” (chapters IX and XI, B.) e Melaine Klein, op. cit., p. 279; e em muitos outros.

³⁹ Isso é evidentemente o que Freud tem em mente em “*The Ego and the Id*”, p. 71-72; e Melanie Klein, op. cit., p. 279.

III. Angústia e Identificação

Nossa análise da relação entre alienação e angústia ainda não nos permite entender a significação política destes fenômenos, porque ela ainda está no âmbito da psicologia individual⁴⁰. O que faz com que as massas vendam a sua alma a líderes e os sigam cegamente? No que consiste o poder de atração dos líderes sobre as massas? Quais são as situações históricas nas quais essa identificação dos líderes com a massa é bem-sucedida, e qual a visão de história que têm os homens que aceitam líderes?

1. No centro da análise da psicologia de massas está a questão que concerne à essência da identificação das massas com um líder, sem a qual o problema da integração ou da coletivização do indivíduo em uma massa não pode ser compreendido.

Eu pressuponho que a história das teorias das psicologias de massa seja conhecida⁴¹. A dificuldade extraordinária na compreensão dos fenômenos de psicologia de massa encontra-se, em primeiro lugar, nos nossos próprios preconceitos; pois as experiências das últimas décadas instigaram em todos nós, em maior ou menor grau, preconceitos fortes contra as massas, e nós associamos às massas o termo pejorativo “ralé” ou “povão”, um grupo de pessoas que é capaz de cometer todas as atrocidades.

⁴⁰ No entanto, isso não é completamente correto, como Freud apontou em : *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (London, 1922), p.1 [N. Ed.: “Psicologia das Massas e Análise do Eu” em *Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros textos* (1920-1923). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2011, p.14]. Apesar de tudo, a psicologia individual não pode existir sem relação aos outros (ou pelo menos a outra pessoa). A exceção é o narcisismo. Mas parece útil reter a distinção prevalente entre a psicologia individual e social (ou de massa).

⁴¹ Uma compilação útil encontra-se em: REIWALD, Paul. *Vom Geist der Massen. Handbuch der Massenpsychologie*. Zürich, 1946.

De fato a ciência da psicologia de massas começou com este preconceito aristocrático no trabalho do italiano Scipio Sighele⁴² e o famoso livro de Le Bon⁴³, completamente sem precedentes nesta tradição. Suas teses são conhecidas. O homem nas massas regride; de fato é como se ele estivesse hipnotizado pelo líder (*opérateur*) e nesta condição é capaz de cometer atos que jamais cometeria como indivíduo. Como escravo do inconsciente – isto é, para Le Bon, regressivo – o homem nas massas degrada-se em bárbaro: “isolado, ele pode ser um indivíduo cultivado; na multidão, ele é um bárbaro, isto é, um ser pulsional. Ele possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade e, também o entusiasmo e heroísmo dos seres primitivos”⁴⁴. Críticos de Le Bon, dentre os quais Freud⁴⁵, assinalaram que esta teoria, que se apoia em Sighele e Tarde, é inadequada em dois aspectos: a resposta à questão “o que mantém as massas unidas?” é inadequada, pois a existência da “alma das massas”⁴⁶, não é provada. Além disso, em Le Bon o problema decisivo – o papel do líder hipnotista – continua não esclarecido⁴⁷. Como ocorre frequentemente nos estudos de psicologia social, a descrição das situações psicológicas é adequada, já as análises teóricas,

⁴² O livro mais importante: *La Foule Criminelle* (Paris, 1898, 2d ed). Cf. MÖDE, Walter. *Die Massen- und Sozialpsychologie im kritischen pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik*, Bd. XVI, 1915.

⁴³ BON, Gustav Le, *The Crowd*. London, 1896. Uma completa aplicação de sua teoria em *La Révolution Française et la Psychologie des Révolutions* (Paris, 1912) [N. Ed.: *A Revolução Francesa e a Psicologia das Revoluções*. Livraria Garnier: Rio de Janeiro, 1922].

⁴⁴ BON, p.36. No entanto, Le Bon admite (*ibid.*, 37) que as massas podem ter um feito moralizador sobre o indivíduo.

⁴⁵ „*Massenpsychologie und Ich-Analyse*”, “*Group Psychology and Analysis of the Ego*” [N. Ed.: Ver tradução brasileira (FREUD, op. cit., pp. 13-113)].

⁴⁶ Contra isso também Walter Lippmann, *Public Opinion* (New York, 1922), p. 197

⁴⁷ Também FREUD, op. cit., p. 86 (Massen) e p. 21-22(Group); além de REIWALD, op. cit, p.164.

as respostas ao porquê, são inadequadas⁴⁸.

2. Desde o começo, Freud vê o problema como nós o colocamos: a saber, como o da identificação das massas com um líder – uma identificação que passa a ter um significado decisivo, particularmente nas situações de angústia. E ele vê na libido o cimento que mantém unidas as massas e o líder, onde, como é sabido, o conceito de libido deve ser tomado em um sentido bem amplo para incluir tanto as atividades pulsionais as quais “na relação entre os sexos... força o caminho na direção de uma união sexual”, quanto os que “em outras circunstâncias... são desviados desse fim ou são impedidos de atingi-los, apesar de sempre precisar o suficiente da sua natureza original para manter a sua identidade reconhecível (como em algumas formas da procura da proximidade, e o autossacrifício)”⁴⁹.

O cimento que mantém as massas unidas e ligadas ao líder é, portanto, uma soma de pulsões inibidas em sua meta⁵⁰. Desta maneira, acredito que a conexão lógica entre alienação e comportamento de massa foi estabelecida.

Uma vez que a identificação das massas com o líder concerne à alienação, a identificação sempre constitui uma regressão, uma dupla regressão. Por um lado, a história do homem é a história da sua emergência da horda primitiva e de sua progressiva individualização; portanto, a identificação com

⁴⁸ Isso vale também para William McDougall, *The Group Mind* (Cambridge, 1920) e para sua teoria da “primária indução de afetos” no fim das contas nada mais é do que imitação ou sugestão. O elemento positivo na teoria de McDougall será trabalhado mais tarde.

⁴⁹ FREUD, op. cit., p.98(Massen) e p.38(Group). (Página 53 do *Psicologia das massas* já citada antes)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 157(Massen) e p.120 (Group) [N. Ed.: p. 108 da tradução em português]

um líder em uma massa é um tipo de regressão *histórica*⁵¹. Esta identificação é também um “substituto para um laço libidinal objetual”⁵², e, portanto, é uma regressão *psicológica*, uma ferida do Eu, ou talvez até mesmo a perda do Eu^{x1}.

3. Mas esse julgamento é válido somente para a identificação libidinalmente investida, isto é, a identificação afetiva, de um indivíduo em uma massa com um líder; e não prontamente como um fato (e talvez de maneira alguma) para aquela dos amantes e de pequenos grupos. Também a identificação não afetiva não pode ser simplesmente considerada como regressiva. Pois a identificação com organizações (Igreja e exército) não é sempre libidinalmente investida. Portanto, a ênfase de McDougall no significado das organizações precisa ser levada a sério.

É, portanto necessário fazer distinções. Existem identificações não-afetivas, nas quais a coerção e o interesse material comum desempenham um papel essencial, tanto em formas hierárquico-burocráticas quanto em formas cooperativas. Para mim, parece incorreto, principalmente na história recente, ver na identificação do soldado com o exército, isto é, na lealdade a uma organização, uma real identificação do soldado com o comandante-chefe. Certamente existiram exemplos disto: Alexandre, Aníbal, César, Wallenstein e Napoleão. Mas o comandante do século XX é muito mais o técnico da guerra do que o líder dos homens, e o laço libidinal do soldado é, se eu puder cunhar a expressão, essencialmente cooperativo, a saber, com o menor grupo de camaradas com quem ele partilha os perigos.

⁵¹ *Ibid.*, p.137(Massen) e p.91(Group) (ibid. p85)

⁵² *Ibid.*, p. 118(Massen) e p.65(Group) (ibid. p65)

Então, eu gostaria de estabelecer dois tipos fundamentais de identificação: uma investida libidinalmente (afetiva) e outra livre de libido (não-afetiva); e sustentar em geral (como consequência da psicologia de McDougall) que a identificação não-afetiva com uma organização é menos regressiva do que a identificação afetiva com um líder. A lealdade não-afetiva é transferível⁵³; a lealdade pessoal, por outro lado, não é. A primeira sempre contém fortes elementos racionais, elementos de calculabilidade entre organização e indivíduo e, portanto, previne a total extinção do Eu⁵⁴.

Mas eu acredito que é preciso distinguir as identificações afetivas em dois tipos. Podemos chamá-las de cooperativa e cesarística. Pode-se imaginar (e provavelmente aconteceu em curtos períodos da história) que muitos iguais se identificaram cooperativamente com os outros de maneira que seus Eus se juntaram em um Eu coletivo⁵⁵. Mas esta forma cooperativa é rara, limitada a pequenos períodos ou, de qualquer modo, ocorre apenas em pequenos grupos. A identificação afetiva

⁵³ WEST, Ranyard. *Conscience and Society: Study of the psychological Prerequisites of Law and Order* (New York, 1945) p. 227.

⁵⁴ No pós-escrito (XII) [N. Ed.: em alemão se chama pós escrito, mas em português se chama 'complemento', p99] de "*Massenpsychologie und Ich-Analyse*", Freud formula isso um pouco diferente. Na relação soldado-superior ele assume a idealização do Eu; na relação do camarada com o camarada, ele assume a identificação do Eu. A primeira pode ou não ser verdadeira. Pode ser que o soldado não se identifique de maneira alguma com o exército ou com seu superior, ou ele pode proceder ao modo da idealização do Eu em relação ao superior ou se identificar racionalmente com o exército enquanto tal. A "comunidade do Eu" (identificação cooperativa, como eu a denominei) é em minha opinião corretamente descrita. No que concerne a identificação com a igreja, deve-se mais uma vez fazer distinções. De modo frequente, principalmente em países latinos, a identificação é fortemente racionalista, em países germânicos, acima de tudo sob a influência do Romantismo católico, ela é fortemente libidinal. Asserções gerais possam, talvez, ser feitas, mas isto não me parece possível no presente momento.

⁵⁵ Em teoria política, a "vontade geral" [*volonté générale*] de Rousseau corresponderia a isso.

decisiva é aquela das massas com o líder. Ela é – como eu disse – a forma mais regressiva, pois ela é constituída sobre um quase total encolhimento do Eu. É esta forma que possui decisiva significância para nós. Nós a chamamos de identificação cesarística⁵⁶.

IV. Identificação cesarística e falsa concretude: a teoria da conspiração na História

As identificações cesarísticas podem ter um papel na história quando as massas estão em uma situação objetiva de perigo, quando as massas são incapazes de entender o processo histórico, e quando a angústia ativada pelo perigo se torna angústia de perseguição neurótica (agressiva) através da manipulação.

Disto segue-se, primeiramente, que nem toda situação de perigo para as massas se conduz necessariamente a um movimento cesarístico; segue-se, além disso, que nem todo movimento de massa é baseado em angústia, e nem todo movimento de massa precisa ser cesarístico.

Portanto, a questão é determinar as condições históricas nas quais um movimento de massa regressivo sob o comando de um César tenta ganhar poder político.

1. No entanto, antes de descrevermos estas situações históricas, talvez possamos apresentar um indício que vai nos permitir frequentemente um diagnóstico antecipado do caráter

⁵⁶ Portanto, a tese de R. Osborn está completamente equivocada (*Freud and Marx*. London, 1937) quando, em sua busca de integrar marxismo e psicanálise, afirma que “a liderança seja cristalizada na forma de um líder [...] e que nós devemos idealizar algum indivíduo para as massas no qual elas possam apoiar-se, a quem elas possam amar e obedecer”.

regressivo de tal movimento de massa. Este indício é a imagem da história que as massas e os líderes empregam. Ela pode ser chamada de teoria da conspiração na história, uma teoria da história caracterizada pela falsa concretude. A conexão entre cesarismo e essa imagem da história é bastante evidente. Como as massas esperam pela sua salvação da aflição através de uma absoluta unicidade com uma pessoa, elas atribuem a sua aflição a algumas pessoas, que por meio de uma conspiração trouxeram esta aflição ao mundo. O processo histórico é personificado desta maneira. Ódio, ressentimento e a angústia em relação a tudo que foi produzido por grandes levantes são concentrados em determinadas pessoas que são denunciadas como conspiradoras demoníacas. Nada seria mais incorreto do que caracterizar os inimigos como bodes expiatórios (como acontece com frequência na literatura), pois eles aparecem como inimigos genuínos que alguém deve extirpar e não como substitutos os quais deve-se somente enviar para o deserto. Isto é uma falsa concretude e, portanto, especialmente uma imagem perigosa da história. O perigo consiste no fato de que esta imagem da história nunca é *completamente* falsa, mas sempre contém uma semente de verdade e, de fato, é preciso que a contenha, se quiser um efeito convincente. Quanto mais verdadeira ela for, podemos dizer que menos regressivo é o movimento; quanto mais falsa, tanto mais regressivo.

Minha tese é que onde quer que identificações afetivas (ou seja, cesarísticas) com o líder ocorram na política, massas e líder têm a seguinte imagem da história: que a aflição que se abateu sobre as massas foi trazida exclusivamente pela conspiração

contra o povo de certas pessoas ou grupos.

Com esta imagem da história, a angústia real, que surge da guerra, da necessidade, da fome, da anarquia, é transformada em angústia neurótica e deve ser superada com a identificação com o líder demagogo, mediante uma total renúncia do Eu em favor do líder e de seu grupo, cujos interesses verdadeiros não têm necessariamente que corresponder aos interesses das massas.

Evidentemente não posso dar provas conclusivas, mas acredito que ao apontar para certos eventos históricos posso tornar clara a conexão entre esta visão da história e o cesarismo.

2. Uma interessante identificação afetiva entre o líder e as massas está na relação de Cola de Rienzo com o povo romano⁵⁷. Suponho que esta história seja conhecida – a ascensão de um advogado charlatão, filho de um estalajadeiro romano e de uma lavadeira, à tribuna do povo romano e ditador de Roma, sua expulsão e retorno com a ajuda da Igreja e seu assassinato pela família Colonna no ano de 1354. A imagem da história de Cola e do povo romano era muito simples: Roma fora arruinada pelos senhores feudais; a destruição destes vai permitir a Roma ascender novamente à sua antiga grandeza. É assim que Petrarca formula a questão em sua famosa carta de congratulações à

⁵⁷ Em vez de várias fontes, eu uso aqui Paul Piur, *Cola di Rienzo* (Vienna, 1931); Mario Emilio Cosenzo, *Francesco Petrarca and the Revolution of Cola di Rienzo* (Chicago, 1913); Max Horkheimer “Egoismus und Freiheitsbewegung” em *Zeitschrift für Sozialforschung*, V (1936) pp. 161-231, é a análise mais importante. Meu ensaio sobre *The Theory of Dictatorship*, que está agora em preparação, contém uma detalhada discussão; também uma análise de outros movimentos cesarísticos. (Veja a versão incompleta, impressa neste volume [N. Ed.: observação do editor da tradução inglesa]). Existiram muitos movimentos similares no final da Idade Média. Uma excelente pesquisa é apresentada por G. Franz, *Die Agrarischen Unruhen des ausgehenden Mittelalters* (Marburg, 1930).

Cola: “Esses barões, em defesa de quem vocês (os romanos) tão frequentemente derramaram seu sangue, os quais vocês têm alimentado com sua própria substância... esses barões lhes julgaram indignos de liberdade. Eles juntaram os restos mutilados do Estado em suas cavernas e em abomináveis covis de bandidos... Eles não foram contidos nem pela piedade por seu país infeliz, nem por amor a ele... não sofra, pois os lobos vorazes que têm vos expulsado novamente retornam ao seu meio. Mesmo agora eles perambulam sem descanso e tentam, por meio de fraude e mentiras... ganhar a entrada à cidade da qual eles foram violentamente expulsos”⁵⁸. Não dá para negar que os senhores feudais, principalmente os Colonna e os Orsini, perseguiram uma política criminal. Sem esse elemento de verdade, a propaganda de Cola e a sua política nunca teriam tido sucesso. Mas fundamentalmente esta era uma falsa concretude, pois mesmo que ele tivesse tido sucesso em liquidar os barões, o que teria sido decisivamente melhorado em Roma?

Os fatos históricos – a residência da corte papal em Avignon; a decadência econômica de Roma; o reagrupamento das relações de classe por meio da ascensão da burguesia *cavalerotti* – tudo o que Cola não poderia ter mudado. É difícil duvidar que a angústia, mesmo a angústia puramente física em relação à arbitrariedade dos barões, dirigiu o povo para Cola. Ele teve sucesso em fortalecer essa angústia através de sua propaganda extremamente habilidosa e conseguiu a vitória. Mas o líder, ele mesmo, não deve sentir angústia ou, pelo menos, não deve demonstrá-la⁵⁹. Ele deve se colocar acima das massas. Mas

⁵⁸ Var. XXVIII, Hortatoria, citado por Cosenzo, op. cit., 16-44.

⁵⁹ FREUD, *Massenpsychologie*, p. 135; *Group Psychology and the Analysis*

nisto Cola era deficiente. Em todos outros assuntos, sua relação correspondia exatamente àquela da identificação investida de libido entre o líder e as massas, e é uma pena que o tempo não me permita descrever e analisar seus temas de propaganda, seu cerimonial e seu ritual. O erro fundamental de Cola foi não ter sido suficientemente um César. Certamente, ele humilhou publicamente os barões, mas não os liquidou – seja por covardia, decência ou considerações táticas. Mas as massas de Roma esperavam que ele agisse de acordo com a sua imagem da história. Ele não o fez. Portanto, tinha que cair.

Eu mencionei Cola de Rienzo porque se trata de um caso marginal, no qual é possível levantar a dúvida se estamos lidando com um movimento regressivo ou um progressivo, isto é, um movimento que efetivamente tenha a realização da liberdade do homem como sua meta.

3. As oito guerras religiosas francesas do século XVI fornecem um excelente material para a iluminação do caráter cesarístico assim como das identificações organizacionais. Todos os três partidos – huguenotes, católicos e “políticos” (“*Politiques*”) – foram confrontados com graves problemas: de um lado, a desintegração da antiga sociedade pela inflação da prata, de outro, a perda de riquezas, e o enriquecimento, o começo de mudanças radicais nas relações de classes e a dissolução da monarquia absolutista depois da morte de Francisco I. De acordo com este pano de fundo é que as guerras religiosas devem ser entendidas. Seu curso já é, sem dúvida alguma, conhecido por vocês.

of the Ego, p. 89 [N. Ed.: *Psicologia das Massas e análise do Eu*, p.83]

De modo semelhante, Católicos e Protestantes viam o problema da França somente como um problema religioso, e, por isso, atribuíam a aflição da França exclusivamente aos seus oponentes religiosos, especulavam (em parte justificadamente) que esses oponentes representavam uma grande e sinistra conspiração, desenvolviam ou empregavam teorias de identificação cesarística, e consistentemente extirpavam os oponentes quando a oportunidade se apresentava.

O panfletista huguenote François Hotman em seu “*Tigre*”⁶⁰ viu no Cardeal Guise “um monstro execrável”, cujo objetivo era arruinar a França, assassinar o rei, e, com a ajuda das mulheres próximas ao rei e da polícia da França, conspirar contra “a coroa da França, os bens das viúvas e dos órfãos, o sangue dos pobres inocentes”. A teoria de Calvino de um redentor secular enviado por Deus para tirar do poder os tiranos⁶¹ – no século XVII a base da liderança de Cromwell – se tornou a teoria protestante do cesarismo⁶². Os católicos – com uma tradição mais longa de tiranicídio – desenvolveram uma teoria da identificação pseudodemocrática, sobretudo nos escritos dos pregadores da Liga Católica e dos jesuítas⁶³. Nesses panfletos inflamatórios, cuja demagogia chegava a superar àquela dos huguenotes, a teoria da democracia é ajustada a traços teocráticos,

⁶⁰ *Le Tigre de 1560*. Edição facsimile de Charles Read, Paris, 1875.

⁶¹ *Institutio Christianae Religionis*, IV, capítulo XX, 30 e resumido nos 100 últimos aforismas.

⁶² Em adição à bem conhecida teoria da resistência de Calvino, que é desenvolvida por Hotman em seu *Francogallia* e Junius Brutus em seu *Vindiciae*.

⁶³ Os escritos mais importantes para França são as do pregador francês Jean Boucher: *De Justa Henrici Tertii Abdicatione*, etc. (Paris, 1589) e os *Sermons de la simulée conversion et nullité de la prétendue absolution de Henry de Bourbon...* (Paris 1594).

a massa da população é integrada através do contrato social para ser, com a ajuda do elemento teocrático, identificada com Henry de Guise. Quem faz o esforço de estudar as oito guerras religiosas (a guerra dos três Henrys) e o levante parisiense vai encontrar lá todos os elementos que considero decisivos: apelo à angústia, personificação dos males, primeiro com Henrique III, em seguida com Henrique de Navarra, identificação das massas com Henrique de Guise.

Ambas as posições, a católica e a huguenote, são similarmente regressivas, ao passo que aquela dos *Politiques*, a qual Henrique IV mais tarde converteria em ação, é incomparavelmente mais progressiva. O grande mérito do representante principal do partido dos *Politiques*, Jean Bodin, consistia nisto: ele via os problemas econômicos da França com clareza⁶⁴; ele entendia a falsa concretude da visão da história de ambos os partidos. Se ele defendia a monarquia absoluta – ou seja, a identificação do povo com o monarca –, ele o fazia porque o monarca deveria se colocar acima das religiões que estavam lutando entre si⁶⁵, e para se aliar com as famílias⁶⁶ do Terceiro Estado para salvar a França. Apesar da absoluta submissão ao príncipe que é pedida ao povo, esta identificação contém os dois elementos racionais que eu mencionei anteriormente: a lealdade se torna transferível, isto é, o cargo é separado da pessoa que o ocupa; e a relação entre cidadão e Estado se torna racional. Assim,

⁶⁴ Em sua *La Response de Jean Bodin à M. de Malestroit* (1568). Nova Edição de Henri Hauser (Paris, 1932) na série: « *La Vie Chère au XVIème Siècle* ».

⁶⁵ Cf. seu *Das Heptaplomeres des Jean Bodin* (Übersetzung von Guhrauer, Berlin, 1841).

⁶⁶ *Les Six Livres de la Républiques*, Livres I, chap II and IV; Livres VI, chap IV.

Bodin tem uma certa justificativa em chamar a sua teoria de uma teoria do Estado de Direito (*droit gouvernement*)⁶⁷ apesar de seu absolutismo. Creio que as guerras religiosas na França do século XVI tornam a minha tese um pouco mais clara: que a identificação não-afetiva com uma instituição (Estado) é menos regressiva que do que a identificação com um líder.

4. Evidentemente não cabe aqui discutir todas as situações similares. As lutas religiosas dos séculos XVI e XVII estão cheias de tais construções históricas.

Basta ler, por exemplo, o terrível fanático calvinista John Knox em seu famoso *First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*, e nós encontraremos lá: “Vemos nosso país ser colocado como presa para nações estrangeiras. Ouvimos o sangue de nossos irmãos, os membros de Jesus Cristo serem cruelmente partidos, e o monstruoso império de uma mulher cruel[...]. Sabemos ser a única causa de todas essas misérias”⁶⁸. Os governos das católicas Catharina de Médici, de Marie de Lorraine (a predecessora de Mary Stuart) e de Mary Tudor aparecem aqui não somente como uma violação ao mandamento divino (pois Deus havia submetido a mulher ao homem) mas também como uma genuína conspiração contra a verdadeira religião. Infelizmente John Knox teve o azar de ver o Protestantismo restabelecido na Inglaterra por uma mulher e ele se desculpou com Elizabeth no *Second Blast*⁶⁹ pelo seu primeiro ataque.

5. Em vez de continuar com este levantamento, talvez

⁶⁷ *Les Six Livres*, op. Cit. Livres I, chap. I

⁶⁸ Knox, John. *First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*. Editado por E. Arbor. Westminster, 1895, pp.3-4.

⁶⁹ No apêndice da edição de Arbor.

seja mais útil discutir cinco modelos fundamentais de teorias da conspiração, que apresentam esta sequência: intensificação da angústia pela manipulação, identificação e falsa concretude.

São elas^{xiii}:

- a) A conspiração jesuíta
- b) A conspiração franco-maçônica
- c) A conspiração comunista
- d) A conspiração capitalista
- e) A conspiração judaica

6. A Ordem Jesuíta⁷⁰ é definida por muitos como uma conspiração, e os Monita Secreta de 1614⁷¹, criados por um ex-jesuíta polonês, preenchem a necessidade de um plano secreto de operações, com o qual é possível fazer da ordem responsável por todo crime e todo infortúnio e que pode estimular as massas. Isso foi sempre relativamente simples em tempos de crise. A noite de São Bartolomeu, o assassinato de Henrique III por Jacques Clément, o atentado contra a vida de Henrique IV por Barrière e Chastel, assim como o seu assassinato por Ravaignac, a Conspiração da Pólvora de 1605, a explosão da Guerra dos Trinta Anos, sem mencionar inúmeros crimes menores e

⁷⁰ A literatura é imensa. Bernhard Duhr S. J. em *Hundert Jesuitenfabeln*. (Freiburg im Breisgau) reúne as “fábulas”, mas demonstra muita coisa. *The Secret Policy of the English Society of Jesus* (London, 1715) é um bom exemplo inglês; Kaspar Schoppe, *Arcana Societatis Iesu publico bono vulgate cum appendicibus utilissimus* (Geneva (?), 1635), é um bom exemplo alemão; e *A Startling Disclosure of the Secret Workings of the Jesuits*, publicado em 1854 pelo autor, um ex-católico romano francês, é um bom exemplo francês; Rene Fueloep-Miller. *Macht und Geheimnis der Jesuiten* (Leipzig, 1929) é a mais conhecida apresentação geral.

⁷¹ Sobre isso cf. G. Monod in Academie des Sciences, Morales et Politiques, *Scéances et Travaux*, Vol. 1910, pp. 211-229.

infortúnios, tudo isso foi atribuído aos Jesuítas. O fato de que acreditaram nisso, e ainda acreditam, está naturalmente ligado ao significado da falsa concretude na política. Há um pouco de verdade em cada uma dessas acusações. É precisamente neste elemento de verdade que se encontra o perigo dessas imagens da história.

7. Algo similar ocorre com a denúncia contra os franco-maçons. Os ingleses acreditavam que as conspirações jacobinas fossem trabalho dos franco-maçons; a Revolução Francesa era atribuída a um misterioso grupo de Illuminati bávaros⁷², e esta imagem da história é muito próxima da anti-jesuíta, porque os Illuminati bávaros haviam sido fundados por Adam Weishaupt em 1776, com o intuito de combater a influência dos jesuítas⁷³. Mais uma vez essas afirmações contêm algo de verdade. Por sua vez, a maior parte dos enciclopedistas eram maçons e mais da metade dos membros dos Estados Gerais de 1789 pertencia às Lojas Maçônicas. Mas nesta esfera não é necessária uma longa discussão para mostrar que a teoria da conspiração representa uma manipulação da história⁷⁴.

8. A teoria da conspiração comunista segue o mesmo modelo e serve aos mesmos propósitos. Assim, a Revolução Russa de outubro é explicada somente como uma conspiração

⁷² Gaston Martin, *La franco-maçonnerie française et la préparation de la révolution* (2ª ed., Paris, 1926); L. R. Gottschalk, "French Revolution – Conspiracy or Circumstance" em *Essays in Honor of G.L. Burr* (New York 1921) pp. 445-472.

⁷³ Detalhes em Eugen Lennhoff, *Politische Geheimbünde* (Zürich, 1931), p.17 seq.

⁷⁴ O livro bem conhecido de Friedrich Wichtel, *Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik* (Wien, 1919) atribui todas as infelicidades depois de 1917-1918 aos maçons. Cf. Eugen Lennhoff, *Die Freimaurer* (Zurich, 1929), p. 412.

Blanquista⁷⁵, incorporada ao comitê militar revolucionário de Trotsky; ao demoníaco Lenin foi imputada a Revolução Alemã de 1918; a tomada do poder pelos bolcheviques nos Estados satélites remonta a obscuras conspirações no Kremlin; e geralmente a relação do bolchevismo com o mundo é igualada com “um pequeno grupo conspirador” contra “o bem-estar da humanidade”. Mais uma vez, isto é parcialmente verdade. A Revolução de outubro foi uma conspiração – mas em uma situação histórica definitiva e com uma ideologia. Os bolcheviques teriam manipulado a revolução alemã de 1918 com prazer, mas eles não tinham nem os meios e nem a inteligência para fazê-lo – e nem poderiam, nem mesmo se fossem mais inteligentes. Os comunistas naturalmente conspiravam nos estados satélites. Mas eles puderam chegar ao poder somente porque o Exército Vermelho estava por trás e porque a situação internacional os favorecia. Onde o exército vermelho não estava presente, nenhuma conspiração, não importa quão inteligente fosse, teria tido ou teve alguma serventia na Europa Ocidental. Apesar disso, não somente as massas acreditam na teoria da conspiração, mas também escritores sérios que, sob a forte influência da antítese simplista de Pareto entre “elite-massas”, geralmente tendem a ver na política nada mais do que a manipulação das massas pelas elites, e para quem a psicologia e a ciência política não são nada além de técnicas de manipulação.

O propósito da teoria é claro: a angústia potencial – cujo significado concreto ainda precisa ser clarificado – é realizada por meio da referência às conspirações demoníacas: família,

⁷⁵ Curzio Malaparte, *Die Technik des Staatsstreichs* (Berlin 1932) é o exemplo mais conhecido.

propriedade, moralidade, religião são ameaçadas pela conspiração. A angústia se torna facilmente angústia neurótica de perseguição, a qual por sua vez pode, sob certas circunstâncias, conduzir a um movimento de massa totalitário.

9. De maneira similar^{xiii}, o bolchevismo opera com a teoria do cerco capitalista, na qual os capitalistas são, via de regra, personificados por Wall Street. Agora, por sua vez, não há nenhuma dúvida de que havia uma política de cerco contra a Rússia bolchevique no começo da Revolução; mas seria fatal acreditarmos que o terror foi consequência da política de intervenção e da Guerra Fria. Possivelmente a política de cerco fortaleceu o terror, assim como as guerras de intervenção durante a Revolução Francesa deram ao terror de Robespierre um novo ímpeto⁷⁶. Mas o terror como um método normal da política contra um oponente da classe está na definição leninista da ditadura do proletariado, ele foi então estendido para o partido e finalmente para a suposta sociedade sem classe, sem uma conexão visível com a intensidade da política capitalista de cerceamento. Mas a imagem bolchevique da história, constantemente ativando a angústia, tornou possível a identificação com o líder Stalin e assim deu suporte à sua ditadura cesarista.

10. Nós poderíamos elencar um número muito maior de tais imagens da história da falsa concretude. A história americana é, em especial, cheia de exemplos de tais movimentos de massa. Temos, por exemplo, o Partido Know Nothing [“Sabe nada”] de 1854-55 com seu ódio aos católicos irlandeses e aos

⁷⁶ Nesse aspecto estou de acordo com a cuidadosa análise de Donald Greer, *The Incidence of Terror during the French Revolution* (Cambridge, USA, 1935).

imigrantes alemães, que se originou em segredo na “Order of Star-Spangled-Banner” [“Ordem da Bandeira Estrelada”] fundada por protestantes nativos; estes maltratavam os católicos e quando indagados sobre a Ordem a qual pertenciam eles respondiam “eu não sei nada”.

A Ku Klux Klan é mais conhecida. Desde a sua fundação no ano de 1867 até o presente, a angústia da perda de status por parte dos brancos, especialmente dos brancos pobres, com relação aos negros, e o medo em relação ao Papa e aos católicos foram os fatores que fizeram desta sociedade secreta uma organização terrorista.

O Partido Populista (The Populist Party) de 1892, por sua vez, nasceu de uma depressão agrária, como um protesto contra a dominação dos monopólios das estradas de ferro, industrial, e de crédito, e contra o padrão ouro. Um de seus líderes desenvolveu uma genuína teoria da conspiração: “A respeito da minha visão sobre o tema, a conspiração que parece ter se formado aqui e na Europa para destruir [...] de três sétimos a metade do dinheiro metálico do mundo, é o maior crime desta ou de qualquer outra era”⁷⁷.

11. O tipo básico mais importante – não somente pela sua imensa influência política – é a teoria da conspiração dos Judeus de acordo com o “Protocolo dos Sábios de Sião”⁷⁸. Eles

⁷⁷ Citado em S. E. Morrinson e H. S. Commager em *The Growth of the American Republic*, (1940) Vol.II, p.245.

⁷⁸ As seguintes edições: alemã: Z. Gottfried Beck (Pseudônimo de Ludwig Mueller von Hausen), *Die geheimnisse der Weisen von Zion* (Charlottenburg 1919). Esta edição foi adquirida pelo NSDAP em 1929. Francês: Mgr. E. Jouin, *Le péril judéo-maçonnique*. Vol. IV (Paris, 1920). Inglês: V.E. Marsden (tradutor), *The Protocols of the Learned Elders of Zion* (London, 1921). Americanos: *The Protocols and World Revolution* (Boston, 1920) e muitos outros. O excelente livro de John S. Curtiss, *An Appraisal of the Protocols of Zion* (New York, 1942)

contêm os planos secretos dos líderes judeus supostamente formulados no ano de 1897, para o alcance a dominação do mundo pelos judeus, por meio da força, do terror, da corrupção, da influência desintegradora do liberalismo, da maçonaria, etc. Essa dominação do mundo deveria ser uma falsa democracia, através da qual os líderes judeus deveriam operar. O fato de que os “protocolos” sejam uma falsificação preparada por czaristas russos foi definitivamente estabelecido pelo Processo de Berna de 1934 e 1935⁷⁹. Também não há dúvida que eles sejam essencialmente um plágio, dirigido contra Napoleão III, do trabalho de Maurice Joly *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu*^{xiv}.

Mas se os “protocolos” representam uma falsificação, e se os planos para uma almejada conspiração mundial judaica pertencem ao reino da mitologia, então onde está o núcleo de verdade que, segundo a minha visão, é necessário para tornar possível a influência que o antissemitismo e os “protocolos” tiveram?⁸⁰ Eu vou restringir a minha análise à Alemanha. A situação alemã só pode ser entendida se nos tornamos conscientes do fato de que, na Alemanha, antes de 1933, o antissemitismo espontâneo era extremamente fraco. Já em 1942, eu escrevi, em oposição a uma opinião quase unânime: “A convicção pessoal do autor, por paradoxal que possa parecer,

contém o melhor registro da história desta famosa farsa. O trabalho de Curtiss foi redigido sob os auspícios de treze dos mais notáveis historiadores americanos

⁷⁹ Conforme E. Raas and F. Brunschvig, *Vernichtung einer Falschung: der Prozess um die erfundenen Weisen von Zion* (Zurich, 1938).

⁸⁰ Os motivos que fizeram com que o nacional socialismo adotasse os “protocolos” são detalhados pelo próprio Hitler em *Mein Kampf*, p. 423 e sequência.

é a de que o povo alemão é o menos antissemita de todos”⁸¹. Eu continuo a ter a mesma visão hoje; pois é precisamente a fraqueza do antissemitismo espontâneo na Alemanha que explica a dominação do Nacional Socialismo aí como sua arma política decisiva.

O elemento de verdade (se é que é possível chamá-lo assim) é antes de tudo religioso: a representação catequista da crucificação e, com isso, a culpa de sangue dos judeus. Mas este é um elemento completamente ambivalente: pois é exatamente a crucificação de Jesus que torna possível a salvação dos cristãos (e de todos os homens); e a origem espiritualmente semítica do cristianismo é reconhecida pela Igreja⁸². Enquanto a difamação histórico-religiosa forma a base sem a qual o antissemitismo dificilmente poderia ser ativado, a representação catequista da crucificação não é suficiente por si só. A existência de um antissemitismo total talvez possa ser melhor entendida se partirmos da política do Nacional Socialismo e procurarmos entender o papel do antissemitismo dentro do sistema político. Mas eu posso esboçar o problema somente em seus contornos mais amplos⁸³. A Alemanha de 1930 a 1933 era a terra da alienação e da angústia⁸⁴. Os fatos são familiares: derrota, uma revolução domesticada e inacabada, inflação, depressão, não-identificação com os partidos políticos

⁸¹ No meu *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. 1ª ed, New York, 1942, p.121 (2ª ed.1944).

⁸² Conforme MARITAIN, Jacques, *Anti-Semitism*. London, 1939, p.27.

⁸³ Para mais detalhes cf. meu livro, op. cit., pp. 120-129, e o apêndice a este capítulo na segunda edição (New York, 1944).

⁸⁴ A conexão entre angústia e antissemitismo foi empiricamente verificada por Bruno Bettelheim and Morris Janowitz em *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans*. New York, 1950, capítulo VI.

existentes, não-funcionamento do sistema político – todos esses são sintomas de desterro moral, social e político. A incapacidade de compreender porque o homem deveria ser tão duramente pressionado estimulava a angústia, que foi transformada em angústia quase neurótica pela política de terror do Nacional Socialismo e sua propaganda do antissemitismo. A meta do Nacional Socialismo era clara: a ligação do povo com o líder carismático com o intuito de conquistar a Europa, e talvez o mundo, e a criação de uma hegemonia racial dos alemães sobre todos os outros povos. Mas como o povo deveria ser integrado, apesar de todas as cisões de classe, partido e religião? Somente através do ódio a um inimigo⁸⁵. Mas como o inimigo poderia ser definido? Ele não poderia ser o bolchevismo, porque ele era muito forte. Não era possível apontar a Igreja Católica, porque ela era necessária politicamente e lealdades a ela eram ancoradas de modo muito profundo. Sobraram os judeus. Eles apareciam na consciência pública como poderosos, mas na realidade eram fracos. Eles eram relativamente estrangeiros, e, ao mesmo tempo, os símbolos concretos do assim chamado capitalismo parasitário – por conta de suas posições no comércio e nas finanças – e de uma suposta moralidade decadente, por conta de suas posições de vanguarda na arte e na literatura; eles pareciam ser os concorrentes bem-sucedidos – sexual e profissionalmente. Com tudo isso a tese da conspiração judaica teria o elemento de verdade necessário para permitir que essa imagem da história se tornasse uma arma ameaçadora. Seria um

⁸⁵ Carl Schmidt viu isso corretamente, no livro *Der Begriff des Politischen* [N. Ed.: *O Conceito do Político*. Tradução, introdução e notas de Alexandre Franco de Sá. Edições 70: Lisboa, 2016]. Mas fez uma teoria geral ao invés de se limitar ao movimento regressivo das massas.

erro querer construir uma conexão do status socioeconômico de uma pessoa com o seu antissemitismo; ou seja, reivindicar que as pessoas formadas academicamente sejam mais imunes do que as não-formadas, ou que as mal pagas fossem mais imunes do que as mais bem pagas. O que é certo⁸⁶, no entanto, é que existe uma conexão entre a perda do status social e o antissemitismo. O medo da degradação social cria por si mesmo, “um alvo para a descarga de ressentimentos que surgem de uma autoestima danificada”⁸⁷.

V. Situações de angústia coletiva, identificação, culpa⁸⁸

Isso nos leva à análise das situações históricas na qual a angústia se agarra às massas^{xv}.

Nós distinguimos três estratos da alienação. O estrato psicológico continua existindo não importa em qual instituição social o homem viva. Isso gera angústia potencial, que o homem nas massas tenta superar através da entrega do Eu. Essa identificação afetiva com o líder é facilitada pela noção de falsa concretude, a teoria da conspiração.

Mas até agora não dissemos quando tais movimentos de massa regressivos são ativados, isto é, quando a angústia potencial pode ser ativada de tal maneira que isso possa se

⁸⁶ Esse ponto é também iluminado por Bettlheim e Janowitz, op. cit..

⁸⁷ LASSWELL, Harold D., “The Psychology of Hitlerism” em *The Political Quarterly* (1933), pp. 373-384, também em *The Analysis of Political Behavior* (New York, 1949) pp. 235-245. Citações na p. 236.

⁸⁸ Eu posso tratar desses assuntos somente na forma de teses, pois foram abordados em detalhe em outros lugares. No meu trabalho *Zur Theorie der Diktatur*. [N. Ed.: (i) O trabalho que fora publicado no mesmo volume de “*Angústia e Política*”. (ii) Na tradução para o inglês, a primeira oração dessa nota é posta como segundo parágrafo da seção V. Já o restante da nota aparece como nota desse segundo parágrafo.]

tornar uma arma cruel nas mãos de líderes irresponsáveis.

De maneira a chegar até esse problema nós precisamos levar em consideração os outros dois estratos da alienação: o social e o político^{xvi}. 1. Alienação do trabalho, isto é a separação entre trabalho e produto do trabalho, causada pela divisão hierárquica do trabalho que caracteriza a moderna sociedade industrial. Provavelmente ninguém duvida que a divisão do trabalho, assim como a organização hierárquica do trabalho, tem mostrado um crescimento contínuo desde a Revolução Industrial do século XVIII. A psicologia romântica alemã do trabalho chama isto de “desespiritualização do trabalho” [*Entseelung der Arbeit*]. Este conceito assim como os vários remédios são perigosos; pois eles escondem a inevitabilidade deste processo de alienação que deve ser admitida, entendida e aceita. Se isso não acontece, se, numa tentativa de tentar “espiritualizar” o trabalho em vez de restringir isso a um mínimo, não se quer reconhecer que a divisão do trabalho e a ordenação hierárquica do processo de trabalho são inevitáveis, então a angústia social é aprofundada. A atitude da chamada “nova classe média” (empregados assalariados) pode ser entendida a partir deste processo⁸⁹.

Enquanto a “nova classe média” executa o trabalho que – para continuarmos com a linguagem da psicologia alemã do trabalho – é “mais desespiritualizado” do que o do trabalhador da indústria, e, apesar do seu salário médio provavelmente ser menor do que o do trabalhador da indústria, ainda assim

⁸⁹ Veja conforme o meu texto “Social Structure and National Socialism”, na próxima *Essays on Political Freedom*. [N.Ed.: Segundo os editores da tradução para o inglês, o texto não foi publicado.]

ele se atém à sua ideologia de classe média e aos costumes vinculados a ela. Assim ele se recusa a reconhecer que este processo é inescapável, e se torna – como ocorreu na Alemanha antes de 1933 – o estrato social mais susceptível ao Cesarismo.

2. Em uma sociedade constituída pela competição, o competidor, quando é eficiente, deve ser recompensado por seu esforço, isto é, quando ele se esforça, é inteligente e aceita correr riscos. Não há dúvidas de que o princípio da competição domina não somente a economia, mas todas as relações sociais. Karen Horney, uma representante do revisionismo freudiano⁹⁰, afirma que o caráter destrutivo da competição cria grande angústia. Mas isso não é válido quando se trata efetivamente de uma competição genuína, ou seja, a competição em que pessoas com força mais ou menos semelhante se enfrentam com métodos justos; ou seja, o tipo de competição que Adam Smith define em sua *Teoria dos Sentimentos Morais* da seguinte maneira: “Um indivíduo nunca deve preferir a si mesmo em detrimento de qualquer outro indivíduo a ponto de ferir ou danificar este outro para beneficiar a si mesmo, mesmo que o benefício de um seja muito maior do que o ferimento ou o dano ao outro”⁹¹. E ainda: “Na corrida por riqueza, honrarias e nomeações. Cada um tem de dar o mais duro que pode, e mover cada nervo e cada músculo deixar todos os seus competidores para trás. Mas se ele acotovela ou empurra algum deles, a indulgência do espectador está completamente no fim. Está

⁹⁰ HORN, Karen. *The Neurotic Personality of Our Time* (New York, 1937) chs. XI and XII [N. Ed.: *A personalidade neurótica do nosso tempo*. Tradução de Otaviano Alves Velho, 9ª edição. São Paulo, Sp: DIFEL, 1983, capítulos XI e XII].

⁹¹ SMITH, Adam. *Theory of Moral Sentiments* (2 vols., 1970). Vol. I, Parte III, cap. III, p.339.

na violação do jogo limpo que eles não podem admitir”⁹².

Aqui não é possível empreender uma análise social para mostrar que essa competição eticamente circunscrita não existe e que talvez nunca tenha existido; que na verdade uma batalha monopolista se esconde por detrás dela; e que também o esforço do indivíduo, sua inteligência, sua visão, sua prontidão para assumir riscos, são facilmente feitos em pedaços pelas constelações de poder⁹³.

Por trás da máscara da competição, que, se ela organizar uma sociedade racionalmente, não necessariamente tem efeitos destrutivos, se escondem, na verdade, relações de dependência. Para se ser bem-sucedido na sociedade de hoje é muito mais importante estar bem com os poderosos do que se manter com a sua própria força. O homem de hoje sabe disso. O que é destrutivo e criador de angústia é exatamente a impotência do indivíduo que se insere no aparato tecnológico⁹⁴.

Mas mesmo quando a competição genuína é efetiva, os esforços serão inúteis se as crises arruinarem o comerciante. A incapacidade de entender o processo de crise e a necessidade frequente de atribuir a culpa desta a poderes obscuros, é um

⁹² Ibid., Vol. I, Parte II, Sect. II, cap. II, p.206. Para o problema jurídico ver Franz Boehm, *Wettbewerb und Monopolkampf* (Berlin, 1933).

⁹³ FROMM, Erich. *Man for Himself* (New York, 1947), pp.67-81. Aqui Fromm considera a operação de mercado (ou seja, a troca) como despersonalizante e vazia, e que ela leva a um crescente descontentamento, mas parece também negligenciar isso. A tese mais correta de Fromm, em Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York, 1941) [N. Ed.: *O Medo à Liberdade*. Tradução de Octávio Alves Velho. 14ª Ed. Rio de Janeiro (JR): Zahar, 1981] que é a perda do Eu resulta da discrepância entre ideologia da livre concorrência e a real monopolização do poder, não pode ser também aceita. Contra isso, acertadamente: ADORNO, Theodor W., *Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie*, em *Psyche*, VI, Jahrgang, 1952-1953, p.10.

⁹⁴ Em um texto que está agora para ser finalizado, sobre “*Tugendbegriff und Politik*”, eu tento provar isso. [N.Ed.: Esse estudo não foi finalizado segundo indicação do editor da tradução para o inglês.]

fator adicional na destruição do Eu. Antes de 1933, esse processo psicológico operou na assim chamada “velha classe média” da Alemanha. Mas – repito – é difícil ver porque a competição justa tem que possuir funções destrutivas⁹⁵.

3. Em toda sociedade que é composta de grupos antagônicos existe uma ascensão e uma queda de grupos. Eu sustento que a angústia de perseguição – mas uma, que como dito acima, tem uma base real – é produzida quando um grupo tem seu prestígio, renda, ou mesmo sua existência ameaçados, isto é, quando entra em declínio e não entende o processo histórico ou é impedido de entendê-lo. Os exemplos são numerosos demais para enumerá-los aqui. O Nacional Socialismo alemão e o Fascismo italiano são exemplos clássicos.

No entanto, não apenas as classes sociais que resistem a sua degradação com tais movimentos de massa, mas também conflitos religiosos ou raciais frequentemente produzem fenômenos similares. O conflito entre negros e brancos nos Estados do sul dos Estados Unidos, a presente batalha do governo da África do Sul contra os nativos – ambas se dão de acordo com o seguinte esquema: a angústia de uma minoria branca dominante que será degradada pela ascensão econômica e política dos negros é usada de maneira propagandística para a criação de movimentos de massa afetivos, que frequentemente vão tomar um caráter fascista.

4. A alienação social, ou seja, o medo da degradação social, não é adequada por si só. Os elementos da alienação

⁹⁵ Esta afirmação corresponde na esfera social ao socialismo pequeno burguês de Proudhon, para quem o infortúnio da sociedade parece vir da troca, não do processo de produção.

política devem ser acrescentados. Como eu dedico um trabalho especialmente a este fenômeno, vou apenas apontar de modo breve o que tenho em mente. Via de regra, nos satisfazemos, sobretudo na literatura americana, em definir a abstenção de voto nas eleições como apatia política⁹⁶. Mas eu apontei em outro lugar⁹⁷ que a palavra apatia descreve três reações políticas diferentes: primeiramente, a falta de interesse na política, ou seja, algo como a opinião de que a política não é problema do cidadão, porque ela não é nada mais do que uma batalha entre pequenos grupos privilegiados e que, portanto, fundamentalmente nunca muda nada; daí a atitude epicurista com relação à política, a visão de que a política e o Estado teriam somente que criar o elemento de ordem dentro do qual o homem se dedica ao seu aperfeiçoamento, de modo que as formas de governo e de Estado apareçam como assuntos secundários; e finalmente, como terceira reação, a rejeição consciente de todo o sistema político que se expressa como apatia, porque o indivíduo não vê possibilidade de mudança no sistema através de seus esforços. A vida política pode, por exemplo, ser exaurida na competição dos partidos políticos, que são puramente máquinas sem participação das massas, mas que monopolizam a política a um nível tão profundo que um novo partido não pode se fazer valer dentro das regras do jogo. Esta terceira forma de apatia forma o núcleo do que eu caracterizo como alienação política. Como regra, se esta apatia

⁹⁶ Agora também na França: Charles Henri Sévène, *L'abstentionisme politique en France* (Paris, n.d., [1953?]).

⁹⁷ Sobre o conceito de liberdade política ver em: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*. Bd. 109 (1953) p.25. [N.Ed.: essa nota foi omitida na tradução para o inglês.]

operar dentro da alienação social, ela leva à paralisia parcial do Estado e abre o caminho para um movimento cesarístico que, desprezando as regras do jogo, usa a inabilidade dos cidadãos para tomar decisões individuais e compensa a perda do Eu com a identificação com um César.

5. Mas o que acontece quando tal movimento triunfa e funda um Estado? Sua tarefa não é somente a de ativar a angústia, como sempre é o caso em movimentos de massa, mas também institucionalizá-la, porque o movimento cesarístico nunca suporta uma longa espera pelo poder^{xvii}. É exatamente isto que decorre de sua base afetiva. Enquanto a organização não-afetiva das massas, como um partido político normal que pode existir por um longo tempo sem desintegração, o movimento cesarístico precisa se apressar justamente pela instabilidade do cimento que o mantém unido: a afetividade investida de libido. Assim que o movimento tenha chegado ao poder, ele se vê diante da tarefa de institucionalização da angústia como um meio de manutenção da dominação^{xviii}.

As técnicas são conhecidas: propaganda e terror, isto é, a imprevisibilidade das sanções. Isso não precisa ser discutido aqui. Apoiando-se em Aristóteles e Machiavel, Montesquieu distinguiu entre três sistemas governamentais constitucionais e um tirânico. De acordo com ele, a monarquia repousa na honra do monarca; a aristocracia, na moderação dos aristocratas; a democracia, na virtude (de acordo com ele, patriotismo); mas a tirania se baseia no medo⁹⁸. No entanto, é preciso não

⁹⁸ Para isso conferir a minha introdução a Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (New York, 1949). [N.Ed.: segundo editores da tradução para o inglês (p.300), essa introdução foi reimpressa no mesmo volume em que se encontra "*Anxiety and Politics*"]

negligenciar – e nossas considerações introdutórias sobre a alienação e a angústia não tiveram outro significado senão este – que todo sistema político é baseado na angústia. Mas há mais do que uma diferença quantitativa entre a angústia institucionalizada em um sistema totalmente repressivo e aquela que é a base para um sistema parcialmente liberal. Trata-se de estados de coisas qualitativamente diferentes. Talvez pode-se dizer que o sistema totalmente repressor institucionaliza a angústia depressiva e persecutória, e o sistema parcialmente liberal, a angústia real⁹⁹.

O fato de que se trata de diferentes estados de coisas logo se torna evidente, quando se é vista a conexão entre angústia e culpa.

Em *A História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides conta o seguinte sobre Esparta: “Realmente, por medo de sua juventude e de seu número - na verdade, a maioria das medidas adotadas pelos lacedemônios visava sempre a protegê-los contra os hilotas - eles em certa ocasião haviam chegado ao extremo de recorrer ao seguinte stratagem: fizeram uma proclamação no sentido de que todos os hilotas que pretendiam ter prestado aos lacedemônios os melhores serviços na guerra deveriam apresentar seus títulos a tal pretensão, aparentemente para serem libertados. Na realidade estavam apenas pondo-os à prova, pensando que os candidatos que primeiro reivindicassem a liberdade seriam precisamente os mais capazes de eventualmente

⁹⁹ É importante se ter clareza sobre o fato de que um sistema totalmente repressivo se mantém coeso não somente pela angústia neurótica – isso depende de manter essa angústia viva em grupos significantes – mesmo que as vantagens materiais e o prestígio sejam igualmente importantes.

rebelar-se. Foram selecionados entre eles cerca de dois mil, que receberam coroas e percorreram os templos, como se já estivessem livres, mas os espartanos pouco tempo depois lhes deram destino desconhecido e jamais alguém soube como cada um deles pereceu”¹⁰⁰.

Com sua habitual sensibilidade psicológica este grande historiador viu claramente a conexão entre angústia e culpa coletiva. E então lemos a descrição de Plutarco da terrível Cryptia, a polícia secreta espartana: “Por meio desta ordem, os magistrados (os éforos) despachavam privadamente alguns dos homens mais jovens do país, de tempos em tempos, armados apenas com suas adagas, e levando consigo um pouco de mantimentos necessários; ao longo do dia, eles se escondiam em lugares afastados e lá permaneciam fechados, mas à noite saíam pelas estradas e matavam todos os hilotas sobre os quais conseguiam iluminar”¹⁰¹. Eis um exemplo perfeito do que temos em mente¹⁰².

Quem aqui não pensa em *Os Demônios* de Dostoiévski, quando Stavrogin dá o seguinte conselho: “Todo esse funcionalismo e esse sentimentalismo, tudo isso é um bom grude, mas existe uma coisa ainda melhor: convença quatro membros do círculo a matarem um quinto sob o pretexto de que ele venha a denunciá-los, e no mesmo instante você prenderá todos com o sangue derramado como se fosse um nó. Eles se tornarão

¹⁰⁰ Book IV, Ch. 80 (tr. Crawley, New York, 1934). [Tucídetes. *A História da Guerra do Peloponeso*. 4ª edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, Livro IV, Cap. 80, pág. 264]

¹⁰¹ Lycurgus (trad. Dryden, revisado A. H. Clough).

¹⁰² EPPS, Preston H., “Fear in Spartan Character” em *Classical Philology*, January 1933, pp. 12-30, prova com sucesso, em minha opinião, que a angústia era um elemento constitutivo do caráter espartano, conforme Plutarco, Cleomenes, 9, e Lisândro, 30.5; Herodoto, VI, 79-80.

seus escravos, não se atreverão a rebelar-se nem irão pedir prestação de contas. Quá-quá-quá!”¹⁰³. Essa famosa passagem em Dostoievski é importante não só porque ela confirma nossa teoria psicológica, mas também porque ela mostra ao mesmo tempo que o líder desperta a angústia através da culpa em seu próprio benefício, e não em benefício dos liderados.

Eu não quero aqui discutir a teoria psicológica que diz respeito à relação entre angústia e culpa. Segundo Freud¹⁰⁴, o sentimento de culpa no homem deriva do complexo de Édipo. É essa agressividade que a criança reprime e que tem então como efeito um sentimento inconsciente de culpa. O sentimento de culpa é o Super-eu, a consciência do homem¹⁰⁵. Mas é exatamente por isso que a intensificação do sentimento inconsciente de culpa permite ao homem se tornar um criminoso¹⁰⁶.

Se examinarmos o exemplo espartano, o conselho de Stavrogin, os assassinatos de Feme, e os crimes coletivos da SS, poderemos empreender a seguinte análise psicológica:

Existem a angústia e um sentimento inconsciente de culpa.

Ao criar a angústia neurótica, o problema do líder é criar entre ele e os liderados, por meio da produção de angústia

¹⁰³ Parte II, Cap. 6, p. 393 (tr. Constance Garnett, New York, 1936). [N. Ed.: DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os Demônios: romance em três partes*. 2ª edição, Tradução de Paulo Bezerra e desenhos de Claudio Mubarac. Segunda parte, Cap.VI, Editora 34: São Paulo(SP), 2013, p.375]

¹⁰⁴ “Mal-Estar na Civilização.”, op. cit., p. 102.

¹⁰⁵ „Das Ich und das Es“; op. cit., pp. 282/3 und Alexander, op. cit., p. 98. “The Ego and the Id.”, p.77. O Eu e o Id, p.66-67

¹⁰⁶ Em KIERKEGAARD, (op. cit., pp 71) encontramos a seguinte formulação – naturalmente sobre outras bases teóricas: 1. O indivíduo produz o pecado no seu medo de pecar; 2. O indivíduo apavorado (não se torna culpado, mas) de ser tomado por culpado se torna culpado.

neurótica, um laço tão próximo que eles pereceriam sem a identificação com ele. Então, o líder ordena que se cometam crimes. Mas, de acordo com a moralidade que prevalece no grupo – com os Lacedemônios, os niilistas, a SS –, não são crimes, mas fundamentalmente atos morais. Porém, a consciência – o Super-eu¹⁰⁷ – protesta contra a moralidade dos crimes, pois as antigas convicções morais não podem ser simplesmente extirpadas. O sentimento de culpa é então recalcado e faz da angústia quase que um pânico, que só pode ser superado através de rendimento incondicional ao líder e que compele a cometer novos crimes¹⁰⁸.

Esta é maneira como eu vejo a conexão entre angústia e

¹⁰⁷ A significação do Super-eu na teoria de Freud não é muito clara para mim. Se isso significa que a consciência social, ou seja, a soma das convicções morais predominantes na sociedade, acaba-se em dificuldades quando concepções antagônicas confrontam-se uma com as outras. Mas, se é o sentimento de culpa individual e inconsciente, então as normas sociais não prestam qualquer papel. É indiferente para o nosso exemplo qual interpretação do Super-eu deve ser aceita. De acordo com a primeira: as convicções morais predominantes na Alemanha, mesmo sob o nacional socialismo, prescreviam o assassinato. Ordens dos superiores para gaseificar os judeus porque isso seria útil para a Alemanha colidia com a moralidade predominante, isso é mostrado pelo fato que esses assassinatos tiveram que ser cometidos em segredo. De acordo com a segunda interpretação: uma vez que os assassinos da SS tiveram as suas experiências de infância sob a moralidade antiga, eles devem ter tido, pelo menos, um sentimento de culpa inconsciente.

¹⁰⁸ Em seu artigo “The Covenant of the Gangsters” em *The Journal of Criminal Psychopathology*, Vol. IV, No. 3 (1943), pp. 445-58, Ernst Kris desenvolve uma tese bastante similar a qual ele não limita, entretanto, aos participantes imediatos nos crimes, mas estende-a a todo o povo alemão. Que os nacionais socialistas tentaram transformar toda a população em cúmplices está claro e sem sombra de dúvidas. Dificilmente pode-se afirmar que eles tiveram sucesso. É indiferente para o nosso exemplo qual interpretação do Super-eu deve ser aceita. De acordo com a primeira: as convicções morais predominantes na Alemanha, mesmo sob o nacional socialismo, prescreviam o assassinato. Ordens dos superiores para gaseificar os judeus porque isso seria útil para a Alemanha colidia com a moralidade predominante, isso é mostrado pelo fato que esses assassinatos tiveram que ser cometidos em segredo. De acordo com a segunda interpretação, uma vez que os assassinos da SS tiveram as suas experiências de infância sob a moralidade antiga, eles devem ter tido, pelo menos, um sentimento de culpa inconsciente.

culpa em uma sociedade totalmente repressiva. Por conseguinte, essa angústia é qualitativamente diferente da angústia que está na base de todo sistema político.

VI. Resumo

É chegado o momento de resumir o resultado de minha análise^{xix}:

1. Alienação psicológica – a alienação do Eu em relação às estruturas pulsionais, ou a renúncia às gratificações pulsionais - é inerente a toda sociedade histórica. Ela aumenta junto com o crescimento da sociedade moderna industrial, e produz angústia. A angústia pode ser protetora, destrutiva ou catártica.

2. A angústia neurótica, persecutória pode conduzir à entrega do Eu nas massas através da identificação afetiva com um líder. Esta identificação cesarística é sempre regressiva, historicamente e psicologicamente.

3. Um indício importante para o caráter regressivo é a noção de falsa concretude, a teoria da conspiração na história. O seu perigo peculiar se encontra no núcleo de verdade que está contido nessa visão da história.

4. A intensificação da angústia em angústia de perseguição é bem-sucedida quando um grupo (classe, religião, raça) é ameaçado de perda de status, sem compreender o processo que conduz à sua degradação.

5. Geralmente, isso leva à alienação política, isto é, à consciente rejeição das regras do jogo de um sistema político.

6. O movimento de massa regressivo, uma vez que tenha chegado ao poder, precisa, para manter a identificação com

o líder, institucionalizar a angústia. Os três métodos são o terror, a propaganda e, para os seguidores do líder, o crime cometido em comum.

O mundo se tornou mais suscetível ao aumento dos movimentos de massa regressivos. Talvez nem tanto na Alemanha, pois a experiência histórica, apesar de todas as tentativas de recalcar a memória do Nacional-socialismo, continuam a funcionar fortemente.

Vocês vão me perguntar: “o que pode ser feito para prevenir que a angústia – que não pode ser eliminada – se torne neurótica e destrutiva? Pode o Estado realizar esta tarefa?” Schiller – e com isso nós retornamos ao nosso ponto de partida – nega isso em sua Sétima carta. Ele pergunta e responde: “Seria o caso de esperarmos tal obra do Estado? Impossível, pois o Estado em sua forma presente originou o mal, e o Estado, a que se propõe a razão na Ideia, não poderia fundar esta humanidade melhor, pois nela teria de ser fundado”¹⁰⁹.

Como educadores nós podemos dizer que a educação merece o primeiro lugar. Mas Schiller responde a isso na nona carta com a pergunta, “Mas aqui não há um círculo? Deve a cultura teórica propiciar a prática, e esta ser a condição daquela? Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como o caráter pode enobrecer-se sob a influência de uma constituição bárbara?”¹¹⁰.

A própria solução de Schiller é idealista. Mas ela pode ser verdadeira ao criativo artista que, quando cria, pode superar completamente a angústia^{xx}.

¹⁰⁹ Ed. Weiss, p.29 [N. Ed.: SCHILLER, Friedrich. Carta VII. 1989, p.43

¹¹⁰ Ibid., p.35 [N. Ed.: SCHILLER, Friedrich. Carta XI. 1989, p.49]

Certamente existem outras soluções individuais – como, por exemplo, o amor. Mas ter ou não esta experiência é, afinal de contas, acidental, e o risco pode ser enorme com a perda do objeto¹¹¹.

Portanto, resta a nós como universitários e como cidadãos a dupla ofensiva contra a angústia e a favor da liberdade: a da educação e a da política.

A política deve ser uma coisa dual para nós: a inserção do assunto de nossa disciplina acadêmica nos problemas da política – naturalmente não se trata da política do dia-a-dia – e a tomada de posição nas questões políticas. Se formos sérios no que diz respeito à humanização da política; se nós queremos impedir um demagogo de usar a angústia e a apatia, então nós, como professores e alunos, não devemos nos calar. Nós devemos suprimir a nossa arrogância, nossa inércia, e a nossa repulsa com respeito à pretensa sujeira da política do dia a dia. Nós devemos escrever e falar. O idealismo, como é tão nobremente expresso nas cartas de Schiller, não deve ser para nós apenas uma bela fachada, não precisa mais uma vez se tornar uma forma notória de idealismo que no passado disfarçou os fins mais reacionários e mais anti-libertários.

Somente através de nossa atividade responsável, no campo educacional e no político, as palavras do idealismo poderão se transformar em história.

Tradução: Divino Amaral e Inara Luisa Marin

Revisão: Paulo Yamawake

¹¹¹ FREUD, Freud, *Civilization and its Discontents*, p. 38 [N. Ed.: O Mal-Estar na Civilização”, p. 64].

Notas dos editores

ⁱ Originalmente concebido como aula na Universidade Livre de Berlim e publicado nas séries “Recht und Staat,” (Tübingen, 1954.), o “Angústia e Política” possui duas versões: a original alemã e uma tradução para o inglês, sobre a qual foram feitas algumas modificações de parágrafo, leves supressões e inclusões de frases, aspectos que serão indicados ao longo dessa tradução por meio de notas. A tradução em inglês pode ser encontrada em: Neumann, F. “Anxiety and Politics”. Trad. Peter Gay. In: *The Democratic and the authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory.* Editado por Herbert Marcuse. Glencoe: Free Press: 1957.

ⁱⁱ A expressão “*Freedom from Want*” não significa somente a liberdade das dependências, mas também denota a liberdade de ter um nível de vida adequado.

ⁱⁱⁱ No texto em alemão consta o termo *Angst* e na versão inglesa o termo *anxiety*. Apesar do termo em inglês poder ser traduzido por ansiedade, optamos por preservar o termo alemão, traduzindo *Angst* por angústia.

^{iv} Algumas linhas que se referem a um panfleto alemão em psicologia infantil (edição omitida)

^v O trecho que segue daqui até o fim da frase está suprimido na tradução para o inglês. (Cf.. Neumann, 1957, p.270)

^{vi} Essa frase também foi suprimida na tradução para o inglês. (Cf. p.270)

^{vii} Os conceitos principais virão acompanhados do termo em alemão ou em inglês, seguido de um esclarecimento sobre a escolha da tradução, sempre que julgarmos necessário.

^{viii} Optou-se aqui por seguir a tradução do termo alemão *Kultur* por “civilização” conforme o fez Paulo César de Souza, tradutor da versão brasileira da obra completa de Freud. Ver justificativa do tradutor em FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza – São

Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.48.

^{xix} Em inglês, este termo foi traduzido como *instinctual gratifications*, o que deve indicar uma interferência de Marcuse sobre o texto de Neumann.

^x “Na história do indivíduo” é um acréscimo feito na tradução para o inglês.

^{xi} Os itálicos do texto seguem como se encontram na versão alemã do texto.

^{xii} Enquanto a versão alemã apresenta esses tipos numa sequência, a tradução para o inglês traz essa divisão, em letras na ordem alfabética, a nosso ver, mais clara e didática.

^{xiii} Na tradução para o inglês, este ponto foi colocado no lugar do décimo e o seguinte, no do nono ponto.

^{xiv} Acrescentada pela edição da tradução para o inglês. JOLY, Maurice. *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu*. Tradução Nilson Moulin. Editora UNESP, São Paulo. 2009.

^{xv} Esse parágrafo que se encontra na versão alemã foi suprimido na tradução para o inglês.

^{xvi} Na tradução para o inglês, a primeira oração desse parágrafo, a que anuncia os parágrafos numerados em sequência compõe um parágrafo separado do item 1.

^{xvii} Na tradução para o inglês, as duas frases deste item 5 são suprimidas e substituídas pelo seguinte trecho: “The caesaristic movement is compelled not only to activate but to institutionalize anxiety. The institutionalization of anxiety is necessary because the caesaristic movement can never endure a long wait for power.” Tradução: “O movimento cesarístico é compelido não somente a ativar, mas também a institucionalizar a angústia. A institucionalização da angústia é necessária porque o movimento cesarístico nunca pode suportar uma longa espera pelo poder.”, em “*Anxiety and Politics*”, pág. 291.

^{xviii} O texto em inglês formula esse trecho da seguinte maneira: “After it has come to power it faces the need of institutionalizing anxiety as a means of preventing the

extinction of its affective base by its bureaucratic structure.”
Tradução: “Depois de ter chegado ao poder, ele enfrenta a necessidade de institucionalizar a angústia como um meio de prevenir-se contra a extinção de sua base afetiva por meio de sua estrutura burocrática.” em “Anxiety and Politics”, p. 291.

^{xix} Essa frase não se encontra na versão alemã, mas apenas na tradução para o inglês.

^{xx} Essa parte, que aparece no texto alemão, foi omitida na tradução para o inglês

Angst und Politik (1954) de Franz Neumann está publicado em *Wirtschaft, Staat, Demokratie: Aufsätze 1930-1954* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), p. 424-459, e foi traduzido com permissão de Michael Neumann.

O FIM DA INTERNALIZAÇÃO: PSICOLOGIA SOCIAL DE ADORNO

Jessica **BENJAMIN**

I

A psicologia analítica contém a compreensão de que seres humanos afetam uns aos outros, particularmente no processo de criação das crianças, e, portanto, o que aparece como sendo propriedades inatas ou naturais de uma pessoa é na verdade o resultado da interação social e da ação humana. Nesse sentido, a perspectiva psicanalítica representou uma profunda desmistificação comparável às análises de Marx, que revelaram a origem do valor de mercadoria no trabalho humano realizado na produção social. Apesar desse paralelo, a tarefa de sintetizar a obra de Marx e Freud é, à primeira vista, mais difícil do que parece. Quando Adorno e Horkheimer começaram a sintetizar sistematicamente a teoria da sociedade de Freud, eles já estavam insatisfeitos com os esforços de Fromm e Reich para alcançar essa integração¹ Na tentativa da Teoria Crítica de

¹ Para uma descrição das diferenças entre os teóricos de Frankfurt e Erich Fromm em particular, ver Martin Jay, *The Dialectical Imagination*

entender como as pessoas se tornam cúmplices de sua própria subjugação – “como a dominação é ancorada no coração do dominado” – ela teve de focar na ideia de internalização. Seguindo Freud, a Teoria Crítica usou esta ideia para mostrar como a tensão entre a conformidade e resistência ocorre internamente à relação individual com a autoridade.

No entanto, no centro das análises da Teoria Crítica do capitalismo moderno há um paradoxo sobre a natureza da resistência à dominação. Esses aspectos da consciência nos quais a resistência deve ser localizada – razão crítica, individuação, integridade e, finalmente, na própria resistência – estão ligados ao processo de internalização da autoridade. Como resultado, a rejeição da autoridade só pode acontecer através da sua aceitação prévia. Apesar da dimensão subjetiva da dominação ser encontrada na forma que a autoridade é internalizada, a única resistência possível à autoridade está localizada no mesmo processo de internalização. Se razão, reflexão e individuação são historicamente ligadas ao processo

(Boston, 1973) [JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008], Reich, *Mass Psychology of Fascism*, published in 1933[REICH, Wilhelm. *A Psicologia de Massa do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2001], e a porção sociopsicológica de Fromm do *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936) apresentaram hipóteses semelhantes sobre as origens do autoritarismo na relação com o pai. Embora a análise de Fromm do “caráter sadomasoquista” fosse aceita por Horkheimer, sua posterior rejeição da teoria patricêntrica de Freud não era. A própria parte de Horkheimer dos Estudos contém apenas uma referência direta à “psicologia da profundidade”. Embora mostre alguma influência pela ideia do complexo de Édipo. Eu dato a integração real de Freud na teoria crítica como ocorrendo na década de 1940, e mais definitivamente em *Dialética do Esclarecimento* (1944). Embora grande parte do estudo psicanalítico tenha entrado na *Personalidade Autoritária* (Nova York, 1969), suas análises frequentemente contradizem as afirmações gerais sobre o desenvolvimento psicológico contemporâneo na obra de Horkheimer e Adorno.

de internalização da autoridade, o resultado disso não seria o de que a autoridade seja vista em algum sentido como necessária ou mesmo justificada? Ou esse paradoxo seria apenas superável através de uma alternativa não considerada pela Teoria Crítica: que a possibilidade de resistir à autoridade não precisaria ser fundamentada naquele aspecto do sujeito que uma vez aceitou a autoridade, mas, em vez disso, naquele aspecto que busca mutualidade. O potencial para emancipação não poderia ser fundamentado numa teoria intersubjetiva da personalidade, em vez de em uma psicologia individual da internalização?

Essa possibilidade colocaria em questão um dos maiores motivos para a aceitação da teoria freudiana pela Teoria Crítica: que, fundamentalmente, o que nos trai são nossos impulsos naturais, nossa “natureza humana”, incluindo amor e desejo. O núcleo maleável, insociável e regressivo da natureza humana – que Freud denominou Isso – faz-se necessário ao controle da natureza interna através da civilização e da razão. A razão é, então, constituída como controle e se torna uma força repressiva e destrutiva, uma segunda natureza que nenhum outro poder é capaz de manter sob controle. Dessa maneira, a razão, a própria possibilidade de resistência, está implicada na dominação. Considerando que Freud extraiu a consequência desse potencial destrutivo das pulsões justificadas pela civilização, Adorno aceita a ideia de que “uma parte indomável da natureza”² subjaz

² Ver Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (Nova York, 1962), pp.33 [Sigmund Freud, *O Mal-Estar na Civilização*. Companhia das Letras, vol.18, p. 43]: “Temos outra atitude para com a terceira fonte de sofrimento [...]. Contudo, se lembrarmos como fracassamos justamente nessa parte da prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê da natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica.”

à civilização, ao mesmo tempo em que resiste à consequência de que autoridade e civilização são, dessa forma, legitimadas. Já que Adorno não encontrou possibilidade de reconciliação entre razão e natureza, a luta entre elas resulta num impasse do qual a autoridade emerge triunfante.

O impasse da autoridade fundamentado na antinomia entre razão e natureza é central para a análise da Teoria Crítica sobre a cultura moderna. A internalização, mesmo quando perpetua a autoridade, é necessária para a construção da razão, que sozinha pode se opor à autoridade. Esse impasse vem a ser formulado em um grande número de paradoxos, sobre os quais os próprios teóricos críticos com frequência fornecem a melhor expressão: enquanto a autonomia e a aceitação da autoridade são opostas, o mesmo processo de internalização e de individuação subjaz a ambas; enquanto a autonomia do indivíduo no capitalismo mostrou-se sendo uma máscara de isolamento e impotência, a dissolução da individualidade conduz a uma conformidade cada vez mais consistente; enquanto a razão crítica ou emancipatória precisa ser desenvolvida para fazer face à razão instrumental ou dominante, ambas surgem do conflito com a natureza interna e externa; e finalmente, apesar do fato de que o Eu que corporifica a cognição poder crescer apenas a partir de uma luta vitoriosa contra as pulsõesⁱ, a própria repressão das pulsões inclui a repressão da cognição ela mesma.

A distinção entre controle racional das pulsões e simples repressão se torna crucial - mas em uma “sociedade irracional” o Eu só pode responder à demanda de domar

as pulsões atuando irracionalmente ou inconscientemente. A esperança para um autocontrole racional é utópica, pois pressupõe uma ordem social racional cuja realização não está à vista. Se a ordem social presente mina a capacidade para o autocontrole racional, a razão é condenada a ser puramente um instrumento de dominação, ao invés de um instrumento de liberação. Na época presente, os teóricos críticos acham que a autoridade é diretamente exercida sobre o indivíduo em vez de ser internalizada - assim eliminando o potencial para crítica ou revolta. Como resultado, a possibilidade de formação do sujeito revolucionário está impedida [foreclosed]. Em face dessa situação, os teóricos críticos olham para trás, para a forma de controle pulsional que estava na base do desenvolvimento do Eu e da razão no passado - internalização individual - e argumentam que somente ela possui um potencial para a formação de uma crítica da dominação. Esse é o impasse ao qual me refiro como o “fim da internalização”.

Freud fez uma distinção entre o processo de internalização e o simples medo de uma autoridade externa, e viu esse processo como um avanço no desenvolvimento do Eu. Quando o Eu internaliza, leva “para dentro” um relacionamento no qual ele foi outrora dominado do exterior, de tal maneira que uma parte do Eu atua como agente de autoridade com relação à outra parte. Isso pode ser entendido de várias maneiras, como o Eu reproduzindo o relacionamento entre si e outro, ou o Eu se identificando com a autoridade. Os comandos da autoridade são experienciados como diretivas autônomas, parecendo emanar de dentro: consciência ou Super-eu. A resposta do Eu

a essa cisão é o sentimento de culpa que é o medo de punição pelo Super-eu. O processo de internalização presume uma individuação prévia, ou diferenciação de si e do outro. O que foi levado para dentro só estava no “exterior” pela qualidade de um processo anterior de exclusão, no qual o Eu formou uma fronteira separando um domínio de si³.

De acordo com os teóricos críticos, a condição histórica da vida familiar que fomentou o processo de internalização e individuação como Freud as conheceu já não estão mais em cena. A despersonalização crescente das relações sociais no capitalismo tardio, o declínio do pai empreendedor e individualista minou a organização familiar na qual estava baseada a internalização da autoridade⁴. A internalização é substituída pela direta

³ Sigmund Freud. “Instincts and Their Vicissitudes”. Em *General Psychological Theory* (New York, 1963). Pp.99 [Sigmund Freud. *Os Instintos e seus Destinos*. Companhia das Letras, vol 12.]

⁴ Max Horkheimer, “Authoritarianism and the Family Today” in *The Family: Its Function and Destiny* (New York, 1949), pp. 359-369. O ponto principal deste artigo é que a autoridade é cada vez mais despersonalizada. Como está localizada fora da figura parental, não pode tornar-se parte da composição psíquica interna. Nesta discussão, Horkheimer está explicitamente usando o conceito freudiano de desenvolvimento do Eu baseado na resolução bem-sucedida do complexo edípiano, um modelo explicitamente baseado na socialização da criança do sexo masculino. A criança vem a substituir o desejo de agir tal como o pai age em relação à mãe na esperança de poder, no futuro, possuir um objeto semelhante. A criança abandona o desejo imediato de posse por causa do medo da castração ou da perda do amor – em qualquer caso, uma relação pessoal com o pai. Ele assume a autoridade paterna internamente como Super-eu. Este esquema postula um desenvolvimento de consciência unilateral e ignora amplamente os estágios iniciais da identificação, especialmente com a mãe. É, portanto, patricêntrica, e a conclusão a que Marcuse (*Five Lectures* [Boston, 1970], p.50) bem como Horkheimer e outros têm erroneamente extraído é que a falta de um pai forte não fornece uma base para que as crianças possam resistir à autoridade. O grupo de pares é considerado invariavelmente conformista. Isso é realmente contradito pelos dados em “Personalidade liberal-democrática” em *Personalidade Autoritária*, apesar da tentativa de Horkheimer para obter os dados para sua tese. Além disso, ignora o papel da autoridade materna e do desenvolvimento pré-edípico, bem como a diferença no desenvolvimento da criança e, portanto, a possibilidade de as mulheres se oporem à autoridade paterna, talvez com base na identificação com mães fortes e sem o apoio de homens

conformidade a uma pressão externa. De modo similar, a falta de oportunidade para identificar-se com as figuras parentais eficazes e amorosas conduz a uma falha no desenvolvimento do Eu. Dessa forma, os teóricos críticos estabelecem o critério para análise do estado psicológico atual do sujeito tomando como referência o momento histórico em que a família ainda estava intacta. Em 1936 Horkheimer tinha argumentado que a família era um meio de socialização do indivíduo para aceitar a autoridade, a qual ensinava a criança a ser “razoável” em se conformar com a realidade social incontrolável⁵. Mas em 1949, ele enfatizou que a família tinha outrora defendido o indivíduo contra a sociedade - o que já havia afirmado anteriormente - e que a atual falta de eficácia dos pais faz com que eles entreguem as crianças mais cedo nas mãos das instituições do estado e da mídia de massa.

Agora que as formas impessoais, extrafamiliares e de autoridade mantêm o controle sobre o indivíduo, “a agência de mediação do Eu” é desnecessária para assegurar a conformidade. Mais especificamente, eles argumentam que a manipulação direta das pulsões inconscientes por forças externas perpetua a dominação social. Adorno explicou tanto o movimento fascista na Alemanha quanto a cultura conformista na América como a “apropriação da psicologia de massa pelos opressores”: a substituição do conflito entre o Eu e o Isso pela manipulação direta do Isso. Dada a persistência do isolamento individual e a

que têm fortes egos.

⁵ Max Horkheimer, “Authority and the Family,” em *Critical Theory*. trans. M. O’Connell (New York, 1972). [Max Horkheimer. Autoridade e Família. in *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo, SP: Perspectiva: EDUSP, 1990. Pp 176]

competitividade no capitalismo tardio, um semblante externo de individualidade e de um “Eu automatizado” permanece, mas isso é entendido como “individualismo sem indivíduo”. Essa sentença deve ser vista, contudo, em seu contexto histórico: o fracasso dessa classe em se revoltar, classe cuja identidade coletiva se dava para pôr fim ao individualismo burguês ao mesmo tempo em que cumpria sua promessa não realizada de autonomia individual. Como este momento de possibilidade histórica falhou, essa forma de individualidade permanece a última reserva de oposição crítica e de consciência, uma forma que está se extinguindo⁶. Apesar de sua própria crítica exaustiva ao individualismo liberal, Adorno e Horkheimer agora retornam ao indivíduo, ainda que apenas como um conceito explicativo para sua post mortem. O ideal de consciência individual sustentado pelo liberalismo apresenta-nos as fontes faltantes de resistência. A internalização, embora em arranjo com a autoridade, foi também uma fonte de autonomia do Eu sem a qual a luta por emancipação não poderia ser travada.

Nunca é demais enfatizar que os próprios teóricos críticos estavam conscientes do modo pelo qual este impasse tinha surgido das condições específicas da sociedade burguesa. Eles mesmos tinham criticado a pressuposição subjacente à esperança de opor a razão individual à autoridade. Não obstante, a indisposição para abandonar certas premissas do racionalismo liberal os leva inexoravelmente a se resignar frente aos vários impasses

⁶ A credibilidade empírica da tese de que o indivíduo está em declínio é duvidosa mesmo do ponto de vista dos próprios resultados empíricos de Adorno em *A Personalidade Autoritária*. A “personalidade liberal-democrática” enraizada na família nuclear modificada não estava em declínio.

que eles próprios já haviam identificado. É necessário retornar a estas premissas sobre a natureza humana e a constituição da razão, que eles compartilharam com Freud, a fim de explicar porque eles foram forçados à oposição paradoxal entre razão e autoridade: um impasse do qual eles não poderiam escapar.

II

Por mais ociosa que possa parecer a tentativa de subtrair tudo aquilo que é “social” do nosso comportamento a fim de determinar que o resíduo é a verdade da natureza humana, é talvez ainda mais difícil evitar completamente todas as premissas sobre a natureza humana. O perigo, no entanto, é que relações sociais podem ser fetichizadas e vistas como pertencentes à natureza, de modo que os resultados de um processo aparecem em última instância como a causa. O próprio Freud não abominava especular sobre a natureza das pulsões básicas humanas. Ele postulou o Isso como local inconsciente do primitivo, das pulsões não-socializadas – às vezes impulsos perigosos, motivados pelo objetivo de redução da tensão ou o princípio do prazer. No caso do Isso, o fetichismo ocorre quando a dominação do Eu é vista como uma reação, ao invés da causa da natureza primitiva do Isso⁷. Enquanto Adorno e

⁷ “Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela”, Max Horkheimer e T. W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Trad. J. Cummings (New York, 1972). P.183 [Max Horkheimer e T. W. Adorno. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, RJ, 2006. p. 154]. A exposição da maneira pela qual o pensamento objetificador gradualmente corta a conexão do sujeito com o mundo dos objetos deve ser vista como sua tentativa de discutir a formação do Eu alienado do Isso. Entretanto, eles mesmos nunca incluem conscientemente o Isso nestas considerações, assim como nunca traçam explicitamente o paralelo entre a razão instrumental

Horkheimer propuseram na Dialética do Esclarecimento que os esforços do Eu para dominar uma natureza assustadora de fato aumenta o antagonismo entre os dois, eles não se valem desta proposição para o entendimento do Isso. Ao invés disso, eles propõem que a destrutividade inata do Isso emerge quando não está mais contida pela internalização do Eu. O Eu, que é incapaz de proteger a si mesmo dos impulsos internos, projeta-se para fora “patologicamente”⁸. O que aparece nesta formulação é que o autocontrole, a natureza interna da dominação, era na verdade justificado porque, em sua ausência, o núcleo inato da agressão emergiria.

Essa posição implica uma reversão não reconhecida de seu argumento, segundo o qual o Eu criaria um mundo cada vez mais hostil através do exercício da dominação e do controle. O Isso objetificado aparece na teoria deles como única fonte de conflito através do qual o Eu pode progredir. Eles não têm uma base para examinar a extensão ou o meio pelo qual os antagonismos socialmente mediados produzem a destrutividade, em vez de expressá-la. Isso requer um exame da maneira pelo qual certos conjuntos de impulsos se tornam separados ou alienados do Eu original, e assumem o caráter de uma natureza interna poderosa ou destrutiva.

A aparente necessidade do desenvolvimento do Eu através da oposição do mundo externo com a natureza interna poderia ser contestada pela suposição da necessidade subjetiva de reconhecimento

formal e o Eu baseado no princípio de desempenho.

⁸ *Dialectic of Enlightenment*, op.cit., p. 193. [*Dialética do Esclarecimento*, op. Cit., P.154]. Aqui os teóricos críticos não são relutantes em postular a natureza do sujeito. O caráter associal do Isso não é o menos importante de suas proposições empiricamente não fundamentadas.

mútuo. O reconhecimento mútuo da subjetividade implica que o mundo a que o sujeito se opõe pode ser desmistificado como a criação de outros sujeitos que estão agindo continuamente uns sobre os outros. O que aparenta ser natureza interna pode ser compreendido como uma forma alienada da necessidade por reconhecimento, distorcida pelo processo intersubjetivo de objetificação. De fato, é precisamente nesse modo alienado de negação da necessidade básica por reconhecimento que a interdependência dos sujeitos é mais visível. A negação dessa mútua necessidade universal é parte integrante da luta em torno de qualquer necessidade concreta particular, através da qual as relações de poder são consolidadas. Assim, a compreensão da dominação requer a investigação do processo social de alienação dessa necessidade na primeira infância, examinando a interação do ponto de vista do socializador, bem como do socializado.

A perspectiva psicanalítica conhecida como "teoria das relações de objeto"⁹, na qual o desenvolvimento do Eu é explicado através da interação com outros sujeitos, é particularmente apropriada para tal investigação. A perspectiva das relações de objeto vê a libido como dirigida para o outro, as pulsões libidinais como "busca de objetos" [object seeking]. Isto é: o motivo subjetivo de uma interação, mesmo que parcial – aqui os impulsos sexuais são colocados em jogo - está na conexão com o objeto como outro ser subjetivo. A necessidade última não é o peito, ou o leite, mas a mãe. Essa perspectiva sugere que a instrumentalização do outro para a satisfação de impulsos

⁹ A teoria das relações de objeto, na qual se baseia grande parte dessa explicação, é expressa de forma mais coerente em H. Guntrip. *Personality Structure and Human Interaction* (New York, 1961) e W.R.D. Fairbairn, *An Object Relations Theory of Personality* (London, 1952).

sexuais parciais, embora aparentemente naturais, representa na verdade uma deterioração das relações de objeto. Assim, o princípio do prazer, que na visão de Freud governa o Isso, constitui uma degeneração das relações de objeto que deve ser primeiro explicada através do desenvolvimento dessas relações.

Nesse contexto, a análise do desenvolvimento do Eu não precisa assumir que os seres humanos são *tabulae rasae* sobre as quais a sociedade se imprime: que não têm impulsos inconscientes, nem potencialidades destrutivas. Em vez disso, a sociedade deve ser vista como uma criação de tais seres humanos que externalizam sua natureza. Não precisamos assumir que esse processo de externalização prossegue sem distorção. O problema não reside no que, mas na forma como a natureza humana é externalizada. Esta percepção emerge repetidamente na Teoria Crítica, desde os fundadores, na sua aceitação da teoria das pulsões, na sua demonização da segunda natureza como natureza.

A relação entre o Eu e a natureza interior na Teoria Crítica segue um estreito paralelo na sua construção da relação entre razão ou Eu e natureza externa. Em sua análise do conflito entre o Eu e o mundo exterior, como Freud, eles nunca dizem exatamente do que o mundo externo é composto. Não é claro quando o termo designa o mundo social e quando designa o mundo natural, quando se refere a outros sujeitos e quando se refere a processos sociais objetificados ou instituições. Horkheimer e Adorno consideram a razão como um processo universal histórico ou um processo ontologizado que se desenvolve a

partir da oposição à natureza¹⁰. De maneira paralela, Freud explicou a evolução do Eu a partir do Isso como resultado da pressão da necessidade e do estímulo do mundo externo. Para Adorno e Horkheimer, a luta entre o Eu e o mundo exterior, a razão e a natureza, é transposta para dentro do sujeito como um processo de controle de sua própria natureza. A racionalidade com respeito a fins começa enquanto relação social com a natureza, que se torna internalizada como autocontrole sobre a natureza interna¹¹.

Enquanto uma orientação em relação à natureza, a razão sempre continha tanto a racionalidade com respeito a fins ou controle quanto o aspecto do esclarecimento ou da libertação do medo. Adorno e Horkheimer queriam mostrar como a pulsão para a dominação sobre a natureza, isto é, para a autopreservação, estava inextricavelmente entrelaçada com o desenvolvimento da razão. Da mesma forma, a base do desenvolvimento do Eu é sempre a autopreservação, a reação ao mundo externo. Logo, o grau de consciência e qualidade da racionalidade que

¹⁰ Freud menciona isto numa série de exposições, por exemplo em *Além do Princípio do Prazer*. Parte da função do Eu é projetar contra esses estímulos, para afastá-los, porque o sistema nervoso “ se fosse possível, gostaria de manter-se verdadeiramente livre de estímulos.” Ver Freud, “Instincts...”, op. Cit. pp 86. [Sigmund Freud, “Instintos...”, op. Cit. pp. 41] O Eu é assim visto como uma formação secundária que só surge para servir ao princípio do prazer - o princípio da redução da tensão - porque um indivíduo é atingido. A função do julgamento, aceitando o princípio da realidade, é para verificar o que é bom ou mau e se está dentro ou fora. Ver Freud, “Negation”, *General Psychological Theory*, op. Cit.

¹¹ A extensão em que a racionalidade com respeito a fins é uma forma de vida nunca foi plenamente apreciada na Teoria Crítica. Eike Gebhardt aponta isso em “Identidade como uma Instituição Total”, *International Journal of Sociology*, 5: I (Spring, 1975), pp. 3-46. A formulação de Marcuse do Princípio de Desempenho (em *Eros e Civilização*) também carece de uma descrição mais fenomenal da busca por aprovação e cálculo do uso. As implicações da Ética Protestante como fenômeno psicológico ainda não foram desenvolvidas.

poderia se desenvolver dependem das exigências sociais da sobrevivência. Esses requisitos são consolidados em formas socio-históricas que medeiam a forma do Eu. Assim, Adorno e Horkheimer acreditam que aquilo que a história trouxe também pode eliminar.

O Eu, para a Teoria Crítica, é uma formação puramente social ou secundária. Ao mesmo tempo, ele é profundamente ligado à autopreservação individual (como Freud também acreditava), ao princípio do autointeresse do indivíduo. Eles afirmam consistentemente que o Eu e a racionalidade chegam ao fim quando o interesse não mais os demanda. É claro que o princípio do autointeresse foi entendido na sociedade burguesa como um princípio individual e não coletivo. A possibilidade de uma forma diferente do Eu baseada no fato de pertencer a um grupo social e na mutualidade de interesse, e não no autointeresse do indivíduo, não é totalmente desconhecida na Teoria Crítica. Mas apenas o princípio do interesse individual, ou seja, a autopreservação individual é elevada a uma categoria de processo endopsíquico, da natureza¹². Além disso, apenas a luta contra a natureza, em vez de um impulso para satisfazer um desejo pelo outro - a sociabilidade - pode, em última análise, despertar o potencial humano para a existência social consciente.

O problema crucial nessa concepção do Eu e da natureza

¹² *Dialectic of Enlightenment*, op.cit., P: 189 [*Dialética do Esclarecimento*, op. Cit. P. 155-156]. Repetindo o esgotamento do Eu dentro de sua teoria - analisando o “mundo exterior” como uma categoria abstrata, o sujeito também perde a concretude, especificamente o potencial de libertação. O problema resulta da atenuação da distinção entre controle, apropriação e transformação da natureza - a distinção entre apropriação individual e social está completamente ausente. A manutenção dos limites da realização individual do Eu não é colocada no contexto historicamente específico da propriedade privada. “Possessão” é notavelmente ausente de sua discussão.

é, portanto, a falta de um conceito de intersubjetividade - as relações sujeito-sujeito ou interação social¹³. A consciência parece ser uma propriedade da mônada individual. O mundo não é concebido como um espaço intersubjetivo, no qual os objetos encontrados são realmente eles mesmos sujeitos que têm a capacidade de agir e serem afetados pelas ações de outros. No uso da categoria abstrata de "mundo exterior", na análise da razão em si, em termos de Eu e exterior, sujeito e objeto, os teóricos críticos são incapazes de superar o dualismo sujeito-objeto do qual, no ponto de vista deles, em última instância, emerge a dominação. A fonte da objetivação do mundo exterior, bem como a incapacidade de transcender a razão objetificante, é o desenvolvimento das categorias de reflexão e autorreflexão unicamente a partir da relação entre sujeito e objeto.

Esta é precisamente a posição idealista da qual Adorno e Horkheimer são eles mesmos críticos. Em suas primeiras discussões sobre autoridade, Horkheimer tinha mostrado como o indivíduo pensante, o sujeito autônomo da filosofia burguesa, é de fato impotente socialmente. A oposição da razão individual à autoridade, realmente significava sua solidão no mundo, não lhe deixando alternativa a não ser adaptar-se. Horkheimer argumentou que a divisão entre sujeito e objeto surgiu porque as origens do mundo externo na atividade prática humana são obscurecidas. Ao confrontar-se com um mundo

¹³ A falta de perspectiva intersubjetiva na Teoria Crítica também foi apontada por Paul Piccone, "From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory", *New German Critique*, 7 (Winter 1976), pp. 91-105. Habermas tentou consistentemente estabelecer um conceito de intersubjetividade, mas sua localização da categoria de auto reflexão em Freud e sua negação dela nas categorias marxianas de cooperação e práxis são problemáticas.

no qual o sujeito não pode reconhecer o seu próprio fazer, esse mundo então lhe parece objetivo. Torna-se um objeto de contemplação, um mundo no qual o objeto é separado por um espaço que só pode ser superado pelo conhecimento, não pela ação. Nesta perspectiva, a premissa para o desenvolvimento do Eu individual, a existência de uma fronteira entre sujeito e objeto que permite que o externo se torne interno, na verdade é o processo intersubjetivo de alienação.

O reconhecimento deste processo intersubjetivo não é mantido por Adorno e Horkheimer quando derivam a oposição entre o Eu do raciocínio e a natureza interna a partir da natureza do Isso¹⁴. Sua reversão ao ideal da consciência individual, depois de ter revelado suas origens no fetichismo da mercadoria, fundamenta-se numa teoria inadequada das relações objetivas e uma aceitação concomitante do Isso objetivado. Essas premissas, por sua vez, repousam em sua dificuldade em aceitar a concepção de um mundo intersubjetivo.

III

Para a Teoria Crítica, não importa como a razão se torna uma força de dominação, ou como o Eu se torna uma agência de autoridade, estes continuam a ser as últimas forças em luta contra a sociedade de massa através das quais a natureza toma a sua vingança. Consequentemente, a instrumentalização da razão e a automação do Eu não significam nada além da derrota da própria subjetividade. O processo de objetivação prevalece

¹⁴ *Dialectic of Enlightenment, op.cit.*, p. 183. [*Dialética do Esclarecimento. Op. Cit. P. 151*]

em um duplo sentido: o mundo torna-se cada vez mais reificado e a razão torna-se cada vez mais incapaz de refletir sobre os fins que serve, tornando-se subordinada a esses processos objetivos¹⁵. O veredito da Dialética do Esclarecimento, então, é que a razão, uma vez que encarnou uma tensão entre reflexão e repressão eliminou, ela própria, a contradição em favor do lado repressivo. A análise desse paradoxo da razão em suas várias formas e evolução é o pano de fundo para compreender o dilema atual, o fim da internalização.

A internalização sempre implicou um processo de diferenciação, de separação do que é o si e do que é o fora, e, portanto, da individuação consciente. A separação de si do objeto - o dualismo sujeito-objeto - é a pré-condição para a reflexão sobre o objeto. Mais importante ainda, o si pode agora tornar-se objeto de reflexão¹⁶. Isso significa que o sujeito pode conter sua tendência de objetivar o mundo através da reflexão, refletindo sobre sua própria tendência à objetivação. A solução para o problema da razão é mais razão. O que se tornou parte de si através do processo de internalização ainda pode ser criticado, externalizado, até mesmo rejeitado. Tendo levado o que é exterior para o seu próprio domínio, o sujeito é livre para reconsiderá-lo como seu "próprio". Nesse sentido, a internalização é a base da autonomia e da autoconsciência do Eu.

No entanto, a atividade do Eu sempre continha o elemento de dominar o objeto, e a internalização sempre significava

¹⁵ Ibid. Horkheimer também explica o tema do esgotamento do Eu de forma mais convincente em *Eclipse da Razão* (Nova York, 1974) [HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2000].

¹⁶ Ibid., pp. 188 [Ibid., pp. 155]

autodomação. Em termos psicológicos, a crescente dominação do Eu sobre a própria natureza interna do sujeito produz uma contradição: a internalização como reflexividade, mas também como a destruição da consciência racional¹⁷. Enquanto o Eu racional é gerado pela pulsão de autopreservação, é também a vítima dessa. O autocontrole, princípio do ascetismo mundano, está em arranjo com as relações sociais de dominação que, embora encorajem a racionalidade, a subordinam. À medida que esse controle se torna objetificado nas próprias relações sociais, até o autocontrole torna-se obsoleto.

Uma vez que o desenvolvimento do capitalismo eliminou a necessidade da tomada de decisão individual ou do autocontrole racional, ele dissolveu as funções que o Eu uma vez cultivou: "A consciência moral perde seu objetivo, pois a responsabilidade do indivíduo por si mesmo e pelos seus é substituída muito simplesmente por sua contribuição ao aparelho, mesmo que isso ocorra sob as antigas categorias morais. Não é mais possível dar uma solução ao conflito pulsional em que se forma a consciência moral. Em vez de interiorização do imperativo social - que não apenas lhe confere mais obrigatório e ao mesmo tempo mais aberto, mas também emancipa da sociedade e até mesmo faz com que se volte contra a sociedade - tem lugar uma identificação pronta e imediata com as escalas de valores estereotipadas"¹⁸. Além disso, eles sustentam que não é mais responsabilidade do Eu "manter os impulsos psicológicos dentro dos limites da autopreservação", para controlar a pulsão. O "sistema de cultura de massa que toma os últimos impulsos interiores dos

¹⁷ *Ibid.*, pp. 187 - 194. [*Ibid.*, pp. 154 - 160]

¹⁸ *Ibid.*, p. 198 [*Ibid.*, p. 163]

indivíduos" faz o controle do Eu desnecessário. "Os comitês e as estrelas servem como Eu e Super-eu," uma forma de controle pulsional que é mais inescapável do que a internalização, que encarna a capacidade de reflexão sobre os objetivos do controle¹⁹. Assim, a sociedade temporária testemunha o fim desse conflito intrapsíquico entre Eu e pulsão que, na sua visão, tornou a internalização uma fonte de oposição crítica.

O fim deste conflito significou o fim de toda possibilidade de oposição. Adorno escreveu em 1954: "A brutalidade do exterior, a sociedade total que age uniformemente, bloqueia a diferenciação e se serve do núcleo primitivo do inconsciente. Ambos conspiram para a aniquilação da instância mediadora; as moções arcaicas triunfais, a vitória do Isso sobre o Eu, harmonizam-se com o triunfo da sociedade sobre o indivíduo"²⁰. Esta afirmação sugere que, de acordo com suas premissas sobre a natureza humana, tanto o Eu quanto o Isso são infinitamente maleáveis. Enquanto Adorno ataca os revisionistas analíticos por traçarem a natureza do inconsciente às influências sociais²¹, ele próprio

¹⁹ Ibid, p. 203 [Ibid, p. 167]

²⁰ T. W. Adorno. "Sociology and Psychology". *New Left Review*, 46-47, p. 95 [T. W. Adorno, "Sobre a Relação entre sociologia e psicologia", in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015), p. 124]

²¹ Ibid. p. 75 [Ibid. P. 124] O argumento de Adorno de reducionismo parece muito mais acertado em Parsons, que sustenta que o Isso é o sedimento das relações de objeto, assim como o Eu e o Super-eu. Isso é reducionista porque implica que os seres humanos podem ser moldados à vontade, sem protestar e, portanto, nega a compreensão analítica fundamental de que a repressão de impulsos básicos não pode realmente ter sucesso e leva a um conflito neurótico. No entanto, os revisionistas não sustentam que o conteúdo do Isso é criado pelas relações sociais tanto quanto afetado por elas. A verdadeira questão aqui é o que realmente são os impulsos fundamentais, e se eles são corretamente entendidos como sexuais. Apesar da afirmação de Adorno de que os revisionistas negam a importância da sexualidade, ele nunca a integra em suas teorias sobre o Eu. A posição de Adorno é reiterada em Russell Jacoby, *Social Amnesia* (Boston, 1975). [JACOBY, Russell. *Amnesia social: uma crítica a psicologia conformista*, de Adler a Laing / Russell Jacoby ; tradução de Sonia Sales Gomes. Rio de

argumenta que o Isso pode ser totalmente instrumentalizado e manipulado pelas forças sociais. Se não for uma tabula rasa, ainda assim este Isso é convenientemente composto apenas pela energia que a economia burguesa pode absorver a qualquer momento. Além disso, como o Eu apenas se diferencia do Isso sob pressão externa e pode ser completamente instrumentalizado, ele também não tem poder para resistir. Assim, o impasse é completo: um Isso infinitamente manipulável e um Eu baseado no autointeresse do indivíduo entregam o sujeito passivamente nas garras das forças sociais externas.

Diante desse impasse, Adorno escolhe ser parte daqueles que sustentam um Eu derrotado e mantém que o Isso é vitorioso²². Em última análise, ele faz esse compromisso após inúmeras vacilações, porque o Eu representa a consciência - e a consciência, não a pulsão, é a verdadeira força de oposição a todos os infortúnios que sofremos. O controle consciente representa a transcendência da mera repressão e, portanto, é comparável à capacidade de refletir sobre os fins ou valores como a transcendência da razão instrumental. O controle consciente da natureza interior distingue o Eu crítico do Eu automatizado indiferenciado que só reprime²³. A distinção entre autocontrole consciente e repressão é absolutamente central para a análise freudiana do Eu. Exprime a diferença entre a repressão das pulsões que resultam na culpa inconsciente e

Janeiro, RJ: Zahar, 1977.]

²² Jürgen Habermas “Moral Development and Ego Identity”, *Telos*, 24 (Verão 1975), pp. 42 e 43. Segundo Habermas, “a teoria crítica da sociedade ainda se apegava ao conceito do Eu autônomo, mesmo quando faz a previsão sombria de que esse Eu perde sua base”.

²³ Adorno, “Sociologia e Psicologia”, op. Cit., P. 87. T. W. Adorno, “Sobre a Relação entre sociologia e psicologia”, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015)]

agressão, e, também, a aceitação racional da necessidade.

No capitalismo, de acordo com a Teoria Crítica, essa distinção entre repressão e autocontrole racional torna-se obsoleta. O Eu racional que uma vez foi fomentado para atender às demandas de autopreservação é agora suprimido por elas - ou então questionaria a necessidade de autocontrole. A base objetiva da racionalidade é perdida quando a renúncia torna-se objetivamente desnecessária. O autocontrole não é mais necessário para manter o sistema produtivo funcionando. Em vista do desenvolvimento das forças produtivas e das maiores possibilidades de satisfação, o Eu não pode sacrificar-se racionalmente a fim de sobreviver, preservar-se, atuar competitivamente. Mesmo a racionalidade do autointeresse é corroída, deixando apenas o esqueleto do cálculo: "Ora, em uma sociedade irracional, o Eu não consegue de forma alguma satisfazer adequadamente a função que lhe é atribuída por tal sociedade. [...] A fim de poder se afirmar na realidade, o Eu tem que conhecê-la e operar conscientemente. Para que o indivíduo consiga realizar as renúncias, muitas vezes sem sentido, que lhes são impostas o Eu precisa erigir proibições inconscientes e se manter em grande parte no inconsciente [...] o Eu racional [...] é claramente desigual para sua tarefa. Ele tem que se tornar inconsciente, um fragmento da dinâmica pulsional, mas acima da qual ele deve novamente se elevar. A função cognitiva, que é realizada pelo Eu em virtude da autoconservação, deve ser sempre interrompida mais uma vez, bem como a autoconsciência deve fracassar, em virtude da

mesma autoconservação"²⁴.

Neste momento, Adorno tenta deslocar o problema do cumprimento da repressão da pulsão, para a repressão do Eu. Ele sugere que é o próprio Eu que está em conflito, puxado tanto na direção da atividade consciente, por um lado, quanto para a supressão da cognição racional pelas demandas sociais de sobrevivência, por outro. Marcuse mais tarde desenvolveu essa ideia de que a época atual se distingue pela repressão do Eu. "A defesa consiste, principalmente, num fortalecimento dos controles não tanto sobre os instintos, mas sobre a consciência, a qual, se se permitir que fique livre, poderá reconhecer o trabalho de repressão mesmo nas maiores e melhores satisfações de necessidades"²⁵. As pulsões, no entanto, são paliativas e alistadas em conformidade com uma espécie de pseudogratificação que Marcuse denominou "dessublimação repressiva"²⁶.

Esta é uma tentativa altamente significativa de formular a psicologia social da conformidade numa sociedade que aboliu a escassez para muitos de seus membros. Tanto Marcuse como Adorno parecem ter em mente a ideia de que a repressão da percepção ou da cognição é tão vital para a dominação como a repressão do desejo. De acordo com este ponto de vista, a fonte da conformidade já não é a repressão per se, a menos que a repressão não se refira aos desejos, mas às percepções. De fato, eles são ambíguos sobre se a cognição não prosperaria mais em virtude da repressão pulsional, do que pela satisfação.

²⁴ Ibid., P. 108. Ver também Marcuse, *Five Lectures*, op.cit.

²⁵ Herbert Marcuse, *Eros e Civilização*. New York, 1962, p. 85 [*Eros e Civilização*. Circulo do Livro, 1986, p. 89].

²⁶ Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston, 1964), pp. 56-84. [Herbert Marcuse, *O homem unidimensional* (Zahar, 1973), pp.69-91]

Adorno também desenvolveu a ideia de que o Eu inconsciente, os impulsos narcisistas e os mecanismos de defesa, são um ponto de partida importante para a análise da cultura contemporânea. Ele sugere que o próprio Eu está em conflito, puxado tanto na direção da consciência como na supressão da consciência pelas demandas sociais de sobrevivência. O Eu, como desenvolvido na teoria posterior de Freud, poderia ser visto como a agência repressora e o conteúdo reprimido²⁷. Adorno pensa que essa contradição reflete a situação real do Eu: ele desenvolve certa quantidade de racionalidade por causa da autopreservação, mas não o suficiente para desafiar o sistema. O Eu representa psicologicamente o conflito entre as duas formas ou racionalidades (instrumental e emancipatória) em sua posição dual como consciente e inconsciente. No entanto, na opinião de Adorno, ambas as tendências são respostas à pressão externa, formações secundárias. Portanto, ele não desenvolve a análise do Eu, ou da repressão da percepção e da cognição, além do ponto de afirmar que as forças sociais eliminaram a tendência emancipatória.

Enquanto Adorno permaneceu menos otimista sobre o Isso do que Marcuse, que tentou encontrar dentro dele ou dentro da libido um potencial para ir além do princípio do prazer, Adorno continuou a examinar cuidadosamente a cumplicidade

²⁷ Adorno, “Sociologia e Psicologia”, op.cit., Parte II, p. 87. [T. W. Adorno, “Sobre a Relação entre sociologia e psicologia”, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015), p. 107] Adorno escreve: “[...] as determinações psicológicas e imanentes que ele [Freud] atribuiu ao Eu contradizem de forma involuntária uma à outra e rompem o fechamento do sistema pretendido por ele”, e “A contradição resulta no fato de Eu dever ser, como consciência, o oposto do recalque, enquanto, como inconsciente, Eu deve ser a instancia recalcante.”

do Eu na dominação²⁸. Isto é particularmente importante em sua análise do fascismo, que revela alguns dos aspectos mais problemáticos da abordagem da Teoria Crítica sobre o conflito entre a razão e natureza. As questões de poder e desamparo, as condições intersubjetivas do controle social e a questão não resolvida de se a cognição deve necessariamente se basear na repressão pulsional ou ser reprimida junto com a pulsão, são todas levantadas, mas não verdadeiramente esclarecidas. Adorno é incapaz de distinguir entre consciente e a consciência, Super-eu e Eu, controle social e autocontrole²⁹.

Adorno argumenta que o fascismo, assim como a cultura de massas no capitalismo avançado, resulta de uma falha na internalização: indivíduos permanecem em um estágio no qual o medo da autoridade externa é a motivação primária. No fascismo, o impulso arcaico do Isso é explorado pelos líderes, “a apropriação da psicologia de massas pelos opressores”. Ele mantém que o Super-eu ou a consciência declinem, permitindo maior impulsividade. Esses impulsos do Isso têm a tendência de

²⁸ Marcuse, por outro lado, procurou pelo menos uma visão do esforço humano para a libertação que não poderia ser eliminada. Ele argumentou que o princípio da realidade predominante que assume a forma do princípio de desempenho (exigindo realização instrumental) pode ser superado por uma orientação verdadeiramente sociável e espontânea à realidade. O Eu poderia assim tornar-se sociável em vez de instrumental. Marcuse foi capaz de formular uma visão utópica em que razão e natureza são reconciliadas. Mas ele não foi capaz de encontrar dentro de nossa sociedade atual uma força para a consciência crítica, porque ele continuou a defender a noção do Eu como secundária.

²⁹ Ver Herbert Marcuse, “The Obsolescence of the Freudian Concept of Man”, *Five lectures*, op. Cit., P. 50. “Mas a regressão do Eu manifesta... sobretudo no enfraquecimento das faculdades mentais” críticas: consciência e consciente. Eles estão inter-relacionados: nenhuma consciência sem conhecimento desenvolvido... do bem e do mal.” Tipicamente, Marcuse confunde o julgamento moral e a consciência da dominação, que pode ser completamente obscurecida por categorias morais.

repersonalizar e idealizar as figuras de autoridade que perderam a aura que tiveram no passado. A progressiva despersonalização da autoridade, de fato, a racionalização de todas as relações sociais, é compensada pela irracionalidade da massa. O líder fascista supre o objeto perdido daqueles desejos insatisfeitos por autoridade³⁰. Aqui é primordial o tema da “revolta da natureza”, como Horkheimer denominou a traição pelas pulsões inatas destrutivas.

Por outro lado, Adorno sugere que o comportamento fascista não expressa simplesmente a agressão pulsionalmente enraizada, mas é motivado pelo narcisismo.

Para Adorno, narcisismo é fraqueza do Eu, uma diminuição de seu lado cognitivo consciente que recoloca a internalização como causa da cumplicidade. Em “Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista”, Adorno esclarece a exploração da identificação narcísica e a ferida narcísica nos movimentos fascistas. Ele argumenta que as aflições narcísicas do Eu são as características do período presente no qual “por razões econômicas testemunhamos o declínio do indivíduo e sua

³⁰ T. W. Adorno, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, *Gesammelte Werk, Soziologische Schriften I* (Frankfurt, 1972), P: 416. [T. W. Adorno, “A Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista”, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015) pp 164] A “tese de repersonalização” é extremamente importante à luz do argumento da teoria crítica de que a despersonalização roubou aos indivíduos a oportunidade de desenvolver um Eu. Essencialmente, a tese expressa a ideia de que as pessoas agora desenvolvem um “Eu falso” e que uma vez que o Eu era real porque tinha, dentro de uma área circunscrita, uma oportunidade real para exercer o julgamento. No entanto, aqui a própria fraqueza de toda a discussão sobre o fascismo torna-se evidente: o processo de despersonalização estava realmente tão avançado na Alemanha, ou Adorno está realmente se referindo à sociedade americana, especialmente à indústria cultural, e simplesmente derrubando as duas formações sociais? Cf. Piccone, “From Tragedy to Farce”, op.cit.

subsequente fraqueza”³¹. De modo parecido, ele afirmou em “Antissemitismo e propaganda fascista” que “o Eu desempenha um papel muito grande na irracionalidade fascista para admitir uma interpretação do suposto êxtase como mera manifestação do inconsciente”³². Presumivelmente, o que ele quer dizer é que o comportamento fascista não expressa simplesmente a agressão que é enraizada pulsionalmente no Isso, mas é motivada por uma aflição ou por um conflito interno ao Eu. Isso, diz ele, encaixa com o fato da participação nos movimentos fascistas ter uma qualidade “falsa” (phony), o que se trata de uma “encenação” (performance) para as pessoas, e não que elas sintam ou acreditem nisso³³.

O impulso narcísico para satisfazer o próprio ideal do Eu é, portanto, a base para a identificação com os líderes fascistas. Os indivíduos narcisistas têm ideais do Eu altamente racionais e exigem de si um alto grau de autocontrole, que de fato eles não podem cumprir, resultando em uma lesão ao seu senso de autocontrole. O controle do líder corresponde precisamente à demanda que os seguidores não podem encontrar em si mesmos³⁴.

³¹ T. W. Adorno, “Anti-Semitism and Fascist Propaganda,” *Gesammelte Werke, Soziologische Schriften I* (Frankfurt, 1972), p. 411. Originalmente publicado em 1951, [T. W. Adorno, “Antissemitismo e propaganda fascista”, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (ed. Unesp, 2015) pp. 137-152]

³² *Ibid.*, p. 400.

³³ Adorno, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda,” P. 432 [T. W. Adorno, “A Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista”, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015), op.cit., p.188]

³⁴ *Ibid.* Veja também Anson Rabinbach, “Marxistische Faschismustheorien: Ein Ueberblick”, *Aesthetik und Kommunikation*, 26 (dezembro, 1976), p. 10. “A ênfase na liderança como a relação básica que consolida o fascismo é uma abordagem simplificada tanto para os problemas da cultura como da autoridade, seja como no caso de Reich... a ênfase é colocada sobre uma teoria rígida e mecânica da repressão instintual... ou em Adorno sobre uma ideia relativamente simples da relação entre

As exigências racionais ou a exigência de racionalidade tornam-se a base para a conformidade³⁵. O que o participante fascista procura é a ilusão de controle para corrigir seu sentimento de impotência.

Por trás dessas interpretações um tanto conflituosas do fascismo está um julgamento comum - o desejo de poder ou autoridade que é expresso no fascismo como formações primárias, ao invés de expressões secundárias de necessidades que se tornam alienadas e distorcidas através da interação social. Há outra razão para Adorno sugerir duas explicações contraditórias da psicologia de massas - ou o fim da internalização, ou a reação de um Eu fraco para um ideal do Eu forte³⁶. Ele tende a usar o conceito de internalização de forma confusa para significar dois desenvolvimentos diferentes, mas relacionados: o desenvolvimento do Eu e do Super-eu³⁷. A identificação com a

regressão psíquica e técnica manipuladora. “A outra dificuldade é a tendência de Adorno de separar a psicanálise e a sociologia ou negar completamente o poder explicativo da psicanálise. Ou ele afirma que “os processos psicológicos... deixaram de aparecer como as forças determinantes do processo social” ou ele argumenta que “o fascismo não é uma questão psicológica”, e qualquer tentativa de entendê-la como tal é ideológica. Na verdade, é necessária uma abordagem dual, que analisa as origens da crise objetiva a que os indivíduos responderam psicologicamente, o surgimento do fascismo como resposta a condições históricas definidas. Sentimentos de terror e abandono em resposta a crises sociais devem ainda ser entendidos como psicológicos, e a forma como o fascismo organizou essas emoções é uma parte crucial de sua política. Mas os sentimentos de terror estão manifestamente ausentes da discussão do fascismo nos escritos de Adorno.

³⁵ Adorno, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda,” pp. 417-418. [T. W. Adorno, “A Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista”, in: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015)]

³⁶ A maneira pela qual as duas explicações podem ser desvendadas é sugerida pelos esforços para distinguir as formações históricas.

³⁷ Fromm já havia apontado a dificuldade de distinguir o Super-eu e o Eu em *Authority and the Family*, op. cit. A dificuldade de distinguir consciência e consciente, Super-eu e Eu é aparente nos argumentos de Horkheimer a favor de um pai forte. A dificuldade decorre em grande parte do ponto de vista patrocêntrico, que ignora o poder da mãe.

autoridade parental como Super-eu é colapsada na identificação com a competência dos pais ou a realidade da autonomia infantil como formação do Eu. De fato, é mais provável que as pretensões do Eu e do Super-eu se oponham uma à outra.

Se o atual padrão de socialização falha em produzir um Super-eu (“consciência autônoma”) e assim permite a “dessublimação” da violência – ou seja, os impulsos arcaicos do Isso no movimento fascista –, então pode ser válido dizer que a manipulação substituiu a internalização. Mas a ausência de um Eu consciente, que Adorno chama de narcisismo, dificilmente é idêntica à falta de um Super-eu ou Ideal do Eu - de fato, o oposto é mais provável. Um Super-eu forte acompanha e encoraja um Eu fraco. A razão pela qual Adorno equipara a falta de internalização (Super-eu fraco) à identificação narcísica (Eu fraco) pode ser encontrada em uma categoria importante subjacente à sua análise: a diferenciação. Enquanto a identificação por incorporação se opõe à diferenciação, eliminando fronteiras e diferenças, a internalização da autoridade como vimos é um processo de individuação. Ela pressupõe e estabelece tanto fronteiras como diferenças.

O problema é que Adorno vê o princípio de autocontrole e a responsabilidade que subjazem à individuação nesta sociedade como constituindo uma verdadeira autonomia. Ele, portanto, persiste em ver a internalização como um veículo para a consciência ao invés da aceitação inconsciente da autoridade. Mais importante ainda é que ele não vê que a perda de consciência internalizada não é o mesmo que a falta de controle racional consciente sobre o ambiente, controle que um Eu autônomo poderia exercer.

Finalmente, Adorno não discrimina entre a individuação que é imposta de fora e aquilo que se desenvolve espontaneamente, entre viver de acordo com os padrões de um pai poderoso e a independência que vem do reconhecimento parental da autoatividade. Não há nenhuma base para a distinção entre o princípio de desempenho e outro princípio de realidade, entre obediência e espontaneidade.

IV

Muitas das antinomias e suposições da apropriação de Freud pela Teoria Crítica são explicadas na perspectiva das relações de objeto da psicanálise. A teoria das relações de objeto vê o processo inicial da identificação do Eu como uma base para o que é chamado Super-eu. O Eu é num dado momento, inteiro - o que é chamado de Isso são as partes que são separadas na primeira infância. O desenvolvimento do Eu é um processo de cisão adicional, no qual sucessivamente partes ameaçadoras do objeto são internalizadas em um esforço para controlá-las. A cada vez, a parte do Eu que se relaciona com esse objeto sofre repressão. Mas a internalização como defesa tem um grande inconveniente - tem-se agora a ameaça dentro de si mesmo. Portanto, torna-se necessário defender-se contra os objetos ruins internos pela internalização dos objetos bons também. Esse objeto bom internalizado é a defesa moral, ou Super-eu. Assim, a formação do Super-eu se baseia na divisão precoce e drástica do Eu no curso das relações objetais pré-edípicas. O Eu bom, muitas vezes consciente, é aquela parte que se relaciona com o objeto bom internalizado e deseja permanecer

em bom termo com esse. É a criança bem-comportada que se conforma com o princípio de desempenho, a exigência parental de realização e conformidade³⁸. Seu objetivo real, no entanto, é negar a realidade do objeto mau que está conectado com o terror inicial e com o desamparo.

Já que a defesa moral representa uma negação do terror real, não do Super-eu, mas do objeto mau inicial, a motivação para o cumprimento da autoridade, para a conformidade com a realidade, tem um aspecto cognitivo bem como um aspecto afetivo. A racionalidade com respeito a fins e a razoabilidade, as virtudes da criança burguesa bem socializada, baseiam-se numa irracionalidade subjacente: a percepção da violência dos pais e da impotência infantil que devem ser reprimidas, mesmo se a desobediência for o preço a ser pago. "É melhor ser um pecador em um mundo governado por Deus do que um santo em um mundo governado pelo diabo"³⁹. Ao contrastar a internalização enquanto uma força de diferenciação com a identificação por incorporação primeira, Adorno está realmente sustentando a defesa moral, imaginando que o "bom Eu" seria antifascista. Ele é então logicamente forçado a afirmar o princípio de desempenho

³⁸ A diferença crucial entre a obediência ao princípio de desempenho e autoatividade é que o primeiro é uma resposta à aprovação, o último ao reconhecimento. A mãe ou pai "bom" ou "mau" são igualmente coercitivos, enganchando a criança em qualquer aprovação ou o medo do julgamento negativo. Ambos inspiram uma relação instrumental com a atividade onde ela se transforma em um meio de ganhar segurança. A internalização do julgamento ou da aprovação deve, portanto, ser distinguida do desenvolvimento do Eu baseado no reconhecimento, que não pode ser internalizado. Pois o reconhecimento é mútuo e não requer nem defesa nem afirmações indefesas de independência. No entanto, ele tem a qualidade de "estar com" ao invés de "ficar de fora".

³⁹ W.R.D Fairbairn, *An Object Relations Theory of Personality*, op. cit., Pp. 60-70. Toda a importância da auto culpa é que ela serve para encobrir e negar o que é assustador. O encobrimento de desamparo diante da dominação é tão crucial quanto a mistificação da própria dominação.

e também a racionalidade instrumental, viciando seu conceito de autonomia. Assim, ele retorna ao ideal de autocontrole, negando o terror de ter sido submetido ao controle dos outros. Ao fazê-lo, ele não consegue ver como a reversão da consciência, o desejo de não saber, é motivada pela experiência primeira de desamparo e terror.

Adorno aproxima-se muito de aceitar a análise de Fromm dos fenômenos de impotência⁴⁰, mas tenta afirmar que a experiência real é uma base inadequada para a compreensão psicológica: “As experiências de impotência real são tudo, exceto irracionais; nem mesmo propriamente psicológicas. Somente elas permitem a esperança de uma resistência [...] O que estes [seres humanos] sabem da sua impotência na sociedade pertence ao Eu, mas ao Eu tomado como todo o tecido de suas relações com a realidade, não apenas como juízo totalmente consciente. Tão logo a experiência se transforma em ‘sentimento’ de impotência, o especificamente // psicológico começa a entrar em cena: ou seja, os indivíduos não são capazes de experimentar sua impotência, de olhá-la frente a frente [...] Eles precisam elaborar e sedimentar psicologicamente a experiência da impotência como ‘sentimento’, a fim de não pensarem para além da impotência, que é interiorizada como sempre o foram as leis sociais [...] Ao Eu resta apenas ou

⁴⁰ Em 1937, Fromm publicou um artigo no *Zeitschrift für Sozialforschung* (Vol. 6, 1957) intitulado “Sobre o sentimento de impotência” (“Das Gefühl der Ohnmacht”), no qual examinou a maneira pela qual os adultos incapazes de agir com base em seus conhecimentos ou que eram incapazes de acreditar que poderiam ter um efeito sobre qualquer um, o que tinha sido feito para se sentir totalmente ineficaz como crianças. Talvez apenas nas formas mais sutis e culturalmente “normais”, suas comunicações, anseios e desejos de decidir por si mesmos não tinham sido levados a sério.

transformar a realidade ou retroceder novamente ao Isso⁴¹. Nessa afirmação, Adorno definiu inadvertidamente como a internalização realmente funciona, como uma relação de dominação é perpetuada fazendo de algo real que está fora um sentimento que já não tem mais validade como conhecimento. Ao adiantar essa passagem com uma crítica aos revisionistas analíticos por ignorarem a importância da experiência primeira, ele obscurece sua afinidade com a afirmação daqueles de que a experiência real é a base da psicologia, isto é, do que se torna realidade endopsíquica.

A relação que Adorno estabelece entre conhecimento e sentimentos é particularmente importante. Por um lado, o conhecimento deriva da faculdade racional consciente – mas não é só isso. Uma "rede inteira de relações sociais" é um componente igualmente importante do conhecimento, ainda que não consciente. Mas o conhecimento se transforma em um sentimento porque é impossível manter a cognição enquanto um indivíduo que é incapaz de agir. Adorno reconhece implicitamente que a experiência de desamparo é algo que só pode ser conhecido quando confrontado com seu oposto - a experiência de poder ou domínio, de uma alternativa de saída. Em outros momentos, a teoria crítica argumentou que esta alternativa poderia ser preservada na consciência apesar da impossibilidade de realizá-la. Mas aqui o próprio Adorno nos lembra que a consciência só pode preservar o que tem realidade na experiência ou é objetivado na prática.

⁴¹ Adorno, "Sociology and Psychology," Part II, op.cit., pp. 86-89. Itálico adicionado [T. W. Adorno, "Sobre a Relação entre sociologia e psicologia", in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015), p. 111 - 112.]

Há outro sentido em que os indivíduos são desamparados: eles exigem a validação e o reconhecimento dos outros, a fim de experimentar a verdade de suas próprias percepções. O sentimento em que a pessoa desamparada recua é uma resposta a uma percepção precisa que não tem chance de ser externalizada em ação⁴². Assim, a racionalidade e a consciência, dependentes das relações intersubjetivas, não podem opor-se à impotência a nível individual. Até mesmo o conhecimento não pode ser identificado com o sujeito pensante individual, mas sim com o sujeito de ação coletiva.

Além disso, a incapacidade ou a inadmissibilidade do conhecimento tem consequências inevitáveis para o sentimento. Adorno aponta como a repressão do conhecimento cria um sentimento particular, ao invés de atribuir distorção do consciente ao desejo inconsciente. Sem querer essa formulação revisa Freud. Para Freud, a culpa persiste e o indivíduo culpa a si mesmo porque persiste o desejo inconsciente pelo proibido⁴³. Mas a verdadeira fonte de culpa e autocensura é a consciência persistente de ser tratado injustamente, a negação da integridade

⁴² No entanto, não há antagonismo necessário entre sentimento e ação - uma suposição para a qual E. Schachtel criticou adequadamente Freud. Cf. *Metamorphosis* (New York, 1959). Em vez disso, ele indica que certos afetos estão conectados a uma atitude ativa e criativa em relação ao mundo social. Além disso, a expressão do sentimento, a comunicação é uma das maneiras mais importantes de agir e interagir e afetar os outros. A comunicação consensualmente validada é uma pré-condição para a práxis coletiva.

⁴³ Freud, *Civilization and Its Discontents*, op.cit., pp. 74-76. [Sigmund Freud, *O Mal-Estar na Civilização*. Companhia das Letras, vol.18] Freud afirma também que a criança é “obrigada a renunciar à satisfação da agressividade vingativa” contra a autoridade como se fosse uma questão de renúncia instintiva. Mais provável, é uma questão de sanidade ou loucura quando a percepção da realidade é impossível por uma ameaça de punição. A prática terapêutica mostra que a raiva está ligada à falta de validação da percepção, enquanto o desejo de expressar a raiva é o desejo de reconhecimento, do qual a “vingança” é uma forma alienada.

e do direito da autoridade. "Eu não tenho culpa" é o sentimento pelo qual a vítima continua sendo punida, o sentimento que transforma a impotência em uma luta interna.

Assim, o consentimento no sentimento de desamparo, a motivação para submissão emocional à autoridade, está ligada à repressão do que é realmente conhecido, uma repressão baseada no medo. A consciência de sua falta de poder, de sua cumplicidade em identificar-se com os poderosos a quem se submete, e o conhecimento de que sua individualidade e integridade são uma ficção – este é o reprimido que ameaça retornar. Esta ameaça às forças de dominação, a libertação da percepção da injustiça nunca é totalmente aniquilada. Pode ser provocada por qualquer oportunidade, ainda que momentânea, que sugira a possibilidade de agir para superar a impotência. Adorno não se arrisca em seu argumento a reconhecer essa possibilidade explicitamente, mas não é inconsistente com sua análise.

Aqui, Adorno reúne os dois elementos da relação de autoridade que divergem em sua análise anterior do fascismo: o cognitivo e o afetivo. Em suas duas explicações sobre o fascismo, ele havia separado os aspectos cognitivos e afetivos ao longo de linhas semelhantes à topografia estrutural de Freud da psique. A consciência cognitiva era vista como o elemento restritivo, enquanto o Eu inconsciente ou o Isso forneceu a base emocional para o autoritarismo. Mas, nessa discussão, Adorno mostra como, dentro da própria consciência, o autocontrole leva a um comportamento autoritário. A contenção do sentimento e da ação na situação de desamparo subverte a consciência, desfaz o conhecimento. O individualismo e o autocontrole, que são

vistos como o modo no qual o Eu se diferencia do Isso, são a base da repressão da consciência. O tema da Dialética do Esclarecimento encontra sua apresentação mais convincente na análise de Adorno da impotência como um fenômeno psicológico.

No entanto, Adorno finalmente rejeita a conclusão de que a retirada do Eu para o inconsciente é um resultado de experiências reais de impotência. Como resultado, a questão da fonte da irracionalidade, ou mesmo dos seus critérios, nunca é satisfatoriamente resolvida. Ele poderia ter questionado, como Fromm o fez, a ideia de que o caminho inevitável do desenvolvimento do Eu é a internalização da figura paterna como a resolução do complexo de Édipo. Os impulsos destrutivos e regressivos que Adorno vê como resultado de um fraco autocontrole, a falta de autoridade restritiva para canalizar a natureza interior, na verdade, podem ser a tentativa de reafirmar o controle. Eles resultam de uma autoridade social que induz a impotência e a subordinação incontrolável. Mais uma vez, o que ele identificou como uma forma regressiva de identificação, resultante do insucesso de resolver o conflito edípiano, poderia ser entendido como precisamente aqueles sentimentos que se desenvolvem em face do desamparo real. Por outro lado, a ausência de autoridade e poder, em vez de identificação com um pai poderoso, formaria a base para o desenvolvimento do Eu autônomo. Em vez de assumir tendências regressivas inatas que devem ser neutralizadas por pressão externa, poderíamos imaginar que alguma forma de desenvolvimento em direção à sociabilidade ocorresse na presença de outros sujeitos que não exercem coerção. Neste caso, a deterioração da autoridade

paterna como fator de coesão na família pode ser vista com maior otimismo do que no caso da Teoria Crítica⁴⁴.

O pressuposto para tal ponto de vista, no entanto, é precisamente o abandono desse aspecto da teoria de Freud, o qual os teóricos críticos se apegam mais tenazmente. A suposição de que o Isso serve o princípio do prazer, buscando a homeostase, e que, portanto, o Eu só emerge dele por causa da pressão externa, postula uma tendência arraigada à regressão. Apesar da suspeita de Adorno de que a intemporalidade e a impermeabilidade à sociedade que caracterizam o Isso são apenas uma aparência, apesar de sua própria tendência a ver o Eu como se retirando e interagindo com o Isso, ele finalmente postula o Isso como inatamente agressivo e regressivo.

Para Adorno, o Isso torna-se às vezes a força demoníaca da natureza que se vinga. O Isso é oposto ao fato de que “O humano se forma como sensibilidade para a diferença”⁴⁵. Essa caracterização do inconsciente, aliada à insistência de que o Eu emerge como resposta à luta pela autopreservação, tem duas consequências importantes. O indivíduo social está enraizado no indivíduo biológico - isto é, a forma social da individualidade que emerge através de um complicado processo intersubjetivo é vista como uma forma natural e universal de desenvolvimento

⁴⁴ Christopher Lasch, “The Weak Modern Family”, *New York Review of Books*, 27 de novembro de 1975. A falha básica no argumento de Lasch é o seu fracasso em reconhecer que a mãe que não é mais dominada fornece a primeira oportunidade na história para a liberdade das filhas. Embora se aproxime disso, Marcuse também perde o fato de que, na metáfora da revolta, se os filhos continuamente reinstituem a autoridade do pai (teoria da horda primeva de Freud), é porque eles nunca alteram a dominação-posse-exclusão das mulheres.

⁴⁵ Adorno, “Sociologia e Psicologia”, Parte II, op.cit., P: 96. [T. W. Adorno, “Sobre a Relação entre sociologia e psicologia”, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015), p. 126.]

do Eu⁴⁶. A individuação só ocorre porque a "civilização" força o indivíduo a se apegar à unidade primitiva e simbiótica. Da mesma forma que o pai força a separação da criança em relação a mãe, a sociedade em primeiro lugar reforça ou fornece a individuação. A Teoria Crítica é consistente em sustentar que o indivíduo não é naturalmente social e, inversamente, que a individualidade real (desenvolvimento do Eu autônomo) é apenas social, um produto artificial. A divisão entre natureza e sociedade é absoluta; alguma forma de dominação, uma relação de instrumentalidade, é, portanto, inevitável. A impossibilidade de escapar à repressão pulsional e à renúncia também decorre dessas suposições sobre a natureza humana; a sociedade é inevitavelmente fundada na dominação da natureza interna. Portanto, a Teoria Crítica não escapa ao impasse de Freud no qual a socialização leva à sua própria destruição⁴⁷.

Mas Adorno afirma esse impasse, como tantos outros, necessário e fecundo. No ensaio sobre "A Psicanálise Revisada", ele argumenta que, "A grandeza de Freud, tal como a de todos os pensadores burgueses radicais, consiste em que ele deixa tais contradições irresolvidas e recusa a pretensão a uma harmonia sistemática onde a própria coisa encontra-se cindida em si mesma"⁴⁸. A contradição constitutiva da psicanálise é que

⁴⁶ Ver Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, *Aspects of Sociology* (Boston, 1972), originalmente *Soziologische Exkurse* (Frankfurt, 1954)

⁴⁷ Este é o tema básico de *Civilizations and its Discontents* [*O Mal-Estar na Civilização*]: quanto mais socialização, mais instintos são suprimidos, mais agressão constrói, mais culpa, e, portanto, mais renúncia. Assim, a conquista da natureza, libertando a humanidade de tantos perigos, diminuiu realmente as perspectivas de felicidade.

⁴⁸ T. W. Adorno, "Die revidierte Psychoanalyse", *Gesammelte Werke*, Vol.8 (Frankfurt, 1972), p. 40. Originalmente publicado em 1952 [T. W. Adorno, *A psicanálise revisada*, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015). P.68]

"Por um lado, a libido vale para ela como a própria realidade psíquica; a satisfação, como positiva; a frustração, por conduzir ao adocimento, como negativa. Por outro lado, a civilização, que compele à frustração, é aceita por ela, se não de forma francamente acrítica, certamente de forma resignada"⁴⁹. Essa resignação inspira o coração da própria Teoria Crítica. Somente uma posição de pessimismo sobre a natureza humana, com sua resignação concomitante à necessidade de autoridade, permite uma posição da qual a autoridade pode ser criticada. Qualquer posição de otimismo pode ser cooptada como desculpa pela ordem social repressiva⁵⁰. As suposições menos pessimistas sobre a natureza humana sobre as quais os neofreudianos basearam sua teoria os levaram, escreve Adorno, a um falso otimismo sobre a sociedade.

O pensador pessimista, que pode até ser "frio" e "misantrópico", como Freud foi acusado de ser, é o único capaz de manter uma perspectiva "negativa". Ele pode agarrar a realidade intransigentemente para não ser estupefato por ela⁵¹. O paralelo entre essas afirmações e a teoria de Adorno da socialização deve

⁴⁹ Ibid., p.39. [Ibid., p. 67]

⁵⁰ "Se alguém perguntou aos revisionistas o que eles fundamentalmente mantinham contra seu professor, eles provavelmente diriam, ele não tem amor [...], nenhum pensador avançado ou artista escapa a essa acusação. Porque ele está fervorosamente falando sobre a utopia e sua realização, ele é não utópico." Esta posição expressa a ideia que para Adorno, mais tarde, se tornaria central em sua estética e teoria cultural: quanto mais o artista se alienar de sua audiência real, mais ele ou ela está expressando a verdade radical da sociedade. Esta ideia informa sua noção de política também. Esta posição foi recentemente reformulada em defesa de Jacoby de Freud, *Social Amnesia*, op.cit. [JACOBY, Russell. *Amnésia social: uma crítica à psicologia conformista, de Adler a Laing* / Russell Jacoby ; tradução de Sonia Sales Gomes. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1977.]

⁵¹ Adorno, "Die revidierte Psychoanalyse." Op cit [Adorno, A psicanálise revisada, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Ed. Unesp, 2015].

ser óbvio: apenas o pai duro e julgador pode fazer a criança apta para a luta no mundo, ensinar a criança a abandonar a esperança ilusória de uma vida fácil. Mas os próprios estudos do autoritarismo de Adorno mostram que os pais ásperos não produzem crianças críticas; em vez disso, seu julgamento é interiorizado e sua autoridade aceita.

Adorno não faz distinção entre julgamento e amor; ou quando o faz, ele defende o primeiro. Ele defende assim a frieza analítica de Freud contra os analistas que argumentam que se deve amar o paciente. Ele também cita a afirmação de Freud de que " Um amor que não escolhe parecer perder uma parte de seu próprio valor ao praticar uma injustiça a seu objeto [...]. Nem todos os seres humanos são dignos de serem amados". Quando afirma que " desmerece tudo pelo que a análise luta" para " a exigência de amar uma criança repulsivamente agressiva"⁵², ele parece concluir que o amor e a compaixão são cegos, que somente o frio intelecto pode compreender a verdade. O amor certamente pode ser entendido como o reconhecimento da necessidade alheia, o compartilhar a dor de outrem, uma vez que há o reconhecimento de seu valor. Esse reconhecimento da necessidade e do sofrimento em outro ser desamparado não precisa ficar cego para a gravidade do problema ou para as contradições sociais que o provocaram. Pelo contrário, pode captar a experiência subjetiva de impotência do lado de dentro, bem como o efeito da ação humana sobre o sujeito indefeso como um fenômeno social objetivo. Além disso, o amor como reconhecimento significa a consciência

⁵² Adorno, "Sociology and Psychology," Part II, Op.cit., pp. 94-95. [Adorno, "Sociologia e Psicologia", Parte II, op. Cit., p 126]

de que a agressão manifesta é ela mesma a expressão de uma necessidade alienada. A negação de Adorno da eficácia da compaixão na relação terapêutica vai de mãos dadas com sua negação da capacidade da teoria psicanalítica de entender as relações sociais. A possibilidade de superar a divisão entre sentimento e cognição, de combinar compaixão e crítica, não ocorreu a Adorno.

A separação entre amor e razão, sentimento e cognição, implícita no pensamento de Adorno, corresponde a aspectos da metapsicologia de Freud. Enquanto o amor, para Freud, é essencialmente a ab-rogação dos limites entre as pessoas, o Eu é o grande mantenedor das fronteiras. O Eu, que por si só é capaz de reconhecer a diferença, deve emergir da individuação forçada e da negação. Cresce através da experiência de procurar o prazer, reduzindo a tensão, evitando a dor. A diferenciação posterior também progride através do domínio, a discriminação dos aspectos controláveis e incontroláveis do ambiente. Os motivos do Eu são posse, controle e segurança. O amor coloca o destino nas mãos de outro, ameaçando a segurança e o controle⁵³. Assim, o Eu e a razão crescem em oposição ao amor. Mas o Isso, com sua quantidade limitada de energia e seu esforço para reduzir a tensão, fornece a Freud um argumento igualmente poderoso contra a possibilidade do amor universal. A razão instrumental é, portanto, a cola necessária da sociedade, o auto interesse é o único princípio social disponível.

Na verdade, Freud sempre sustentou que o princípio da

⁵³ Civilization and Its Discontents, op.cit. cf. também “Instincts and Their Vicissitudes,” op. cit. [*Mal-Estar na Civilização*, op.cit. Cf. Também “Os Instintos e Seus Destinos”, op cit.]

realidade é apenas uma modificação do princípio do prazer. Em sua metapsicologia tardia, ele eliminou a contradição entre as pulsões de autopreservação e a libido. Ele reconheceu assim que os dois princípios não são realmente opostos. A noção da Teoria Crítica da harmonia entre Eu e Isso, ou dessublimação repressiva, já está implícita na teoria de Freud. Tanto o Eu como o Isso, o princípio da realidade e o princípio do prazer, correspondem à realidade histórica do individualismo possessivo. O que falta é um princípio para opor o princípio do desempenho, um princípio baseado na necessidade do outro. Na teoria de Freud não há oposição ao princípio do desempenho, nenhum esforço inato para o desenvolvimento intersubjetivo que transcende a utilidade em relação a um si monádico. A exigência é sempre instrumental, gratificação é sempre expressa como particular, por exemplo, o bebê precisa do leite ou do seio, mas não da mãe como um todo⁵⁴. Assim, não há base para diferenciar o desamparo de dependência infantil natural do desamparo que vem da falta de reconhecimento social. O pessimismo da posição de Freud decorre dessa falta de diferenciação entre as relações naturais e sociais. Contrariamente à afirmação de Adorno, ela ofusca a causalidade social e coloca a culpa diretamente na natureza.

O poder analítico da posição pessimista é, portanto, questionável. Adorno argumenta contra os revisionistas porque eles desistem da ideia de castração. De fato, a castração talvez seja uma metáfora mais adequada para a violência subjacente

⁵⁴ Cf. J. Bowlby, "The Child's Tie to its Mother," *International Journal Psychoanalysis*, 39 (1958), pp. 350-368. Para uma discussão da falta de uma categoria de uma pulsão inata para o objeto em Freud e Bowlby que seus próprios dados confirmam sua existência.

ao fascismo do que a formulação do complexo de inferioridade. Mas nenhum nem o outro explicam o desenvolvimento histórico do fascismo nem das relações de objeto específicas que criam tal violência. Como observou Adorno, "Na constituição vigente da existência, as relações entre os seres humanos não surgem nem de suas vontades livres, nem de suas pulsões, mas sim de leis sociais e econômicas que se impõe sobre suas cabeças"⁵⁵. É necessária uma teoria da internalização que explique que o Eu se forma através da interação social, tal que os seres humanos passam a cumprir essas leis ao invés de tentar mudá-las. Essa teoria deve reconhecer que a internalização é uma defesa contra a realidade insuportável, não um modo natural de constituir a consciência, exigida pela oposição das pulsões. As ideias de pulsões têm um papel a desempenhar no sentido de que a "libido é a realidade efetiva", se entendemos a libido como essencialmente buscando o objeto. A negação dessa luta leva não apenas à doença, mas à cumplicidade com a autoridade e à aceitação do desamparo. A maneira pela qual o esforço pelo reconhecimento é negada deve ser entendida no contexto da interação social, em vez de ser concebida como uma forma eterna do Eu. Adorno esquiva-se desta conclusão - embora ele muitas vezes se aproxime dela - porque, para ele, o que é tão poderoso nunca poderia ser simplesmente comportamento social. Ele não faz justiça à severidade do genocídio fascista, ele argumenta, para compreendê-lo como "comportamento puramente social", em vez da expressão das pulsões sexuais. O que Adorno não vê na sexualidade é que as necessidades

⁵⁵ "Die revidierte Psychoanalyse", op.cit., p.32. [A psicanálise revisada, in. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, (Ed. Unesp, 2015). p.63]

mais profundas das pessoas podem ser distorcidas e viradas contra elas, não que as necessidades ou as pulsões sejam elas mesmas hostis⁵⁶. Que as pulsões sexuais assumem a peculiar forma distorcida que elas exibem no fascismo precisamente por causa de um processo social de alienação não parece possível. A implicação deste pensamento é que os seres humanos não podem, na duração de uma vida, produzir tal comportamento ou impulsos um no outro. Isso nega a compreensão básica da psicologia analítica, de que os indivíduos não são mônadas, mas sim que a interação humana tem um efeito duradouro. Nega o poder da sociedade, de formas objetivadas de interação, de reproduzir uma divisão no âmago do ser humano – entre mente e corpo.

Em vez disso, o comportamento deve derivar de algum "pedaço de natureza incoerente", um núcleo imutável dentro do indivíduo. Assim, Adorno, como Freud, pode enfatizar a ausência de um Eu que pratica o autocontrole racional como a causa do comportamento destrutivo. A cumplicidade do Eu não precisa ser enfrentada. Pois colocar a culpa no racional, no Eu controlador é violar a integridade individual em seu núcleo mais essencial e em sua última fortaleza – a mente racionadora. Como o próprio Freud mostrou, a mente racional não pode governar sem exigir um pedágio terrível. Talvez seja esse dano narcisista à teoria que Adorno espera evitar, mas que se torna inescapável na ausência da prática coletiva. O

⁵⁶ *Ibid.*, pp.32-33. O problema de enfatizar a sexualidade como motivação ou impulso inato é a confusão de forma e conteúdo. A sexualidade, assim como a linguagem, pode ser a forma mais altamente expressiva de um conteúdo que, no entanto, pode ser entendido como intersubjetivamente, isto é, socialmente enraizado.

fato primordial do desamparo individual em nossa sociedade não pode ser superado apenas pela teoria.

Tradução: Bárbara Santos e Inara Luisa Marin

Revisão: Adriano Januário e Divino Amaral

Nota dos editores

* Optamos por traduzir “Ego” por “Eu”, “Id” por “Isso”, e o termo “instincts” por “pulsões”.

“The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology” de Jessica Benjamin foi publicado pela primeira vez em *Telos* June 20, 1977 vol. 1977 no. 32 42-64 (<http://journal.telospress.com/content/1977/32/42.abstract>), e traduzido com permissão de Jessica Benjamin.

SOMOS DIRIGIDOS PELAS PULSÕES? TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE RECONSIDERADAS

Amy ALLEN

RESUMO: Se, como Axel Honneth argumentou recentemente, a Teoria Crítica precisa da psicanálise por razões metanormativas e explicativas, isto não resolve a questão sobre qual versão da psicanálise a teoria crítica deveria abarcar. Neste artigo, eu argumento contra a versão favorecida por Honneth – uma interpretação intersubjetiva da teoria das relações de objeto de Winnicott – e a favor de uma alternativa baseada no trabalho teórico de Melanie Klein voltado às pulsões. Eu afirmo que o trabalho de Klein propicia aos teóricos críticos uma concepção mais realista de pessoa e uma abordagem explicativa mais rica da agressividade e da destrutividade humana do que a visão intersubjetivista de Honneth. Como tal, ela serve melhor aos fins para os quais Honneth reivindica que a teoria crítica deve se voltar para a psicanálise em primeiro lugar.

PALAVRAS-CHAVE: teoria crítica, psicanálise, pulsão de morte, agressividade, Melanie Klein, Axel Honneth

Introdução: teoria crítica e psicanálise.

(Por que) a teoria crítica precisa da psicanálise? Apesar das conexões históricas entre estas duas tradições serem profundas e longevas, não existe nenhuma relação necessária entre os dois programas de pesquisa. Enquanto os membros da primeira geração da Escola de Frankfurt tentaram fundir psicanálise e marxismo no esforço de entender o colapso da civilização europeia em barbárie, tornaria-se famoso o abandono da disciplina por Jürgen Habermas, figura principal da segunda geração, que move-se então na direção da psicologia cognitivo-desenvolvimentista nos anos 1970, não olhando mais para trás. Além disso, como Axel Honneth argumentou recentemente, o mero fato da relação histórica entre psicanálise e teoria crítica não é suficiente para justificar uma interconexão teórica contínua entre estes dois projetos. À luz do que Honneth chama de “historicidade interna”¹ da Teoria Crítica, ou seja, uma abordagem metodológica da teorização social com um interesse prático e emancipatório, cada geração de teóricos críticos precisa renovar a questão da relevância potencial da psicanálise.²

Em resposta a esta questão da relevância, Honneth oferece duas razões pelas quais as teóricas e teóricos críticos contemporâneos deveriam de fato se engajar com a teoria

¹ Axel Honneth, “The Work of Negativity: A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition,” in *Recognition, Work and Politics: New Directions in French Critical Theory*, ed. J-P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell and R. Sinnerbrink (Leiden: Brill, 2007), 129.

² No meio tempo, é claro, a psicanálise foi submetida a ataques vastos e contínuos por parte da psicologia acadêmica e da mídia mainstream. Para uma defesa alta e clara da relevância contínua da psicanálise face a essas críticas, ver Jonathan Lear, “On Killing Freud (Again),” in *Open Minded: Working out the Logic of the Soul* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

psicanalítica. A primeira razão, de ordem metanormativa ou filosófico-antropológica, é a de que a Teoria Crítica precisa de uma concepção realista de pessoa que, a fim de ser realista, precisa levar em consideração as forças não racionais e inconscientes que operam nas pessoas e em seu interior. Sem uma tal concepção realista dos aspectos motivacionais e afetivos dos seres humanos - aspectos que são resistentes à reflexão racional - a Teoria Crítica corre o risco de cair no que Honneth chama de um “idealismo moral”³, no qual presume-se que os indivíduos sejam capazes de um nível excessivamente alto de discernimento racional.⁴ Uma vez que a psicanálise, mais do que qualquer outra disciplina, preocupa-se com aquilo que Honneth chama de “laços constitutivos da racionalidade humana”,⁵ ela tem um importante papel a desempenhar *vis-à-vis* a Teoria Crítica: nomeadamente, ela funciona como uma checagem realista das tendências direcionadas a um racionalismo excessivo e um idealismo moral que podem seduzir as teóricas e teóricos críticos a agirem como teóricos normativos.

A segunda razão, explicativa, corre em paralelo à primeira: se é verdade que os seres humanos são sujeitos ao jogo de forças afetivas, não racionais ou irracionais, resistentes à reflexão, então para explicar os eventos sociais nós teremos que conceitualizá-los, ao menos em parte, “como resultado de ações em que os sinais [*stirrings*] das pulsões inconscientes

³ Honneth, “The Work of Negativity,” 129.

⁴ Apesar de Honneth não dizer, o principal alvo desta crítica é a ética do discurso de Habermas, a qual, apesar de seu suporte sociológico, pareceu vulnerável a esta crítica para muitos críticos de inclinação psicanalítica. Ver, por exemplo, Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

⁵ Honneth, “The Work of Negativity,” 129.

dos sujeitos ou suas necessidades de apego [*attachment*] foram cristalizadas”⁶. A ideia aqui é que as ações sociais humanas são frequentemente governadas por motivos que estão, por assim dizer, fora ou para além do espaço das razões conscientes. Para explicar tais ações, teremos que lançar mão de um modo de investigação que nos dê uma linguagem para entendermos este para além (por enquanto podemos chamá-lo simplesmente de “o inconsciente” ou “fantasia”). Foi somente tal interesse explicativo que guiou o interesse dos membros da primeira geração da Escola de Frankfurt para a psicanálise: através dele, os autores buscaram entender inicialmente as forças psíquicas de apego que vinculavam os trabalhadores oprimidos à sua situação e que os impediam de vê-la como opressiva; mais tarde, eles procurariam entender as fontes da ampla suscetibilidade ao autoritarismo, o que lhes pareceu necessário para explicar a ascensão do fascismo. Como argumentei em outro lugar, teóricas e teóricos críticos contemporâneos podem se voltar à psicanálise por razões estruturalmente similares: para tentar entender, por exemplo, as forças psíquicas que vinculam sujeitos subordinados a modos de identidade – racial, de gênero, sexual – que os subordinam e os ferem.⁷ A psicanálise, como o mais sofisticado e sistemático estudo da irracionalidade humana desenvolvido até agora,⁸ oferece às teóricas e teóricos a críticos a melhor chance de dar sentido a este conjunto de motivos e

⁶ Honneth, “The Work of Negativity,” 130.

⁷ Amy Allen, *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2008), capítulo 4..

⁸ Sobre este ponto, ver Sebastian Gardner, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). ver também: Lear, “On Killing Freud (Again).”

forças.

É claro que dizer que a Teoria Crítica deve se apoiar na psicanálise para desempenhar estes papéis metanormativos e explicativos ainda não nos diz nada sobre *em qual versão* da teoria psicanalítica as teóricas e teóricos críticos devem se apoiar. E quando confrontamos esta questão, nos deparamos imediatamente com uma variedade estonteante de teorias psicanalíticas, por algumas vezes incompatíveis e por outras insuficientemente diferenciadas, que vão das abordagens freudiana, kleiniana e lacaniana clássicas, até a psicologia do Eu e do self, e ainda aos modelos das relações de objeto, interpessoal e intersubjetivo. Honneth argumenta a favor de uma versão intersubjetiva da teoria das relações de objeto como o ramo da teoria psicanalítica melhor adequado à integração teórica com a Teoria Crítica. Por eu estar de acordo com a posição de Honneth do porquê a Teoria Crítica precisa da psicanálise, meu objetivo no que se segue será avaliar sua reivindicação de que é esta versão particular da teoria das relações de objeto a que melhor pode dar conta dessas necessidades. De maneira a cumprir esta tarefa, começo pela consideração do que se ganha e do que se perde quando a Teoria Crítica se apoia numa leitura intersubjetivista da teoria das relações de objeto, como oposta à versão da teoria psicanalítica que não abriu mão do conceito de pulsão. Minha hipótese é que existem importantes discernimentos no interior da personalidade humana [*human personhood*] e na sociabilidade – em particular, no que concerne à agressividade e ao penetrante e persistente papel da agressividade nas interações humanas – que são

melhor articulados na linguagem das pulsões. Esta hipótese me leva a considerar os *insights* que podem ser coletados pela via da reconstrução da importância das pulsões encontrada no trabalho de Melanie Klein, uma das mais importantes teóricas e precursoras intelectuais da teoria das relações de objeto britânica. É certo que nem todas as versões da teoria pulsional podem ser integradas com os comprometimentos filosóficos básicos da Teoria Crítica com a mesma facilidade. A teoria pulsional kleiniana se presta mais prontamente a esta tarefa na medida em que concebe as pulsões não como forças sociais inerentemente associativas ou antissociais que surgem no interior dos indivíduos, mas sim em termos relacionais, como predisposições a se relacionar com os outros de certas maneiras – seja amorosa ou destrutivamente. Este aspecto do pensamento kleiniano, combinado com as suas teorizações extremamente sofisticadas e perspicazes da ambivalência que está na raiz das relações humanas, permite a este pensamento realizar um trabalho melhor quanto ao preenchimento dos papéis metanormativos e explicativos que Honneth atribui para a psicanálise em sua relação com a Teoria Crítica.

Teoria das relações de objeto e Teoria Crítica

Honneth já se valeu de modo frutífero da versão psicanalítica das relações de objeto de D. W. Winnicott em seu inovador livro, *Luta por Reconhecimento*. Neste, ele se apoiou no trabalho de Winnicott para articular as relações de reconhecimento que dizem respeito à família, na forma do amor familiar, o qual permite ao indivíduo desenvolver

o sentido básico da autoconfiança que é a pré-condição para todas as outras relações de reconhecimento. Em particular, Honneth fez uso da caracterização de Winnicott da relação entre mãe e bebê [*infant*] como aquela de uma fusão simbiótica e de uma dependência mútua. Seguindo Winnicott, Honneth caracterizou esta relação como aquela em que “os dois parceiros de interação dependem aqui, na satisfação de suas carências, inteiramente um do outro, sem estar em condições de uma delimitação individual em face do respectivo outro”.⁹ Tal como Honneth contou a história até este ponto, este estágio inicial da fusão entre mãe e bebê gradualmente dá lugar a um outro, no qual mãe e bebê passam a se ver como entidades distintas, que são, entretanto, mutuamente dependentes do amor e do reconhecimento da outra para sua autoconfiança básica.

No entanto, o uso de Winnicott por Honneth, em particular sua interpretação da afirmação de Winnicott sobre a fusão entre mãe e bebê, foi agudamente criticada, talvez de maneira mais incisiva por Joel Whitebook.¹⁰ Whitebook acusa Honneth de compreender mal Winnicott ao interpretá-lo como um “intersubjetivista forte”, nas palavras de Whitebook. Como resultado, afirma Whitebook, Honneth não leva suficientemente a sério o problema da onipotência, que para Winnicott anda de mãos dadas com sua afirmação da fusão entre mãe e bebê.

⁹ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. J. Anderson (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), 99 [Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento* (São Paulo: Editora 34, 2003), 166].

¹⁰ Joel Whitebook, “Mutual Recognition and the Work of the Negative,” in *Pluralism and the Pragmatic Turn: Essays in Honor of Thomas McCarthy*, ed. J. Bohman and W. Rehg (Cambridge, MA: MIT Press, 2001). Ver também Danielle Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth* (Lanham, MD: Lexington Books, 2013), 147–64.

Como Whitebook coloca: “A afirmação [...] de que Winnicott é um intersubjetivista forte, que abandonou a teoria freudiana – com suas tendências hobbesianas – ignora um ponto decisivo. A mãe “suficientemente boa” e o objeto transicional permitem à criança superar seu estado original de onipotência”.¹¹ Tal como Whitebook vê, na medida em que o bebê se percebe fusionado com a mãe, isto ocorre numa instância de onipotência infantil, na qual o bebê não percebe qualquer distinção entre suas próprias necessidades e desejos e as ações da mãe. O que quer que ela faça é experienciado como parte do próprio bebê, e assim, como uma extensão não mediada de seus próprios esforços. O ponto importante para Whitebook é que a instância de onipotência infantil é incompatível com uma relação de reconhecimento: *ex hypothesi*, o bebê em um estado de onipotência nem sequer experiencia sua mãe como uma entidade distinta dele mesmo; logo ele não pode experienciá-la como uma possível candidata ao reconhecimento, quanto mais como uma pessoa merecedora de reconhecimento. Tal como Whitebook vê, Honneth quer ter fusão sem onipotência; ele satisfaz este objetivo igualando “simbiose” com “intersubjetividade indiferenciada”.¹² Mas precisamente esta equação expurga as relações de poder do estado de onipotência infantil e dá a impressão de que o laço mãe-bebê seria ele mesmo uma relação de reconhecimento, de fato, como se este laço fosse a relação de reconhecimento paradigmática.

Este uso prematuro de Honneth da teoria das relações de

¹¹ Whitebook, “Mutual Recognition and the Work of the Negative,” 278.

¹² Honneth apud Whitebook, “Mutual Recognition and the Work of the Negative,” 279.

objeto também sofreu pressão de um setor diferente, a saber, a pesquisa com bebês de Daniel Stern, que coloca dúvidas empíricas consideráveis sobre a hipótese da fusão mãe-bebê. O trabalho de Stern afirma mostrar que até mesmo bebês muito novos – apenas com algumas semanas de idade – têm um senso primário de autopercepção [*self-awareness*], ou seja, uma percepção deles mesmos como distintos de seus cuidadores, e que a relação entre bebê e cuidador é melhor compreendida não como uma relação de fusão, mas sim como uma relação de interação recíproca.¹³ Consequentemente, Honneth reconheceu que, ao substanciar a existência de uma “auto percepção elementar” da parte de bebês muito novos, a pesquisa de Stern coloca em questão a afirmação de que o bebê novo é incapaz de distinguir a si mesmo de seu ambiente, pondo assim em dúvida “toda a ideia de uma fase original de onipotência alucinatória”.¹⁴

À luz destas considerações, Honneth reformulou mais recentemente o papel da teoria das relações de objeto em sua teoria do reconhecimento. Em resposta à crítica de Whitebook e às pesquisas de Daniel Stern, Honneth abre mão da ideia de que o bebê existe em um *estado* de fusão com seu cuidador; no entanto, ele mantém como hipótese a crença na existência de “episódios sérios de junção [*merge*] com o cuidador”.¹⁵ Tal hipótese não é, como Honneth a vê, incompatível com as descobertas da pesquisa com bebês, uma vez que pressupõe como verdadeira a visão de Stern de que o bebê é também capaz

¹³ O locus classicus aqui é Daniel Stern, *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology* (New York: Basic Books, 1985).

¹⁴ Axel Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst: eine Erwiderung auf Joel Whitebook,” *Psyche* 55 (2001): 790–802, 794.

¹⁵ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst,” 799.

de experienciar-se como distinto de seu ambiente. Episódios de junção e fusão são irregulares e episódicos – eles são experienciados, por exemplo, em momentos nos quais o bebê é amamentado ou tomado nos braços – mas ainda assim podemos considerar que ocorrem. Em tais episódios, o bebê experiencia a si mesmo em fusão com o cuidador, de modo que as ações desta pessoa pareçam a ele ser uma extensão direta de suas necessidades e desejos. Além do mais, Honneth defende que estes episódios são caracterizados por um sentimento de “fusão/expansão alegre” da parte do bebê, de maneira que a percepção gradual da criança de que a mãe existe como uma entidade independente é experienciada como uma perda dolorosa, ou seja, como “uma fase negativamente experienciada de separação/não-fusão”¹⁶

No entanto, também contra Whitebook, Honneth pensa que seria enganoso caracterizar esses estados de fusão usando o termo “onipotência”. Para Honneth, o bebê precisa se separar não de um estado de onipotência fantasiosa, mas sim, de modo mais neutro, de “um objeto de amor que é por vezes experienciado de maneira indiferenciada”.¹⁷ Assim, Honneth caracteriza esta experiência de fusão como um sentimento feliz de segurança física e mental da parte do bebê; com isso, Honneth sustenta que a ruptura da fusão por meio da intervenção de uma realidade independente da mãe causa na criança sentimentos de “medo e dor, raiva e tristeza, em uma poderosa unidade”.¹⁸ Apesar de Honneth reconhecer que foi um erro de sua parte referir-se a

¹⁶ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst.”

¹⁷ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst,” 800.

¹⁸ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst,” 801.

essas experiências de junção como intersubjetivas, pois a criança que se experiencia em junção com a mãe ainda não é um sujeito – aceitando nesse sentido uma das críticas de Whitebook a seus trabalhos antigos¹⁹ – ele ainda parece intrigado quanto ao porque a existência de tais experiências de junção deva ser pensada como incompatível com sua abordagem intersubjetiva, baseada em uma teoria do reconhecimento. Ao contrário, Honneth entende a “as experiências de fusão irregularmente correntes do bebê como o ponto zero [*Nullpunkt*] de todas as experiências de reconhecimento”.²⁰ Isto quer dizer que a fusão nos dá uma experiência completamente não mediada de estarmos junto com outra pessoa. Neste estar junto, a relação de reconhecimento não é nem possível – pois o reconhecimento pressupõe dois sujeitos diferenciados que reconhecem um ao outro – e nem necessário – pois é precisamente a felicidade deste estar junto de uma maneira não mediada com outra pessoa que as relações de reconhecimento tentam, necessariamente sem sucesso, reaver. O desentendimento terminológico aparentemente pequeno de Honneth com Whitebook, afinal de contas, é de fato muito significativo, pois permite a Honneth purificar a experiência de fusão que serve como caso paradigmático para sua noção de reconhecimento de todos os entrelaçamentos com o poder e um desejo pelo controle onipotente.

Agora nós temos uma ideia melhor sobre a interpretação de Honneth da psicanálise. A próxima questão é a seguinte: por que Honneth acha que os teóricos críticos deveriam se apoiar nesta versão da teoria psicanalítica, especificamente?

¹⁹ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst,” 800.

²⁰ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst,” 801.

Aqui Honneth oferece um interessante argumento, que é em larga medida independente das aspirações metanormativas e explicativas esboçadas acima. Isto é, ele não argumenta que a versão intersubjetivista da psicanálise das relações de objeto nos oferece a melhor maneira de mapear os laços constitutivos da racionalidade humana, limitando assim a tendência da Teoria Crítica ao idealismo moral; ele tampouco argumenta que ela melhor captura as necessidades psíquicas, não racionais e inconscientes, que parecem necessárias à compreensão de certas ações ou eventos sociais. Ao contrário, Honneth de certo modo muda de direção e introduz um critério separado, a saber, que teóricas e teóricos críticos devem favorecer “aquela abordagem psicanalítica cujos conceitos básicos permitem uma tradução relativamente fácil para categorias sócio-teóricas”.²¹ Este movimento parece-me problemático, pois parece estar em tensão com a primeira razão pela qual Honneth afirma que a Teoria Crítica precisa da psicanálise. Dito de outra forma, a preocupação é que Honneth escolhe uma leitura intersubjetivista da psicanálise das relações de objeto porque ela é, dentre as teorias disponíveis, a que menos rompe com as pretensões normativas sobre reconhecimento e intersubjetividade que governam seu programa de pesquisa. Se isto está correto, então Honneth poderia ser acusado de procurar a psicanálise não para checar o nível de idealismo moral da teoria crítica mas, ao contrário, para confirmá-lo.

Honneth lida com este tipo de preocupação, quando se questiona se a maneira particular pela qual ele se apóia na

²¹ Honneth, “The Work of Negativity,” 131.

psicanálise “põe mesmo a perder o ‘agulhão’ de negatividade da psicanálise”.²² Sua resposta é que não é preciso ser necessariamente assim e é sua argumentação em relação a este ponto que nos dirige àquilo que me parece ser o centro da questão. Como Honneth vê, a questão central aqui é se é preciso postular uma pulsão agressiva – como Whitebook sugerira no debate entre eles – a fim de preservar aquele agulhão. Apesar de Honneth não querer negar a força da negatividade na vida humana psíquica e social, uma força que faz o processo de socialização altamente conflituoso, ele tem dúvidas se “esta força negativa, esta tendência psíquica para a transgressão, o que há de psiquicamente quebradiço nos seres humanos” deve “necessariamente ser pensado como um componente elementar do nosso ser equipado com pulsões”.²³ Ele sugere, ao contrário, que podemos entender esta negatividade como “um resultado inescapável do desdobramento de nosso processo de socialização enquanto internalização”²⁴. O agulhão da negatividade reside então para Honneth na inevitável inadequação da interação primeva entre o bebê e o cuidador. A necessidade de reconhecer a independência do cuidador – e, através de sua independência, as demandas de uma realidade que existe de forma independente – produz um dano na criança que instiga nesta uma pulsão, para a vida toda, em direção ao reestabelecimento de uma unidade simbiótica com os outros. A abordagem das relações de objeto favorecida por Honneth, como ele mesmo vê, não afasta o agulhão da negatividade; ela entende a negatividade em

²² Honneth, “The Work of Negativity,” 134.

²³ Honneth, “The Work of Negativity.”

²⁴ Honneth, “The Work of Negativity,” 135.

oposição à teoria das pulsões, tomando-a em termos dinâmicos e relacionais como o resultado inescapável de um processo de socialização interativo, ao invés de “um dote de nossa natureza enquanto seres pulsionais”.²⁵

Além de argumentar que não precisamos postular uma pulsão agressiva constitucional para fazer jus ao agulhão da negatividade, Honneth oferece uma razão independente para seu ceticismo quanto a tal pulsão, a saber, que a pesquisa empírica não a apoia. Aqui ele cita o trabalho de Martin Dornes, um pesquisador de bebês cujo trabalho sugere que as instâncias de agressão em crianças novas são melhor entendidas como reações a experiências de dor e privação, e não como expressão de pulsões geradas internamente. Nesta perspectiva, a agressão em crianças novas “pode ser interpretada exclusivamente como um gerenciamento reativo das negações e violações, cuja origem são as relações sociais”, sejam estas relações traumáticas, como abuso ou negligência, frustrações menos severas por causa de laços incompletos ou insuficientes com o cuidador, ou até mesmo a inabilidade ou a falta de vontade inescapável do cuidador de satisfazer completamente todos os desejos da criança.²⁶ Mais à frente, Honneth argumenta que, mesmo se a evidência empírica de fato apoiou o postulado de uma pulsão agressiva inata, a pressuposição de tal pulsão não seria incompatível com a teoria do reconhecimento; na verdade, isto significaria somente que a pulsão agressiva apresenta uma fonte adicional de hostilidade para a sociabilidade que deve

²⁵ Honneth, “The Work of Negativity.”

²⁶ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst,” 793.

ser considerada.²⁷

Então, temos aqui um argumento em três passos contra a teoria das pulsões: (1) a Teoria Crítica não precisa de uma versão teórica da psicanálise que seja voltada às pulsões para fazer o trabalho que a psicanálise é mais apta a realizar; (2) e isto é bom, pois a evidência empírica fala contra a existência de uma pulsão agressiva ou de morte; e, finalmente, (3) ainda que houvesse razões para acreditar nestas pulsões, isto não faria diferença para a teoria do reconhecimento.

Quanto ao primeiro ponto, sou cética quanto a afirmação de Honneth. Aqui a questão central é se Honneth está ou não correto em sugerir que podemos postular a agressão como derivativa – como resultado inevitável da experiência de perda, como o resultado da difícil aceitação da criança do fato de que a mãe é uma entidade independente que não irá, e de fato não é capaz de, satisfazer todas as nossas necessidades e desejos – e ainda oferecer uma consideração satisfatória sobre seu papel presente e persistente na psique humana e na vida social. Quero sugerir que uma versão da teoria psicanalítica que não abandone a noção de pulsão, mas que tente pensar a relação entre pulsões e relações de objeto, pode fazer um trabalho melhor ao lidar com o aguilhão da negatividade, e, assim, ser mais adequada para cumprir com os papéis metanormativos e explicativos que Honneth atribui à psicanálise em sua relação com a Teoria Crítica. Aqui, como se diz, a prova do pudim é comê-lo; então já antecipo meu argumento: uma teoria psicanalítica que sustente a noção de pulsão agressiva ou de morte e que

²⁷ Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst,” 797.

pense esta pulsão em relação a pulsão libidinal e em relação às relações de objeto pode verificar melhor a tendência rumo ao idealismo moral na teoria crítica; e ela também tem um papel importante a desempenhar quanto a dar sentido a presença e a persistência da dominação e da violência nas questões humanas e sociais.

O segundo ponto de Honneth, a falta de evidência empírica para a existência de uma pulsão agressiva em crianças novas, traz questões metodológicas complexas e controversas sobre a relação entre a pesquisa empírica com bebês e a teoria psicanalítica. Há dois problemas familiares – ainda que sem fácil resolução – em questão aqui: (1) a subdeterminação [*under-determination*] geral de teorias pela evidência, e a necessidade permanente da pesquisa empírica, tanto nas ciências naturais como nas sociais, de serem estruturadas e guiadas por certas pressuposições metodológicas e teóricas, e (2) a lacuna inescapável na pesquisa científica e social entre a perspectiva do participante na interação social e aquela do observador. O primeiro problema se aplica a toda investigação científica, e refletir sobre suas implicações para esta discussão conduz a um ceticismo de que pressuposições básicas sobre a natureza humana nunca chegariam a termo através da pesquisa empírica. Afinal, programas de pesquisa nas ciências humanas não podem começar sem serem antes estruturados e guiados por certas pressuposições teóricas e filosóficas sobre a natureza humana. O segundo problema é uma questão familiar na filosofia das ciências sociais, mas assume uma profundidade e complexidade maiores no caso da pesquisa com bebês. Quando se trata da experiência com

bebês, a lacuna entre participante e observador é *em princípio* intransponível,²⁸ uma vez que o bebê é incapaz de oferecer ao observador qualquer explicação que parta de seu próprio ponto de vista do porquê ele se comporta da maneira que o faz. Esta característica dos bebês tem uma implicação importante para a pesquisa empírica com bebês, a qual é forçada a se apoiar, portanto, em medidas muito indiretas para as suas afirmações – por exemplo, o tempo que um bebê mantém o seu olhar em um objeto é interpretado como uma medida de seu interesse no objeto, e serve de base para que pesquisadores especulem sobre os estados mentais internos do bebê. Agora, esta me parece uma questão aberta - e interessante - quanto a que tipo de visão deveria ter prioridade aqui: a perspectiva de observador do pesquisador de bebês ou a perspectiva de orientação mais participativa do psicanalista, que procura reconstruir como a experiência infantil deve ter sido, ao perscrutar interpretativamente os estratos arqueológicos da mente, para usar uma das metáforas favoritas de Freud.²⁹

Em resposta a estas duas preocupações, poder-se-ia sugerir que o objetivo deveria ser o de colocar todas as três perspectivas – a perspectiva de observador do pesquisador empírico de bebês, a perspectiva clínico-participante do analista e a perspectiva teórica do teórico psicanalítico ou filósofo – em um equilíbrio reflexivo.³⁰ Deste ponto de vista, a tarefa seria a de trabalhar, de um lado, com as pressuposições clínicas e

²⁸ Como o próprio Honneth está ciente; ver “Facetten der vorsozialen Selbst”, 800.

²⁹ Sobre esta discussão ver Andre Green e Daniel Stern, *Clinical and Observational Psychoanalytic Research: Roots of a Controversy* (London: Karnac Books, 2000).

³⁰ Agradeço a Axel Honneth por esta sugestão.

teóricas sobre as pessoas e suas ontogêneses e, do outro, com os resultados das pesquisas empíricas sobre o desenvolvimento de bebês, de modo que cada um destes lados seja revisado à luz do outro a fim de se chegar a uma coerência entre estas perspectivas.³¹ Note que para que este método desempenhe um papel justificativo – e não meramente descritivo – frente a nossas pressuposições teóricas, o equilíbrio reflexivo buscado deverá ser o mais amplo possível.³² Isto quer dizer que será preciso levar em conta e encontrar coerência no número mais amplo possível de pressuposições teóricas e de resultados de pesquisas empíricas. No entanto, mesmo um comprometimento metodológico com este amplo equilíbrio reflexivo não resolve a questão difícil de qual pressuposição devemos abandonar ou revisar à luz de que tipos de evidência. Para tanto, somente argumentos teóricos serão suficientes. Portanto, considero que temos boas razões para duvidar se é possível resolver por meios empíricos a questão de se os humanos são constituídos por uma pulsão agressiva. A pesquisa empírica pode afastar certos tipos de pressuposições sobre a natureza humana, mas não parece ser capaz de resolver esta questão teórica básica.

No que diz respeito ao ponto final de Honneth, de que não faz diferença se postulamos uma pulsão agressiva, pois a existência de tal pulsão não teria nenhuma implicação problemática para sua teoria do reconhecimento, também sou cética, porém quero adiar outras discussões sobre este ponto

³¹ Para uma reconstrução útil do método de equilíbrio reflexivo tanto na epistemologia como na filosofia prática, ver Norman Daniels, "Reflective Equilibrium," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, <http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>.

³² Ver Daniels, "Reflective Equilibrium," seção 3.

para o final deste artigo. Novamente, para antecipar, meu palpite é o de que entender os seres humanos como dirigidos [*driven*] tanto pelo desejo de se conectar com os outros como por uma pulsão para controlar, subjugar ou destruir o outro, irá no mínimo complicar nosso entendimento do reconhecimento, ao nos requerer que repensemos o reconhecimento através das lentes da ambivalência. Para esta tarefa, penso que o trabalho de Klein se prova útil, mas antes que eu possa dizer porque isto se dá, precisarei reconstruir algumas de suas noções centrais.

Pulsões como paixões relacionais

Para Klein, a consideração mais tardia de Freud sobre a pulsão de morte, articulada em *Além do Princípio do Prazer* e outros escritos, constituiu uma descoberta monumental, “um avanço tremendo na compreensão da mente”.³³ No seu trabalho analítico com crianças, Klein viu a batalha entre as pulsões de vida e morte se desenrolar à exaustão. Como ela coloca: “Eu reconheci, observando a luta constante nos processos mentais do bebê novo - luta entre um impulso irreprimível para destruir-se assim como para salvar-se, para atacar seus objetos e para preservá-los - que uma batalha entre forças primordiais estava em curso”³⁴. No entanto, na visão de Klein, nem o próprio Freud, tampouco seus seguidores, souberam avaliar de fato o significado desta descoberta, e conseqüentemente a psicanálise tendeu a subestimar o papel significativo que a agressão presta na vida

³³ Melanie Klein, “On the Development of Mental Functioning,” in *Envy and Gratitude and Other Works: The Writings of Melanie Klein*, Volume III, ed. R. Money-Kyrle (New York: The Free Press, 1975), 236

³⁴ Klein, “On the Development of Mental Functioning.”

psíquica e emocional dos humanos. Klein, portanto, entendeu estar levando até suas conclusões lógicas as implicações da teoria das pulsões freudiana ao desenvolver uma perspectiva mediante a qual “a interação das pulsões de vida e morte será vista como o que governa o todo da vida mental”.³⁵

Ao mesmo tempo, no entanto, a interpretação de Klein sobre as pulsões diverge de Freud, e os aspectos próprios de sua interpretação a tornam um recurso de valor para a Teoria Crítica.³⁶ A interpretação kleiniana das pulsões se desenvolveu e mudou ao longo do tempo; nesta discussão, eu não tentarei fazer jus a todas as complexidades, mudanças de perspectiva e inconsistências internas do trabalho de Klein. Tampouco tentarei defender todos os aspectos de seu pensamento do ponto de vista da Teoria Crítica. Algumas de suas especulações teóricas não são apenas difíceis de enquadrar nos compromissos filosóficos básicos da Teoria Crítica; quando consideradas em seus próprios termos elas são insuficientemente defendidas, o que as faz pouco convincentes. Entretanto, quero de fato argumentar que a concepção de pulsão que pode ser reconstruída a partir do

³⁵ Klein, “On the Development of Mental Functioning,” 245.

³⁶ Ainda que a teoria freudiana das pulsões seja constantemente caracterizada por críticos, incluindo teóricos críticos como Habermas, como cruamente biologista, é possível ler a noção freudiana de pulsão de maneira mais relacional. Com esta leitura, a teoria das pulsões de Freud se aproxima da noção kleiniana de pulsões como paixões relacionais, elaborada abaixo. Entretanto, há outras razões para focarmos na versão da teoria das pulsões de Klein ao invés da versão de Freud: ao contrário de Freud, que chegou à noção de pulsão de morte tarde em sua vida e lutou para incorporar esta descoberta neste modelo de psique, o trabalho de Klein lida desde o princípio com a relação entre as pulsões libidinal e agressiva. Mesmo que seja verdade que se pode encontrar em Freud uma interpretação relacional das pulsões que está presente em Klein, esta desenvolve as implicações da estrutura ambivalente das pulsões entendidas como paixões relacionais muito mais detalhadamente do que Freud, e o faz sem amarrar a pulsão de morte à estranha noção do princípio do nirvana que Freud articula em *Além do Princípio do Prazer*.

trabalho maduro de Klein é compatível com o compromisso filosófico básico da Teoria Crítica, uma vez que compreende as pulsões em termos fundamentalmente relacionais, o que podemos chamar, seguindo Jay Greenberg e Stephen Mitchell, de *paixões relacionais*.³⁷

O ponto central aqui tem a ver com a concepção de Klein da relação entre pulsão e objeto. Ainda que a interpretação de Freud das pulsões seja altamente complexa e variável, uma pressuposição fundamental é que as pulsões são primárias, tanto temporalmente como funcionalmente; elas se tornam vinculadas aos objetos somente após um período de narcisismo primário e os objetos aos quais elas se vinculam são, num sentido importante, altamente contingentes. Como Freud escreve em “Pulsões e seus destinos”:

O objeto é aquilo que há de mais variável a respeito de uma pulsão e não é originalmente conectado a ela, mas se torna designado a ela somente em consequência de ser particularmente adequado a tornar a satisfação possível [...] Ele pode ser mudado um número indefinido de vezes no curso das vicissitudes pelas quais a pulsão passa durante sua existência...³⁸

Apesar do uso do termo objeto por Freud ser também muito complicado,³⁹ ele via de modo geral a pulsão como primária e o objeto ao qual ela se vincula – ou seja, a pessoa particular

³⁷ Minha discussão da abordagem kleiniana das pulsões deve muito à excelente reconstrução de Greenberg e Mitchell deste aspecto de seu trabalho, in Jay Greenberg e Stephen Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), cap. 5.

³⁸ Sigmund Freud, “Instincts and Their Vicissitudes,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, volume XIV, ed. J. Strachey (London: Vintage, 2001), 122–3. [Tradução nossa]

³⁹ Para uma discussão útil ver Greenberg and Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, cap. 2.

para a qual a pulsão agressiva ou libidinal é dirigida – como relativamente pouco importante. De fato, em algumas versões da concepção de objeto de Freud, o objeto sequer precisa ser uma pessoa.

Para Klein, ao contrário, as pulsões são “inerentemente e inseparavelmente dirigidas para o objeto”.⁴⁰ O uso de Klein do termo “objeto” se refere não apenas ao objeto da pulsão [*instinctual drive*], mas também a uma específica relação de objeto, diga-se, a relação entre a mãe e o bebê.⁴¹ Tal como Klein coloca:

A análise de crianças muito novas ensinou-me que não há nenhuma incitação pulsional, nenhuma situação de angústia [*anxiety*], nenhum processo mental que não envolva objetos, externos ou internos; em outras palavras, relações de objeto estão no *centro* da vida emotiva. Além disso, amor e ódio, fantasias, angústias e defesas também operam desde o começo e são *ab initio* ligadas de modo indivisível às relações de objeto.⁴²

Relações com os objetos externos e internos – ou seja, com outras pessoas reais e com as imagens internas fantasiosas delas que povoam nossa realidade psíquica – são as peças centrais de nossa vida emocional para Klein. Entretanto, o relacionamento entre nossos objetos externos e internos é complexo. Na visão de Klein, nosso relacionamento com os objetos externos é sempre estruturado pelas e filtrado através das fantasias e projeções intrapsíquicas. Em outras palavras, nunca podemos experimentar um outro externo a não ser através da lente de nossas próprias fantasias, angústias e projeções, as quais são

⁴⁰ Greenberg and Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, 136.

⁴¹ Ver Klein, “The Origins of Transference,” in *Envy and Gratitude and Other Works*, 51.

⁴² Klein, “The Origins of Transference,” 53. [Tradução nossa]

todas impactadas pelas pulsões; é isso o que Klein quer dizer quando afirma, na passagem citada acima, que “amor e ódio, fantasia, angústias e defesas” são “*ab initio* ligadas de modo indivisível às relações de objeto”. Isto é verdade para o bebê, para quem “toda experiência externa está entremeada com suas fantasias e, por outro lado, toda fantasia contém elementos de sua experiência efetiva [...]”,⁴³ mas isto é também verdade para o adulto.⁴⁴ Em outras palavras, a intersubjetividade está sempre imbricada com as fantasias e projeções intrapsíquicas.

Para Klein então as pulsões são forças psicológicas desde sempre “orientadas na direção de outros, na direção da realidade”⁴⁵. Como Greenberg e Mitchell apontam:

Para Klein o corpo não é a fonte das pulsões, mas o veículo de sua expressão. As pulsões são elas próprias fundamentalmente fenômenos direcionais psicológicos, que constituem emoções complexas. A agressão não se refere a uma energia destrutiva sem direção nem objeto, a qual se torna vinculada a objetos, de modo secundário, com o propósito da gratificação. A agressão no sistema kleiniano é um ódio informado, pessoal e com um fim, ligado a relações específicas com outros específicos.⁴⁶

Como as pulsões para Klein são psicológicas e relacionais, seu entendimento do papel estrutural que elas desempenham no interior da mente também é distinto da visão de Freud. Para Freud, a libido e a agressão são baseadas no corpo, energias sem objeto que vem à tona de dentro do indivíduo e precisam ser

⁴³ Klein, “The Origins of Transference,” 54.

⁴⁴ Em conexão com esta ideia, ver a discussão fascinante de Klein dos dois tipos de angústia – uma que ascende intersubjetivamente, da percepção do bebê de sua radical dependência da mãe e a outra que ascende intrapsiquicamente – em seu ensaio “On the Theory of Anxiety and Guilt,” in *Envy and Gratitude and Other Works*.

⁴⁵ Greenberg and Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, 137.

⁴⁶ Greenberg and Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, 138–9.

contidas pelo Eu, que reforça as requisições de uma realidade social externa através da operação do princípio de realidade. Assim, como Freud argumentou em *Mal-estar na Civilização*, a luta central humana se dá entre um impulso para a gratificação das pulsões sexual e agressiva, por um lado, e a necessidade de manter aquelas pulsões contidas a fim de tornar a ordem social possível, por outro lado.⁴⁷ Para Klein, ao contrário, as pulsões libidinal e agressiva são orientadas na direção do mundo social desde o começo, pois elas são inerentemente dirigidas a objetos. Consequentemente, como Greenberg e Mitchell colocam, “o conflito principal na experiência humana para Klein está entre amor e ódio, entre a preservação cuidadosa dos outros e a destruição maliciosa dos outros”.⁴⁸ Isto quer dizer que o conflito não é entre uma antissocialidade interna aos seres humanos e as demandas de uma realidade social com a qual eles precisam se reconciliar, mas entre *dois modos de sociabilidade ou de relações sociais que competem entre si*.

A complexa apreciação de Klein da relação ambivalente entre libido e agressão emerge com mais precisão em seu trabalho tardio, com o desenvolvimento de sua elaboração das posições depressiva e esquizo-paranoide. Klein propôs que nos primeiros meses de vida o bebê é dirigido [*driven*] primariamente pela agressividade inata e experiencia a si e aos seus objetos como cindidos e desintegrados. O primeiro objeto da criança para Klein, tal como para Freud, é o seio da mãe, que é cindido entre

⁴⁷ Sigmund Freud, “Civilization and Its Discontents,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, volume XXI, ed. J. Strachey (London: Vintage, 2001). Para uma discussão deste ponto ver Greenberg e Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, 142.

⁴⁸ Greenberg and Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, 142.

“seio bom”, aquele que provê alimento, cuidado e sustento, e o “seio mal”, aquele que retém para si tais cuidados. Assustado pela natureza autodestrutiva de suas próprias pulsões agressivas, o bebê as projeta no “seio mal”, que é assim percebido como um objeto vingativo e persecutório. O bebê então projeta seus sentimentos de amor no “seio bom” idealizado, que deve ser cindido do “seio mal”, com o fim de proteger o primeiro do segundo, ainda que a destrutividade do seio mal derive da raiva destrutiva do próprio bebê, que foi projetada na mãe. A projeção de sua raiva no objeto responde pelo uso kleiniano do termo “paranoico”; o termo “esquizo” se refere tanto à cisão característica dessa posição como à experiência do bebê de si mesmo neste estágio como desintegrado - ou, como Klein diz, “em pedaços”.⁴⁹

As principais características da posição depressiva são assim as experiências do objeto correspondentes ao objeto como um todo, com partes ou aspectos bons e maus, e do si [*self*] como um Eu [*ego*] integrado. Para a criança na posição depressiva os aspectos amados e odiados da mãe não são mais sentidos como sendo tão amplamente separados, e o resultado é um aumento no medo da perda, estados similares ao luto e um forte sentimento de culpa, porque os impulsos [*impulses*] agressivos são sentidos como direcionados contra o objeto amado [...]. A experiência mesma dos sentimentos depressivos possui por sua vez o efeito de uma maior integração do Eu, pois propicia um entendimento maior da realidade psíquica e uma melhor percepção do mundo exterior, tal como uma

⁴⁹ Klein, “Notes on Some Schizoid Mechanisms,” in *Envy and Gratitude and Other Works*, 10.

síntese maior entre situações internas e externas.⁵⁰

Uma vez que a criança começa a experienciar a mãe como um objeto inteiro com partes ou aspectos bons e maus, a criança percebe que a mãe que ela atacou e destruiu em sua fantasia é a mesma mãe a quem ela ama e de quem depende para sua segurança e sobrevivência. Isto gera sentimentos fortes de angústia – gerados pela preocupação de que a boa mãe tenha sido destruída de uma vez por todas e de que nunca retornará – e culpa. A culpa depressiva, por sua vez, dá lugar ao desejo de fazer reparações, de reparar, tanto na fantasia como na realidade, os danos que a criança infligiu na mãe, na fantasia e na realidade.

É interessante que a posição depressiva também requer que o bebê reconheça e aceite a natureza fundamentalmente ambivalente de seu relacionamento com seu objeto primário. Na medida em que o bebê se move para a posição depressiva, ele precisa “reconhecer a realidade psíquica, assim como a realidade externa até certo nível. Isto faz perceber que o objeto amado é, ao mesmo tempo, o odiado; e, além disso, que os objetos reais e as figuras imaginárias, externas e internas, estão ligadas umas com as outras”.⁵¹ O bebê entra na posição depressiva quando é capaz de saber que a mãe é uma pessoa como um todo – tanto o seio bom quanto o mal, o objeto amado e o odiado – e capaz de identificar-se com ela como um objeto real e externo que, não obstante, é também um objeto de suas fantasias persecutórias e idealizadoras.

⁵⁰ Klein, “Notes on Some Schizoid Mechanisms,” 14

⁵¹ Klein, “A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States,” in *Love, Guilt, and Reparation*, 285–6.

O desenvolvimento emocional para Klein não diz respeito a suprimir ou mesmo a sublimar os impulsos agressivos ou destrutivos. Mas sim a ser capaz de tolerar a ambivalência que necessariamente resulta da coexistência desses impulsos com nossos impulsos de amor e conexão. Além do mais, diz respeito a querer se engajar no trabalho de reparação da destrutividade que nossos impulsos agressivos nos compelem a lançar sobre aqueles que também amamos. Ela escreve:

É importante perceber que o desenvolvimento da criança depende e, em grande medida, é formado pela sua capacidade de encontrar um caminho para tolerar as frustrações inevitáveis e necessárias e os conflitos de amor e ódio que são em parte causados por eles: ou seja, encontrar um caminho entre seu ódio, que é aumentado por frustrações, e seu amor e desejo de reparação, que trazem consigo os sofrimentos do remorso.⁵²

Aqui, a chave é a noção de reparação, que pode ser vista como externa, uma versão relacional da instância interna e intrapsíquica de tolerar a ambivalência sem recair na cisão ou em outras defesas maníacas.

A teoria das pulsões kleiniana e a Teoria Crítica

Até agora eu estive preocupada apenas com a reconstrução dos aspectos centrais da concepção relacional e ambivalente das pulsões de Klein. Ainda é preciso mostrar como pode ser justificada a minha proposta de que a concepção kleiniana das pulsões pode ser integrada aos comprometimentos filosóficos básicos da teoria social crítica. Uma vez que indique como isto pode ser feito, estarei apta a explicar como a teoria kleiniana

⁵² Klein, "Love, Guilt and Reparation," in *Love, Guilt and Reparation*, 316, nota 1.

das pulsões está em boa posição para cumprir os papéis metanormativos e explicativos que Honneth concebe para a psicanálise em sua relação com a Teoria Crítica.

Para aqueles inclinados a pensar que a Teoria Crítica estava certa em deixar para trás a teoria das pulsões, a principal preocupação é a de que a teoria das pulsões nos compromete com a pressuposição de uma antissociabilidade inata, biologicamente determinada e determinista, no âmago da natureza humana. Tal pressuposição é incompatível com muitos dos comprometimentos filosóficos centrais da teoria social crítica: que os seres humanos são social, cultural e linguisticamente constituídos em contextos históricos específicos, que eles são ao mesmo tempo capazes de refletir crítica e autonomamente sobre si mesmos e seus mundos sociais, e que as patologias que eles encontram em seus mundos sociais podem ser tratadas [*ameliorated*] através de uma transformação progressiva e emancipatória das instituições, práticas, estruturas e relações sociais.

Entretanto, como vejo, a vantagem particular da teoria das pulsões kleiniana é que ela não nos compromete com esta pressuposição problemática de uma antissociabilidade de determinação biológica. Ao invés disso, na interpretação kleiniana, tal como a reconstruí, a agressão e a destruição não são compreendidas como advindas de uma antissociabilidade inata, mas sim como paixões relacionais, ou seja, como tendências constitutivas para nos relacionarmos com os outros de certas formas, ou ainda, como aspectos da própria sociabilidade. Além disso, como argumentei acima, Klein não concebe as pulsões de maneira biologicamente reducionista. Ao contrário, ela

entende as pulsões como forças fundamentalmente psicológicas e relacionais que se expressam através do corpo. Dada a natureza fundamentalmente relacional das pulsões para Klein, parece-me que é perfeitamente possível conectar sua interpretação das pulsões com um entendimento mais historicizado de como pulsões inerentemente incipientes [*inchoate*], amorfas, e não estruturadas, podem ser moldadas de maneiras muito diferentes, por variadas circunstâncias sociais e culturais, ainda que a própria Klein não desenvolva seu conceito de pulsão nesta direção. Desta forma, aceitar uma concepção kleiniana das pulsões não implica na aceitação de uma visão ahistórica segundo a qual as pulsões se expressam da mesma maneira em todas as sociedades, a agressão e a destrutividade sejam de alguma forma cultural ou socialmente invariantes, ou a visão de que elas sejam sempre más. Mesmo se tomarmos, neste momento, que a agressão e a destrutividade são afetos negativos, é possível lidar com elas de diversas maneiras, algumas melhores que outras. A agressão pode ser sufocada por um forte Estado autoritário, ela pode ser canalizada ou sublimada em formas culturais relativamente inofensivas (competições atléticas, debates filosóficos e até mesmo deliberações democráticas), ou pode ser equilibrada pela pulsão por conexão de maneira que o dano causado por ela seja continuamente reparado. Nada do que eu disse sugere que estes sejam bons meios para lidar com a agressividade e a destruição, consequentemente, nada do que eu disse sugere que a versão kleiniana da teoria das pulsões seja incompatível com uma teoria que procura ser tanto *social* como *crítica*.

Ainda mais, é de fato muito simplista sugerir que a agressividade e a destrutividade sejam sempre más. Ainda que elas estejam conectadas com a exacerbação do conflito e da dominação, elas também servem para romper com as formas reificadas e ossificadas de conexão e unidade de uma maneira essencial para a criatividade. Tampouco deveríamos nos apressar em assumir que todas as formas de conectividade com os outros sejam inerentemente boas. Não somente essas conexões podem se tornar rígidas, reificadas e fechadas, impedindo o crescimento posterior, mas também fortes, afetivas e amorosas com outros, mantendo juntos tanto grupos de neonazistas e de mafiosos.⁵³

Portanto, a versão kleiniana da teoria das pulsões é compatível com os pressupostos básicos de uma teoria social crítica. Mas não só isso, a ênfase de Klein nas dimensões intersubjetivas e intrapsíquicas da experiência humana, isto é, tanto em nossos relacionamentos efetivos com outros que nos são externos, como em nossas projeções fantasiosas e defesas maníacas através das quais esses relacionamentos são experienciados, oferece às teóricas e teóricos críticos uma concepção mais realista da pessoa do que aquela apresentada por uma versão puramente pulsional ou puramente intersubjetiva da teoria psicanalítica. Recusando entender os seres humanos como seres divididos por forças libidinais e agressivas, antissociais e estranhas que emergem dentro deles ou como seres essencialmente amorosos e pacíficos que só se tornam agressivos como resultados de experiências dolorosas de perdas primárias, Klein nos vê, eu

⁵³ Sobre isso ver Thomas Ogden, *The Primitive Edge of Experience* (London: Jason Aronson, Inc., 1992), 29–30.

penso, tal como uma leitura lúcida da história humana, da vida política e social contemporânea e da experiência humana nos revela ser: como fundamentalmente seres sociais divididos entre dois modos de sociabilidade diferentes e conflitantes, entre nossa pulsão para nos conectarmos aos outros e nossas pulsões para destruí-los (mesmo que apenas em fantasia). Tal como vejo, esta concepção da pessoa faz a teoria kleiniana perfeitamente adequada a desempenhar o papel metanormativo que Honneth argumentou ser aquele que a psicanálise deveria desempenhar para a Teoria Crítica.

A abordagem de Klein da luta fundamentalmente ambivalente entre as forças do amor e do ódio, que para ela é o marco da condição humana, resguarda um certo poder explicativo em potencial para a Teoria Crítica. Como mostra o trabalho de Isaac Balbus, Klein nos ajuda a entender algo que a tradição da Teoria Crítica de Marx a Habermas não é capaz, a saber, por que os indivíduos são atraídos para sistemas de dominação, o que acontece no processo de formação do sujeito que nos faz suscetíveis a transmitir a dominação e a nos submetermos a ela. Apoiando-se em Klein, Balbus sustenta que nós podemos ver que “a criança que se defende contra a angústia depressiva e a culpa através da negação maníaca torna-se tipicamente o ‘adulto’ que precisa dominar os outros, enquanto a criança que se defende da angústia depressiva e da culpa através da idealização comumente se torna o ‘adulto’ que precisa ser dominado pelos outros”.⁵⁴ Enquanto Klein pensa que a maioria das pessoas é capaz de negociar a posição depressiva

⁵⁴ Isaac Balbus, *Governing Subjects: An Introduction to the Study of Politics* (New York: Routledge, 2010), 194.

com sucesso e, portanto, é capaz de evitar estes destinos, ela também considera esta uma conquista frágil, que precisa ser continuamente renovada e reforçada diante tanto de perdas reais quanto psíquicas.

Em suma, a concepção fundamentalmente relacional das pulsões de Klein não é apenas compatível com os compromissos filosóficos básicos da Teoria Crítica, ela é também mais adequada do que a versão intersubjetiva de Honneth da teoria das relações de objeto para cumprir os papéis metanormativos e explicativos da Teoria Crítica. Como argumentei, a concepção kleiniana faz jus ao aguilhão da negatividade, sem nos comprometer, no entanto, com a crença numa antissociabilidade inerente aos seres humanos. Sua concepção de pessoa é mais realista do que a da versão intersubjetiva de Honneth, o que a permite fazer um melhor trabalho de checagem das tendências a um idealismo moral presentes na Teoria Crítica. Enfim, seu foco na ambivalência tem também poder explicativo, na medida em que nos permite entender as forças psicológicas e motivacionais que sustentam tanto o desejo de dominar os outros, como o desejo de se submeter à dominação.

Conclusão

Como Jonathan Lear argumentou, o quadro teórico do reconhecimento de Honneth tem a estrutura básica de “uma versão secularizada da queda”.⁵⁵ A estrutura de tais narrativas é a seguinte: existe uma condição temporal ou ontologicamente

⁵⁵ Jonathan Lear, “The Slippery Middle,” in *Reification: A New Look at an Old Idea*, edited by Axel Honneth, with Judith Butler, Raymond Geuss and Jonathan Lear (Oxford: Oxford University Press, 2008), 131

prioritária que é postulada como boa de certo modo, então há uma ruptura ou quebra, e nós vivemos o que resta de nossas vidas num estado de queda, tentando e necessariamente falhando em reaver aquilo que perdemos. Na leitura intersubjetiva de Honneth da teoria das relações de objeto, o conteúdo específico deste paraíso perdido é preenchido da seguinte maneira. No começo, na infância, nós experienciamos episódios de fusão com nossas mães. Estes episódios são paradisíacos na medida em que eles nos fornecem uma experiência de um puro, feliz e não mediado estar junto com outra pessoa. Inevitavelmente, a mãe precisa nos dirigir para fora do Éden rompendo estas experiências de fusão – de fato, na visão de Winnicott, romper a fusão pela introdução de níveis toleráveis de frustração e, desta maneira, acomodar o bebê às demandas da realidade é um dos trabalhos mais importantes da mãe –, e o resultado é a perda dolorosa e a angústia para o bebê. Esta angústia, e não algum tipo de pulsão inata ou disposição, é a fonte da agressão, de acordo com Honneth. E o desejo de recuperar esta experiência feliz de fusão nos força a procurar relações de reconhecimento com outros, o que nos fornece formas mediadas de estar junto com os outros que não podem reaver completamente, mas podem se aproximar da experiência fantasiosas da fusão primária.

Como Lear argumenta, o fato da história de Honneth ter a estrutura de queda não faz dela incorreta. Talvez, até mesmo, o apelo sedutor de tais narrativas esteja enraizado em sua habilidade de capturar algo essencial sobre a condição humana. Entretanto, como Lear também aponta, a “situação de risco” destas narrativas é uma tendência a romantizar ou

idealizar o estado das coisas que precede a queda.⁵⁶ Junto a esta tendência pode haver uma indisposição em confrontar alguns aspectos profundamente ambivalentes e, portanto, potencialmente perturbadores dos seres humanos. “Mas”, Lear pergunta,

E se [nossa] condição original for na verdade uma grande mistura?
E se nós começamos não apenas prontos para sentirmos empatia e simpatizar com outros, mas também como animais gananciosos, competitivos, agressivos, invejosos, ciumentos e assassinos? E se nossas capacidades em desenvolvimento para reconhecer os outros estivessem ao serviço de *todas* essas necessidades?⁵⁷

A abordagem de Klein das pulsões como tendências fundamentalmente ambivalentes de se relacionar com os outros, tanto de forma amorosa como destrutiva, nos fornece justamente o tipo de abordagem de nossa condição original que Lear está sugerindo. Além do mais, ao nos dar um caminho para repensar o reconhecimento através das lentes da ambivalência, Klein faz mais do que simplesmente apontar outro obstáculo com o qual as relações e estruturas institucionais devem lidar em suas tentativas de alcançar a promessa normativa inerente à noção de reconhecimento. Seu trabalho também traz à tona forçosamente a questão de se as relações e as capacidades de reconhecimento, enraizadas tais como são em uma experiência de fusão que é também aquela da onipotência infantil, podem elas mesmas estar ao serviço de nossas pulsões voltadas para a agressão, destruição e dominação. Esta questão traz dúvidas consideráveis para a teoria do reconhecimento, ao questionar não apenas até que ponto estruturas normativas de reconhecimento

⁵⁶ Lear, “The Slippery Middle,” 132.

⁵⁷ Lear, “The Slippery Middle,” 139.

podem ser plenamente alcançadas em uma sociedade, mas também o status normativo do próprio reconhecimento.

Tradução: Fernando Bee e Inara Luisa Marin

Revisão: Maria Carnaúba e Raphael Concli

Agradecimentos

Eu agradeço a Axel Honneth, Joel Whitebook, Bonnie Honig, Sally Ackerman, Aden Evens, membros do Grupo de Estudos Psicanalíticos de Dartmouth, e a dois revisores anônimos da *Critical Horizons* pelos seus comentários perspicazes às versões anteriores deste artigo.

Referências

Allen, Amy. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

Balbus, Isaac. *Governing Subjects: An Introduction to the Study of Politics*. New York: Routledge, 2010.

Daniels, Norman. "Reflective Equilibrium." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>.

Freud, Sigmund. "Instincts and Their Vicissitudes." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, volume XIV, edited by J. Strachey. London: Vintage, 2001.

Freud, Sigmund. "Civilization and Its scontents." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, volume XXI, edited by J. Strachey. London: Vintage, 2001.

Gardner, Sebastian. *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Green, Andre, and Daniel Stern. *Clinical and Observational Psychoanalytic Research: Roots of a Controversy*. London: Karnac Books, 2000.

Greenberg, Jay, and Stephen Mitchell. *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by J. Anderson. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Honneth, Axel. "Facetten des vorsozialen Selbst: eine Erwiderung auf Joel Whitebook." *Psyche* 55, (2001): 790–802.

Honneth, Axel. "The Work of Negativity: A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition." In *Recognition, Work and Politics: New Directions in French Critical Theory*, edited by J-P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, and R. Sinnerbrink. Leiden: Brill, 2007.

Klein, Melanie. "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States." In *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921–1945: The Writings of Melanie Klein, Volume I*, edited by R. Money-Kyrle. New York: The Free Press, 1975.

Klein, Melanie. "Love, Guilt and Reparation." In *Love, Guilt and Reparation and Other Works*. New York: The Free Press, 1975.

Klein, Melanie. "Notes on Some Schizoid Mechanisms." In *Envy and Gratitude and Other Works: The Writings of Melanie Klein, Volume III*, edited by R. Money-Kyrle. New York: The Free Press, 1975.

Klein, Melanie. "On the Development of Mental Functioning." In *Envy and Gratitude and Other Works*. New York: The Free Press, 1975.

Klein, Melanie. "On the Theory of Anxiety and Guilt." In *Envy and Gratitude and Other Works*. New York: The Free Press, 1975.

Klein, Melanie. "The Origins of Transference." In *Envy and*

Gratitude and Other Works. New York: The Free Press, 1975.

Lear, Jonathan. "On Killing Freud (Again)." In *Open Minded: Working out the Logic of the Soul*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Lear, Jonathan. "The Slippery Middle." In: *Reification: A New Look at an Old Idea*, edited by A. Honneth, with J. Butler, R. Geuss, and J. Lear. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Ogden, Thomas. *The Primitive Edge of Experience*. London: Jason Aronson, Inc., 1992.

Petherbridge, Danielle. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham, MD: Lexington Books, 2013.

Stern, Daniel. *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books, 1985.

Whitebook, Joel. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

Whitebook, Joel. "Mutual Recognition and the Work of the Negative." In *Pluralism and the Pragmatic Turn: Essays in Honor of Thomas McCarthy*, edited by J. Bohman and W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

"*Are We Driven? Critical Theory and Psychoanalysis Reconsidered*" de Amy Allen foi publicado pela primeira vez em *Critical Horizons*, Vol. 16 No. 4, Month, 2015, 1–18. (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1179/1440991715Z.00000000055>). Copyright © Critical Horizons traduzido com permissão de Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandfonline.com>, em nome de Critical Horizons.

TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE: QUAL LUGAR PARA A SEXUALIDADE?

Christophe **DEJOURS**

A Teoria Crítica é movida por um interesse declarado pela emancipação. No decorrer dos anos 30, ela se interessou, notadamente sob a influência de Max Horkheimer, e com o apoio de Erich Fromm, pela questão da submissão à autoridade, que constitui um obstáculo maior no caminho para a emancipação. “Horkheimer dedica grande parte de sua atenção aos processos de socialização que fazem com que os indivíduos se identifiquem às diferentes formas de autoridade e renunciem à construção de uma concepção coerente da sociedade e de seus conflitos. Ele sustenta, em particular na grande pesquisa *Estudos sobre autoridade e família* (1936)¹, que a consciência de classe dos trabalhadores tem de superar obstáculos numerosos antes de poder se afirmar como consciência solidária, ultrapassando a luta de todos contra todos. A consciência de classe revolucionária não lhe aparece, como a Lukács, sob os traços de uma consciência potencial que precisa apenas se atualizar, mas antes como o difícil ponto de culminância, jamais dado antecipadamente,

¹ Cf. Max Horkheimer, Erich Fromm, Herbert Marcuse. *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg, Klampen Verlag, 1936.

de um longo trabalho da classe operária sobre si mesma, que nenhum partido pode realizar em seu lugar”². Para analisar as contradições entre indivíduo e sociedade, Horkheimer confere um lugar essencial à psicanálise no centro da Teoria Crítica da sociedade. Pode-se dizer o mesmo de Theodor W. Adorno e de Herbert Marcuse.

A questão que eu gostaria de abordar é aquela das interpretações ou versões que os diferentes autores citados fazem da psicanálise. Ou, para dizer de outro modo, aquilo que esses diferentes autores tomam da psicanálise para as necessidades da Teoria Crítica. Não me deterei no uso feito da psicanálise por Jürgen Habermas, que se apropria dela principalmente como instrumento epistemológico para a crítica do positivismo elaborada em *Conhecimento e interesse*, “onde ele [Habermas] confronta tanto as ciências empírico-analíticas da natureza quanto as ciências hermenêuticas da história. Ele opõe à autoconsciência objetivista destas ciências um modelo de autorreflexão (*Selbstreflexion*) inspirado pela cura analítica”³. Bernard C. Flynn analisa detalhadamente o modo como Habermas se utiliza da psicanálise *como modelo da abordagem crítica*, em um artigo intitulado: “*Reading Habermas Reading Freud*”⁴. Mas Habermas abandona a psicanálise no que concerne à *teoria do sujeito*, preferindo, por fim, uma psicologia do desenvolvimento que se apoia, notadamente, em Jean Piaget.

² Jean-Marie Vincent, “Horkheimer”, in Denis Huisman (sob a direção de), *Dictionnaire des philosophes*. Paris, PUF, 2009, p. 908.

³ Louis Carré et Raphaël Alvarenga, “Théorie critique”, in Vincent Bourdeau e Roberto Merrill (organização). *Dicopo. Dictionnaire de théone politique*, 2008, disponível em www.dicopo.fr

⁴ Bernard C. Flynn, “Reading Habermas Reading Freud”, in *Human Studies*, n° 8, 1985, pp. 57-76.

Axel Honneth, por sua vez, volta-se à psicanálise e reavalia os caminhos teóricos tomados por seus predecessores. Segundo Katia Genel “Honneth é levado a reavaliar a importância de Fromm; [...] ele retoma a ideia segundo a qual a teoria das pulsões é mais problemática do que útil para a filosofia social – sua teoria intersubjetiva se apoia em outras fontes, notadamente na psicanálise da relação de objeto de Donald W. Winnicott”⁵. Eu acrescentaria as referências à comunicação interpessoal de Hans W. Loewald⁶.

De sua parte, Inara Marin insiste na contribuição essencial de Wilhelm Reich e na proximidade inicial entre Reich e Fromm. O que ela enfatiza é, principalmente, a importância da discussão sobre o narcisismo. Segundo ela, Freud confere um lugar fundamental a “uma tensão entre a realização do indivíduo e as exigências do coletivo”. É a explicitação desta tensão que, diz ela, nós chamamos de “diagnóstico de Freud, que fornece a chave [...] para colocar em evidência um potencial crítico da psicanálise. [...] Pensamos que a releitura do narcisismo, como fator estruturante do capitalismo monopolista, e a questão de suas relações com sua superação prática [constituem] a tarefa que a Teoria Crítica se coloca a partir dos anos 1930”⁷.

Reich é o único entre os autores citados que sustenta a centralidade da sexualidade, primeiramente para a teoria freudiana

⁵ Katia Genel, “L’approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno”, in *Asterion*, n° 7, 2010, disponível em www.asterion.revue.org.

⁶ Axel Honneth, “Théorie de la relation d’objet et identité post-moderne. A propos d’un prétendu vieillissement de la psychanalyse”, in *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 325-348

⁷ Inara Luisa Marin, *Narcissisme et reconnaissance. Les aléas de Psychanalyse dans la théorie critique*, Tese de Doutorado, Université Paris VII, 2009, pp. 19 e 51.

e, depois, para a Teoria Crítica. Ele se apoia fundamentalmente sobre a teoria da libido e faz um avanço considerável na teorização do caráter e da técnica analítica a fim de desfazer a couraça do caráter pela cura. Para Reich, os obstáculos postos pela sociedade à função do orgasmo estão na origem da formação da couraça do caráter e da reivindicação narcísica (que se exemplifica naquilo que ele descreve sob o nome de “caráter narcísico-fálico”)⁸.

Reich, Horkheimer, Adorno e Marcuse têm em comum a defesa da irredutibilidade da herança freudiana, sustentando em seu interior a importância da libido, da teoria das pulsões e do narcisismo, e a oposição ao “revisionismo” que constitui a virada culturalista representada por Fromm, Horney e Sullivan. Mas, entre estes quatro autores, o lugar concedido à sexualidade propriamente dita é muito diferente. Em Reich, ela ocupa um lugar central. Para ele, a pulsão sexual é tão-somente biológica, e ele recusa o dualismo pulsão de vida/pulsão de morte; ao passo que, para Horkheimer, “as pulsões pretensamente a-históricas

⁸ No capítulo V de seu livro *A função do orgasmo*, Reich estuda “o desenvolvimento da técnica de análise do caráter”. Ele escreve: “Toda forma de neurose tem uma perturbação genital correspondente.” Reich as descreve através de quatro grupos: 1) as mulheres histéricas e os homens histéricos; 2) as neuroses compulsivas; 3) as neurastenias; e, por fim, “um quarto grupo se compõe de homens que, por medo à mulher e para afastar fantasias homossexuais inconscientes, são eretivamente superpotentes. Precisam demonstrar constantemente a si mesmos que são potentes, usando do pênis como de um objeto penetrante, acompanhado de fantasias sádicas. São homens fálico-narcisistas, sempre presentes entre os oficiais de tipo prussiano, os conquistadores baratos e os tipos compulsivamente autoconfiantes. Todos eles têm sérias perturbações orgásticas. O ato sexual é apenas uma evacuação, seguida de uma reação de desgosto. Esses homens não amam a mulher – servem-se dela. Entre as mulheres, o seu comportamento sexual cria profunda aversão ao ato sexual.” Wilhelm Reich, *A função do orgasmo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1975, pp. 85-86.

são em realidade constituídas socialmente e historicamente”⁹ graças a um processo que passa pela família e, sobretudo, pelas “novas formas de autoridade resultantes da decomposição da própria autoridade familiar”¹⁰.

Para Marcuse, “o conteúdo da teoria psicanalítica se situa inteiramente no nível de um conflito entre uma natureza e uma sociedade que a reprime”. “Aquilo que Marcuse suprime no pensamento psicanalítico é importante: é nada menos do que o fundamento da teoria da sexualidade, tal como ela se afirma nesta obra central e constantemente revista, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. É a ideia absolutamente nova de que, no homem, a pulsão sexual surge por desqualificação, por desvio do instinto ou da “função”; de que, do mesmo movimento, a pulsão se encontra envolvida em uma rede de fantasmas advinda da fanstasmática familiar e organizada em torno do próprio corpo e de suas zonas “erógenas”; fantasmas que, de uma vez por todas, dão forma à vida pulsional de cada indivíduo”¹¹. Esta citação foi extraída de *Notas sobre Marcuse e a psicanálise*, artigo publicado em 1969 por Laplanche, que analisa de modo aprofundado a maneira pela qual Marcuse trata da psicanálise em *Eros e civilização* e, de modo auxiliar, em *O homem unidimensional*.

Para fazer justiça a Marcuse, contudo, notemos que, criticando a concepção que Fromm propõe do amor (“um epíteto do amor” diz Marcuse), ele escreve: “Compara-se com

⁹ Katia Genel, *op. cit.*, §12.

¹⁰ *Ibidem*, §15.

¹¹ Jean Laplanche, “Notes sur Marcuse et la psychanalyse”, in *Le Primat de l'autre en psychanalyse. Travaux 1967-1992*, Paris, Flammarion, 1997, pp. 59-88.

esta formulação ideológica a análise freudiana do terreno e dos alicerces instintivos do amor, do longo e penoso processo em que a sexualidade, com toda a sua polimórfica perversidade, é domada e inibida, até se tornar, finalmente, suscetível de fusão com a ternura e a afeição – uma fusão que se mantém precária e que nunca supera por completo seus elementos destrutivos”¹²

Por que insistir nos debates concernentes à psicanálise, à teoria das pulsões e à sexualidade feitos por esses autores? Porque, para retomar os termos de Katia Genel, “a divergência [entre eles] concerne à concepção de subjetividade e, de modo mais geral, ao fundamento antropológico da dominação. [...] A psicanálise radicaliza a antropologia que funda a teoria crítica da dominação em uma antropologia das pulsões. A psicanálise permite a produção de um diagnóstico antropológico [...], modificando em contrapartida a teoria da sociedade”¹³.

A psicanálise, e mais precisamente a teoria das pulsões de Freud, faz efetivamente uma leitura específica da relação dominação/alienação. Se, com Freud, se admite a centralidade da sexualidade na teoria do sujeito, então a dinâmica alienação/emancipação assume uma forma totalmente diferente de quando a sexualidade é atenuada ou marginalizada na teoria. Minha intenção se situa mais ou menos no rastro da crítica formulada por Adorno contra os “revisionistas” (Karen Horney é a principal adversária apontada) no texto “A psicanálise revisada”, uma conferência realizada em 1946 na Sociedade psicanalítica de

¹² Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*. Paris, Minuit, 1963, p. 227. (Tradução brasileira: Herbert Marcuse, *Eros e Civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1978, p. 224)

¹³ Katia Genel, *art. cit.*, §14 e 23.

São Francisco¹⁴.

Após a famosa asserção: Freud “tinha razão onde ele não tinha razão” (com relação a seu “atomismo psicológico”, no qual, entretanto, se faz uma análise potente da alienação humana), Adorno escreve sobre os revisionistas: “Se nessa existência a psicologia se torna humana ou sociável (...) então ela empresta um brilho humano a uma realidade inumana. Aqueles pensadores sombrios, que insistiram na maldade e na impossibilidade de melhoramento da natureza humana e denunciaram de forma pessimista a necessidade de autoridade - aqui Freud situa-se ao lado de Hobbes, Mandeville e Sade -, não podem ser rejeitados comodamente como reacionários”¹⁵. O pessimismo de Adorno vai talvez ainda mais longe do que o de Freud, se nos referirmos ao seu livro de 1966: *Dialética negativa*.

Eu gostaria, no que me concerne, de partir do ponto irreduzível que remete aos argumentos fundantes do pessimismo tanto de Freud quanto de Adorno, uma vez que este último reconhece na teoria da sexualidade *strictu sensu* a origem das dificuldades: “Quando Horney concebeu esta teoria do sadismo, que o dilui em um modo de comportamento puramente social, a política fascista de aniquilação forneceu a prova brutal para a identidade entre os esforços pelo poder supostamente apenas sociais e os impulsos sexuais, e precisamente o obscurecimento dessa identidade muito contribuiu para o desencadeamento

¹⁴ Theodor W. Adorno, “A psicanálise revisada”, in *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp. 43-69.

¹⁵ *Ibid*, p. 39. (Tradução brasileira, p.63)

da barbárie”¹⁶.

Reconhecer o obstáculo da sexualidade por um lado, e, por outro, reexaminar esta teoria da sexualidade em um esforço renovado, com vistas a retomar a análise das condições de possibilidade da emancipação, tal é o objetivo que me proponho. Em sua leitura de Freud, desenvolvida durante 50 anos, Jean Laplanche atribui um papel central à sexualidade na teoria do sujeito. Apoiando-me sobre esta leitura, que encontra sua síntese na Teoria da Sedução Generalizada, gostaria de desenvolver algumas questões que me parecem interessantes para propor a Axel Honneth que esclareça o que, segundo ele, constitui o núcleo duro da antropologia ou da teoria do sujeito que uma teoria social crítica necessita para fundar uma concepção da dinâmica alienação/emancipação.

A centralidade da sexualidade tem, principalmente, três incidências maiores no debate com a Teoria Crítica: a primeira é o caráter *amoral da sexualidade* infantil; a segunda relaciona-se à intersubjetividade que, na “situação antropológica fundamental”, se traduz pelo primado da *relação dominação/alienação* no devir humano; a terceira (indiretamente) é uma releitura/reinterpretação das relações entre o indivíduo e a sociedade, que substitui a teoria da ideologia ou do reflexo, a teoria da interiorização do social e aquela da família como mediadora da sociedade, pela teoria da “*atribuição*”.

A quididade da sexualidade

Na Teoria Crítica, a irredutibilidade da pulsão é relacionada

¹⁶ *Ibid*, p. 28. (Tradução brasileira, p.54)

com maior frequência à teoria freudiana de 1920 e ao lugar que esta atribui à pulsão de morte como obstáculo à emancipação – esta última sendo concebida como formação de uma vontade coletiva solidária. Mais amplamente, levanta-se a questão das relações entre a pulsão de morte e a cultura. À partir deste fato, tende-se a subestimar que a teoria das pulsões de Freud é, primeiramente, destinada a explicar a sexualidade humana, e que a pulsão é, antes de tudo, pulsão sexual (*As Pulsões e seus Destinos*). De modo que, para Laplanche, a psicanálise é primeiramente e fundamentalmente “a teoria” da sexualidade humana. Se podemos dizer que Freud descobriu a centralidade da sexualidade na formação das condutas humanas, é porque a sexualidade cujos destinos ele estuda é, antes de tudo, uma sexualidade *infantil*.

A sexualidade infantil se diferencia da sexualidade em geral de três maneiras: primeiro, ela está presente desde a primeira infância, mesmo quando os órgãos genitais não possuem sua forma adulta e as glândulas endócrinas implicadas na reprodução não são funcionais. A sexualidade infantil não é, deste modo, de origem biológica, mas inteiramente de natureza fantasmática. Mesmo se o corpo está implicado na economia erótica, o está como zonas erógenas que contribuem à formação do corpo erógeno, e não como instinto de reprodução. Em segundo lugar, se a sexualidade infantil não é determinada pelos órgãos e pelos hormônios sexuais e, em outros termos, se ela não é endógena, é porque ela é desencadeada, ou mesmo provocada na criança a partir do exterior, pela relação com o outro. Por fim, a sexualidade infantil é, segundo os próprios termos de

Freud, perversa e polimorfa, o que nos remete precisamente, na teoria, às pulsões parciais. Estas últimas nascem das zonas erógenas e procuram a satisfação sexual cada uma por sua própria conta, de maneira autocentrada, utilizando o corpo do outro, e mesmo o próprio corpo, como um meio colocado a serviço de uma meta pulsional estritamente egocêntrica. A busca da excitação sexual, dessa forma, é desvoluta e impertinente tanto para o outro como para si mesma e pode chegar a ameaçar a conservação de ambos. A pulsão sexual infantil ignora a autoconservação.

Estas características da sexualidade infantil perduram ao longo de toda a vida; sua associação com a ternura, de modo a formar a vida amorosa adulta (o amor pelo outro, assim como o amor de si), constitui um objetivo de segunda intenção, passando por combinações complexas que, ademais, permanecem sempre precárias¹⁷.

Destas características, segue-se que a sexualidade infantil, que é a fonte de todas as condutas humanas, é fundamentalmente amoral e egocêntrica. Seu tropismo em direção ao excesso, ao transbordamento ou à irrupção, vem de sua essência fantasmática e do caráter insaciável e ilimitado da fantasia (contrariamente ao instinto de reprodução dos animais, que é limitado e cíclico).

¹⁷ Sigmund Freud, “Du rabaissement généralisé de la vie amoureuse”, in *Contributions à la psychologie de la vie amoureuse*, Paris, PUF, 2011, p. 131 (Na tradução brasileira: “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa”, in *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos: (1909-1910)*. Trad. Paulo César de Souza. (Obras completas, vol. 09) São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013 pp. 272-273).

Sexualidade e sociedade

A sexualidade e as pulsões são amorais e egocêntricas. Em outras palavras, a referência à sexualidade não é neutra axiologicamente. A antropologia freudiana sugere, portanto, que as pulsões não conduzem o ser humano para a vida em sociedade, nem para a vida conjunta e para a solidariedade. As pulsões sexuais engendram, antes, o egoísmo e a rivalidade entre os seres humanos para gozar os prazeres terrestres, levando ao ódio, à violência e à morte na luta pela posse dos objetos de prazer.

Se, contudo, os seres humanos fazem sociedade, não é por causa de suas pulsões sexuais, mas por causa da necessidade. Não é por desejo, mas por obrigação¹⁸. Mas como se poderia compreender a obrigação, a premência, a necessidade da ajuda do outro para sobreviver, se é verdade que no princípio de todas as condutas humanas há sempre as pulsões sexuais advindas da sexualidade infantil? A resposta de Freud consiste em reconhecer que a sociedade não seria possível sem alguma modificação, desvio, ou mesmo amputação das metas pulsionais; além de

¹⁸ “Com efeito, quando a pulsão sexual irrompe como ímpeto reprodutivo, é necessário que a sociedade tenha entre suas tarefas educativas mais importantes a de domá-lo, restringi-lo, submetê-lo a uma vontade individual que seja idêntica ao mandato social (...) Não fosse assim, a pulsão romperia todos os diques e arrastaria em sua torrente a obra penosamente edificada da civilização. A tarefa de domá-lo nunca é fácil; ela é ora insuficiente, ora demasiada. A motivação da sociedade humana é, em última instância, uma motivação econômica: como ela não dispõe de gêneros alimentícios suficientes para a manutenção de seus membros sem que eles precisem trabalhar, é necessário limitar o número desses membros e desviar sua energia da atividade sexual para o trabalho. Trata-se, desde sempre, dos primórdios até os dias atuais, daquilo que a vida impõe como necessidade”. Em *Œuvres complètes. Psychanalyse*, volume XIV, Paris, PUF, 2001, pp. 322-323 (tradução brasileira: *Conferências introdutórias à psicanálise* [1915-1917] (Obras completas, v. 13). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2014).

recorrer à inibição quanto à meta sexual, à reversão contra a própria pessoa, à reversão em seu oposto, ao recalque, à sublimação¹⁹. Ademais, Freud sustenta que a própria cultura é construída sobre a renúncia à satisfação sexual da pulsão (*Triebverzicht, Befriedigungsverzicht*), ou seja, sobre o sacrifício da pulsão (*Triebopfer*).

Formar sociedade, contribuir à cultura e lutar pela emancipação são indubitavelmente derivações da sexualidade, mas não são inclinações espontâneas do ser humano, em razão das características da sexualidade infantil e da pulsão. A emancipação e a formação de uma vontade solidária, caras a Horkheimer, supõem previamente uma explicação da gênese do senso moral a partir das pulsões sexuais. Muitos autores, em particular Marcuse, consideram que a instância moral, o Super-eu, resulta da interiorização de interdições sociais. Outros, como Fromm e Horkheimer, se interessam particularmente pela família como mediação entre as interdições sociais e o indivíduo. Ora, mesmo Freud não se propõe a falar propriamente de uma teoria do *senso moral*. Ele elabora essencialmente uma teoria dos sentimentos morais – a culpabilidade, a vergonha, o remorso, a necessidade de punição.

Além disso, como enfatiza Laplanche²⁰, os sentimentos

¹⁹ Cf. Sigmund Freud. *Pulsions et destins des pulsions*. Paris, Payot, 2012 (tradução brasileira: “Os instintos e seus destinos” in *Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos: 1914-1916* (Obras completas, v. 12) Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2014, pp. 38-60). (Adotamos a tradução brasileira de Paulo César de Souza, mas optamos por traduzir *Trieb* por “pulsão” e não por “instinto”, N. dos E.)

²⁰ Jean Laplanche, “L’angoisse morale”, in *Problématiques*, tomo I, *L’angoisse*, Paris, PUF, 1981, pp. 268 e seguintes. (tradução brasileira: “*Problemáticas I: a angústia*”. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1987)

morais não constituem um senso moral, e o próprio Super-eu dificilmente é moral quando nos referimos às situações clínicas, em particular à neurose obsessiva e à melancolia. Ao contrário, essas últimas ilustram bem as tendências ao excesso que subjazem ao funcionamento do Super-eu e que o levam, por vezes, a lançar-se contra o Eu, e até mesmo levá-lo à morte, como na melancolia. A própria culpabilidade não deixa de ser problemática no plano axiológico. Em *O Mal-estar na Civilização*, Freud explica, ao final de seu texto, que o respeito da criança às proibições enunciadas pelos pais resulta, em última instância, de uma resignação ou de um consentimento para obedecer por medo de perder o amor dos pais. O modelo da moralização da criança não é, no fim das contas, outra coisa do que o medo de estar sozinho!

Quanto às identificações – realizadas, de fato, pelas pulsões sexuais –, elas contribuem à formação do ideal do Eu, mas este último também pode ser posto a serviço da identificação ao *leader*, para causas às vezes destinadas ao pior, tal como sugere *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Se, então, uma genealogia do senso moral é possível a partir da pulsão, dela resulta algo diferente do que os sentimentos morais, que são, antes, no aparelho psíquico, o selo deixado pela fidelidade e pela impossibilidade do indivíduo se libertar dos laços infantis com as imagos parentais. Eles são, assim, axiologicamente suspeitos, de modo que é preciso procurar a origem da autonomia moral subjetiva, se ela for possível, em outro lugar. Voltarei a este ponto mais adiante.

Intersubjetividade, teoria da sedução e situação antropológica fundamental

A centralidade da sexualidade na antropologia psicanalítica freudiana tem outras implicações para a análise da intersubjetividade. Se a sexualidade infantil não tem origem biológica e não é endógena, então ela é trazida do exterior para a criança. Laplanche esforçou-se por fornecer uma análise circunstanciada da intersubjetividade como primeira, sob o nome de “Primado do outro”. Sua análise se dá, primeiramente, por meio de um debate crítico com a obra de Freud, que é hesitante sobre este ponto. A hesitação de Freud entre o primado da intersubjetividade e o primado do solipsismo é caracterizada por Laplanche como uma “revolução copernicana inconclusa” – ou ainda como o *ptolomeísmo* de Freud. Por fim, Freud pende para o desenvolvimento endógeno da sexualidade, o que Laplanche designa sob o nome de “desvio biologizante da sexualidade em Freud”.

Sustentar esse primado do outro na origem da sexualidade infantil supõe identificar de antemão uma base material e natural capaz de fazer surgir a intersubjetividade. Laplanche a encontra nas bases biológicas ou instintivas de uma comunicação primeira entre a criança e o adulto, que foi descrita pelos etólogos sob o nome de apego²¹. O instinto de apego que leva o corpo da criança ao corpo do adulto em busca de calor e do contato da pele é a “onda portadora” da comunicação da criança com o adulto. Aos gestos da criança, o adulto responde, também

²¹ Cf. Harry F. Harlow, “The Development of Affectional Patterns in Infant Monkeys”, in *Determinants of infant behaviour*, Vol. I, London, Methuen, 1967/1969.

sob uma base instintiva, com um comportamento reativo de tomá-la em seus braços, prolongando-se em comportamentos de cuidado, que Bowlby designa por *retrieval*.

Essa comunicação primitiva se efetua no registro da autoconservação. No começo, ela não é sexual. Mas, por ocasião desses comportamentos de cuidado, o adulto não pode evitar a infiltração de fantasmas e de moções pulsionais sexuais. Ele não pode se manter estritamente na dimensão instrumental do cuidado, ou seja, nos gestos higieno-dietéticos, porque ele é um adulto dotado de um inconsciente sexual recalcado. De modo que, em reação à mensagem auto-conservativa da criança, o adulto responde com uma mensagem que não é estritamente auto-conservativa, mas contaminada por seu inconsciente sexual. É o que Laplanche caracteriza pelo termo de mensagem enigmática (ou seja, afetada por um comprometimento com a sexualidade).

Sobre isto, Laplanche fala de uma *implantação* da mensagem enigmática, ou seja, da introdução na criança de um conteúdo sexual que vem do *outro*, na medida em que este outro é um *adulto*. Ora, essa mensagem enigmática, assim implantada na criança, tem um poder excitante sobre ela. Por conseguinte, é o adulto que excita a criança e é o adulto que atrai a criança para a sexualidade, de modo que o ele, *nolens-volens* [querendo ou não], age sempre como sedutor da criança a quem dedica seu cuidado. Freud, afinal, identificou isto precisamente: “O ‘carinho’ dos pais e pessoas que cuidam da criança, que raramente nega sua natureza erótica (‘a criança é um brinquedo erótico’), ajuda bastante a elevar, na criança, as contribuições do erotismo aos

investimentos das pulsões do Eu²² (as pulsões do Eu são a segunda formulação de Freud para designar a autoconservação).

A mensagem enigmática, implantada, se situa, primeiramente, na âmbito da autoconservação. Mas ela é contaminada de sexualidade e tal conteúdo sexual, advindo do inconsciente sexual do adulto, se implanta, essencialmente, sem que próprio adulto perceba. A criança, excitada e seduzida pelo adulto, se esforça em seguida para traduzir a mensagem enigmática. A tradução da qual a criança é capaz deixa sempre à sua sombra um resíduo não-traduzido que se transforma, segundo Laplanche, em conteúdo inconsciente da criança. Assim começa o recalçamento originário que está no fundamento do inconsciente sexual recalçado da criança. O inconsciente, nessa perspectiva, não tem origem biológica. Ele vem pelo adulto. O primado do outro, contudo, não se cristaliza sob a forma de uma transmissão direta. Entre a mensagem do adulto e aquilo que forma o núcleo do inconsciente da criança há espaço para o trabalho de tradução próprio à criança. O inconsciente da criança, mesmo se inaugurado pela sedução exercida pelo adulto, é também uma produção própria da criança. Entre o inconsciente do adulto e aquele da criança há toda a espessura do trabalho psíquico próprio da criança. A Teoria da Sedução Generalizada de Laplanche²³ é também uma teoria tradutora do recalque e da formação do inconsciente; é uma teoria tradutora da origem

²² Sigmund Freud, “Du rebaissement généralisé de la vie amoureuse”, p. 131 (tradução brasileira: “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (1912)”, p. 272. [Optamos por traduzir *Ichtriebe* por “pulsões do Eu” (N. T.)].

²³ Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire*, Paris, PUF, 1987, pp. 123-125.

da sexualidade infantil.

Neste ponto, é preciso insistir que a intersubjetividade, na perspectiva da Teoria da Sedução Generalizada, é fundamentalmente assimétrica. Pois a comunicação aqui é *desigual*. Devido a sua imaturidade biológica, a criança depende dos cuidados do adulto e não pode escapar à sedução exercida por este último. A partir desse processo originário, o inconsciente exerce, e exercerá ao longo de toda a vida, um poder sobre as condutas e o pensamento da criança que se torna adulta, sob a forma de reatualizações da sexualidade infantil, perversa e polimorfa, conforme se discutiu anteriormente, e que perdura no adulto.

Do ponto de vista da teoria social, as implicações da gênese do inconsciente sexual se dão em vários níveis:

Na origem, a intersubjetividade é marcada pela desigualdade.

Em seguida, todas as dinâmicas intersubjetivas serão tributárias do inconsciente sexual recalçado (identificação, recalque secundário, culpabilidade, rivalidade, desejo, prazer, sedução, agressividade, dependência, transferência, “deformações” neuróticas etc.), que distorce todas as comunicações entre os humanos; e do retorno do recalçado (lapso, atos falhos, fantasias, sonhos, lembranças, sintomas neuróticos, perversos e psicóticos) que interfere nas condutas e nos atos de pensamento.

Antes de ser um adulto, todo indivíduo foi primeiro uma criança e, pela sua sexualidade, assim permanece. Como escreve Freud, “o inconsciente não envelhece”; este último instala no adulto toda uma série de vulnerabilidades e de orientações sexuais. A teoria social deve levá-las em consideração, sob pena de fundar expectativas errôneas no que diz respeito à

emancipação, na medida em que ela seria construída sobre uma antropologia ingênua, ignorante dos determinismos advindos do inconsciente e da sexualidade infantil, de cujo poder a psicopatologia geral não cessa de nos lembrar.

A situação antropológica fundamental sugere que a intersubjetividade começa, primeiramente, sob os auspícios da desigualdade, cujo núcleo fundamental se constitui pela relação *dominação* (pelo adulto)/*obediência* (da criança). Ou, em termos mais sociológicos, o ingresso na vida se faz pela alienação na vontade (ou na sedução) do outro. É, portanto, apenas secundariamente que se pode colocar a questão da emancipação. E tal emancipação passa inelutavelmente por um trabalho de si sobre si, graças ao qual um indivíduo (se ele chega a perlaborar aquilo que o mantém no seu estado de dependência infantil e nos conflitos alimentados por suas pulsões sexuais infantis) pode começar a se libertar de sua alienação no desejo do outro e contribuir, eventualmente, na luta contra a dominação e a injustiça.

A teoria da atribuição e as fontes psíquicas da emancipação

Muitos teóricos da sociedade tendem a supervalorizar o poder das determinações sociais sobre as condutas individuais porque a teoria do sujeito com a qual pensam a socialização é rudimentar demais. Pode-se identificar duas formas principais de supervalorização do determinismo social.

Na primeira categoria, encontram-se todas as variantes da “interiorização do social” no indivíduo; desde concepções

que reduzem a subjetividade a apenas um reflexo de condições objetivas ou as relações de produção, como no marxismo vulgar, até as concepções holistas-mecanicistas-positivistas que tomam a subjetividade toda por uma construção social datada historicamente e inflada artificialmente pelo romantismo e pela modernidade, passando pelas concepções que reduzem a análise das condutas humanas a um condicionamento de tipo behaviorista.

Na segunda categoria, encontram-se as concepções que se apoiam na psicanálise e privilegiam a segunda tópica freudiana, ordenada em torno das três instâncias que são o Isso, o Eu e o Super-eu. Nos culturalistas como Mead, ou nos anti-culturalistas como Marcuse, as determinações sociais são mediadas pelo Super-eu, pelo recalque ou pela repressão, ou mesmo pela mais-repressão, que fazem ressoar os imperativos nos conflitos das instâncias (Isso, Eu, Super-eu) e na gênese dos problemas psiconeuróticos.

Estas supervalorizações do poder do social sobre a “vida da alma” (*Seelenleben*) não consideram a resistência extraordinária do aparelho psíquico às coerções e às gratificações externas. Todo psicanalista faz cotidianamente a experiência, na clínica, da resistência da culpabilidade neurótica, ou da angústia de perseguição psicótica, a todas as incitações e coerções exercidas pelo exterior. Ao ponto que, mesmo sendo críticos em face de suas angústias neuróticas ou psicóticas, muitos indivíduos não chegam a superá-las, ainda que mobilizem toda a sua vontade, sua consciência e sua inteligência para se livrar delas. Assim, eles se tornam pacientes que se dirigem ao psicanalista

na esperança de, com ele, conseguirem livrar-se dos entraves neuróticos ou psicóticos que os impedem de se realizar.

Outros teóricos são mais sutis e identificam no uso da linguagem o principal meio através do qual a sociedade penetra no indivíduo e participa da formação da subjetividade, como Bakhtin e os sociolinguistas, ou, de modo mais próximo à psicanálise freudiana e à Escola de Frankfurt, como Norbert Elias²⁴. Este último vai muito além dos outros naquilo que ele identifica explicitamente como a criança no adulto e no primado da dominação exercida pelos adultos sobre as crianças, na intersubjetividade²⁵. No entanto, mesmo de acordo com Elias, a subjetividade é pensada sem referência à resistência que o inconsciente *sexual* recalcado e a *sexualidade infantil* opõem à socialização.

Em um texto bastante recente, Jean Laplanche abre uma nova via para pensar com as relações sociais são apropriadas subjetivamente por cada indivíduo. Esse texto se volta mais precisamente à questão do gênero: “*Pour introduire le genre dans la théorie sexuelle*”²⁶ [Para introduzir o gênero na teoria sexual]. No decurso de uma longa investigação sobre as ambiguidades sexuais de origens genéticas ou endócrinas, estudadas por pediatras e depois por psicanalistas (Money, Ovesey, Stoller), e sobre as novas formas de sexualidade, em particular a *queer*, estudadas pelos *feminist studies* e pelos *gender studies* (de Monique

²⁴ Norbert Elias, “Le concept freudien de société et au-delà”, in *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Paris, La Découverte, 2010, pp. 131-189 (em particular pp. 181 et 189).

²⁵ Norbert Elias, “La civilisation des parents”, in *ibidem*, pp. 81-111 (em particular pp. 88-89).

²⁶ Cf. Jean Laplanche. “Le genre, le sexe, le sexual”, in *Sur la théorie de la séduction*. Paris, Éditions In Press, 2003.

Wittig a Judith Butler, passando por Christine Delphy, Nicole Claude Mathieu, Gayle Rubin, Paola Tabet, Teresa de Lauretis, Leo Bersani, Maurice Godelier), Laplanche analisa os problemas postos pela aquisição do gênero.

Ele mostra que a identidade de gênero não é adquirida em um processo de identificação, mas começa por uma atribuição: o estado civil, o nome, o vestuário, as brincadeiras infantis etc., que constituem uma série de mensagens dirigidas pelos adultos à criança. Mensagens enigmáticas emitidas pelo inconsciente do adulto, na medida em que a maioria dos adultos teria dificuldade em dar uma definição e, sobretudo, em justificar, precisamente, o que significa “ser um homem” ou “ser uma mulher”. De modo que, ao atribuir um lugar nas relações de gênero à criança, o próprio adulto não sabe qual é o significado exato das mensagens que dirige à criança. Esta, não sem prejuízos, se esforça por traduzi-las com seus próprios meios e com a colaboração do “auxílio à tradução”²⁷, constituído pelos mitos, histórias e contos de fadas, nos quais a criança é envolta em função de cada meio cultural ao qual pertence. Da tradução que faz dessas mensagens, a criança tira uma concepção de seu pertencimento de gênero. A espessura psíquica própria a cada criança intervém na tradução a tal ponto que algumas delas tiram a conclusão de que seu gênero não corresponde a seu sexo (em particular os transexuais).

Convém insistir aqui que, para Laplanche, o gênero é uma relação construída socialmente, dada a partir do exterior,

²⁷ Francis Martens, citado em Jean Laplanche, “Trois acceptions du mot “inconscient” dans le cadre de la Théorie de la séduction généralisée”, in *Psychiatrie Française*, n° 37, 2006, p. 19.

que certamente não é sexual. Apenas secundariamente, para traduzir a mensagem do gênero, a criança se inspira em suas teorias sexuais infantis. Contrariamente a muitos estudos sobre o gênero, não seria o gênero que traduziria o sexo, mas o sexo que traduziria o gênero.

A atribuição é apresentada, portanto, para explicar a formação e as ambiguidades da identidade de gênero o no nível subjetivo, de modo diferente daquilo que é o gênero, objetivamente, sob a lente da análise sociológica. Mas a atribuição pode ter importância para outras dimensões sociais, como por exemplo na atribuição das crianças em função da cor da pele. Ela pode variar muito no âmbito de um mesmo grupo de irmãos, como mostra Valérie Ganem a respeito das crianças em Guadalupe²⁸. Parece, com efeito, que elas não são criadas da mesma maneira pelos adultos em função de sua cor de pele. Como as crianças traduzem essas mensagens enigmáticas de modo a construir suas próprias concepções de sua cor e de sua identidade?

Ao que parece, as relações de dominação não são subjetivadas da mesma maneira por indivíduos diferentes, e sua socialização, em particular o modo pelo qual eles tomam posição nas relações de dominação na esfera do trabalho, está longe de ser idêntica de um indivíduo para o outro. À luz da dinâmica atribuição-tradução, parece que as coerções sociais não penetram diretamente no aparelho psíquico da criança, mas passam por toda uma série de rearranjos indissociáveis da dinâmica tradução-destrução-retradução que será retomada infatigavelmente ao longo de toda

²⁸ Cf. Valérie Ganem, *La Désobéissance à l'autorité. L'énigme de la Guadeloupe*, Paris, PUF, 2012.

a vida. Uma retomada iterativa por razões externas e internas: externas porque as novas experiências intersubjetivas trarão mensagens suplementares para serem traduzidas; internas porque aquilo que não foi traduzido, tendo estabelecido um lugar no inconsciente recalcado, retornará inequivocamente (retorno do recalcado) em momentos que exigirão do indivíduo um novo trabalho de tradução.

Estamos distantes, neste ponto, de um condicionamento pelo ambiente ou de uma interiorização passiva de coerções sociais. Cada indivíduo se apropria da dominação social por um trabalho subjetivo de tradução, cujo resultado é pessoal e imprevisível. Mas existe um outro modo de resistência da criança à dominação, apesar da desigualdade criança-adulto que caracteriza a situação antropológica fundamental. O inconsciente sexual recalcado e, de maneira geral, a sexualidade infantil e as pulsões sexuais estão apenas excepcionalmente a serviço exclusivo da obediência, do consentimento, da resignação ou da alienação no desejo do adulto. Apesar da dominação exercida pelo adulto, a criança, levada por suas moções pulsionais, é fundamentalmente também uma criança que desobedece, que transgride as interdições, que recusa as ordens e que resiste à vontade, ou mesmo ao desejo do adulto.

Embora a criança dependa do adulto para o cuidado do qual não pode prescindir, ela é capaz de entrar em conflito com o adulto e de recusar a ceder às suas injunções. Por vezes, ao ponto de impor a este último os desejos que vem de seu próprio inconsciente sexual. E “*sua majestade, o bebê*” [“*his majesty the baby*”] pode tiranizar o adulto que toma conta dele; este se vê

reduzido em certos momentos ao estado de servidão à criança. Deste modo, em certas condições, a criança força o adulto a negociar acordos sobre os ritmos, sobre a alimentação, sobre as brincadeiras etc., ao ponto de contribuir para o estabelecimento de regras de organização da vida doméstica. Essa negociação diária dura por anos e chega a uma fase culminante na adolescência, na qual o adulto deve passar de concessão em concessão. O processo de negociação das regras da vida cotidiana e da organização de tarefas e papéis na vida doméstica é uma atividade deontica *in statu nascendi*, cujo alcance é considerável. É finalmente a criança que, ao negociar ou impor acordos normativos ao adulto, transforma esse adulto em um parente cuidador.

Neste contexto altamente desfavorável, do ponto de vista da dominação, de uma intersubjetividade assimétrica ou desigual – com sua origem na situação antropológica fundamental –, a criança adquire competências no que diz respeito à atividade deontica e começa sua formação para a *práxis*. Uma das formas principais de resistência desenvolvidas pela criança nesse contexto foi colocada em evidência de modo preciso por Patrick Pharo. Discutindo as vias exploradas por Freud para tratar da gênese do senso moral na primeira parte de *O Mal-estar na Civilização*, Pharo encontra uma lacuna em relação ao pensamento freudiano: “Aí se mostra, então, a influência alheia; ela determina o que será tido por bom ou mau. Dado que seu próprio sentimento não teria levado o ser humano pelo mesmo caminho, ele deve ter um motivo para se submeter a essa influência externa. Podemos enxergá-lo no desamparo e na dependência dos outros, e a melhor designação

para ele seria angústia diante da perda do amor (...) Portanto, inicialmente o mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor”²⁹.

Pharo opõe a esta concepção a ideia de que a criança, antes de fazer frente à interdição dos pais, recebe, de fato, a propósito desta interdição, uma mensagem enigmática.³⁰ O adulto, com efeito, enuncia aquilo que ela não deve fazer sob pena de infringir a moral, mas a criança pode constatar que o próprio adulto nem sempre respeita aquilo que ele a prescreve. O caráter enigmático desta mensagem que se diz e desdiz leva a criança a refletir por sua própria conta (leva a traduzir a mensagem enigmática). Uma atividade de pensamento, meditação e tradução que a conduzirá, talvez, a uma posição ética diferente do enunciado parental. Assim se delinea a possibilidade para um indivíduo traçar, por seu próprio trabalho de pensamento – a tradução-destrução-retradução –, o início de um caminho para a autonomia moral subjetiva. A formação da consciência moral não procederá, portanto, como estipula Freud, da angústia diante da perda do amor e de se ver só, mas, ao contrário, do poder de pensar contra o objeto do amor e de afirmar sua autonomia moral correndo o risco de se ver só. Primeiro passo em direção à via da emancipação diante do risco da alienação no desejo do outro.

²⁹ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, volume XVIII, Paris, PUF, 2002, p. 311 (tradução brasileira: *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, p. 70)

³⁰ Patrick Pharo, *L’Injustice et le mal*, Paris, L’Harmattan, 1996, pp. 99-121.

Conclusão

As referências à psicanálise na Teoria Crítica são diversas e contrastantes conforme sua dependência direta de Freud ou dos contemporâneos de Freud, ou mesmo dos autores pós-freudianos. Mas a própria referência a Freud não é unívoca. Procurei apresentar as grandes linhas daquilo que uma leitura de Freud centrada na teoria sexual implica para a questão da emancipação, e sobre a exegese que Laplanche faz dessa questão na Teoria da Sedução Generalizada (TSG). Ainda resta o problema espinhoso da pertinência desta leitura de Freud, que se diferencia daquelas de Reich, de Marcuse, de Horkheimer ou de Adorno. A Teoria da Sedução Generalizada seria uma leitura dentre outras que não se justificaria nem mais nem menos do que essas? Esta questão foi discutida em um debate entre Laplanche e um psicanalista do *Institut für Sozialforschung*: Martin Dornes. Este sustenta a ideia de que a TSG não é “um programa de pesquisa empírica que permite testar hipóteses”. Ele formula “dúvidas sobre a demonstrabilidade desta tese”. “Trata-se menos de hipóteses do que de axiomas”. Laplanche responde que a TSG não é “uma teoria holística” nem uma “rede de enunciados que se fundamentam reciprocamente uns aos outros” mas que ela “se fundamenta sobre enunciados largamente independentes uns dos outros”³¹.

Seria necessário retomar sistematicamente esta discussão, mas este não é o espaço para isso. Aquilo que podemos reter da oposição entre uma versão dessexualizada da psicanálise

³¹ Martin Dornes e Jean Laplanche, “Naissance de l’inconscient”. Seguida de “Réponse de Jean Laplanche”, in *Psychiatrie Française*, n° 37, 2006, pp. 45-62.

e a versão que lhe dá a Teoria da Sedução Generalizada é que esta lança um olhar bastante distinto, por um lado, sobre o problema da autonomia subjetiva, e, por outro, sobre a questão do consentimento ou da resistência à relação de dominação/servidão. Dito de outro modo, as versões que se opõem levam a análises divergentes das fontes psíquicas da dominação e da servidão. Considerar a sexualidade infantil é, inevitavelmente, ser suficientemente reservado em relação à bondade natural do ser humano e precavido do angelismo, ou mesmo da candura, que podemos encontrar em certos filósofos e também em certos psicanalistas que tomaram, talvez, distância demais em relação à metapsicologia freudiana.

Tradução: Inara Luisa Marin e Ricardo Lira

Revisão: Fernando Bee

“Théorie Critique et psychanalyse: quelle place pour la sexualité?” de Christophe Dejours foi publicado pela primeira vez em *Illusio*, n° 14/15 - 2016 (“Théorie critique de la Crise”, volume III), Lormont, Éditions du Bord de l’eau, 2016, pp. 223-239, e traduzido com permissão de Christophe Dejours.

ESCOLA DE FRANKFURT E FREUDO-MARXISMO: SOBRE A PLURALIDADE DAS ARTICULAÇÕES ENTRE PSICANÁLISE E TEORIA DA SOCIEDADE.

Katia **GENEL**

Se retomarmos as primeiras articulações feitas entre o pensamento de Freud e de Marx, emergem figuras de psicanalistas como Alfred Adler, Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel e Paul Federn, mas também figuras de teóricos como Wilhelm Reich, Erich Fromm ou Herbert Marcuse, dentre os quais alguns se filiam àquilo que chamamos retrospectivamente “Escola de Frankfurt”. Pode-se verdadeiramente falar de uma “corrente freudo-marxista” que uniria esses pensadores? E a Escola de Frankfurt seria ela também uma peça do freudo-marxismo? É verdade que a psicanálise é central na elaboração da “teoria crítica”. No momento em que esta se constitui sob a forma de uma filosofia social nos anos 1930, Max Horkheimer lança um programa interdisciplinar de pesquisa ao qual o psicanalista

Fromm é estritamente associado. Com Theodor Adorno, a psicanálise continua a desempenhar um papel central na tentativa de renovação do materialismo herdado de Marx; este é ainda o caso nos anos 1950, nos escritos de Marcuse. Se, no cerne da Escola de Frankfurt, as articulações entre Freud e Marx se multiplicaram, elas se organizam em torno de uma linha divisória que Adorno ilustra, em uma carta de 1935 a Walter Benjamin, através da imagem de uma corda que ambos puxam de um lado, ao passo que Fromm e Reich se encontram na outra ponta¹. Reconhecendo-se na história benjaminiana da Paris do século XIX², em sua dialética feérica³ que põe em jogo um uso original da psicanálise, Adorno se volta contra o uso feito por Fromm da psicanálise e critica a reflexão sobre a família (que estava precisamente no centro das primeiras pesquisas do Instituto sobre as instituições “autoritárias”) como mediação entre psicologia e sociedade. Ele lê no *Exposé* das *Passagens* que “a verdadeira ‘mediação’ entre psicologia e sociedade não se encontra na família, mas na mercadoria e no fetiche”, “o fetichismo é o verdadeiro correlato da reificação”³.

Por trás dessa oposição entre uma reflexão sobre a estrutura patriarcal da família como espelho do poder estatal e vetor de perpetuação de sua autoridade, e uma reflexão que rompe com a analogia, de um lado, entre infraestrutura e superestrutura e, de outro, entre inconsciente e consciente,

¹ Cf. Carta nº33 de Adorno a Benjamin de 05.06.1935. In ADORNO, Th. *Correspondência 1928-1940 Adorno-Benjamin*. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 162 [Cf. também a carta nº33 de 10.06.1935 de Benjamin a Adorno. In: _____. Op. cit., p. 169 (N. T.)]

² Trata-se do *Exposé* “Paris: capital do século XIX”. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006.

³ Cf. Carta nº33 de Adorno a Benjamin de 05.06.1935. In ADORNO, Th. Op. cit., 2012, p. 162.

há duas leituras de Marx e duas concepções de história. Se a crítica da psicanálise é relativamente partilhada por todos os autores, freudo-marxistas e frankfurtianos, estes diferem quanto à perspectiva de trabalhar Freud a favor ou contra Marx. A psicanálise permite não apenas esclarecer os aspectos que teriam sido ignorados pela teoria marxista e elaborar uma teoria da subjetividade que “não pressupõe muitas forças racionais do sujeito”, dando “lugar às forças de ligação inconscientes”, aos motivos da conduta humana subtraídos à consciência do autor, aos desejos de fusão, às fantasias de submissão⁴. Ela permite, além disso, como disse Adorno, esclarecer a irracionalidade social, a negatividade ou a desrazão na história, o que leva a questionar mais radicalmente o próprio quadro marxista e principalmente a antropologia marxista. A questão, cuja trajetória traçaremos aqui, é a de saber até onde uma teoria crítica da sociedade pode aceitar a perspectiva do *Mal-estar na civilização*ⁱⁱ e continuar orientada para a emancipação. É o que está em jogo nos anos 1950 com a crítica ao neorrevisionismo de Fromm por Adorno e Marcuse, e novamente, depois, com as críticas das posições de Habermas e Honneth sobre o papel mais modesto que a psicanálise deve ter na teoria social.

Escola de Frankfurt: uma variante do freudo-marxismo?

Os pensadores citados estão todos de acordo sobre a

⁴ HONNETH, A. “Le travail de la négativité. Une révision psychanalytique de la théorie de la reconnaissance”, in *Un monde de déchirement*. Trad. P. Rusch e O. Voirol, Paris, La Découverte, 2013, pp. 231-238, citação p. 233.

insuficiência do marxismo, sobre a falta de consideração quanto ao “fator subjetivo”, a saber, sobre o fato de que a psicologia sobre a qual ele implicitamente repousa é problemática e requer maior precisão (principalmente sobre a questão da relação entre pulsões e interesses). O interesse pelo fator subjetivo provém da vontade de ultrapassar a concepção de história do marxismo “dominante”, ou seja, trata-se tanto de explicar as causas do fracasso da revolução proletária e o alinhamento das massas ao nacional-socialismo, quanto tornar possível essa revolução. Deste ponto de vista, os escritos de Georg Lukács ou Karl Korsch, que estiveram no princípio da criação em 1923 de um “Instituto de pesquisa social” e do projeto de articular a teoria marxiana e as pesquisas em ciências sociais, demandam um certo tipo de contribuição da psicanálise para esclarecer as precondições psico-sociológicas da revolução, mesmo que os próprios autores não tenham se engajado em tal elaboração.

A psicanálise explica o fator subjetivo a partir de diferentes conceitos, em particular aquele do “caráter” forjado na família e aquele da autoridade. Na sequência de Freud e de Karl Abraham, Federn e Reich⁵ se engajam na exploração da origem “caracterial” da submissão à autoridade e da disjunção entre interesses racionais e ligações pulsionais. Eles fizeram uma crítica da família patriarcal antes mesmo que Horkheimer tenha dirigido em 1936, com Fromm e Marcuse, os *Estudos sobre autoridade e família*⁶. Desde 1919, Paul Federn analisou o

⁵ Mesmo que outros pensadores sejam importantes: Siegfried Bernfeld, ligado ao movimento da juventude, autor de uma comunicação sobre a psicanálise e o socialismo em 1925, ou Otto Fenichel, que foi analisado por Erich Federn

⁶ HORKHEIMER, M. *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* [1936]. Lüneburg: Dietrich zu

caráter autoritário e considerou que a atitude patriarcal é uma das causas do fracasso da revolução.⁷ Ele pretendia esclarecer os fundamentos psicológicos não percebidos da ordem social e se voltar para a constituição de um ideal paterno na criança, que rege suas relações sociais ulteriores. Ele inscreveu sua análise da relação ao pai na perspectiva política das tentativas revolucionárias para instaurar o socialismo. Sobre a erosão do patriarcado, deve-se edificar uma nova organização, construída sobre a fraternidade e a igualdade de direitos.⁸ A experiência de uma constituição psíquica adormecida em nós, que provém da “horda dos irmãos”, pode ser reativada na ordem comunista dos conselhos. Mas o otimismo político de Federn deve ser nuançado pela análise da persistência da estrutura autoritária sob a forma do “caráter”, de modo a considerar que o declínio efetivo da estrutura patriarcal não produz necessariamente a liberação social.

Desde *Materialismo dialético e psicanálise* (1929), Wilhelm Reich também se interessa pelos mecanismos psicológicos que sustentam o sistema capitalista e entram a consciência de classe e o surgimento de um sujeito histórico. Ele analisa, neste contexto, a função social da família como vetor de produção de estruturas mentais socialmente necessárias à perpetuação da ordem existente. Com *Psicologia de massas do fascismo* ele descreve a família patriarcal, que produz o caráter autoritário,

Klampen Verlag, 1987. Fromm redigiu nesta obra a parte de psicologia Social e Marcuse aquela da história das ideias.

⁷ FEDERN, P. *Zur Psychologie der Revolution: die vaterlose Gesellschaft*. Viena: Anzengruber Verlag, 1919.

⁸ *Ibid.*, p.16. Ver a tentativa feita nos anos 1960 por Alexander Mitscherlich em *Vers la société sans pères. Essai de psychologie sociale*. Tradução de M. Jacob; P. Dibon. Paris: Gallimard, 1969.

como sendo de alguma forma um “Estado autoritário” em miniatura⁹. A psicanálise é aqui retomada ao mesmo tempo em que é criticada: a organização psíquica deve sempre ser ressituada socialmente e relacionada ao modo de produção capitalista, o que torna possível uma transformação tanto dos indivíduos quanto da sociedade. Desde o final dos anos 1920, Reich é acusado por Siegfried Bernfeld de defender um materialismo estreito e de ter uma noção positiva de saúde sexual ligada à genitalidade, que resulta de um desvio de concepções da psicanálise purgadas de hipóteses metafísicas e restritas à clínica¹⁰. Vemos se esboçar aqui uma parte dos argumentos que serão dirigidos por Adorno contra Reich, e também uma parte daqueles que serão dirigidos contra Fromm.

O programa interdisciplinar de Horkheimer

Partilhando da constatação segundo a qual o fracasso político da teoria marxista deve-se à sua concepção insuficiente do homem e à sua confiança em um desenvolvimento mecânico da história, o primeiro programa de Horkheimer, formulado em 1930 em “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”, atribui um lugar central à psicanálise. Ele precisa a maneira pela qual a filosofia social encara a sociedade: trata-se de perguntar pelas relações que podemos estabelecer, para determinado grupo social, entre “o

⁹ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. Trad. Maria da Graça M. Macedo. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 45.

¹⁰ Sobre o texto “Socialismo e Psicanálise” de Siegfried Bernfeld e a crítica de Reich a este ver Negative psychoanalysis and Marxism. In: JACOBY, R. *Social Amnesia - A Critique of Contemporary Psychology*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1997, pp. 73-100, especialmente p. 93ss.

papel desse grupo no processo econômico, a transformação ocorrida na estrutura psíquica dos seus membros singulares e os pensamentos e as instituições que agem sobre esse mesmo grupo, como totalidade menor do todo da sociedade, e que são por sua vez o seu produto”¹¹. A filosofia social se articula dialeticamente à pesquisa empírica (foram feitas pesquisas nos anos 1930 sobre os trabalhadores qualificados e empregados na Alemanha)¹², recorrendo à psicanálise de modo a considerar os “intermediários psíquicos”, permitindo compreender dialeticamente as relações entre a esfera material e espiritual. Tanto para Horkheimer quanto para Fromm, a psicanálise é inicialmente uma “ciência complementar”¹³, que estende a crítica marxista da economia política ao explicar os mecanismos que entravam a explosão de conflitos sociais: ela explicita a constituição psíquica capaz de manter latentes as tensões que deveriam explodir sobre a base da relação entre as classes sociais¹⁴.

Continuamos, de todo modo, no quadro de uma teoria social: o uso de conceitos psicanalíticos para um diagnóstico crítico da sociedade é acompanhado de uma crítica da a-historicidade da teoria psicanalítica. Horkheimer e Fromm mostram que as

¹¹ HORKHEIMER, M. “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”. In: *Praga: Estudos Marxistas*, nº7. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 131.

¹² FROMM, E. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. BONß, W. (dir.). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980.

¹³ Horkheimer, em “História e psicologia” (in: HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp. 13-29), de 1932, fala de uma “ciência auxiliar da história” (p. 21); Fromm, em seu ensaio “Método e Função de uma Psicologia Social Analítica” (in: FROMM, E. *A crise da psicanálise. Ensaios sobre Freud, Marx e Psicologia Social*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1971), fala de um complemento (p. 153).

¹⁴ HORKHEIMER, M. “História e psicologia”, op. cit., p. 22.

pulsões são, na verdade, organizadas social e historicamente. Fromm desenvolve uma crítica do complexo de Édipo, explicando que a sociedade patriarcal é sua condição objetiva; o Super-eu é concebido como a interiorização psíquica de instâncias ideológicas específicas a uma dada sociedade. O interesse pelo matriarcado, objeto de diferentes textos da *Revista para Pesquisa Social* [*Zeitschrift für Sozialforschung*], torna igualmente manifesto o caráter histórico e cultural da família e oferece uma perspectiva utópica na qual podemos projetar, como resposta, uma alternativa à sociedade capitalista autoritária a partir de uma organização familiar diferente.

Indivíduo e sociedade: para o “neorrevisão de Fromm”

O acordo superficial entre Horkheimer e Fromm permite uma colaboração teórica importante nos anos 1930. Mas a concepção que Horkheimer tem da psicanálise se modificará profundamente sob a influência de Adorno. Ele reavalia a teoria das pulsões, notadamente em “Razão e autoconservação” (1941). Ele começa a considerar que a ancoragem histórica da teoria de Freud na época burguesa não é um obstáculo à sua validade: “é justamente a decadência da família burguesa que permitiu à teoria de [Freud] chegar a este novo estágio que aparece em ‘Além do Princípio do Prazer’ e nos escritos que o seguem”¹⁵. Refletindo sobre o declínio histórico da família, Freud compreendeu com isso algo de “objetivamente” verdadeiro. Horkheimer quase

¹⁵ Carta de 31 de outubro de 1942 de Horkheimer à Löwenthal (coleção de Löwenthal) *apud* JAY, M. *A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, pp. 150-151.

antecipa as fórmulas paradoxais que Adorno terá em relação a Freud, que “tinha razão onde ele não tinha razão”¹⁶.

Paralelamente, Fromm se afasta progressivamente em relação à concepção freudiana das pulsões, de sua sublimação e de sua repressão como fonte das neuroses. *Escape from freedom* (1941), é um questionamento sobre o sentimento de angústia suscitado pela liberdade, suas causas sociais nas sociedades contemporâneas de concorrência e de liberdade, e suas respostas individuais e coletivas, psíquicas e sociais. A tese é que a liberdade conquistada pelo homem moderno “o afetou igualmente com um sentimento de isolamento, que criou nele um sentimento de insegurança e impotência”.¹⁷ Fromm recusa a ideia de um antagonismo que colocaria o indivíduo diante de uma sociedade essencializada. Ele se interroga sobretudo sobre a estrutura do caráter do homem moderno, dito de outro modo, sobre o papel que desempenham os fatores psicológicos, econômicos e ideológicos no processo social, com intuito de explicar as razões pelas quais o homem se volta contra a sua liberdade, atribui autoridade a seu inimigo, e, por fim, sobre como é possível “a atração do fascismo”, esse “sistema político que, por essência, não se volta às forças racionais do interesse pessoal, mas às “forças diabólicas do homem”.¹⁸ Sua questão não se distancia daquelas de Horkheimer ou Adorno na *Personalidade autoritária*; ela está ligada ao estudo, conduzido por Freud, de forças inconscientes que determinam o comportamento do

¹⁶ ADORNO, T. “A Psicanálise Revisada”, in: _____ *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp p.62.

¹⁷ FROMM, E. *La Peur de la liberté*. Tradução de L. Ehrardt; S. Mayol. Lyon: Parangon/Vs., 2010, p. 10.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14-15.

homem, embora Freud não tenha chegado longe o bastante. Fromm sublinha sobretudo seu acordo com Karen Horney e Harry Stack Sullivan. Ele refuta a ideia de um homem antissocial, de um indivíduo solitário em sua origem e que entra em relações de concorrência com seus semelhantes - o que está no fundamento da teoria freudiana. Em “Egoísmo e movimento de libertação: sobre a antropologia da época burguesa” (1936), Horkheimer tinha igualmente criticado o caráter ideológico da doutrina freudiana que reflete as relações de concorrência da sociedade liberal, e a pulsão de morte que justifica o autoritarismo. Contra Freud, Fromm defende a hipótese de que “o problema chave da psicologia é aquele do tipo de laço específico entre o indivíduo e o mundo, e não aquele da satisfação ou da frustração de tal ou tal necessidade instintual *per se*”, e que a relação entre o homem e a sociedade não é fixa.¹⁹ Fromm pretende dar ao processo de socialização dos indivíduos toda a sua importância, em detrimento do “núcleo naturalista” da doutrina freudiana, com vistas a manter uma articulação adequada entre psicanálise e marxismo e de fundar a possibilidade de uma transformação da sociedade. Não estamos longe do argumento que Honneth defenderá contra Whitebook: pensar a complexidade das interações no nível da socialização. Trata-se de levar em conta o fator humano e seu dinamismo próprio do qual provém um conceito de adaptação dinâmica que, contrariamente à adaptação estática que deixa inalterada a estrutura do caráter, constitui um fator na formação do caráter.

¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

As duas extremidades da corda: um outro uso da psicanálise (teoria do conhecimento e antropologia)

Bem antes que Horkheimer se voltasse para a psicanálise ortodoxa, Adorno havia desenvolvido um uso original de Freud – que remonta a seus anos de estudo junto a Hans Cornelius –, para explicar a teoria do conhecimento e, notadamente, a filosofia transcendental kantiana. Em 1927, Adorno escreve sua habilitação para docência sobre “O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma” [tradução livre].²⁰ O inconsciente tem um lugar central na teoria do conhecimento, na medida em que ele é imanente à razão e não deriva do irracional. Encontramos um traço dessa compreensão de inconsciente e da psicanálise mostrada aqui em “A atualidade da filosofia” (1931), texto no qual Adorno apresenta sua concepção de um materialismo “interdisciplinar” bastante diferente daquele proposto por Horkheimer no mesmo momento. A psicanálise é elevada ao nível de método da teoria social. Trata-se de interpretar, de decifrar a realidade, não de lhe dar um sentido subjetivo, mas de pôr em relação os elementos materiais. O conceito de interpretação é redefinido de uma maneira freudiana, pois trata-se de compreender um sentido que permanece latente, acessível somente através dos sintomas; a resolução corresponde à dissolução do sintoma.

A tarefa da filosofia não é procurar intenções ocultas ou manifestas da realidade, mas interpretar a realidade não intencional ao abolir, através da construção de figuras - das

²⁰ ADORNO, T. “Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre”. In: *Gesammelte Schriften*, Band 1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1973.

imagens surgidas dos elementos isolados da realidade -, as questões cuja formulação pregnante é tarefa da ciência - tarefa à qual a filosofia está sempre ligada²¹.

O materialismo é definido como aquele que interpreta dialeticamente a realidade não intencional, o que supõe dispor dos elementos de sentido de modo a formar aquilo que Benjamin chama uma constelação. A afinidade entre Freud e Benjamin se manifesta em torno de uma preocupação comum com o que Freud chama de “resíduos do mundo fenomênico”²²: perseguir o materialismo pelo salvamento “daquilo que é mais singular e mais estranho” e o interesse pelo perecível. É ainda a tarefa da “dialética negativa” operar o salvamento desses elementos recalcados sobre os quais o conceito faz violência. A dialética negativa pretende ir além do conceito através do conceito: “O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da *mimesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa *mimesis* em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela”²³.

Paralelamente a este uso da psicanálise na teoria do conhecimento, encontramos um uso para a teoria da sociedade

²¹ ADORNO, T. “Die Aktualität der Philosophie”. In: _____ *Gesammelte Schriften*, Band 1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1973, p. 335.

²² Em seu estudo sobre o Moisés de Michelangelo, Freud havia comparado seu método ao do historiador da arte, que detectam os falsificadores a partir da observação de detalhes, os “resíduos” que permitem apreender os sintomas. Anne Boissière aproxima este método do método fisiognômico de interpretação de Adorno (cf. BOISSIÈRE, A. “L’immersion dans le détail comme méthode de l’interprétation de la culture: un possible rapprochement entre Adorno et Freud”. In: OLIVE, J.-P. (Dir.). *Expérience et fragment dans l’esthétique musicale d’Adorno*. Paris: L’Harmattan, 2005).

²³ ADORNO, Th. *La Dialectique négative*, trad. du Groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 2003, p. 25 [ADORNO, Th. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 21].

na *Dialética do esclarecimento*²⁴, obra co-escrita em 1944 com Horkheimer. É, então, a importância dada à “antropologia” que parece permitir sua colaboração. Polarizando as pesquisas de Horkheimer a partir da metade dos anos 1930, a antropologia está em seguida no centro das discussões preparatórias à redação da obra com Adorno (muitas notas excluídas da publicação são testemunho disso)²⁵. Em 1941, a antropologia é objeto de dois textos importantes de Adorno, “O novo tipo de ser humano” e “Notas para uma nova antropologia”²⁶. O prefácio à *Dialética do esclarecimento* faz referência a essa “antropologia dialética”, da qual derivam, segundo os autores, suas notas e esboços²⁷.

Por antropologia, devemos compreender uma abordagem que dá um lugar importante à psicanálise. Como Horkheimer explica em uma carta a Marcuse: a antropologia visa estudar a dominação na “via psicológica”, “os instintos enquanto pensamentos dos homens”, nos “domínios mais profundos do espírito”, na medida em que eles mesmos são resultado “do terror, psíquico ou mental, da opressão em ato e em potência”. Por que não tê-la chamado de psicologia? “Eu não acredito na psicologia como meio de resolver um problema tão sério”, explica Horkheimer,

²⁴ HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor. *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. É. Kauffholz, Paris, Gallimard, Paris, 1974 [HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006].

²⁵ HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. *Le Laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*. Tradução de J. Christ; K. Genel. Paris: Editions FMSH, “Philia”, 2013.

²⁶ ADORNO, Th. “Notizen zur neuen Anthropologie”, in *Adorno Horkheimer Briefwechsel 1927-1969*, Bd. II 1938-1944, C. Gödde et H. Lönitz (Hg.), Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2004, pp. 453-472; ADORNO, Th. “Problème du nouveau type d’être humain”, in *Current of Music. Éléments pour une théorie de la radio*, trad. P. Arnoux, Presses de Laval, 2010.

²⁷ HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. Op. cit., 2006, p. 16.

evocando o problema do antissemitismo. Lembrando seu ceticismo em relação a essa disciplina, ele indica: “eu utilizo no projeto o termo psicologia para designar a antropologia, e a antropologia no sentido da teoria do homem tal qual ele é formado no contexto de uma sociedade antagonista”²⁸. Com essa redefinição da teoria da dominação em torno de seu pressuposto antropológico, Horkheimer incorpora a noção de pulsão de morte²⁹, que desempenha um papel na elaboração da categoria de mimesis. Horkheimer e Adorno se referem a “uma tendência profundamente arraigada no ser vivo e cuja superação é um sinal de evolução: a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza. Freud denominou-a pulsão de morte, Caillois *le mimétisme*”³⁰. A dominação é analisada como consubstancial à racionalidade burguesa – encarnada por Ulisses, figura de um mito que já é razão, ao passo que a razão recai no mito. Aqui, o quadro materialista do sujeito da história explodiu; o destinatário foi perdido, restando apenas, como escrevem Adorno e Horkheimer de modo provocador na nota “Propaganda”, a “testemunha imaginária” à qual dirigem sua mensagem.

A Dialética do esclarecimento inaugura um novo uso da psicanálise como princípio crítico do quadro materialista e de sua antropologia. Ela [a psicanálise] certamente continua

²⁸ Carta de 17 de julho de 1943, *apud* WIGGERSHAUS, Rolf, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*. Tradução de L. Deroche-Gurcel. Paris: PUF, 1993, p. 344.

²⁹ “O conjunto ligados à *Todestrieb* [pulsão de morte] são categorias antropológicas (no sentido alemão da palavra)”. Carta de 1942 a Löwenthal *apud* JAY, M. Op. cit., 2008, p. 151.

³⁰ Cf. “Fragmento de uma teoria do criminoso” In HORKHEIMER, M; ADORNO, Th., op. cit., 2006, p. 187.

sendo objeto de uma forte crítica que aponta seus limites, notadamente sua “crença” em uma transformação da sociedade pela transformação do indivíduo³¹. Longe de um olhar crítico da sociedade liberal, ela tende muito mais a refleti-la – não estamos muito longe da crítica da dimensão conformista ou adaptativa da cura. Mas ela se torna, considerando-a a partir de seu próprio ângulo, a fonte teórica por excelência, suscetível de esclarecer a perda da individualidade diagnosticada por Horkheimer e Adorno (o fato de que as funções do indivíduo se reduzem às funções especializadas), e a “nova antropologia”, que permite melhor compreender a dominação. O saber psicanalítico esclarece então paradoxalmente a constituição “impedida” da individualidade, e, assim, os fenômenos de regressão narcísica característicos do “eu fraco”, que são a princípio patologias sociais como o nacionalismo, o racismo e o antisemitismo – explicadas por Adorno e Horkheimer como maneiras pelas quais a individualidade fraca supera sua impotência em uma pertença à massa, na qual o interesse pessoal coincide com a destruição do outro. É, então, através dos próprios limites da psicanálise que é descoberto o potencial crítico “daquilo que resiste” à socialização na dialética irreduzível do mal-estar na cultura, cuja face negativa ela ilumina – a “revolta da natureza” que se mostra no fascismo. Ela desemboca, em particular, em uma teoria da angústia. A angústia é um momento do processo de individuação, como aquele do distanciamento em relação ao Todo, testemunha do conflito entre o indivíduo

³¹ HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. Op. cit., 2013, p.19-20: “A análise, que pretendemos ser tão destrutiva, quer salvar o indivíduo que já não existe mais de maneira alguma”.

e a sociedade; mas novas formas de angústia aparecem nas sociedades contemporâneas: “a criança que cresce sem figura de autoridade é sem dúvida mais angustiada do que se tivesse tido como outrora o bom e velho complexo de Édipo”³².

A querela do neorrevisão: radicalizar a tensão entre indivíduo e sociedade

No interior da primeira geração da Escola de Frankfurt, nos anos 1940, cresce o antagonismo entre a posição do psicanalista Fromm, que “sociologiza” Freud, e a de Adorno, seguido de Horkheimer e Marcuse, segundo a qual paradoxalmente é necessário partir de Freud como pensador do indivíduo para chegar a uma crítica pertinente da realidade social. Adorno e Marcuse desenvolvem, mais de uma década à frente, verdadeiros ataques teóricos contra os intérpretes “revisãoistas” de Freud, dentre os quais Erich Fromm, Karen Horney e Harry Stack Sullivan (mesmo se Fromm, depois de *Escape from freedom*, se distancie dessa posição). Esse movimento constitui, segundo Russell Jacoby, um momento de “amnésia social”³³, uma amnésia do social que é paradoxal naqueles que sociologizam a psicanálise, recusando o núcleo biológico da descoberta freudiana e insistindo sobre a importância da cultura.

As peças dessa querela são numerosas. Os primeiros ataques de Adorno aparecem em 1951, nas *Minima moralia* e paralelamente

³² ADORNO, Th., “Problème du nouveau type d’être humain”, in *Current of Music*, op. cit., 2010, p. 343.

³³ JACOBY, R. *Social Amnesia. A Critique of Contemporary Psychology*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1997; _____. *Amnésia social: uma crítica à psicologia conformista*. Trad. Sonia Sales Gomes. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1977.

na “A psicanálise revisada”³⁴. Uma fórmula do fragmento 39 de *Minima moralia* exprime bem sua posição. Invertendo a ideia freudiana de que “onde o Isso está, deve advir o Eu”, ele escreve: “lá onde estava o eu, há somente o Isso”. Expressando o diagnóstico do “declínio” do indivíduo, o parágrafo propõe a explicação lacônica segundo a qual a divisão do trabalho psíquico – reflexo da divisão do trabalho na sociedade – faz do indivíduo um ser funcional. Nesse fragmento e naqueles que o enquadram, encontramos uma crítica do neorrevisionismo e da função adaptativa da cura às exigências da sociedade tal qual ela é. Partindo paradoxalmente da maneira pela qual a psicanálise dá razão ao indivíduo, nós podemos compreender uma verdade sobre a essência da socialização: Freud exprime a “realidade em que os seres humanos são realmente atomizados e separados um do outros por um abismo intransponível”³⁵.

A psicanálise autoriza assim uma crítica de suas próprias categorias, principalmente aquela do “caráter”, central na primeira articulação do freudo-marxismo. Para Adorno, o caráter designa o resultado da reificação da experiência, combinando a naturalidade de um fenômeno inconsciente que segue as leis e os esquemas, com o caráter histórico de um produto de uma sociedade específica. Mesmo continuando a empregá-lo (sobretudo nos *Estudos sobre a personalidade autoritária* de 1949³⁶), Adorno implode sua acepção tradicional e a redefine como o resultado de uma série de choques infligidos ao indivíduo, um

³⁴ ADORNO, Th. *Minima Moralia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 2001.

³⁵ ADORNO, Th. “A psicanálise revisada”, op. cit., 2015, p. 63.

³⁶ ADORNO, Th. *Études sur la personnalité autoritaire*, trad. H. Frappat, Paris, Allia, 2007.

“sistema de cicatrizes, que somente poderiam ser integradas sob sofrimento, e nunca completamente”.³⁷ Torna-se assim possível uma crítica dos processos sociais que “mutilam” as vidas.

Marcuse: Eros e Civilização

Assim como para Adorno, a psicanálise coloca um problema de método com implicações teóricas e políticas para Marcuse. O método de *Eros e civilização* consiste em definir “as implicações filosóficas e sociológicas” dos conceitos freudianos³⁸, de início opondo-se ao neorrevisionismo, no qual, segundo Marcuse “a aplicação da Psicologia à análise de acontecimentos sociais e políticos significa a aceitação de um critério que foi viciado por esses mesmos acontecimentos. A tarefa é, antes, a oposta; desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas”.³⁹ Devemos partir das categorias de Freud para ler aquilo que ele havia descoberto, “a sociedade na mais recôndita camada do gênero e do homem individual”.⁴⁰ A concepção freudiana de indivíduo contém, segundo Marcuse, uma teoria da sociedade suscetível de “romper a reificação”, enquanto que, utilizando os conceitos freudianos em um sentido sociológico, Fromm faz com que se perca sua potência crítica. Como Adorno, Marcuse critica a tendência adaptativa do neorrevisionismo através de sua visada do pleno desenvolvimento do potencial humano na interpersonalidade e na cultura⁴¹.

³⁷ ADORNO, Th. “A psicanálise revisada”, op. cit., 2015, p. 48.

³⁸ MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975, p.30.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁴¹ O processo de alienação “vicia o conceito de relações interpessoais

Ao fazer isso, ele radicaliza o pessimismo freudiano ao apontar a espiral da mais-repressão⁴², mas acentua ao mesmo tempo o otimismo da teoria materialista ao abrir a perspectiva de uma civilização não repressiva a partir de forças engendradas pela necessidade da produtividade sempre crescente, que parece “minar as fundações” do sistema. O conceito de homem implicado pelo freudismo é “a mais irrefutável acusação à civilização ocidental e, ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa dessa civilização”.⁴³ Dialetizando a relação entre homem e civilização, pulsão e sociedade, princípio de prazer e princípio de realidade, Marcuse radicaliza esses antagonismos em sua leitura de Freud, mas procura sempre desfazer a equação entre razão e repressão, a necessidade de um laço interno entre civilização e barbárie, progresso e sofrimento, liberdade e infortúnio. A cultura é ligada à coerção e à alienação, mas isso não conduz Freud a rejeitá-la. Se a repressão parece-lhe o “preço a pagar” pela civilização, então ela não é irremediável.⁴⁴ A ideia de mais-repressão transforma o conceito de princípio de realidade em um conceito social que depende das instituições e das relações que constituem o corpo social em uma sociedade específica, orientada para o ganho, para a concorrência e o rendimento.

se pretender significar mais do que o fato inegável de que todas as relações em que o ser humano se encontra são relações com outras pessoas ou abstrações delas”. *Ibid.*, p. 216.

⁴² “Todas as hipóteses sobre a abolição da repressão” devem ser situadas “no quadro atual da escravidão e da destruição”, no interior do qual “mesmo as liberdades e as satisfações do indivíduo participam da repressão geral” (Herbert Marcuse, *Eros et civilisation* Contribution à Freud [1963], trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Minuit, 2002, p. 13 [Este excerto do *Prefácio* não consta na edição brasileira. N.T.]

⁴³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴ Se a repressão “pertencer à essência da civilização como tal, então a interrogação de Freud quanto ao preço da civilização não teria qualquer sentido pois não haveria alternativa”. *Ibid.*, p. 28.

Diante deste princípio de realidade, o eu encontra como saída a “sublimação repressiva”. Ela se distingue de uma sublimação não-repressiva, que remete ao fato de que as pulsões sexuais, sem nada perder de sua energia erótica, ultrapassam seu objeto imediato e erotizam as relações não eróticas e anti-eróticas entre os indivíduos, e entre eles e seu meio. Contra a “dessublimação repressiva”, favorecida pela sociedade de consumo e de lazer que libera a sexualidade ao enfraquecer a energia erótica, a ideia de uma civilização não-repressiva supõe uma “cultura” não-repressiva, um “estado estético” no sentido de Schiller. No capítulo “Fantasia e Utopia” de *Eros e civilização*, a imaginação é compreendida como aquilo que fornece um acesso à “estrutura e às tendências da psique anteriores à sua organização pela realidade, anteriores à sua conversão num ‘indivíduo’, em contraste com outros indivíduos”.⁴⁵ A imaginação cria um universo de percepção e de compreensão, subjetivo e ao mesmo tempo objetivo, como na arte. Realizar o programa schilleriano de uma “realidade estética, de uma sociedade enquanto obra de arte”, desenha segundo Raulet um “vir-a-ser do imaginário”⁴⁶ sobre o solo do imaginário histórico.⁴⁷ Seria isso que, em Marcuse, conduz a réplica à recaída da razão no mito, diagnosticada por Adorno e Horkheimer. Apesar de seu acordo sobre a crítica ao neorrevisionismo, Marcuse não pôde partilhar o pessimismo da *Dialética do esclarecimento*.

⁴⁵ Ibid., p.134.

⁴⁶ Ibid., p. 169.

⁴⁷ Cf. GÉRARD, R. *Herbert Marcuse. Philosophie de l’émancipation*. Paris: PUF, Philosophies, 1992, p. 173.

A herança frankfurtiana das aporias da crítica da sociedade a partir da psicanálise: de Habermas a Honneth.

A oposição radical entre a fonte inconsciente e a sociedade pode parecer dificilmente conciliável com a mudança social. É a partir desta constatação que Habermas, o representante da dita “segunda” geração da Escola de Frankfurt, critica a teoria da racionalidade, que opera na *Dialética do esclarecimento*, por sua unilateralidade – mas também as teses da *Dialética negativa* de Adorno. Antes da “*virada linguística*”, Habermas perseguiu o projeto de uma teoria crítica da sociedade já fundada sobre uma oposição entre interação e trabalho. A psicanálise representou neste momento, em vários textos de *Conhecimento e interesse*, um modelo de conhecimento (“A psicanálise é relevante para nós na qualidade de um único exemplo tangível de uma ciência que se vale da autorreflexão como método”)⁴⁸, antes de Habermas preteri-la em favor do método da reconstrução. No momento da virada do agir comunicativo, ela passou ao segundo plano e uma nova articulação entre teoria social e psicologia moral se impôs.

Na continuidade do neorrevisionismo, *Conhecimento e interesse* afirma a maior importância da técnica analítica da cura – que fornece fundamentalmente um modelo dialógico de comunicação entre o analista e paciente – do que da metapsicologia. De fato, segundo Habermas, Freud descobriu a relação do eu com as outras

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen, « L’*autoréflexion* comme science : la critique psychanalytique du sens par Freud », in *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, pp. 247-277, citation p. 247 [HABERMAS, J. *Autorreflexão como ciência: a crítica psicanalítica do sentido em Freud*. In: *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.323].

instâncias “ao interpretar os textos especificamente mutilados e deformados”⁴⁹ na interpretação dos sonhos e o diálogo analítico; o conceito freudiano de inconsciente é interpretado em termos de comunicação deformada ou impedida. Como enfatiza Joel Whitebook, Habermas recusa toda dimensão pré-linguística do inconsciente.⁵⁰ Na cura, as capacidades reflexivas são postas em jogo, por meio das quais o sujeito se reapropria do sentido pelo diálogo com o terapeuta. Diferentemente da *Dialética do esclarecimento*, o inconsciente não é compreendido como o delírio da razão, mas como uma patologia da comunicação que pode ser retificada ao passar para o consciente. A cura é um modelo de diálogo, permitindo um restabelecimento do entendimento a partir da tomada de consciência de distorções da comunicação.

Nos anos 1990, Habermas tende a substituir a psicanálise pela contribuição de uma psicologia da evolução moral inspirada em Piaget e Kohlberg, de modo a explicar as condições de possibilidade de uma consciência moral pós-convencional – é o tema de *Consciência Moral e Agir Comunicativo* assim como de *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*.⁵¹ A psicologia é o elemento empírico da “ética da discussão”, uma vez que esta se coloca a questão do contexto de socialização, permitindo a

⁴⁹ Ibid., p. 356.

⁵⁰ WHITEBOOK, J. *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1995, p. 88.

⁵¹ HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996; Habermas Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992 [HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989; HABERMAS, J. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007].

elaboração do ponto de vista moral, bem como sua tradução para a práxis. Segundo a linha divisória definida até aqui, nós podemos dizer que Habermas se situa mais do lado de Fromm, ao colocar em relevo a dimensão da socialização – que a psicanálise e a psicologia permitem esclarecer – mas afastando-se de toda teoria das pulsões em prol de uma antropologia fundada sobre a intersubjetividade e a linguagem comunicativa. Habermas rompe, dessa maneira, com um certo número de intuições de seus predecessores. Whitebook fala da “suspensão de motivos utópicos da teoria crítica”:⁵² uma teoria da socialização conduzida em perspectiva intersubjetivista impede de levar em conta o negativo e conduz a um certo conformismo. A teoria de Axel Honneth, o atual diretor do Instituto de Pesquisa Social, está exposta a tais objeções? A negatividade é o ponto de partida próprio da teoria do reconhecimento, mas é verdade que ele segue o uso frommiano e habermasiano da psicanálise mais para pensar as condições da socialização do que como uma fonte de crítica da racionalidade.

Axel Honneth renovou algumas das intuições do programa interdisciplinar de pesquisa de Horkheimer e associou novamente a psicanálise à filosofia social. Contudo, não se trata mais da psicanálise freudiana, mas da winnicotiana da “relação de objeto”, que explica as condições intersubjetivas do reconhecimento, permitindo o desenvolvimento da autonomia dos indivíduos.⁵³ Segundo Honneth, a psicanálise tem um poder explicativo e

⁵² WHITEBOOK, Op. cit., p. 75-89.

⁵³ HONNETH, A. *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Le Cerf, 2000 [HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento - A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003].

normativo: ela permite elaborar uma teoria do sujeito e uma teoria da socialização adequadas. Honneth se vale das pesquisas de René Spitz, Morris Eagle, John Bowlby e Daniel Stern sobre a relação entre a mãe e a criança, de modo a fortalecer a teoria da socialização para além de Freud. Contra uma concepção de evolução psíquica que se efetua “como uma sequência de formas de organização da relação ‘monológica’ entre pulsões libidinosas e a capacidade do ego”,⁵⁴ deve-se alargar o quadro conceitual da psicanálise de modo a integrar “a dimensão independente de interações sociais no interior da qual a criança aprende a se conceber como um sujeito autônomo por meio da relação emotiva com outras pessoas”.⁵⁵

Honneth cita Fromm em termos positivos, apesar de seu freudismo, porque a formação do caráter (nome que ele dá à estrutura psíquica) é emprestada de esquemas de interação. Respondendo às críticas de Whitebook, para quem, ao recorrer à teoria da relação de objeto, a teoria do reconhecimento privaria o aporte psicanalítico “dessa ‘negatividade’ que constituiria o verdadeiro ‘agulhão’ de Freud”,⁵⁶ Honneth evidencia a grande proximidade entre este debate com Whitebook e os argumentos de oposição de Adorno a Fromm. A objeção segundo a qual a virada intersubjetiva da teoria crítica conduz à renúncia da ideia de não-conformidade entre o sujeito [e a sociedade] é

⁵⁴ Ibid., p. 163.

⁵⁵ Ibid., p. 163.

⁵⁶ HONNETH, A. “Le Travail de la Négativité” [O Trabalho da Negatividade]. In: _____. *Un Monde de Déchirement*. Tradução de Pierre Rusch; Olivier Voirol. [s.l.], La Découverte, 2013. Ver na mesma edição também o texto de Honneth “Les Facettes du Soi Présocial. Une Réplique à Joel Whitebook” [As Facetas do Self Pré-social. Resposta à Joel Whitebook]. Ambos os textos encontram-se também traduzidos para o inglês na coletânea de textos de Honneth denominada *The I in We*. Polity Press, 2012.

muito próxima da crítica feita aos neorrevisionistas. É antes a questão do postulado das pulsões – e, notadamente, de uma pulsão de morte –, que está novamente em jogo, na medida em que elas podem ser o ponto de ancoragem de uma crítica dos processos sociais. Honneth responde que ele não se recusa a pensar a inadequação constitutiva do ser humano, mas sem dúvida a pensá-la em termos de bagagem pulsional, para vê-la sobretudo como “resultado inevitável de uma socialização que se efetua sob a forma de um processo de interiorização”.⁵⁷ Ele aponta o risco de confusão no que diz respeito a essa dimensão pré-social, a-social ou antissocial do sujeito, em que Whitebook se apoia através de uma referência a Hobbes, Kant e Freud, colocando um problema de compatibilidade interna entre estes diferentes argumentos tomados conjuntamente. Honneth pretende, por seu turno, levar em conta a negatividade, mas tende a relativizar os conceitos da psicanálise. Ele retoma, por exemplo, a fusão às “experiências esporádicas” feitas pelo recém-nascido, “compreendidas como ponto zero de todas as experiências de reconhecimento”: “código secreto de um sentimento de segurança profundamente ancorado, sempre atrás de nós, elas nos impulsionam a aspirar essas formas rompidas de intersubjetividade que tomam a forma do reconhecimento mútuo entre sujeitos adultos”.⁵⁸

Quem quer que vença pelos argumentos, e apesar das diferenças entre essa discussão e a querela do neorrevisionismo – pois que se trata aqui de interrogar uma virada intersubjetiva da teoria social –, confirma-se a linha divisória entre uma psicanálise

⁵⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 253.

explicativa da socialização e uma psicanálise radicalizante da oposição entre indivíduo e sociedade. Na “terceira” geração da Escola de Frankfurt, a experiência negativa é presente, mesmo se o otimismo é maior. Mas havia na primeira geração, notadamente com Adorno, uma tentativa de articular a teoria da dominação social e a antropologia freudiana, permitindo explorar em seus efeitos antropológicos as formas da sociedade – uma vez que ela tende a certa loucura – sem colocar um “bom” desenvolvimento normativo do sujeito.

Tradução: Inara Luisa Marin e Ricardo Lira

Revisão: Raquel Patriota

Nota dos editores

ⁱ *dialética feérica* aqui é uma referência ao subtítulo que seria dado por Benjamin às *Passagens*. “Passagens Parisienses: uma Feeria Dialética” (Pariser Passagen. Eine dialektische Feerie).

ⁱⁱ “*Das Unbehagen in der Kultur*”. Optamos por seguir a tradução brasileira. Cf. FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos: 1930-1936*. (Obras completas: Vol. 18) Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (N.T.)

“*École de Francfort et Freudo-Marxisme: Sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie de la société*” de Katia Genel foi publicado pela primeira vez em *Actuel Marx*, n° 59, 2016: *Psychanalyse: l’autre matérialisme* (<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2016-1-page-10.htm>), e traduzido com permissão de Katia Genel e de *Presses Universitaires de France*.

RECONHECIMENTO MÚTUO E O TRABALHO DO NEGATIVO¹

Joel WHITEBOOK

1. Introdução: o conteúdo de verdade do hobbesianismo

O hobbesianismo não estava inteiramente errado – apesar do que a nova ortodoxia intersubjetivista gostaria de nos fazer crer. Ainda que não haja dúvidas de que a virada intersubjetiva foi um evento decisivo no desenvolvimento da filosofia social e política, algo importante é perdido quando o modo de teorização precedente é rejeitado *in toto*. De fato, agora que o intersubjetivismo ameaça se tornar a tendência teórica dominante dos nossos dias – ao qual se adere tão acriticamente e o qual é tão confiantemente brandido quanto o hobbesianismo que ele substituiu –, há razão para preocupação. Meu objetivo neste ensaio é, portanto, afrouxar o controle que o paradigma intersubjetivo tem sobre a imaginação teórica atual. Por sua vez, isto vai nos permitir recuperar parte do conteúdo de verdade do hobbesianismo que se perdeu pelo caminho. Aqui, concebo o hobbesianismo de maneira ampla, como a abordagem que

¹ Agradeço aos estudantes que participaram da minha disciplina “Psicanálise e a filosofia do reconhecimento” [Psychoanalysis and the Philosophy of Recognition] na *New School for Social Research* por sua contribuição para este artigo. Suas questões desafiadoras e sugestões atenciosas me ajudaram a formular a minha posição.

toma indivíduos isolados, naturalmente dirigidos pela pulsão [*driven*]¹, associáveis e estrategicamente orientados como seus componentes básicos.

Embora minha crítica mais ampla seja direcionada contra os propositores centrais do programa intersubjetivista no campo da Teoria Crítica, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, irei focar sobre o trabalho de Axel Honneth. Seu pensamento é mais marcado por conflitos internos e, portanto, mais aberto com respeito às questões com as quais estou preocupado. Além do mais, Honneth é um dos únicos teóricos críticos que ainda está ativamente engajado com a psicanálise. E sua tentativa de relacioná-la com uma posição intersubjetiva – esta é uma das fontes das tensões – torna o trabalho de Honneth relevante para o meu projeto de redirecionar a Teoria Crítica para uma antropologia psicanaliticamente orientada que combinaria as descobertas empíricas das ciências humanas com a reflexão filosófica. Depois de apresentar o contexto teórico mais amplo nesta seção, irei me voltar para as discussões de Honneth sobre Hegel e Mead. E então, na conclusão, retornarei aos assuntos mais gerais².

Na Teoria Crítica, a autoconfiança da abordagem intersubjetivista resultou em grande parte do esquema interpretativo, adotado por Apel e Habermas, que tem como modelo a história da ciência no modo kuhniano e conceitua a história da filosofia ocidental como uma série de mudanças

² Tenho simpatia pelo impulso geral do diagnóstico de Dieter Freundlieb sobre o estado atual da Teoria Crítica; contudo, minha abordagem psicanalítica difere de seu retorno à metafísica. Ver: Dieter Freundlieb, “Rethinking Critical Theory: Weaknesses and New Directions”, *Constellations* 7 (2000): 80-99.

de paradigmas. De acordo com a visão deles, os três maiores paradigmas da filosofia são a ontologia, a filosofia da consciência (*Bewusstseinsphilosophie*) ou do sujeito (*Subjektphilosophie*), e a filosofia da linguagem.³ Entretanto, como Dieter Henrich argumentou, a aplicação da abordagem kuhniana à história da filosofia tende a ser demasiadamente esquemática e enganosa⁴. Diferentemente da ciência natural, a filosofia não progride de maneira que uma posição posterior represente um avanço inequívoco em relação à anterior. Posições filosóficas anteriores não devem, portanto, ser relegadas à “mera pré-história da verdade”⁵. Em vez de serem “resolvidos” com a mudança para um novo paradigma, problemas filosóficos perenes tipicamente emergem transfigurados em um contexto teórico diferente. Por exemplo, a questão sobre a unidade da substância no paradigma ontológico é primeiramente reconfigurada como a unidade do sujeito no paradigma da consciência e, depois, como a unidade do falante (ou da comunidade de linguagem) na linguística. A

³ Ver especialmente Karl-Otto Apel, “The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy”, in *Karl-Otto Apel: Selected Essays*, vol. 1, ed. E. Mendieta (New Jersey: Humanities Press, 1994), 83-111. O movimento da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem é frequentemente visto como similar ao movimento do intrapsíquico para o interpessoal, ou da psicologia de “uma-pessoa” para a de “duas-pessoas” na psicanálise. Ver André Green, “The Intrapsychic and the Intersubjective in Psychoanalysis”, *The Psychoanalytic Quarterly* 69 (2000): 1-40.

⁴ Ver Dieter Henrich, “The Origins of the Theory of the Subject”, in *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, trad. W. Rehg, ed. A. Honneth et al. (Cambridge: MIT Press, 1992), 29-38. Ver também Peter Dews, “Communicative Paradigms and the Questions of Subjectivity”, in *Habermas: A Critical Reader*, ed. Peter Dews (New York: Blackwell, 1999), 112-13, e “Modernity, Self-Consciousness and the Scope of Philosophy: Jürgen Habermas and Dieter Henrich in Debate”, in *The Limits of Disenchantment* (New York: Verso, 1995), 169-193.

⁵ Henrich, “Origins”, 33.

retórica peremptória das mudanças de paradigma – com sua tentação de usar epítetos depreciativos em vez de argumentos para rejeitar objeções legítimas – obscurece frequentemente esses deslocamentos, dando, assim, a impressão de que problemas anteriores foram de fato enfrentados. Isto, por sua vez, tem o efeito de suprimir e evadir desafios sérios⁶.

Hegel – que pode ser visto como o primeiro filósofo das mudanças de paradigma – estava ciente deste problema e tentou explorar a polissemia do termo alemão *Aufhebung* para se referir a ele. Como é bem sabido, o termo não somente tem a conotação de negar, suplantar e superar, mas também de elevar e preservar. Hegel utilizou estes significados diferentes para introduzir a distinção entre negação abstrata e concreta: enquanto a primeira simplesmente nulifica ou revoga um paradigma anterior, a última assume e preserva seu conteúdo de verdade e tenta lhe fazer justiça de uma maneira mais adequada. Falando em linguagem hegeliana, minha tese é a seguinte: apesar de sua advertência contra uma “rejeição não dialética da subjetividade”⁷, o movimento de Habermas de uma posição monológica para uma dialógica – algo que esteve no coração de seu programa desde o início – remete amiúde a uma negação abstrata. Por causa desta falsa superação, o conteúdo de verdade do que estou chamando de hobbesianismo frequentemente se perde, e evita-se lidar com certas dificuldades fundamentais.

⁶ Para uma crítica apaixonada deste estilo de filosofar, a qual permanece, contudo, profundamente apreciativa da magnitude e importância das realizações de Habermas, ver Dieter Henrich, “What is Metaphysics – What is Modernity? Twelve Theses against Jürgen Habermas”, in *Habermas: A Critical Reader*, 291-319.

⁷ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. F. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), 337.

Entretanto, antes de descrever este conteúdo de verdade em maior detalhe, permitam-me falar algo sobre o racionalismo por detrás da visão intersubjetivista de Habermas.

Existem três razões político-filosóficas, interconectadas e problemáticas, para a defesa tenaz feita pelos habermasianos do programa “intersubjetivista forte”⁸. (1) Apesar de tudo que aprendemos sobre as profundezas da irracionalidade e da destrutividade humanas – teoricamente a partir de pensadores como Nietzsche e Freud e historicamente a partir de eventos do século passado –, eles pretendem defender a noção filosófica tradicional de que um ser humano é essencialmente um animal racional, um *zoon logikon*. Suspeito que eles acreditam que o estabelecimento desta presunção racionalista pode servir como um profilático efetivo contra novas barbaridades. (2) Por sua vez, a pretensão de racionalidade requer a defesa de outra tese: a saber, “o caráter social *per se* do *self*”⁹. A menos que o *self* seja de cima a baixo constituído socialmente, isto é, intersubjetivamente, considera-se que o estatuto de animal racional está em risco. Há uma tendência, portanto, a negar sistematicamente a existência de qualquer dimensão pré- e extrassocial do *self*. Novamente, tal como na concepção tradicional, os habermasianos pensam que o *zoon logikon* e o *zoon politikon* [animal político] caminham juntos. (3) Finalmente, os habermasianos veem estes dois primeiros pontos – que mitigam radicalmente o papel positivo do irracional nos assuntos humanos – como pressupostos filosóficos e antropológicos necessários para um

⁸ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*, trad. J. Anderson (Cambridge: MIT Press, 1995), 30.

⁹ Hans Joas, *George Herbert Mead*, trad. R. Meyer (Cambridge: MIT Press, 1985), 110.

programa político de democracia radical. Não é autoevidente, entretanto, que esta afirmação seja correta mesmo logicamente, e muito menos politicamente. Mas, além disto, há um problema mais significativo. Estas pressuposições conduzem a uma visão restrita da democracia. Como Jonathan Lear formulou, há uma questão muito mais interessante a ser examinada: como se pode “ao mesmo tempo levar a irracionalidade humana a sério e participar de um ideal democrático?”¹⁰. Uma resposta para esta questão pode nos ajudar a evitar duas posições igualmente unilaterais que exercem um papel significativo no cenário atual, a saber, o pós-modernismo, com seu ceticismo com relação à democracia, e o rawlsianismo de esquerda, com sua defesa um tanto pálida dela.

A ênfase habermasiana na racionalidade comunicativa e na sociabilidade contrasta agudamente com o hobbesianismo definido acima. Este é tipicamente criticado por confundir as condições predominantes na sociedade capitalista moderna com a condição humana *per se*. A guerra de todos contra todos não representa a situação em um estado de natureza, mas no mercado capitalista. E não quero de modo algum negar a validade e a força dessas críticas.

Há, no entanto, uma verdade no hobbesianismo que frequentemente sai de vista na mudança para a posição intersubjetivista. Pois o capitalismo não criou o egoísmo, a

¹⁰ Jonathan Lear, “On Killing Freud (Again)”, in *Open Minded* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 31. No campo da Teoria Crítica, Hans Joas tem se movido em uma direção similar com sua noção de “democracia criativa”, apesar de que ele sem dúvida rejeitaria o termo “irracional” como um resíduo da teoria da ação racionalista com suas pressuposições cartesianas. Ver Hans Joas, *The Creativity of Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

agressão e a ganância humanos; o potencial de tais forças sempre existiu como parte de nossa constituição antropológica e psicológica. O capitalismo apenas as libertou das restrições tradicionais de modo que elas pudessem se expandir de maneira relativamente desimpedida. Quase sem exceção, as sociedades pré-modernas entenderam a capacidade humana para a agressão e a ganância e a ameaça que isso colocava para as suas formas tradicionais de vida ética com base em uma solidariedade comunal (intersubjetiva). Elas procuraram, portanto, manter isso sob forte controle. Assim, lutaram para manter a economia firmemente “enraizada”, como diz Karl Polanyi, em um quadro institucional maior, de modo que as preocupações econômicas sempre permanecessem estritamente subordinadas a – e abarcadas por – valores religiosos, comuns e políticos mais amplos¹¹. Um aspecto essencial da emergência da sociedade moderna foi precisamente o “desenraizamento” da economia do quadro institucional mais amplo, isto é, a emancipação do mercado capitalista. Isto, por sua vez, teve o efeito de liberar a ganância e a agressão humana da maneira que as sociedades pré-modernas haviam temido. Na verdade, isto aconteceu em uma escala que elas dificilmente poderiam ter imaginado.

Gostaria de defender dois pontos sobre este fenômeno, ambos contrários à opinião corrente da esquerda-liberal. O primeiro é que a agressividade humana – a qual, depois, subsumirei à categoria mais abrangente da negatividade – não é simplesmente

¹¹ Karl Polanyi, “Aristotle Discovers the Economy”, in *Trade and Market in the Early Empires*, ed. Karl Polanyi et al. (Chicago: Regnery, 1957), 64-94; cf. também o meu “Pre-Market Economics: The Aristotelian Perspective”, *Dialectical Anthropology* (1976): 1 et seq.

o subproduto de uma ordem social irracional (ou de uma criação não esclarecida das crianças), que poderia ser eliminado em uma sociedade (ou formação familiar) mais esclarecida. É, de fato, “um pedaço de natureza inconquistável”¹² – talvez, entretanto, não no sentido de Freud – que toda sociedade, passada ou futura, deve “levar em consideração”¹³ e tentar conciliar em seus próprios termos. Certamente existem formas de sociedades que encorajam a sua expressão e formas que a inibem – mas ela nunca pode ser eliminada.

Meu segundo ponto é o de que a liberação da agressividade acompanhada da emancipação do mercado é um fenômeno perturbadoramente ambíguo. Não preciso convencer ninguém da destruição que as sociedades modernas infligiram ao globo. O que necessita ser ressaltado, entretanto, é o tanto de criatividade – em ciência, arte, tecnologia, filosofia, direito, e até mesmo na economia – gerada quando “tudo que é sólido desmancha no ar”. De fato, não é implausível sugerir que na modernidade a magnitude de criatividade e de destrutividade tem sido igual. O problema que assombra é como manter a primeira sem a última. De ecologistas radicais a neofundamentalistas, existem aqueles que sacrificariam o dinamismo e a criatividade para retornar a uma forma de existência mais contida. Mas, mesmo se isto fosse desejável – o que não acho que seja –, é provavelmente impossível. O gênio está fora da lâmpada.

¹² Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. e trad. J. Strachey (London: Hogarth, 1953-1974), vol. 21, 86. Daqui em diante os trabalhos de Freud serão citados pelo título e pelo número do volume da Standard Edition (S.E.).

¹³ Ver Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trad. K. Blamey (Cambridge: MIT Press, 1987), 290.

2. Hegel e a luta por reconhecimento

Tanto Habermas como, seguindo-o, Honneth retornaram aos escritos do jovem Hegel na tentativa de recapturar algumas das intuições perdidas do período de Jena. Apesar das inadequações óbvias desses escritos prévios, eles veem algo menos enrijecido e, portanto, potencialmente mais fértil – e também algo mais materialista – na obra de Hegel anterior à *Fenomenologia do espírito*. Habermas oferece um relato sobre as vantagens relativas dos *Jugendschriften* [escritos de juventude] em seu próprio importante ensaio programático, “Trabalho e interação: comentários sobre a filosofia do espírito de Hegel em Jena”¹⁴. Sua tese era a de que, quando Hegel escreveu a *Fenomenologia do Espírito*, seu pensamento havia se consolidado em um idealismo monista que via o Espírito como o único sujeito do desenvolvimento. Os heterogêneos e diferentes reinos da história passaram a ser entendidos como emanações deste sujeito monista. Em contraste, um naturalismo ou um materialismo internamente diferenciado, carregando fortes similaridades com o Marx dos *Manuscritos* de 1844, caracterizava o pensamento de Hegel durante o período de Jena. De acordo com este esquema, a história se desdobra por meio da interação de três “meios”¹⁵ “igualmente originais”, isto é, “meios” heterogêneos e irreduzíveis, a saber,

¹⁴ Jürgen Habermas, “Labor and Interaction: Remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind”, in *Theory and Practice*, trad. J. Viertel (Boston: Bacon Press, 1971), 142-169. Já neste artigo antigo, Habermas menciona G. H. Mead como representante de uma reformulação “naturalizada” do programa interativo de Hegel. Sobre a importância de Mead enquanto provedor de um terceiro “modelo básico alternativo” para Habermas, além de Marx e Kierkegaard, ver Dews, “Communicative Paradigms”, 100.

¹⁵ Habermas, “Labor and Interaction”, 152.

a linguagem, o trabalho e a interação. O Espírito é visto não como o sujeito do desenvolvimento, mas como ele mesmo o produto das operações da história atual.

Habermas retornou aos escritos de Jena para tentar recapturar as intuições do jovem Hegel e corrigir alguns erros da sua obra de maturidade. E com a ajuda da filosofia pós-metafísica e das ciências sociais, ele tentou reformular aquelas ideias do período de Jena em uma forma intersubjetiva de Teoria Crítica. Em um esquema genealógico um tanto quanto complicado, Honneth retorna aos mesmos escritos de Jena na tentativa de reavivar o espírito da concepção de teoria crítica do jovem Habermas – que ele acredita ter sido perdido ao longo do caminho. Como Honneth nos diz, ele havia ficado insatisfeito com “a direção na qual o próprio Habermas levou adiante sua ideia original, empregando a pragmática universal como o meio teórico para analisar os pressupostos normativos da interação social”¹⁶. Na opinião de Honneth, à medida que a teoria de Habermas amadurecia, a dimensão da experiência cotidiana, da vida psíquica, do corpo e, de modo mais importante, da luta (individual e coletiva) – tudo isso foi depreciativamente subsumido sob o epíteto de “filosofia da práxis” – desaparecia progressivamente da teoria de Habermas¹⁷.

Além do mais, a luta por reconhecimento representa para Honneth uma tentativa de preservar o conteúdo de verdade do hobbesianismo, assim como representou para Hegel. (Vou defender que Honneth não vai longe o suficiente). Ele argumenta que “o

¹⁶ Axel Honneth, “Author’s Introduction”, in *The Fragmented World of the Social*, ed. C. W. Wright (Albany: SUNY Press, 1995), xiii.

¹⁷ Ver Axel Honneth, *The Critique of Power*, trad. K. Baynes (Cambridge: MIT Press, 1991), 284.

lugar excepcional, até mesmo único” dos escritos de Hegel em Jena deriva do fato de que ele “apropriou o modelo de Hobbes da luta interpessoal”¹⁸ e a usou contra o próprio Hobbes em sua crítica imanente da posição deste. Mais precisamente, o movimento original de Hegel na filosofia política moderna consistiu em reter a noção de luta de Hobbes e, simultaneamente, a separar de seus pressupostos atomísticos e antiaristotélicos para lhe dar um novo sentido. Contra Hobbes, Hegel argumentou não haver como derivar uma concepção adequada de associação a partir de uma multidão de indivíduos atomizados a- ou antissociais focados na autopreservação (concebida em sentido abrangente); o máximo que poderia ser extraído deste ponto de partida seria um “mero amontoado”. Ademais – e esta é a afirmação decisiva de Hegel –, uma situação como a descrita por Hobbes não poderia jamais existir por si mesma, mas pressupõe uma forma de vida intersubjetiva supraindividual (*Sittlichkeit*). Ela não representa um estado de natureza independente, mas uma esfera particular da sociedade moderna que foi constituída por, e que pressupõe, suas instituições intersubjetivas, isto é, o sistema moderno da propriedade e do direito. O ponto é que até mesmo o individualismo atomístico tem seus pressupostos intersubjetivos. Dito de outra forma, até mesmo o estado de natureza hobbesiano – como todas as formas de vida humana – já é uma forma de segunda natureza e tem suas pressuposições aristotélicas.

Ao mesmo tempo em que Hegel usa a ideia aristotélica

¹⁸ Honneth, *The Struggle for Recognition*, 10. Ver também Judith Butler, *Subjects of Desire* (New York: Columbia University Press, 1987), 242 (nota 18).

de que a “existência de obrigações intersubjetivas” é “uma pré-condição quase natural de todo processo de socialização humana” para derrubar as premissas hobbesianas atomísticas da teoria política moderna, ele utiliza outra doutrina aristotélica para ajudá-lo a apropriar a teoria hobbessiana da luta para o seu próprio propósito: a saber, “o processo teleológico no qual uma substância original alcança gradualmente seu desenvolvimento completo”¹⁹. Pois Hegel aceitou a premissa de Aristóteles de que uma forma pré-existente de relações éticas subjaz a toda sociedade, mas somente como uma premissa geral, provendo-lhe com o seu próprio conteúdo distintivo. Da maneira como existiram em sociedades pré-modernas ou na família moderna, essas relações *sittlich* [éticas] são, ele argumenta, simplesmente naturais ou em si mesmas; sua potencialidade ética plena ainda não se desenvolveu a partir delas. Isto requer o momento da diferença – ou seja, a destruição do nível dado de equilíbrio ético e a experiência da alteridade – e o reestabelecimento de uma forma de *Sittlichkeit* [eticidade] mais madura, diferenciada e autoconsciente, em um nível mais alto de integração. Diferentemente dos teóricos do direito natural e do contrato social, Hegel não tem que explicar “a gênese dos mecanismos de formação de comunidades em geral” – as comunidades sempre já existem. O que ele tem que explicar é, antes, “a reorganização e a expansão de formas embrionárias de comunidades em direção a relações mais abrangentes de interação social”²⁰. Para tanto, Hegel precisa conceituar a natureza da substância social original de tal maneira que ela não somente já possua uma natureza

¹⁹ Honneth, *The Struggle for Recognition*, 15.

²⁰ *Ibid.*, 15.

ética, mas contenha também a potencialidade e a dinâmica para um desenvolvimento ético ulterior. Isto significa que ela deve conter a potencialidade tanto para a socialização como para a individuação. É nesta altura que Hegel introduz a noção de reconhecimento enquanto um mecanismo constitutivo da formação de ambos, *self* e comunidade.

No modelo do reconhecimento, o sujeito não consiste em um *self* portador de necessidades com uma identidade pré-formada e que deve ser inserido em uma matriz social essencialmente externa e/ou antagonista a ele. Mas – e esta é a afirmação central – o *self* é, desde o início, intersubjetivamente constituído. Um sujeito adquire necessidades articuladas e uma identidade somente ao ter suas necessidades incipientes – iremos considerar a questão crucial do *self* incipiente adiante – e suas capacidades e qualidades reconhecidas por um outro. De acordo com Honneth, este processo de reconhecimento tem tanto um momento integrador como um momento individuante. Ou seja, em vez de se oporem uma à outra, socialização e individuação trabalham *in tandem*. Uma vez que o reconhecimento de um indivíduo pelo outro representa uma forma de reconciliação entre dois sujeitos, ele fornece a base para a coesão social – isto é, para a socialização. Mas na medida em que um sujeito também “vem a conhecer sua própria identidade distintiva” ao ser reconhecido, “ele vem a ser oposto... ao outro como algo particular”. Considerado desta maneira, o reconhecimento é um veículo da individuação. Além disso, o elemento de negatividade que desestabiliza qualquer estado dado de equilíbrio ético – isto é, o elemento dinâmico – surge, Honneth argumenta, do

reconhecimento inadequado. “A razão por que os sujeitos têm de sair” dos “relacionamentos éticos” imediatos “nos quais se encontram é que eles acreditam que a sua identidade particular é insuficientemente reconhecida”. Em outras palavras, a injúria e o sofrimento que resultam do reconhecimento insuficiente impulsionam os indivíduos a abandonarem um dado nível de vida ética para lutar a fim de criar novas relações nas quais suas identidades sejam mais adequadamente reconhecidas – um processo que Honneth chama de uma forma de “aprendizagem moral-prática”.²¹

É verdade que o jovem Hegel apropria a afirmação de Hobbes de que a luta é um fato básico da vida social. Porém, da mesma maneira como fez com Aristóteles, ele também reinterpreta radicalmente a posição de Hobbes. Para Hobbes, o conflito básico da vida social envolve a “autopreservação”, isto é, as pulsões gananciosas e agressivas. Para Hegel, ao contrário, a luta pertence ao “reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana”, ou seja, à identidade²².

Hegel analisou primeiramente como a solidariedade imediata e a forma natural do relacionamento ético, encontradas na família e baseadas na necessidade e no afeto – isto é, no amor –, passam para o reino “não ético” da sociedade civil, caracterizada pela diferenciação, pela cognição e pela autonomia formal. Ele passa, então, a identificar uma forma mais elevada, refletida e unicamente moderna de *Sittlichkeit* que seria capaz de superar a unilateralidade de cada uma das fases anteriores. Porque seu “modo de reconhecimento” seria “afeto que se tornou

²¹ Ibid., 16-17.

²² Ibid., 17.

racional”, ela integraria intuição e introspecção [*insight*]²³. E porque combinaria individualidade e solidariedade, esta forma refletida de vida ética representaria uma condição de unidade diferenciada que preservaria as elaborações da sociedade civil. Honneth acredita que esta aspiração, que emergiu da síntese sem precedentes que Hegel fez no período em Jena dos motivos aristotélicos e hobbesianos, era basicamente acertada. Mas ele vê a afirmação de Hegel de que havia encontrado seu desenvolvimento pleno no Estado moderno como ideológica e espúria. O projeto de Honneth, portanto, é abandonar as mistificações hegelianas e – utilizando os recursos das ciências sociais – reinterpretar as noções de luta por reconhecimento e de vida ética moderna nos termos da problemática histórica e política contemporânea. Ele procura, ademais, ir além tanto do rawlsianismo de esquerda como do marxismo economicista e integrar políticas de identidade e comunitarismo – em uma visão política que é mais robusta do que a alternativa liberal.

Como disse acima, Honneth acredita, como Habermas, que a *Fenomenologia do espírito* constitui em importantes aspectos uma regressão com relação ao “programa extraordinário que [Hegel] havia perseguido em versões sempre novas e sempre fragmentárias nos escritos de Jena”.²⁴ Hegel não somente substituiu seu materialismo protomarxiano por uma *Geistmetaphysik* e restringe severamente o escopo da luta por reconhecimento de maneira que ela passa a pertencer somente à dialética senhor-escravo, mas – talvez o mais desafortunado de tudo – ele regride de sua abordagem intersubjetiva para a filosofia da

²³ Ibid., 25.

²⁴ Ibid., 62.

consciência. Eu argumentaria, porém, que o aparente retorno à filosofia da consciência – se, de fato, a leitura de Honneth não constitui uma simplificação excessiva dos objetivos de Hegel na *Fenomenologia* – apenas conta como uma regressão se a perspectiva intersubjetiva for tomada como o padrão em relação ao qual todas as posições devem ser medidas²⁵. Visto sob uma luz diferente, o movimento de Hegel tem mérito, podendo ser visto como uma tentativa de preservar o conteúdo de verdade materialista e psicológico da abordagem hobbesiana. Assim como o abandono do conceito de amor e da idealização dos gregos, depois do período de Jena, marca o fim de uma certa ingenuidade juvenil da parte de Hegel, o aparente retorno à filosofia da consciência poderia sugerir um novo sentido de realismo psicológico e político²⁶.

De fato, estando mal informado, alguém poderia pensar que, além de estudar Platão, Aristóteles, Ferguson e Smith, Hegel também teria lido Melanie Klein durante sua estadia em Jena. Pois na *Fenomenologia* a autoconsciência parece passar por todo o repertório de mecanismos maníacos de defesa – esboçado pela Sra. Klein – na tentativa de manter sua autossuficiência onipotente e negar sua dependência sobre o objeto e a independência deste último. Diferentemente dos escritos de Jena, a necessidade de reconhecimento mútuo na *Fenomenologia* é forçada sobre a autoconsciência quando seu programa onipotente colapsa. Por causa do vigor da força de

²⁵ Ver Freundlieb, “Rethinking Critical Theory”, 81.

²⁶ Cf. Max Horkheimer, “Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era”, in *Between Philosophy and Social Science*, trad. G. F. Hunter, M. S. Kramer, e J. Torpey (Cambridge: MIT Press, 1993), 49-110.

negação da realidade na autoconsciência – o “trabalho do negativo”²⁷ – a luta por reconhecimento, tal como foi concebida em 1807, é muito mais conflituosa – isto é, muito mais um confronto, uma luta – do que nos escritos anteriores. O uso de Honneth dos escritos anteriores em oposição ao Hegel da *Fenomenologia* (e seu uso de Mead como fonte de referência em oposição a Freud) serve para reduzir radicalmente a natureza conflituosa, e com isso a intensidade, da luta na busca por reconhecimento.

O primeiro fato para ser ressaltado é o de que, na *Fenomenologia*, a luta por reconhecimento surge a partir da dinâmica da Vida e do Desejo. Tomo isto como uma indicação clara por parte de Hegel de que o *self* e o Espírito – subjetividade e intersubjetividade – têm seus fundamentos insuperáveis nos substratos biológicos da existência humana, um ponto que não deve ser esquecido. Além disso, como um fenômeno emergente da vida, a autoconsciência manifesta tenazmente “ser-para-si-mesma” – “oclusão” [*closure*]²⁸ – em relação aos seus arredores, e um elemento significativo dessa qualidade de ser para-si-mesmo irá aderir a ela ao longo de todas as *Aufhebungen* posteriores,

²⁷ Ver André Green, *The Work of the Negative*, trad. A. Weller (London: Free Associations Press, 1999).

²⁸ Castoriadis nota que, enquanto a intersubjetividade é uma possibilidade para os seres humanos, ela é, da perspectiva mais geral, uma rara anomalia que vai contra a tendência da vida em direção à oclusão: “O para si mesmo [for-itself] deve ser pensado como uma esfera fechada – isto é o que oclusão significa – cujo diâmetro é aproximadamente constante... A subjetividade humana é uma esfera pseudo-oclusa que pode dilatar-se por si mesma, que pode interagir com outras pseudoesferas do mesmo tipo, e que repõe em questão as condições ou as leis de sua oclusão... Interação genuína com outras subjetividades significa algo sem precedentes no mundo: a ultrapassagem (*dépassement*) da exterioridade mútua”. Cornelius Castoriadis, “The State of the Subject Today”, in *World in Fragments*, trad. D. A. Curtis (Stanford: Stanford University Press, 1997), 169-179.

mais humanizadas e socializadas, pelas quais ela passará. A retórica da interação sugere, no entanto, que por causa do sujeito ser, em um alto grau, constituído intersubjetivamente, o *self* já é um interlocutor – um “ser ‘para outros’”, como sugeriu André Green²⁹ –, desconsiderando assim sua dimensão significativa de oclusão e de ser para si mesmo. Com efeito, esta pode ser a falácia central da posição intersubjetivista. Em contraste com a unidade externa ou passiva do objeto inanimado, a coisa viva preserva sua “independência autoidêntica”, ou seja, sua identidade, ao manter ativamente suas fronteiras – sua “figura” ou “forma” (*Gestalt*) – face ao fluxo do ambiente circundante³⁰. Para Hegel, o Desejo emerge como um resultado da “intenção” (*Meinung*) da autoconsciência em alcançar e manter sua unidade autárquica, sua autossuficiência onipotente em relação ao “objeto independente” – o qual, enquanto algo independente, pode aparecer apenas como negativo. Em termos kleinianos, podemos dizer que o objeto é “mau” simplesmente em virtude de sua independência. A autoconsciência somente pode afirmar a si mesma, assim, consumindo o objeto: “A autoconsciência é, então, certa de si mesma somente superando este outro que se lhe apresenta como uma vida independente; autoconsciência é Desejo. Certa da qualidade deste outro ser nada, ela afirma explicitamente que para ela a qualidade de ser nada é a verdade do outro; ela destrói o objeto independente e com isto dá a si a certeza de si mesma enquanto certeza verdadeira, uma certeza

²⁹ Green, *Work of the Negative*, 15.

³⁰ Ver G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), §§168–170 (daqui para frente abreviado como PhS). Ver também Hans Jonas, “Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism”, in *The Phenomenon of Life* (New York: Delta Books, 1966), 79 et seq.

que se tornou explícita para a própria autoconsciência de uma maneira objetiva”³¹. Em termos psicanalíticos, isto pode ser comparado com a fase oral-canibalística do desenvolvimento.

Um breve olhar sobre a recepção francesa de Hegel é iluminador neste contexto. Como Gadamer reconheceu, há uma tendência na tradição francesa de interpretação de Hegel – isto é, Kojève, Hyppolite e Lacan – em minimizar a dimensão biológica tal como Hegel originalmente a introduz e em humanizar ou socializar o Desejo em um estágio inapropriadamente prematuro de seu desenvolvimento. (Assim como os franceses, Habermas também tende a desbiologizar Hegel, mas por razões contrárias). Como Gadamer ressalta, o termo alemão *Begierde* tem fortes conotações “carnais” ou apetitivas que estão ausentes no termo francês *désire*. Se Hegel quisesse as conotações do termo francês, sugere Gadamer, ele teria usado a palavra alemã *Verlangen*, que tem mais da conotação de “anseio” [*yearning*]³². A escolha de *désire* constituiu uma decisão interpretativa deliberada, que se apoia em suposições antropológicas substantivas. Como Hyppolite, que traduziu a *Fenomenologia* para o francês, afirma explicitamente, “Nós traduzimos *Begierde*, a palavra que Hegel usa, por ‘desejo’ (*désire*) em vez de traduzir por ‘apetite’ (*appétit*)” porque apesar “de se fundir inicialmente com apetite sensível, ela carrega um significado muito mais abrangente”,³³ a saber,

³¹ PhS §174. Julia Kristeva se refere ao caráter “paranoico” do desejo da autoconsciência; ver *Revolution in Poetic Language*, trad. M. Waller (New York: Columbia University Press, 1984).

³² Hans-Georg Gadamer, “Hegel’s Dialectic of Self-Consciousness”, in *Hegel’s Dialectic*, trad. P. C. Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), 62 (nota 7).

³³ Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel’s “Phenomenology of Spirit”*, trad. S. Cherniak e J. Heckman (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), 160.

“o desejo pelo desejo do outro”. Esta afirmação, entretanto, não é acurada. Em lugar de dizer “carrega...”, Hyppolite deveria ter tido “ela vem a adquirir um significado muito mais abrangente”, pois o desejo especificamente humano pelo desejo do outro emerge somente a partir do impasse do desejo apetitivo. (Ao passo que o Desejo como tal é introduzido no §168, o desejo de ser reconhecido pelo outro emerge apenas no §178)³⁴.

Há algo de confuso sobre a interpretação da escola francesa que necessita ser resolvido. A aura radical que circunda o hegelianismo francês, que foi na verdade lançada por um *émigré* russo que vivia em Paris – assim como o “Freud francês” que, via Lacan, é significativamente derivado dela³⁵ – resulta do seguinte fato. Em contraste com a leitura habermasiana de Hegel, que ressalta o reconhecimento mútuo, os franceses tendem a celebrar a centralidade do desejo e da negatividade em lugar da reconciliação e do consenso – uma tendência reforçada pela influência do surrealismo. No entanto, ao mesmo tempo em que enfatizam a negatividade, eles “desmaterializam” ou “intersubjetivizam” o desejo; com Lacan, ele se torna o desejo do reconhecimento do outro³⁶. Dada a inclinação da filosofia francesa para o erótico, pode-se esperar que a negatividade do Desejo

³⁴ Apesar de sua forte orientação para os franceses, Judith Butler reconhece que o desejo apetitivo, ou o que ela chama de “consuntivo”, é anterior ao desejo do Outro; ver Butler, *Subjects of Desire*, 33.

³⁵ Ver Jean Hyppolite, “Hegel’s Phenomenology and Psychoanalysis”, in *New Studies in Hegel’s Philosophy*, ed. W. E. Steinkraus (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), 57–70, e Green, “Hegel and Freud: Elements for an Improbable Comparison”, in *The Work of the Negative*, 26–49.

³⁶ Lacan leva a tradição de interpretação por meio da tradução um passo à frente quando equipara o *désire* ao conceito de Freud de vontade (*Wunsch*), assimilando assim a psicanálise a um hegelianismo já desmaterializado. Ver Jacques Lacan, *Écrits*, trad. A. Sheridan (New York: W. W. Norton Co, 1977).

derive, ao menos em primeira instância, de esforços corporais. Em vez disto, ele surge de um fato puramente psicossocial, a saber, a impossibilidade de alcançar o reconhecimento mútuo devido à inevitabilidade do desconhecimento (*méconnaissance*³⁷). Então, em seu anseio por evitar o biologismo, tantos os habermasianos como os hegelianos (e lacanianos) franceses seguem na mesma direção, a saber, o sociologismo³⁸. Mas – e aqui está a mudança – enquanto Habermas se volta ao social (e ao linguístico) para suavizar o trabalho do negativo, os franceses tomam a mesma abordagem para fortalecê-lo.

Retornando ao texto da *Fenomenologia*, Hegel argumenta que a gratificação do Desejo apetitivo é, por sua própria natureza, transitória e insatisfatória, incapaz de assegurar a plenitude e a autossuficiência que a autoconsciência almeja. Pois não muito depois do objeto ter sido consumido, o Desejo – fome, privação, insatisfação – inevitavelmente retorna. A autoconsciência, na forma do desejo apetitivo, está enraizada na circularidade infinita do ciclo da vida e, portanto, destinada a reproduzir repetidamente a si mesma, juntamente ao seu objeto. A repetição constante desta experiência – compare-se com a noção de Freud da repetida “não aparição do seio” – constitui uma “educação para a realidade”³⁹. Por meio disto, a autoconsciência vem a aprender que “a essência do Desejo” está fora da, e “é algo outro

³⁷ Sobre a relação entre a ênfase na paranoia, no des-reconhecimento e o olhar no pensamento francês do século XX, ver Martin Jay, *Downcast Eyes* (Berkeley: University of California Press, 1993), passim.

³⁸ Jean Laplanche aponta a necessidade de evitar ambos esses extremos. Ver Laplanche, *New Foundations of Psychoanalysis*, trad. D. Macey (Oxford: Blackwell, 1989). Tanto Green como Kristeva tentaram corrigir esta tendência no pensamento laciano reintroduzindo os afetos e o corpo depois da virada linguística de Lacan.

³⁹ Sigmund Freud, *The Future of An Illusion*, S.E., vol. 21, 21, 49.

que”, a autoconsciência. Em outras palavras, ela apreende “a independência do objeto”. Este impasse, no entanto, não faz a autoconsciência parar de perseguir o seu puro ser para si mesma. Em vez disto, emerge uma nova condição que deve ser preenchida caso a autoconsciência queira avançar em seu programa. A autoconsciência requer um objeto que possa tanto ser negado como permanecer – “que possa cancelar a si mesmo de tal maneira que não deixe de existir”⁴⁰ –, e somente uma outra autoconsciência pode atingir esta condição. Enquanto autoconsciência, B, assim como A, tem a habilidade de negar a si mesma. Mas porque ela “efetiva a negação no interior de si mesma”⁴¹, isto é, voluntariamente, B não é anulado enquanto resultado da afirmação, isto é, do reconhecimento de A. Ele permanece autossubsistente e pode continuar a afirmar A mesmo quando nega a si mesmo. “A autoconsciência”, portanto, pode atingir a “sua satisfação somente em outra autoconsciência”⁴². Mais especificamente, “a autoconsciência existe em si mesma e para si mesma quando, e pelo fato de que, assim existe para outra; isto é, somente como algo que é reconhecido”⁴³.

Gostaria de chamar a atenção para três pontos nesta altura do desenvolvimento. Em primeiro lugar, a autoconsciência não se volta para outra autoconsciência por causa de uma intersubjetividade ou sociabilidade inatas, mas porque é compelida a isto pela lógica interna de seu programa narcísico. Em segundo lugar, Hegel vê o reconhecimento de A por B como

⁴⁰ Gadamer, “Hegel’s Dialectic of Self-consciousness”, 61.

⁴¹ PhS, §175.

⁴² Ibid. (ênfase no original).

⁴³ PhS, §178.

uma autonegação por parte de B. Reconhecimento – ao menos neste ponto – parece ser um jogo de soma zero: reconhecer o outro é exaurir-se a si mesmo. Em terceiro lugar, no §177 Hegel nos oferece um esboço do itinerário ulterior da autoconsciência: “O que a autoconsciência ainda tem pela frente é a experiência do que é o Espírito”, a saber, “‘Eu’ que é ‘Nós’ e ‘Nós’ que é ‘Eu’”. Ele nos diz, além disso, que quando chega ao nível do Espírito, a autoconsciência deixará “para trás o *show* vivaz do aqui-e-agora sensível e o vazio escuro como a noite do além supersensível”. Isto é, ao alcançar a perspectiva do Espírito, a autoconsciência irá mover-se para além daquilo que, para Hegel, são as duas alternativas aporéticas no interior da filosofia da consciência, a saber, a falsa concretude do empirismo e a efemeridade vaga do kantismo. Mas isto é informação privilegiada “para nós”, isto é, para Hegel e o leitor da *Fenomenologia*. Trata-se de algo que a autoconsciência terá de descobrir por meio de sua própria experiência. Por causa desta situação, a afirmação de Honneth de que a *Fenomenologia* representa um retorno à filosofia da consciência simplesmente não é acurada. A estrutura do livro indica que “na ordem do ser” – ou, “para nós” –, o Espírito (ou intersubjetividade) tem prioridade sobre a consciência (ou subjetividade), mas “na ordem do conhecimento”, a consciência e a subjetividade ainda retêm uma prioridade importante. Do mesmo modo que a criança tem de passar por um *Bildungsprozess* que irá descentralizar sua onipotência infantil e localizá-la no mundo social, assim também, por meio de sua Odisseia, a autoconsciência deve aprender que ela tem seus pressupostos no Espírito e apenas pode se satisfazer por meio dele. Em outras

palavras, apesar do Espírito ser um pressuposto da consciência, ela tem de aprender este fato. E isto requer uma luta.

A dificuldade é, claro, que B deseja ser reconhecido por A tanto quanto A deseja ser reconhecido por B. Cada um gostaria de usar o outro como um objeto para os seus desejos – enquanto um objeto narcísico –, mas não pode fazê-lo porque o outro “tem uma existência independente da sua”. Monológica ou estratégica, a “ação unilateral seria inútil porque o que deve acontecer somente pode ser suscitado por ambos”. Daí a necessidade do reconhecimento mútuo: “Eles reconhecem a si mesmos enquanto reconhecem mutuamente um ao outro”, explica Hegel⁴⁴. Podemos ver mais uma vez, entretanto, que o reconhecimento mútuo não surge a partir de uma experiência anterior de mutualidade, mas é forçada sobre os sujeitos pela dinâmica interna de suas experiências monológicas. Assim como no contrato social de Hobbes e na horda primitiva de Freud, o discernimento de um impasse estrutural compele os sujeitos a renunciar mutuamente à sua onipotência e a entrarem em um relacionamento uns com os outros.

Seria um erro pensar, contudo, que esta compreensão é alcançada mediante um diálogo civilizado ou por meios meramente cognitivos. Pelo contrário, discernir a necessidade do reconhecimento mútuo é a culminação de um processo de aprendizagem que começa da maneira mais afetivamente carregada imaginável, a saber, com uma luta de vida ou morte – não uma luta hobbesiana por autopreservação, mas, assim como nos escritos de Jena, uma luta por identidade. Para Hegel,

⁴⁴ PhS, §182.

o fato do sujeito estar disposto a arriscar sua vida mostra que a autoconsciência transcendeu seu apego à mera *zoe* [vida biológica], no sentido aristotélico, e está preocupada primariamente com a identidade. De fato, a liberdade transcendente da autoconsciência consiste no fato de que ela pode se abstrair de, ou negar, “seu modo objetivo”⁴⁵.

Ao enfatizar o trabalho do negativo e o esforço da psique por onipotência, entretanto, não tenho a intenção de generalizar – ou de celebrar niilisticamente – o papel do poder e do conflito nos assuntos humanos, como Michel Foucault tendeu a fazer em uma fase de sua carreira. Pretendo, contudo, reforçar outro ponto. Os esforços onipotentes da psique não são apenas uma grande fonte de destrutividade humana, mas – em sua tendência a rejeitar o mundo dado e em seu desejo de criar um contracosmos próprio – são também uma fonte de criatividade. Embora não seja fácil, devemos resistir à forma de divisão teórica que vê a onipotência como inteiramente boa ou inteiramente ruim. É necessário, ao contrário, reter a ideia de que a destrutividade e a criatividade humanas têm uma fonte comum nestes esforços onipotentes. Psicanaliticamente, não há como contornar o fato de que o “mais baixo” e o “mais alto” na vida humana têm suas raízes no mesmo solo. Deixada sem socialização e sem mediação, a onipotência pode conduzir a uma destrutividade e barbaridade atemorizante; superada e sublimada, ela pode resultar nas criações mais elevadas do Espírito humano.

⁴⁵ PhS, §187.

3. A inadequação do “eu” na psicologia social de Mead

Por razões sistemáticas, o tema da individuação, da criatividade e da espontaneidade apresenta um problema extraordinário para a filosofia da intersubjetividade. Essas mesmas razões, além do mais, continuamente ameaçam a abordagem linguística com o perigo do relativismo, do conservadorismo e do convencionalismo. Como veremos, este não é o caso para a filosofia do sujeito. Embora a conexão entre os dois possa ser contingente, a filosofia do sujeito tem sido geralmente associada ao projeto crítico do Esclarecimento. Pois como Mark Sacks observou, a filosofia do sujeito prevê uma “dicotomia aguda entre o *self* e tudo que não for ele”⁴⁶; ela imagina um *self* que pode postar-se fora do mundo – fora de qualquer mundo tradicional dado – e avaliá-lo. E esta capacidade, por sua vez, tem sido vista geralmente como um ponto de ancoragem necessário para a crítica.

Este potencial crítico aparece ao menos em duas áreas. Em primeiro lugar, com relação à psicologia social, a *Subjektphilosophie* [filosofia do sujeito] não vê o processo de socialização – em sociedades pós-tradicionais, ao menos – como alcançando todos os estratos do *self*; a sociedade não é, como Sacks coloca, “inteiramente empoderada para estruturar o indivíduo”⁴⁷. Portanto, ela pode contar com uma dimensão pré- ou extrassocial da psique que pode reagir contra as pressões inevitáveis para se conformar aos costumes da “tribo”. De fato, a contrapressão exercida sobre o grupo por aqueles que

⁴⁶ Mark Sacks, “The Conception of the Subject in Analytic Philosophy”, 3 (manuscrito não publicado).

⁴⁷ *Ibid.*, 6.

desviam da norma estatística frequentemente funciona como uma fonte de dinamismo, inovação e criatividade, sem a qual as sociedades seriam estagnadas. Em segundo lugar, com respeito à deliberação normativa, porque o sujeito é considerado capaz de se despir de todas as determinações empíricas acidentais, ele pode adjudicar sobre “o que conta como pensamento racional, o que conta como uma boa razão ou como um fim que vale a pena ser perseguido”⁴⁸. (A *epoché* hurseliana ou o véu da ignorância rawlsiano são exemplos desse despimento teórico). Em outras palavras, um *self* transcendental, de uma forma ou de outra, tem sido visto como uma precondição necessária para estabelecer as normas universalmente vinculadoras que são necessárias para a avaliação de qualquer estado de coisas normativo realmente existente.

Quaisquer que sejam as outras vantagens que ele possa oferecer, entretanto, o modelo dialógico não oferece “um indivíduo assim nu, em seu âmago, de tal maneira que pudesse retirar-se de toda estrutura sociocultural enquanto um pensador livre”⁴⁹. Este fato não apresenta um problema para os representantes conservadores da tradição intersubjetivista. Ao contrário, eles tendem a ver a ideia de um *self* completamente descontextualizado não apenas como equivocada – como um erro central do Esclarecimento – mas também como odiosa e potencialmente terrorista. Da mesma maneira, eles não têm nenhum problema com a acusação de relativismo. Pois esta é exatamente a sua pretensão: não existe nenhuma perspectiva que transcenda a tradição, e, além do mais, a racionalidade e o

⁴⁸ Ibid., 3.

⁴⁹ Ibid., 5.

Esclarecimento são eles mesmos tradições. A pretensão deles “pode ser apreendida ao se dizer, simplesmente, que existem apenas sociedades tradicionais”⁵⁰. No entanto, para pensadores que querem perseguir um programa intersubjetivista forte e simultaneamente manter-se fiéis às intenções críticas do Esclarecimento, como os teóricos críticos contemporâneos fazem, essas considerações apresentam um enorme problema – isto é, a não ser que você seja Richard Rorty. Como diz Sacks: “Se o *self*, ou ao menos o *self* substancial, é um construto intersubjetivo de cima a baixo, o indivíduo não pode transcender sua configuração sócio-histórica. Não sobra nenhum traço do *self* do Esclarecimento que possa se retirar da comunidade na qual ele está inserido, levando as suas capacidades críticas consigo, para fazer um julgamento independente sobre aquela comunidade. As normas do julgamento crítico teriam sido elas mesmas deixadas para trás”⁵¹.

Com relação ao problema da validade normativa, Habermas e Apel tentaram oferecer uma solução que é audaciosa e única. Em oposição às variedades de hermeneutas, comunitaristas, wittgeinsteinianos tardios, neopragmatistas e assim por diante, eles tentam manter uma posição que é tanto intersubjetiva como universalista ao realocar a fonte da normatividade: da estrutura da consciência para as precondições pragmáticas da própria comunicação intersubjetiva. No entanto, ao adotar o programa intersubjetivista forte, eles herdaram os problemas concernentes à espontaneidade e à criatividade que vêm junto com ele.

⁵⁰ Ibid., 18.

⁵¹ Ibid., 17-18.

As dificuldades tornam-se particularmente claras com Honneth, em grande parte, porque – e isto é mérito seu – ele se recusa a deixar as pretensões da psicanálise para trás ao perseguir seu programa comunicativo. Como vimos, Honneth acredita que as intuições que animaram o “programa extraordinário”⁵² de Hegel dos anos em Jena eram basicamente acertadas e seu plano é reinterpretá-las de um modo que possa ser defendido no contexto filosófico pós-metafísico da atualidade. Para ele, isto significaria reconstruir o desenvolvimento do *self* e da comunidade ética como um “processo” intersubjetivo “intramundano que ocorre sob condições contingentes da socialização humana”, isto é, “à luz da psicologia social empírica”⁵³. E a teoria da socialização de Mead parece se encaixar perfeitamente. Decerto, Honneth vê Mead – que havia, de fato, estudado filosofia e psicologia em Berlim⁵⁴ – como tentando “desenvolver uma solução não especulativa para os problemas do idealismo alemão”⁵⁵. Mead levanta o que é para Honneth “o problema psicológico essencial” a respeito da formação do *self*: a saber, como a autoconsciência pode se desenvolver? “Como”, em outras palavras, “o indivíduo pode sair de si mesmo (experencialmente) de tal maneira que se torne um objeto para si mesmo?”⁵⁶ E a resposta de Mead, como é bem sabido, é a de que o indivíduo realiza isto ao tomar a atitude do outro – um processo que ocorre primariamente na linguagem. O *self* é constituído, de acordo com este modelo, mediante a internalização da atitude do outro generalizado, o

⁵² Honneth, *The Struggle for Recognition*, 62.

⁵³ *Ibid.*, 67 e 68.

⁵⁴ Ver Joas, G. H. Mead, 18 et seq.

⁵⁵ Honneth, *The Struggle for Recognition*, 71.

⁵⁶ *Ibid.*, 138.

qual assume o caráter de uma agência (*Instanz*) intrapsíquica, no sentido de Freud. Mead chama isto de “me”⁵⁷. E quando Mead nos diz que a internalização das expectativas do outro generalizado – ou seja, das demandas da comunidade – “constrói” o *self* da criança e cria a “unidade” do sujeito ao dar a ele controle sobre “sua[s] resposta[s] particular[es]”⁵⁸, realmente parece que a sociedade é dominante, e o *self* auxiliar. Tugendhat acredita que as implicações conformistas do “me” são tão fortes que este “se aproxima” do conceito de *das Man* de Heidegger⁵⁹.

O anseio teórico de Mead em afirmar a prioridade do fator social na formação do *self*, entretanto, ameaça colocá-lo em problemas em termos políticos. Pois, embora ele queira reforçar a centralidade da cooperação na prática social, Mead não é um comunitarista conservador que pode aceitar as possíveis consequências tradicionalistas e convencionalistas da posição intersubjetivista. Pelo contrário, ele foi um progressista ativo e buscou promover experimentações e inovações políticas e

⁵⁷ A noção de “me” de Mead, que não vai essencialmente além do conceito de Piaget de descentramento, apresenta uma concepção cartográfica, extremamente limitada do *self* que carece de profundidade. O que fundamentalmente falta tanto em Mead como em Piaget é um exame adequado da relação do *self* com sua dimensão interior. A concepção cartográfica do *self* informou o pensamento de Habermas quase que do início de suas investigações dialógicas. Consequentemente, não surpreende que sua consideração da individuação por meio da socialização é similarmente empobrecida. Ver Jürgen Habermas, “Individuation through Socialization: On George Herbert Mead’s Theory of Subjectivity”, in *Postmetaphysical Thinking*, trad. W. M. Hohengarten (Cambridge: MIT Press, 1992), 149–204; Axel Honneth, “Decentered Autonomy: The Subject After the Fall”, in *The Fragmented World of the Social*, 261–271; para uma crítica ver Charles Taylor, “The Dialogical Self”, *Rethinking Knowledge*, ed. R. F. Goodman e W. R. Fisher (Albany: SUNY Press, 1995), 57–66.

⁵⁸ G. H. Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. C. W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934), 160. Considere-se também: “Se usarmos uma expressão Freudiana, o ‘me’ é em um certo sentido um censor”. *Ibid.*, 210.

⁵⁹ Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. P. Stern (Cambridge: MIT Press, 1986), 251.

sociais⁶⁰. Para contrabalançar as tendências convencionalistas de sua teoria da socialização e da ênfase no “me”, Mead oferece a teoria do “eu”. Se o “me” compreende a institucionalização intrapsíquica das demandas da sociedade e é, assim, uma grande fonte de homogeneidade social, então o “eu” é um aspecto do *self* que responde continuamente às demandas do “me” de sua maneira idiossincrática própria. Como tal, é uma fonte de individuação. A questão principal, como veremos, diz respeito à fonte dessas reações idiossincráticas.

A relação entre o “eu” e o “me” pode, além disso, ser mais ou menos harmoniosa ou conflituosa em um dado indivíduo e/ou em uma dada sociedade. Em um extremo está o indivíduo convencional, cujas “ideias são exatamente as mesmas daquelas de seus vizinhos”, e que é “difícilmente mais do que um ‘me’”. No outro extremo encontramos “uma personalidade definida”, que “responde à atitude organizada de modo a fazer uma diferença significativa”. Neste caso, o “eu” é “a fase mais importante da experiência”⁶¹. Similarmente, sociedades tradicionais colocam grande ênfase nas forças integradoras do “nós” e a “individualidade é constituída pela realização mais ou menos perfeita de um tipo social dado”. Sociedades modernas pós-convencionais, em contraste, tendem a considerar a individualidade como “algo mais distintivo e singular”⁶²; além disto, elas frequentemente atribuem um alto valor à não conformidade⁶³.

Quando o conflito entre o “eu” e o “me” ultrapassa um

⁶⁰ Ver Joas, G. H. Mead, cap. 2.

⁶¹ Mead, *Mind, Self, and Society*, 200.

⁶² *Ibid.*, 221.

⁶³ *Ibid.*, 209.

certo limiar e as demandas do “me” são experienciadas como dolorosamente constritivas ou vistas como injustas, o indivíduo tem três opções: (1) aceitar o *status quo*, o que pode conduzir à infelicidade ordinária quotidiana ou à psicopatologia; (2) tentar se transformar autoplásticamente mediante várias formas de *askesis* ou terapia; e (3) contra-atacar por meio da tentativa de tornar o mundo externo mais acolhedor às demandas do “eu” do indivíduo. É a terceira alternativa que nos interessa. Quando é bem sucedida, não somente a solução aloplástica é geralmente a mais gratificante para o indivíduo, mas é também aquela que pode dar a maior contribuição para a transformação da sociedade⁶⁴. Para Mead, “líderes” – um conceito que pode incluir artistas, políticos, pensadores e profetas religiosos – são aqueles indivíduos “que tornam a sociedade mais ampla uma sociedade perceptivelmente diferente”⁶⁵ por meio do impacto de seu “eu” na esfera pública.

Uma lacuna consideravelmente grande entre o “eu” e o “me” – entre o mundo privado do *kosmos idios* [mundo privado] e o mundo compartilhado do *kosmos koinos* [mundo comum] – não garante por si mesma, entretanto, a emergência de um líder; ela pode de modo igualmente fácil resultar em uma psicopatologia severa, isto é, idiotia em sentido estrito. Líderes potenciais também devem possuir um talento considerável que os permita articular as demandas privadas de seus contra-*kosmoi* na arena

⁶⁴ É, de fato, uma abstração conceitual separar soluções autoplásticas e aloplásticas completamente umas das outras. Pois é mais comum que elas trabalhem in tandem, como um mecanismo de reforço mútuo operando entre elas. Por exemplo, a transformação do self pode levar a uma nova capacidade de intervir construtivamente no mundo, que por sua vez pode contribuir para a remodelação ulterior do self.

⁶⁵ Mead, *Mind, Self, and Society*, 216.

pública de tal maneira que ressoem com os anseios incipientes e frustrados de uma parcela significativa da comunidade. Além disto, eles precisam ainda de uma dose saudável de *phronesis* [sabedoria prática]. Pois eles devem ter as habilidades sociais e políticas para promover suas visões uma vez que tenham sido articuladas em obras públicas. Esta consideração dá alguma credibilidade à afirmação pós-moderna de que o “poder” (isto é, “marketing”), e não o valor transcendente, determina quais obras vêm a ser inscritas no cânone.

Embora Mead obviamente se apoie na tradição do expressivismo estético⁶⁶, ele não é um devoto do culto romântico do gênio. Enquanto pragmatista e democrata, ele está preocupado principalmente com a criatividade cotidiana do cidadão comum. O modelo do gênio, ou do líder, é iluminador para ele porque, como um exemplo óbvio de criatividade, revela a estrutura do potencial inovador do “eu” de todo cidadão face à comunidade. Os líderes “estão simplesmente levando” esse potencial “ao enésimo grau”⁶⁷. Neste sentido, as ideias de

⁶⁶ Ver Joas, *The Creativity of Action*, 21.

⁶⁷ Mead, *Mind, Self and Society*, 216; ver também *ibid.* (nota 23). A qualidade implacável do intersubjetivismo de Habermas o força deixar escapar uma distinção importante no que concerne às capacidades de oposição do indivíduo excepcional. Justificadamente, Habermas concorda com a observação de Mead de que profetas independentes, rebeldes políticos e iconoclastas de todos os tipos não mantêm sua oposição à ordem existente em uma atitude de isolamento radical. Eles precisam, ao contrário, apelar a uma comunidade ideal mais ampla para obter a validação consensual necessária para manter sua posição. Considere-se um dissidente heroico como Nelson Mandela, que deve ter sustentado a coragem quase inimaginável requerida para sua oposição à sociedade realmente existente por meio da identificação com uma tal comunidade contrafactual. Habermas então continua, no entanto, e aduz este fato para sustentar a afirmação de que “o self a partir do qual essas realizações independentes são esperadas é constituído socialmente de cabo a rabo”. Mas a observação de Mead sobre a necessidade de apelar a uma comunidade ideal diz respeito somente à manutenção da oposição de alguém contra a ordem social dada. Não concerne à fonte – por exemplo, o “eu”, o Id ou o inconsciente

Mead suscitam comparação com as importantes reflexões de Winnicott sobre a capacidade de viver criativamente, a qual é vista pelo analista britânico como um aspecto essencial do bem-estar psíquico. Para Winnicott, o viver criativo – que é o oposto da “complacência”, isto é, da submissão ao “nós” – resulta da habilidade de investir a experiência cotidiana com fantasia e, deste modo, infundi-la com vitalidade e sentido⁶⁸. Há, entretanto, uma grande diferença entre os dois pensadores, e esta diferença aponta para a dificuldade fundamental com o conceito de “eu” de Mead. Ao passo que Winnicott oferece uma teoria desenvolvida – que inclui conceitos como fenômenos transicionais, criatividade primária, *self* verdadeiro, jogo e assim por diante – para prover uma explicação sobre a criatividade, Mead não o faz. Charles Taylor exagera apenas um pouco quando diz que o “eu” de Mead não tem nenhum conteúdo próprio”. Depois de Mead ter enfatizado a constituição intersubjetiva do *self*, ele “reconhece que essa não pode ser a história completa” e, como Taylor diz, “que algo em mim deve ser capaz de resistir ou se conformar” às demandas do outro generalizado.⁶⁹ Mead introduz o “eu” supostamente para dar conta dessa capacidade. Mas porque este não é o local onde reside o peso teórico ou polêmico de seu pensamento – e porque isto teria abalado seu comprometimento primário com a constituição intersubjetiva do *self* –, o conceito permanece como pouco mais do que um marcador vazio.

– de onde aquela oposição individual se origina. E este argumento de modo algum exclui a existência de fontes pré-sociais do *self*. Ver Habermas, “Individuation Through Socialization”, 183.

⁶⁸ Ver D. W. Winnicott, “Creativity and Its Origins”, in *Playing and Reality* (New York: Tavistock, 1971), 65–85.

⁶⁹ Taylor, “The Dialogical Self”, 64.

A natureza indeterminada do “eu” oferece a diferentes intérpretes de Mead uma ampla margem para concebê-lo de modo a servir às suas próprias intenções teóricas e políticas⁷⁰. Isso permite a Honneth, por exemplo – que originalmente reconhecera o seu caráter mal definido –, conduzir a teoria de Mead em direção à psicanálise. Assim, em *Luta por reconhecimento*, Honneth escreve que o “eu”, que remete à “experiência inesperada de uma irrupção de impulsos internos”, tem “algo de obscuro e ambíguo”. E, ele continua, “nunca é imediatamente claro se [aqueles impulsos] resultam de pulsões pré-sociais, da imaginação criativa ou da sensibilidade moral do próprio *self*”⁷¹. Em um artigo mais recente, no entanto, ele negligencia a ambiguidade e afirma que o “eu” de Mead é “pouco diferente do ‘inconsciente’ na psicanálise”. Ele “é a agência da personalidade humana responsável por toda reação impulsiva e criativa e como tal nunca é capaz de alcançar o horizonte da consciência”⁷².

⁷⁰ Ademais, várias considerações diferentes do “eu” podem ser encontradas nos escritos de Mead. Em “The Definition of the Psychological”, por exemplo, ele entende o “eu” como um produto da decomposição que emerge quando nossa abordagem habitual e irrefletida de uma tarefa é frustrada. Neste momento, a nossa experiência integrada se dissolve em impulsos conflitantes, e é tarefa do “eu” reconstituir aqueles elementos em um novo *self*, o que, ao mesmo tempo, envolve a reconstituição de nossa perspectiva sobre o objeto, e, nesta medida, cria um novo objeto – em George Herbert Mead, *Selected Writings*, ed. A. J. Reck (New York: Liberal Arts Library, 1964), 53 et seq. Em *Mind, Self and Society*, por outro lado, Mead entende o “eu” como a parte do *self* que constantemente segue a trilha da experiência do “me” e reage a ela. Como tal, ele é sempre depois do fato – *nachträglich*, *après coup* – e não pode jamais ser apreendido na experiência (ver 173 et seq.) Devemos notar que em nenhuma das considerações o “eu” é entendido como algo que existe antes da experiência, de forma que ele pudesse, portanto, dar sua contribuição distintiva para ela. Tampouco é concebido como tendo qualquer pressão conativa – Drang, no sentido de Freud – que pudesse impulsionar a experiência.

⁷¹ Honneth, *The Struggle for Recognition*, 81.

⁷² Honneth, “Decentered Autonomy”, in *Fragmented World of the Social*, 267. Ainda mais recentemente, ele equipara o “eu” com o Id freudiano: ver Axel Honneth, “Object Relations Theory and Postmodern Identity: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis”, 8–9 (manuscrito

Se esta afirmação fosse verdadeira, ela resolveria vários problemas centrais que confrontam a teoria do próprio Honneth. Em primeiro lugar, a assimilação do “eu” ao inconsciente permitiria que a posição de Mead, que Honneth quer apropriar, se apoiasse sobre as explicações psicanalíticas da motivação e da criatividade. E, em segundo lugar, a equiparação do “eu” ao “inconsciente” permite a Honneth insinuar sutilmente a seguinte implicação: se Mead construiu uma teoria bem-sucedida da constituição intersubjetiva do *self*, e se seu conceito de “eu” é equivalente ao de inconsciente, então não há nenhuma incompatibilidade fundamental entre o inconsciente psicanalítico e uma “abordagem teórica intersubjetiva”⁷³. Uma afirmação desta magnitude, entretanto, deve ser demonstrada em vez de simplesmente sugerida.

Honneth explicitamente situa seu movimento em uma direção mais psicanalítica no contexto de uma longa série de teóricos que, de uma maneira ou de outra, prognosticaram o “fim do indivíduo” – isto é, Adorno, Marcuse, Foucault e Luhmann. De acordo com eles, a dinâmica da modernidade conduz à inexorável absorção do “eu” pelo coletivo impessoal, sem sobra. Suas predições de fato aproximariam o “me” do *das Man* de Heidegger, como sugeriu Tugendhat. Contra esta tradição, Honneth nos diz que estava tentando formular uma teoria que mostrasse por que a “luta por reconhecimento não poderia ser silenciada”⁷⁴. E em sua tentativa de construir tal teoria, ele se voltou “para uma tradição particular da teoria

não publicado)ⁱⁱⁱ.

⁷³ Honneth, “Object Relations Theory and Postmodern Identity”, 7.

⁷⁴ Honneth, “Author’s Introduction”, in *Fragmented World of the Social*, xxiv.

psicanalítica”, isto é, aquela representada por Castoriadis. Honneth acredita que a ideia central da teoria social psicanalítica de Castoriadis – a saber, “a hipótese de um inconsciente persistente, que repetidamente nos confronta com as fantasias de uma reconciliação inalcançável” – explica como “a demanda do indivíduo por reconhecimento é ancorada em todo sujeito como um motivo persistente que é continuamente capaz de ser ativado”⁷⁵.

Se a equiparação do “eu” de Mead com o *id* ou o inconsciente freudiano pode ou não ser textualmente confirmada – não acredito que possa – é algo de importância secundária. A questão substantiva fundamental diz respeito às dificuldades que uma leitura psicanalítica do “eu” cria para o programa intersubjetivista forte. Mas não precisamos ir tão longe, até Castoriadis, que provavelmente toma a posição mais intransigente sobre a questão da onipotência no interior da teoria psicanalítica – ou mesmo até Freud, aliás –, para encontrar as dificuldades. Mesmo na posição de Winnicott, que Honneth utiliza extensivamente e vê como encaixando perfeitamente com a “abordagem teórica intersubjetiva” de Mead, o problema

⁷⁵ Ibid., xxiv-xxv. Ver também Axel Honneth, “Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis’ Theory of Society”, in *The Fragmented World of the Social*, 168-183. Habermas, em contraste, opõe-se à tese do fim do indivíduo argumentando que a socialização é simultaneamente um processo de individuação, o qual é intensificado pela divisão do trabalho moderna. Honneth também afirma a tese da socialização-como-individuação. Mas ao utilizar um argumento de Castoriadis, ele simultaneamente adota a estratégia da esquerda freudiana, que vê uma oposição ineliminável entre “Desejo” e “Lei”. Esta é, claro, a própria estratégia que Habermas viu como um remanescente da filosofia da práxis e do paradigma da produção e a qual buscou tornar desnecessária com a tese da socialização-como-individuação; ver Habermas, “Excursus on Cornelius Castoriadis: The Imaginary Institution”, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, 327-335. Ver também Whitebook, *Perversion and Utopia* (Cambridge: MIT Press, 1995), cap. 4.

da onipotência – ou seja, a tendência a totalizar a própria posição e negar reconhecimento ao outro – ainda é central. É instrutivo notar que os psicanalistas intersubjetivistas ou relacionais frequentemente usam duas das mais importantes contribuições de Winnicott para reivindicá-lo para suas posições. A primeira é sua famosa fórmula de que sem mãe, não há criança. Isto significa que a criança apenas pode ser entendida no contexto de sua interação com a pessoa que cuida dela, e que o uso feito por Freud do modelo do ego autárquico para elucidar as primeiras fases do desenvolvimento é severamente deficiente⁷⁶. A segunda é sua teoria surpreendentemente original dos fenômenos de transição, que se referem ao espaço entre – quer dizer, “intra” – sujeitos. A reivindicação, entretanto, de que Winnicott é um intersubjetivista forte, que abandonou a teoria freudiana – com suas tendências hobbesianas –, ignora um ponto decisivo. A mãe “boa o suficiente” e o objeto transicional permitem à criança superar seu estado original de onipotência. De fato, embora a tarefa final da mãe seja “desiludir a criança” em doses toleráveis, ela somente pode ter sucesso se tiver primeiro “iludido” suficientemente a criança, ou seja, confirmado a sua experiência de onipotência⁷⁷. Além disso,

⁷⁶ Ver D. W. Winnicott, “The Theory of the Parent-Infant Relationship”, in *The Maturation Process and the Facilitating Environment* (New York: International Universities Press, 1965), 39 (nota 1).

⁷⁷ D. W. Winnicott, “Transitional Objects and Transitional Experience”, in *Playing and Reality*, 11. Em uma afirmação que suscita comparação com a noção de “cerne monádico da psique” de Castoriadis, Winnicott escreve: “Estou propondo e reforçando a importância da ideia do isolamento permanente do indivíduo, e afirmando que no seu cerne não há comunicação com o mundo não me [not-me]... Esta preservação do isolamento é parte da busca pela identidade e pelo estabelecimento de uma técnica pessoal para comunicação que não conduza à violação do self central”. D. W. Winnicott, “Communicating and Not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites”, in *The Maturation Process*, 189–190.

a noção de objeto transicional em seu todo não faria sentido sem a pressuposição de um estado original de onipotência, pois a onipotência é precisamente o problema que tal noção foi projetada para enfrentar.

É um mérito de Honneth não facilitar as coisas para si mesmo. Em contraste com muitos teóricos intersubjetivistas e analistas relacionais, ele deixa claro que não tem intenção de evitar o conceito de onipotência. Ao contrário, ele vê a ideia de um estado original indiferenciado de desenvolvimento “como a contribuição especificamente psicanalítica para o entendimento moderno do sujeito”. Ele acredita, portanto, que “muito esforço deve ser direcionado para refutar” a afirmação de pesquisadores contemporâneos da infância – notadamente, Daniel Stern – de que teriam conseguido invalidar “a suposição de um estado primordial de simbiose”⁷⁸. (Novamente, psicanalistas intersubjetivistas e relacionais geralmente veem a pesquisa de Stern como um pilar de sua posição). Como, então, Honneth tenta reconciliar a existência de uma fase simbiótica, e o senso de onipotência que a acompanha, com sua adesão a um programa intersubjetivista? Ele o faz por meio da equiparação da “simbiose” com “uma fase de intersubjetividade indiferenciada”⁷⁹.

Para ser justo, esta equivalência não pode simplesmente ser descartada como um subterfúgio terminológico. A própria natureza da “situação psíquica primária”⁸⁰ – que deve ter suas dimensões diferenciadas e indiferenciadas – forçou seus teóricos mais importantes a introduzir formulações paradoxais.

⁷⁸ Honneth, “Object Relations Theory and Postmodern Identity”, 10.

⁷⁹ Honneth, *The Struggle for Recognition*, 98.

⁸⁰ Freud, “Instincts and Their Vicissitudes”, S.E., vol. 14, 134.

Margaret Mahler, por exemplo, refere-se a uma “unidade dual”, e Hans Loewald a um “campo psíquico indiferenciado”⁸¹ ao caracterizar a primeira fase do desenvolvimento. No entanto, deve-se insistir em algumas distinções, pois o uso que Honneth faz do termo “intersubjetividade” abarca clandestinamente conteúdo demais. Para começar, “interação” deve ser distinguida de “intersubjetividade”⁸². A fusão das duas implica que sujeitos já existem quando o bebê e a mãe interagem nessa fase inicial, quando a gênese do sujeito é exatamente o que deve ser explicado⁸³. Honneth na verdade reconhece isto quando nota que o propósito do objeto transicional é reduzir a dor da separação que é parte e parcela da “emergência da intersubjetividade”⁸⁴.

Ainda mais importante é que o uso do termo “intersubjetividade” também implica que a fase inicial já é um estado de “sociabilidade”. Aglutinar esses dois conceitos privaria as ideias de simbiose e

⁸¹ Margaret Mahler et al., *The Psychological Birth of the Human Infant* (New York: Basic Books, 1975), 55; e Hans W. Loewald, *Papers on Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1980).

⁸² Judith Guss Teicholz insiste na distinção crucial entre os termos “interativo”, “interpessoal” e “intersubjetivo” e entre “regulação mútua” e “reconhecimento mútuo”. Muito da confusão nas controvérsias – e nas falcatuas polêmicas – psicanalíticas atuais resultam da falha em distinguir sistematicamente esses termos. Seria tarefa difícil encontrar um analista de qualquer linha que defenda que o desenvolvimento inicial – ou a situação clínica – não é interativo. Mas não se segue disto que ele também já seja interpessoal ou intersubjetivo. Da mesma maneira, poucos analistas negariam que a interação mãe-criança e analista-analisado envolve regulação mútua. Mas, novamente, regulação mútua não é o mesmo que reconhecimento mútuo, e, na transferência narcísica, a primeira pode ser até mesmo usada para impedir o último. Ver Judith Guss Teicholz, *Kohut, Loewald and the Postmoderns* (Hillsdale, N.J.: Analytic Press, 1999), 181, 172–172, 182–189.

⁸³ Honneth poderia ter usado o conceito de Thomas Ogden de “posição autista-contígua”, que foi projetado para designar um estágio inicial de desenvolvimento que é interativo mas ainda não intersubjetivo. Ver Thomas Ogden, “The Dialectically Constituted/Decentered Subject of Psychoanalysis II: The Contributions of Klein and Winnicott”, *The International Journal of Psycho-Analysis* 73 (1992): 616.

⁸⁴ Honneth, “Object Relations Theory and Postmodern Identity”, 12.

de onipotência de sua força para rejeitar a realidade, ou seja, de sua negatividade. Isso constituiria de fato a situação, descrita por Green, na qual a constituição intersubjetiva do *self* é concebida como implicando a consequência de ser essencialmente “paranós”, ou seja, social *per se*. Mais uma vez, assim como com o conceito de intersubjetividade, a emergência da sociabilidade – “a ascensão do ego individual para a cultura”⁸⁵ – deve ser explicada. Além do mais, o uso que Honneth faz da teoria da internalização de Mead também mitiga o trabalho do negativo de uma maneira contra a qual Green adverte. Para Honneth, “a psique individual” é entendida “como uma estrutura de comunicação transposta para dentro”⁸⁶. O *self* é formado mediante a internalização de “relações[s] de comunicação”⁸⁷ com figuras significativas do ambiente da criança. Por sua vez, elas tornam-se institucionalizadas, por assim dizer, como diferentes agências (*Instanzen*) da psique, e a vida intrapsíquica é composta da comunicação entre elas. Sob esta perspectiva, o objetivo do desenvolvimento não é a “força eficiente do *ego*”, mas o “enriquecimento do *ego* por meio de um afrouxamento comunicativo da vida interior”⁸⁸.

Até o momento, não tenho objeções contra a conceitualização do *self* feita por Honneth. As coisas tornam-se problemáticas, entretanto, quando ele se refere a este ideal comunicativamente concebido do bem-estar psíquico como a “capacidade intrapsíquica para o diálogo (*Dialogfähigkeit*)”⁸⁹. Não obstante o uso que dele

⁸⁵ Green, *The Work of the Negative*, 27.

⁸⁶ *Ibid.*, 6.

⁸⁷ *Ibid.*, 8

⁸⁸ *Ibid.*, 6. Cf. Castoriadis, *Imaginary Institution of Society*, 104.

⁸⁹ Honneth, “Object Relations and Postmodern Identity”, 12.

faz Freud, o termo “comunicação” talvez já fosse impreciso demais para descrever a interação (ou intercurso) entre as agências. Mas a assimilação da “comunicação” ao “diálogo” – com suas conotações de moderação, não violência e simetria – é inteiramente enganosa. Em lugar da ideia de diálogo, Green utiliza a noção de “polêmica” para descrever a interação entre as partes da psique. (Ele a explica com a terminologia do modelo topográfico, mas isto não afeta o argumento básico). A psicanálise, argumenta Green, postula uma “atividade psíquica diferente da consciência”, que atua “*in tandem* com ela”. E “diferentemente da idealidade neutra da simetria”, que informa uma concepção dialógica, a psicanálise pressupõe uma “polêmica entre dois estados, sendo um consciente e o outro não, e os vê lutando por poder”⁹⁰. A ubiquidade das polêmicas e das lutas por poder intrapsíquicas – que formam o material da experiência clínica cotidiana e são a pedra de toque da concepção analítica – simplesmente não é um aspecto sistemático da psicologia social de Mead. E quando Honneth tenta integrar a psicologia de Mead e a psicanálise, os compromissos dialógicos do pragmatista prevalecem sobre aquelas realidades polêmicas.

4. Conclusão

Para concluir, gostaria de retornar à discussão sobre as mudanças de paradigma com a qual começamos. Como venho argumentando, a forte corrente anti-hobbesiana cria uma pressão teórica constante para os habermasianos socializarem o *self* de cima a baixo, de modo que, de uma maneira ou

⁹⁰ Green, *The Work of the Negative*, 17.

de outra, é negada a existência plena de uma intuição pré-reflexiva ou pré-social do *self*. O problema lógico é paralelo, quer consideremos o *self* teórico ou o psicológico. (É por causa disto que os enigmas conceituais do idealismo alemão reaparecem na pesquisa sobre a infância). Habermas afirma, então, que a habilidade do paradigma intersubjetivista de eliminar as aporias da autoconsciência que afligiam a filosofia do sujeito é uma das principais vantagens em favor de sua adoção. Mas este é um dos casos onde a mudança para um novo paradigma resulta simplesmente no deslocamento do problema. De fato, o deslocamento parece tão óbvio que é difícil entender como Habermas o nega.

Uma maneira de formular as aporias da autoconsciência – que remontam até a tentativa de Fichte de dar conteúdo para a unidade transcendental da apercepção de Kant⁹¹ – é a seguinte. O *self* é geralmente entendido como aquela entidade única que é constituída pela formação de uma representação de si mesma. Isto significaria que nenhum *self* pode existir antes de tomar a si mesmo como um objeto e formar uma tal representação. A própria locução, “antes de se tomar como um objeto”, entretanto, aponta para o problema: pressupõe-se um X previamente existente – uma espécie de pré-*self* – que pode exercer a ação de tomar algo como objeto. Mas isto é descartado *ex hypothesi* – isto é, a não ser que se questione a

⁹¹ Ver Dieter Henrich, “Fichte’s Original Insight”, trad. D. R. Lachterman, in *Contemporary German Philosophy*, vol. 1, ed. D. Christensen et al. (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1982), 15–55; Robert Pippin, “Fichte’s Contribution”, *The Philosophical Forum* 19 (Winter-Spring, 1987–1989): 75–96 e Frederick Neuhouser, *Fichte’s Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), cap. 3 e 4.

definição do *self* como algo necessariamente representacional e se argumente a favor da existência de uma intuição pré-reflexiva ou pré-representacional do *self*. Ao sugerir uma forma não representacional de conhecimento, entretanto, este movimento parece reintroduzir a noção de uma intuição intelectual que regrediria para um estágio anterior à filosofia crítica de Kant. Habermas, que é profundamente desconfiado de qualquer insinuação de intuição intelectual, afirma que, uma vez que o modelo comunicativo explica a gênese do *self* mediante a interação em vez da autorreflexão, o “problema torna-se sem sentido com a mudança de paradigma”⁹². Mas o paradigma interativo pressupõe uma intuição inicial do *self* tanto quanto o paradigma da consciência. Por exemplo, na concepção de Mead, se assumir a atitude do outro gera o *self*, então já deve existir um X, de alguma forma, para realizar a ação de assumir. Esse X não deve ser capaz apenas de assumir a perspectiva do outro, mas também de selecionar aqueles aspectos que contam como parte de si mesmo quando adota tal posição. Como diz Dews, “interação não pode gerar” uma autorrelação; assim como a autorreflexão, ela “pressupõe o autoconhecimento [*self-acquaintance*] primário no cerne da autoconsciência”⁹³.

A resposta de Habermas a esta linha de crítica é um estranho ato de afirmação e negação simultâneas, reminescente de uma famosa história contada por Freud. Quando um homem

⁹² Jürgen Habermas, “Metaphysics after Kant”, in *Postmetaphysical Thinking*, 25.

⁹³ Peter Dews, “Modernity, Self-Consciousness and the Scope of Philosophy”, 178; também Sacks, “The Conception of the Subject”, 8, and Henrich, “What Is Metaphysics – What Is Modernity?”, teses 9 e 10.

é acusado de ter devolvido quebrada uma chaleira que havia tomado emprestada, ele oferece a seguinte defesa infalível. Em primeiro lugar, ele a havia retornado intacta, em segundo lugar, a chaleira já tinha um buraco quando ele a tomou emprestado, e, finalmente, ele nunca a havia tomado emprestada para começo de conversa⁹⁴. Similarmente, Habermas parece dizer que não há nenhuma intuição pré-linguística do *self* e que isto é trivial. Considere-se, por exemplo, esta passagem particularmente tortuosa: “A subjetividade pré-linguística não precisa preceder as relações com o *self* que são postas mediante a estrutura da intersubjetividade linguística... porque tudo que merece o nome de subjetividade, mesmo se for um ser-familiar-consigo-mesmo, não importa o quão preliminar, está em dívida com a força obstinadamente individualizante possuída pelo meio linguístico dos processos formativos”⁹⁵. Não é claro se Habermas está fazendo uma afirmação factual reivindicando que todo “ser familiar consigo mesmo” é de natureza linguística ou fazendo uma afirmação normativa-transcendental acerca do que deveria ser dignificado com o nome de – isto é, contar como – subjetividade. Este último exercício seria próximo daquele empreendido por Donald Davidson em seu artigo “Rational Animals”, onde ele diz que não está interessado em tratar de quais seres são racionais e quais não – ou o caso limítrofe da criança pré-linguística – mas somente de qual é o critério da racionalidade. (Para Davidson é a posse de atitudes proposicionais)⁹⁶. Mas a questão transcendental a

⁹⁴ Freud, *The Interpretation of Dreams*, S.E. vol. 4, 119–120.

⁹⁵ Habermas, “Metaphysics after Kant”, 25.

⁹⁶ Donald Davidson, “Rational Animals”, *Dialectica* 36 (1982): 319–327.

respeito do critério estrito para a subjetividade é, por si só, de interesse limitado – especialmente para o teórico social pós-metafísico, naturalizado e psicanaliticamente orientado. Pois, o que quer que os filósofos transcendentais nos digam, sabemos que empiricamente há muito que antecede e acompanha a subjetividade em sentido estrito e que é de enorme importância para a vida humana.

Que Habermas está primeiramente interessado na questão transcendental é algo claro na seguinte passagem: “Isto de modo algum exclui raízes pré-linguísticas do desenvolvimento cognitivo na primeira infância: mesmo com uma consciência primitiva de regras, já deve se desenvolver uma rudimentar relação com o *self*. Tais suposições ontogênicas não prejudicam, entretanto, a descrição da função das habilidades metacognitivas no estágio de desenvolvimento do domínio da língua materna, onde as realizações da inteligência já são organizadas linguisticamente”⁹⁷. Aqui, Habermas claramente reconhece a existência de uma “relação rudimentar com o *self*”. Na continuação ele afirma, entretanto, que esta suposição não “prejudica” – de fato um termo muito vago – nossas “habilidades metacognitivas”, uma vez que adquirimos a linguagem e estamos dentro de sua circunscrição. (E quanto às nossas habilidades cognitivas de primeiro-nível?) Mas esta afirmação ignora dois fatos cruciais. Primeiramente, pesquisadores de variadas orientações teóricas mostraram que o *self* pré-linguístico deve passar por um enorme desenvolvimento simplesmente para estabelecer “a criança como um interlocutor”⁹⁸,

⁹⁷ Habermas, “Metaphysics after Kant”, 27 (nota 18).

⁹⁸ Bénédicte de Boysson-Bardies, *How a Child Comes to Language*, trad. M. De-Bevoise (Cambridge: MIT Press, 1999), 73. Ver também Jerome Brunner, *Child's Talk* (New York: W.W. Norton, 1985), cap. 2, e

que pode entrar na linguagem em primeiro lugar. Além disto, muito deste desenvolvimento é distintivamente não cognitivo e afetivo em sua natureza – é semiótico em vez de simbólico, no sentido dos termos de Kristeva⁹⁹. Em segundo lugar, a afirmação de Habermas pressupõe que esta experiência pré-linguística não permanece codificada na mente e não exerce uma força enorme sobre as estruturas linguísticas depois da linguagem ser adquirida. Mas isso vai contra a experiência psicanalítica assim como contra pesquisas mais recentes na ciência cognitiva, que preveem múltiplos códigos operando simultaneamente na mente e interagindo uns com os outros¹⁰⁰.

A compulsão de Habermas em linguistificar – ou seja, socializar – a mente o leva a uma forma de monismo linguístico. Ele parece defender que a linguagem constitui um cosmos autossuficiente, de modo que, uma vez em seu círculo, não temos qualquer acesso às forças pré- e extralinguísticas que agem sobre ela e a distorcem. Mas, a não ser que eu esteja errado, esta era a tese de Gadamer que Habermas trabalhou tão duramente para rejeitar trinta anos atrás.

Tradução: Fernando Bee

Revisão da tradução: Mariana Teixeira

Hans Loewald, “Primary Process, Secondary Process, and Language”, in *Papers on Psychoanalysis*, 178–206. Ou, como diz Henrich: “Isto iria requerer que falássemos de uma autorrelação implícita, que já aparece ou funciona no nível mais elementar da aquisição da linguagem. Pois está claro que a capacidade de usar a primeira pessoa singular gramatical (o pronome “eu”) é adquirida somente em um estágio tardio do processo de aquisição da linguagem”. Dieter Henrich, “What Is Metaphysics—What Is Modernity?”, 311.

⁹⁹ Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Parte I. Ver também Boysson-Bardies, *How a Child Comes to Language*, passim.

¹⁰⁰ Ver especialmente Wilma Bucci, *Psychoanalysis and Cognitive Science* (New York: Guilford Press, 1997).

Notas dos editores

ⁱ As palavras entre colchetes são indicações dos tradutores, ao passo que os termos entre parênteses correspondem a indicações do autor no texto original.

ⁱⁱ Neste caso, Whitebook utiliza o termo francês *méconnaissance* como tradução correspondente ao termo inglês *mis-cognition*. No entanto, também é comum ver esse termo francês como tradução corresponde ao termo *misrecognition*.

ⁱⁱⁱ O artigo de Axel Honneth citado por Whitebook já foi publicado: “Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis”, in *Philosophical Explorations*, vol. 2, 1999 - Issue 3), 225–242.

“*Mutual Recognition and the Work of the Negative*” de Joel Whitebook foi publicado em *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory* (Essays in Honor of Thomas McCarthy), ed. William Rehg e James Bohman, 257-291. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001 (<https://mitpress.mit.edu/books/pluralism-and-pragmatic-turn>) e traduzido com permissão de Joel Whitebook.

ONIPOTÊNCIA OU FUSÃO? UMA CONVERSA ENTRE AXEL HONNETH E JOEL WHITEBOOK

Axel **HONNETH**
e Joel **WHITEBOOK**

JOEL WHITEBOOK: Esta discussão tem uma longa história. Na verdade, ela agora quase completaria 20 anos. Ela remonta ao ano acadêmico de 1995-1996, quando eu lecionava no departamento de filosofia no programa de estudos psicanalíticos da *New School*, e Axel era o Professor Theodor Heuss daquele ano. O livro de Axel, *Luta por reconhecimento*, tinha acabado de ser traduzido para o inglês e estava sendo amplamente discutido. E, na psicanálise, esse foi o auge do movimento relacional. “Relacionalidade” tinha se tornado o assunto da vez. O texto de Stephen Mitchell e de Jay Greenberg tinha se tornado um tipo de texto base da psicanálise que todos estavam usando. Em *Luta por reconhecimento*, Axel se baseou no material de psicanalistas relacionais, na pesquisa com bebês e em Donald Winnicott, e tentou integrá-los na sua análise do jovem Hegel e de Aristóteles. Mas o uso que ele estava fazendo da análise,

a análise da qual ele estava se apropriando na época, era deste mundo muito ativo da psicanálise relacional e da pesquisa com bebês. Jessica Benjamin tentou fazer algo similar antes disso com sua síntese de Winnicott e Hegel em torno da teoria do reconhecimento.

Ora, eu tinha sérias reservas sobre a virada relacional, e ainda tenho. Ao mesmo tempo em que acho que ela trouxe contribuições importantes e ajudou a abrir o mundo dogmaticamente fechado da psicanálise americana, há alguns problemas reais com ela. As coisas que me deixavam incomodado com a psicanálise relacional em geral aplicavam-se *mutatis mutandis* à apropriação dela por Axel. Decidimos fazer um debate, ou uma discussão – um *Auseinandersetzen*. Ministrei, então, um curso sobre narcisismo, e Axel ministrou um curso sobre reconhecimento. Nós assistimos as aulas um do outro e, então, tentamos formular um debate escrito, que apareceu no periódico *Psyche*¹. Mas acredito que ambos ficamos insatisfeitos com o resultado. Sentimos que as questões jamais se tornaram claramente definidas. E nunca retornamos seriamente a elas nos anos seguintes.

Quero deixar claro que acho que Stephen Mitchell, talvez a figura de maior relevância na virada relacional, trouxe uma enorme contribuição para o desenvolvimento da psicanálise e foi uma pessoa muito criativa, tanto teórica como politicamente. Ao mesmo tempo, entretanto, acredito que sob alguns aspectos a psicanálise relacional se tornou um novo dogma. Kristeva observou que, depois do que ela chamou de intervenção de

¹ Joel Whitebook, “Die Grenzen des ‘intersubjective turn’. Eine Erwiderung auf Axel Honneth”, 57 *Psyche* 250 (2003).

Freud na história da racionalidade ocidental, as coisas nunca mais foram as mesmas. Foi um tipo de quebra, um tipo de cesura, da qual não se pode simplesmente voltar atrás. Estou tentado a tomar de empréstimo um termo de Jan Assmann; onde ele falou sobre uma divisão mosaica, eu falaria sobre uma divisão freudiana. O que esta divisão envolveu foram certas ideias sobre a natureza do sujeito, da racionalidade, da infância, da sociabilidade antropológica do animal humano e assim por diante. Minha preocupação com a virada relacional era a de que esta divisão, esta quebra, estava sendo perdida. Como quer que se queira caracterizá-la – e se pode caracterizá-la de diversas maneiras –, por mais que o mundo tenha se tornado radicalmente diferente depois da intervenção freudiana, tenho a sensação de que essa diferença radical estava sendo aplacada e perdida.

Antes mesmo de iniciarmos esta discussão, eu já havia criticado Habermas pelo que pensava ser sua domesticação da teoria psicanalítica, o seu perder de vista da quebra. Do meu ponto de vista, Habermas estava determinado a mostrar a sociabilidade do sujeito humano de cabo a rabo, o que significa que ele estava determinado a mostrar que o *self* é linguístico de cabo a rabo. Em termos técnicos, isso resultou em sua negação *ex cathedra* de um inconsciente pré-linguístico. Ele nega peremptoriamente a distinção de Freud entre “representações de coisa” e “representações de palavra”, acreditando haver demonstrado que o *self* era linguístico de cima a baixo.

Na época, eu queria articular o que deveria ser preservado da Divisão Freudiana, o que era que eu temia correr o perigo de

ser perdido. Mas porque eu não dispunha de uma boa maneira de articular isso, emprestei o termo de Andre Green, que o havia, por sua vez, tomado de Hegel, a saber, “o trabalho do negativo”. Este se tornou um bordão que empreguei para tentar capturar o que havia sido perdido, na minha opinião, na apropriação habermasiana da psicanálise, na virada relacional e no trabalho de Axel. O problema é que “o trabalho do negativo” permaneceu muito abstrato. E sinto que, em minha crítica a Axel, empreguei essa ideia sem lhe fornecer muito conteúdo.

Desde o início da psicanálise, sempre existiu um espectro de opinião, indo do freudismo conservador de um lado, até, do outro lado, algo que já direi. O espectro é aproximadamente similar ao espectro da esquerda à direita, mas não exatamente, porque encontramos analistas radicais como Marcuse ou Castoriadis muito próximos do polo conservador do espectro freudiano. Diria que as opiniões giram em torno da questão de quão sociável, ou quão mútuo, ou quão orientado para a realidade acredita-se que o animal humano é, a começar pela criança humana. A antropologia pessimista de Freud inicia com a afirmação muito forte, que ele articula principalmente em *O Mal-estar na Civilização*, de que os humanos são antissociais. Ele se refere a uma hostilidade mútua primária entre os indivíduos, e defende que o programa do princípio de prazer, que governa a psique, está em forte desacordo com o princípio de realidade. Por causa de sua antissociabilidade intrínseca, é possível se referir a esta antropologia pessimista como hobbesiana. Ao longo da história da disciplina, houve vários debates sobre esta questão. No início, antes da Segunda Guerra Mundial, disputava-se basicamente

acerca da questão da pulsão de morte, da destrutividade inata e do masoquismo primário. De um lado, se tem os freudianos ortodoxos, e, do outro, os interpersonalistas, os psicanalistas culturalistas, os psicanalistas relacionais e os psicanalistas intersubjetivos, e esse era mais ou menos o espectro. E então, depois da guerra – com a virada pré-edípica na psicanálise e a nova ênfase nos primeiros estágios do desenvolvimento –, o debate foi disputado em torno das questões do narcisismo primário, da simbiose, da onipotência dos pensamentos e de como caracterizar os estágios iniciais do desenvolvimento.

A respeito dos debates acerca do que Freud chamou de “situação psíquica original”, Marcia Cavell observou que todo grande analista tem uma narrativa que ela chama de “no começo”, e que corresponde às suas visões sobre a natureza humana. Cavell argumenta, e acredito que ela está certa, que em boa medida esses debates são mais sobre *Weltanschauung* [visão de mundo] do que sobre questões decidíveis cientificamente. Elas são permeadas de intuições pré-científicas, pré-julgamentos, e assim por diante, sobre a *Weltanschauung*, e nesta medida não são tão passíveis de serem adjudicadas por argumentos mais científicos e demonstráveis.

Acho que formulei minhas críticas de Axel demasiadamente em termos de *Weltanschauung*, demasiadamente em termos da bondade ou maldade do animal humano. Acho que nós temos perspectivas diferentes sobre aquelas questões de visão de mundo – estou mais próximo de um freudiano pessimista, e ele muito mais perto de uma visão mais sociável – mas isto é algo que nós devemos discutir com uma garrafa de vinho

em um *Weinstube* de Frankfurt em uma noite qualquer, e não em público. Portanto, no esforço de tornar nosso debate mais produtivo, eu gostaria de formular alguns pontos mais concretos – tanto no interior como fora da psicanálise – que não sejam essas assertivas globais sobre *Weltanschauung* e afirmações abstratas sobre o “trabalho do negativo”.

Os pontos que quero ressaltar são os seguintes. Em primeiro lugar, a teoria freudiana do narcisismo primário deve ser criticada. A crítica, ou melhor ainda, a rejeição do narcisismo primário estava muito ligada à questão da sociabilidade ou ao grau de orientação da criança para a realidade, devido ao fato de que a teoria freudiana da onipotência dos pensamentos estava baseada em sua teoria do narcisismo primário. Os analistas mais socialmente orientados – aqueles que queriam demonstrar mais mutualidade, mais sociabilidade, mais relações de objeto [*object-relatedness*] na criança – atacaram a teoria do narcisismo primário porque eles também queriam minar a sua teoria da onipotência dos pensamentos. Se a estratégia era refutar a ideia da onipotência dos pensamentos, a natureza de negação da realidade da criança, então procurou-se refutar a teoria do narcisismo primário e demonstrar que o bebê já é relacionado a objetos. Retornarei a isto de uma maneira muito importante, mas, por enquanto, quero ressaltar que a suposição por trás desta estratégia é a de que interação equivale a mutualidade. Em outras palavras, se se demonstra que o *self* é gerado mediante a interação, então demonstra-se *ipso facto* a mutualidade ou a sociabilidade da criança.

O *locus classicus* da crítica ao narcisismo primário é Winnicott.

Ele foca em uma nota de rodapé presente nas Formulações sobre os *Dois Princípios do Funcionamento Psíquico* na qual Freud usa o modelo da galinha e do ovo para descrever o narcisismo primário, e o destrói. É aí que Winnicott celebrenemente afirma que não há bebê sem uma mãe, o que significa que não se pode falar em uma criança monádica, fechada em si mesma sem uma mãe. Em um nível mais teórico, Laplanche argumenta que a teoria freudiana do narcisismo primário é exatamente análoga ao *cogito* cartesiano. Isto é, se você parte do ponto de partida monádico e fechado em si mesmo e o constrói da maneira como Descartes ou Freud fazem, então não há escapatória, não há saída, a menos que você introduza Deus como um *deus ex machina*. Em termos de Freud, não há maneira de explicar a virada para a realidade uma vez aceitas as pressuposições do narcisismo primário como ele o caracteriza.

Permita-me ser claro: com uma exceção, não sei de ninguém hoje em dia que defenda a noção de narcisismo primário da maneira como Freud originalmente a formulou. A exceção é Castoriadis, que se prendeu a ela com a noção de cerne monádico da psique. Portanto, o primeiro ponto a ser esclarecido é o de que a teoria freudiana do narcisismo primário foi rejeitada.

O segundo desenvolvimento para o qual quero chamar atenção, o qual proveio do campo clínico, é o pleno reconhecimento da ubiquidade e da força da contratransferência. Levou um tempo para que Freud reconhecesse a “transferência” (ele finalmente o faz em 1905, com “Dora”), mas levou um tempo notavelmente maior para psicanalistas reconhecerem a existência, a ubiquidade e o poder da contratransferência; na realidade,

isso não aconteceu antes dos anos 1940 e 1950, e fazê-lo era muito mais ameaçador porque minava as reivindicações da psicanálise de neutralidade e objetividade. O reconhecimento da contratransferência traz consequências perigosas: ele coloca em questão o modelo assimétrico da configuração clínica – onde o analista é um observador neutro, em uma posição privilegiada, cuja vida inconsciente instintiva e fantasiosa não o está atingindo, de maneira que ele se mostra capaz de fazer observações objetivas sobre a vida psíquica interna do paciente. Mas uma vez que se reconhece o poder da contratransferência, é difícil manter essa posição privilegiada.

Com Winnicott, tem-se a ideia de que o desenvolvimento inicial envolve interação. E com o reconhecimento da contratransferência, estabelece-se a prática clínica como também envolvendo interação. E há muitos teóricos que tentaram entender o processo clínico, na medida em que ele é interacional, nos termos da interação mãe/criança.

Então, somando-se à refutação do narcisismo primário e à admissão da contratransferência, tinha-se a pesquisa com bebês, que realmente começou de maneira séria nos anos 1960. Talvez a figura principal a este respeito seja Daniel Stern. Stern quis demonstrar que o bebê é orientado para a realidade desde o início. Para fazer isto, ele criticou a teoria de Margaret Mahler sobre a separação/individuação, que era muito influente nos anos 1960 e 1970, mesmo que praticamente não seja discutida nos dias de hoje. Mais especificamente, ele contestou a noção dela de um estado autista e simbiótico. Mas eu argumentaria que ele a rejeitou em termos gerais, negligenciando alguns

detalhes técnicos, o estágio simbiótico indiferenciado do início do desenvolvimento. Mahler tinha idade avançada na época em que Stern lançou a sua crítica contra ela; e Stern era muito atraente, narcisista e charmoso – com um visual de ídolo de matinê – e de alguma forma a seduziu; ela nunca foi realmente capaz de enfrentá-lo e faleceu logo depois de se tornar encantada por ele. Mas um outro analista, Fred Pine, um colega de Mahler, escreveu uma crítica a Stern, da qual não entrarei nos detalhes, mas que acredito ter muita força. Stern mostra conhecimento da crítica de Pine em uma nota de rodapé, mas a descarta mais ou menos *en passant*. Ele nunca enfrentou realmente o desafio. Eu diria que a afirmação de que a ideia de simbiose foi refutada é um dos dogmas atuais do mundo psicanalítico de hoje. Isso é tomado como dado; como Freud diria, é tratado como uma “Escritura Sagrada”.

E esse é um dos axiomas dogmáticos da virada relacional. Ninguém tratou dos argumentos de Pine. Surpreendentemente, um dos membros do grupo de pesquisa Fonagy [*Fonagy research group*], que estava comprometido em demonstrar que a criança é orientada para a realidade, György Gerley – um húngaro na verdade formado em Columbia como psicólogo pesquisador e que depois retornou para a Hungria para ser analista – apresentou evidências experimentais muito interessantes em favor da ideia de uma fase simbiótica. Em um trabalho muito honesto, autorreflexivo e autocrítico, Gerley foi contra o argumento central de todo o projeto Fonagy. Posso apenas esquematizar o seu argumento do seguinte modo. Gerley examinou alguns dos experimentos relacionados com o que é chamado de

contingência entre a criança e a imagem, e os reinterpretou. Ele mostrou, a partir da evidência desses experimentos, que havia algo que se poderia defender que se aproximava de uma fase inicial simbiótica ou indiferenciada. Decerto não é um trabalho conclusivo, mas é muito interessante, e o fato de que saiu do interior do grupo Fonagy, que tinha uma influência considerável no mundo psicanalítico, é um tanto interessante. Meu ponto é o de que, embora a negação da simbiose tenha se tornado um dogma da virada relacional, existem boas razões para questioná-la.

Há, geralmente, um descompasso de dez anos entre o que ocorre na filosofia e o que ocorre na psicanálise. Diferentes representantes do movimento relacional, assim como Roy Schafer e outros analistas mais *mainstream*, apropriaram-se das teorias da intersubjetividade, do construcionismo social e da crítica hermenêutica ao positivismo, e tentaram adaptá-las para elucidar e defender suas posições psicanalíticas. Houve empréstimos da virada linguística, da hermenêutica, da filosofia da ciência pós-kuhniana, da teoria do reconhecimento de Hegel e da teoria do *self* de George Herbert Mead, que foram adotadas de uma maneira ou de outra para tentar articular e defender a virada relacional.

Mitchell foi muito bom sob este aspecto e prestou-nos um importante serviço. Ele apropriou a filosofia da ciência pós-empiricista, kuhniana, e a crítica ao positivismo, e as direcionou contra o *establishment* reinante da Psicologia do Ego de Nova Iorque. O *ancien régime* baseou sua autoridade na reivindicação de ter fundações estritamente científicas para o

trabalho que estava fazendo, mas, na verdade, suas fundações científicas eram muito fracas e instáveis. Mitchell e seus colegas mobilizaram os argumentos da filosofia para subverter tais reivindicações de legitimidade científica, e com isto subverter a sua autoridade. Politicamente, isto realmente abriu diversas portas na análise. Havia existido um impasse teórico por um longo tempo. A hegemonia do Instituto Psicanalítico de Nova Iorque e da Psicologia do Ego de Nova Iorque tinha colocado uma mortalha sobre as coisas, e a intervenção de Mitchell, que foi um tanto intencional, exerceu uma função muito importante.

Some-se a isto o fato de que as teorias do intersubjetivismo, construtivismo e assim por diante foram usadas em tentativas de elucidar e defender uma concepção interativa do relacionamento mãe-criança e analista-analisando. Neste contexto, as pessoas também recorreram à teoria do desenvolvimento do *self* de George Herbert Mead e, de fato, a afirmação “o *self* é um produto da interação” se tornou um tipo de *slogan* que, como a rejeição da simbiose, se tornou um dos dogmas da virada relacional.

Dada esta esquematização histórica, estas são as questões, problemas e pontos frouxamente conectados que gostaria de sugerir que Axel e eu discutamos. Há três pontos sobre os quais devemos ser claros: primeiro, não existe ninguém hoje em dia que defenda a noção de narcisismo primário no sentido de Freud (apesar de defenderem a simbiose, e podemos retomar a diferença). Hoje, atacar o narcisismo primário é realmente chutar um cachorro morto. Segundo, há um consenso sobre a ubiquidade, a importância e a inescapabilidade da contratransferência. Não há ninguém que seja levado a sério que sustente essa

concepção de que o analista é uma máquina bem analisada e boa de analisar, (completamente) neutra e que dominou todos os seus conflitos. Terceiro, de maneira geral, todos aceitam a máxima de Mead de que o *self* é um produto da interação. Em tal nível de generalização, fica difícil alguém discordar. A questão é: como isto deve ser interpretado concretamente? Quais são seus detalhes? E quais são suas implicações? Esses são três pontos sobre os quais há consenso, e acredito que estão fora de questão para debate.

Há um ponto no qual o uso errado – a distorção – de Winnicott por parte dos analistas relacionais é particularmente aparente. Eles tomam a crítica de Winnicott ao narcisismo primário como um ponto de partida e o seu *slogan* de que não há bebê sem mãe como um grito de guerra, mas ignoram totalmente o outro aspecto de sua teoria, que é igualmente importante. *Winnicott era um teórico da onipotência tanto quanto Freud*. O bebê é onipotente e dependente de saída, e a tarefa dos três primeiros anos de desenvolvimento é o que ele chama de “aceitação da realidade”. De fato, ele diz que o papel da mãe no começo é reforçar a ilusão dos bebês, aumentar seu senso de onipotência, pois esta é a única maneira pela qual a ilusão e a onipotência podem ser superadas. O ponto realmente crucial é o de que a grande descoberta de Winnicott acerca dos fenômenos transicionais e do objeto transicional só faz sentido dada a pressuposição da onipotência. A função mesma do objeto transicional é tornar toleráveis a superação da onipotência e a renúncia do narcisismo. Então, a apropriação relacional de Winnicott vai somente até metade do caminho, e a segunda

metade é ignorada.

Agora, eu gostaria de retornar a um ponto que mencionei *en passant* anteriormente. Beatrice Beebe, que é uma famosa pesquisadora de crianças e faz mais ou menos parte do movimento relacional, fez uma observação muito astuta, que deixou muitos de seus colegas relacionais desconfortáveis: a de que interação não garante mutualidade e sociabilidade. Em outras palavras, ao demonstrar que o desenvolvimento do *self* se dá por meio da interação, não se demonstra *eo ipso* que o bebê é sociável, mutualista e orientado para a realidade. Ao contrário, estamos familiarizados com muitas formas de interações malignas entre mãe e criança que levam a formas muito severas de psicopatologias. Como Joyce McDougall colocou, adquirimos não somente nossas imagens do paraíso do seio materno, mas também as nossas imagens do inferno.

Só para dizer de forma clara: rejeito a ideia de que a fase simbiótica foi refutada. Podemos discutir sua natureza e como interpretar sua significância. Mas este *donné* da psicanálise relacional – que Mahler foi refutada de uma vez por todas –, em minha opinião, é simplesmente errado.

Voltemos para um ponto mais filosófico. Apesar de sua enorme e produtiva contribuição, a virada linguística foi levada longe demais tanto na filosofia como, depois, na psicanálise. E eu diria que seus limites foram revelados. Ela teve várias consequências produtivas, especialmente a crítica ao positivismo, mas novamente: *insights* foram transformados em *slogans* – por exemplo, o de que a filosofia do sujeito foi suplantada pela virada linguística, pela intersubjetividade. Por exemplo,

por um lado, vemos isto na filosofia com o retorno à filosofia da mente e o problema da consciência, e, por outro, com as questões do realismo e da referência. A filosofia do sujeito, a filosofia da mente, não foi abandonada de uma vez por todas, mas foi suprimida por um tempo.

No contexto da psicanálise, Ricoeur defendeu em um artigo muito importante que o que ele chama de reformuladores linguísticos da análise – que incluiriam Lacan, Habermas, Schafer, Marcia Cavell – não são capazes de fazer justiça à natureza da psicanálise. A aplicação do modelo linguístico, seja no estruturalismo francês, na hermenêutica alemã ou na filosofia da linguagem ordinária wittgensteiniana, não consegue apreender o caráter único do “discurso misto” da psicanálise. De fato, Hyppolite se levantou em um dos seminários de Lacan e colocou exatamente essa questão, a saber, que Lacan estava ignorando a afirmação de Freud de que o inconsciente consiste em representações de coisas. De maneira similar, na tentativa de usar o trabalho de Davidson para explicar a psicanálise, Marcia Cavell cai em uma armadilha quando assume a posição muito forte de que a mente é linguística enquanto tal e de que não existe nenhuma forma de mente não-linguística ou pré-linguística. Pois ela é confrontada, então, com o dilema de como caracterizar os primeiros 18 a 24 meses de vida, antes da linguagem entrar em cena. Ela não é capaz de lidar com esta questão.

Sugeriria que o ponto a seguir é um dos quais Axel e eu poderíamos tratar produtivamente. Tornou-se claro que a intersubjetividade linguística, a interação linguística, é somente

um estrato de interação no *self*. Eu proporia que, em vez de usar a intersubjetividade, nós tomássemos a interação como o termo mais abrangente, e então identificássemos diferentes tipos e diferentes camadas de interação e tentássemos entender a maneira como eles se estruturam nos estratos da psique. A intersubjetividade talvez seja óbvia e enormemente importante na camada mais elevada, mas não está claro quão fundo ela penetra. Aqui, acredito que Stern está certo quando argumenta que a interafetividade é anterior à intersubjetividade linguística, e que o que é trocado na interação entre mãe e criança, o que é comunicado, o objeto da comunicação, são afetos. O que é transmitido para lá e para cá entre eles são afetos. E mais do que isto, os linguistas e os pesquisadores da aquisição da linguagem demonstraram que o diálogo afetivo entre mãe e criança, o diálogo pré-verbal, o diálogo de encaração, é onde a criança originalmente adquire um sentido de competência comunicativa, de competência dialógica. E este é o ponto crucial: adquirir esse tipo de competência dialógica, de competência dialógica pré-verbal, é a pré-condição para efetivamente entrar na linguagem. A criança, argumenta-se, não é capaz de entrar no mundo da linguagem enquanto tal se não adquiriu anteriormente essas habilidades dialógicas. Deste modo, a partir da neurociência, Damasio argumenta, de forma análoga, que o *self* narrativo é apenas a camada mais superficial do *self*, e que existem muitos estratos de individualidade [*selfhood*] abaixo dela, fundamentalmente relacionados com representações corporais e afetivas centrais. Mais uma vez, não importa o quão importante o *self* narrativo seja, ele está longe de ser a

história toda.

Para concluir, retornando ao *slogan* de Mead de que o *self* é um produto da interação: por afirmar-se neste nível de abstração e generalidade, ele levanta uma série de problemas graves. Apesar de, em princípio, Mead falar sobre o eu e o me, e que o me é formado por meio da internalização do outro, a ideia do eu é quase uma cifra em sua teoria, é apenas indicada, mas nunca realmente desenvolvida com conteúdo suficiente. Primeiro, isto levanta um problema puramente lógico: se não há nenhum tipo de eu precursor, um núcleo do eu desde o começo, como a criança irá reconhecer a si mesma no espelho, no outro, na face de sua mãe, ou no espelho visual, ou no espelho auditivo? Tem de haver alguma intuição pré-reflexiva do *self* – que Habermas quer negar completamente –, tem de existir alguma intuição pré-reflexiva do *self* só para por todo o processo da reflexão para funcionar. Isto é, deve haver alguma intuição pré-reflexiva do *self* que seja capaz de reconhecer a si mesma no outro, e então internalizá-lo.

Em segundo lugar, Tugendhat criticou Mead pelas implicações convencionalistas de sua posição. Se o *self* é formado primariamente pela internalização do outro, ele pergunta, como explicar a individuação e a diferença? Tugendhat chega ao ponto de dizer que a teoria de Mead aponta em direção ao *das Man* de Heidegger, e que todos nós seríamos cifras indistinguíveis. Habermas, em um de seus movimentos hábeis usuais – sofisticos, eu diria –, em uma tentativa de tentar contornar a oposição freudiana entre o indivíduo e o grupo, entre o indivíduo e o coletivo, o indivíduo instintivamente corporificado e impulsionado que

tem de se submeter às exigências da vida social civilizada, toma o *slogan* de Mead de que individuação é socialização, e socialização é individuação. Há um certo conteúdo de verdade nisto, mas deixa-se de fora toda a oposição intrínseca entre o indivíduo corporificado, biologicamente impulsionado, e as demandas do coletivo. A primeira geração da Escola de Frankfurt se prendeu à teoria do instinto de Freud, apesar de ela poder ter implicações reacionárias, porque eles acreditavam que ela apresentava um limite para quão longe a socialização, a administração e a assimilação poderiam ir, que ela colocava certos limites que poderiam ser vistos como uma salvaguarda, uma proteção para a individualidade.

AXEL HONNETH: Obrigado. Há muitos pontos, e não sei se conseguirei tratar de todos eles. Permita-me fazer uma consideração geral de início, e então eu gostaria de tratar de dois pontos centrais, porque acredito que alguns dos outros pontos estão conectados com esses dois pontos centrais. A consideração geral é a de que concordo inteiramente com o que você apontou no início sobre a divisão freudiana, e isto significa que a única razão que temos para continuarmos retornando à psicanálise, e ao programa freudiano (ainda que não em sua forma original), tem a ver com o fato de existirem certos elementos de insociabilidade entre os seres humanos, ou certos elementos de negatividade no interior da vida humana. Acho que não faria nenhum sentido voltar a Freud se eu não estivesse impulsionado pela intenção de explicar e de ter certo acesso às condições de tal negatividade, ou de tal

insociabilidade. Isto me parece depor enfaticamente contra o otimismo exagerado do movimento revisionista interno à psicanálise que, provavelmente sem intenção, de certa forma livrou-se de tudo isso. Esta consideração geral significa que isso também é verdade para mim. A razão pela qual eu acredito que deva existir, no interior da Teoria Crítica, uma reflexão permanente do programa freudiano está relacionada com o ceticismo contra um tipo de racionalismo simplista em nossa teoria social.

Devemos ser céticos com relação a um racionalismo simplista por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, acho que a teoria crítica tem razões muito boas para ser cética acerca da suposição de um *self* moral racional. Ela deve estar interessada em uma psicologia moral mais complexa porque temos suficientes boas razões para acreditar que o agente moral também é sempre impulsionado por pulsões não completamente concebíveis e, portanto, provavelmente inconscientes. Assim, nossa psicologia moral deve ser muito mais complexa do que aquele tipo de psicologia moral que normalmente é oferecida nos cursos sobre ética e teoria moral. Então, esta é uma razão.

A segunda razão é uma razão simples, a saber, que quando se tenta explicar a realidade social, e quando se tenta explicar a ação social, em minha visão é inegável que muitas dessas ações não podem ser suficientemente explicadas sem recorrer a algum tipo de motivos inconscientes. E não estou nem mesmo seguro de que um teórico social mais ou menos bem orientado negaria isso. É tão claro que as pessoas não agem simplesmente a partir de razões racionais, mas são muito frequentemente

impulsionadas por motivos, desejos e necessidades das quais não são conscientes, que é necessário algum tipo de estratégia explicativa para se obter uma imagem mais detalhada das origens desses motivos inconscientes. E acredito que, para este trabalho, a tradição psicanalítica ainda é a melhor alternativa. E, portanto, acredito que temos de retornar repetidamente ao programa freudiano, e tentar rearticulá-lo e reatualizá-lo tendo em vista a pesquisa empírica do nosso tempo.

Acho que provavelmente nós dois concordamos com isto. Não podemos simplesmente continuar o projeto freudiano ignorando o que tem acontecido na pesquisa com bebês nos últimos trinta anos, por exemplo. Há uma série de observações e indicações que dificultam muito a defesa de todas as hipóteses freudianas. Assim, não há somente uma necessidade permanente de retornar a Freud, mas também provavelmente uma necessidade permanente de reformar Freud, e de corrigi-lo. E isto se deve simplesmente à pesquisa estar em andamento. Hoje, provavelmente, sabemos muito mais sobre a criança do que Freud jamais poderia saber. Por exemplo, sabemos que existe uma competência ou uma habilidade muito precoce da criança bem pequena de diferenciar não somente entre si mesma e o mundo ao redor, mas também de identificar sujeitos intencionais no interior deste mundo ao redor. O que implica que o bebê tem a capacidade, desde muito cedo – Stern diz ser a partir do terceiro mês, ou algo assim² – de diferenciar o *self* nuclear [*core self*] de outros sujeitos intencionais. O bebê

² Daniel N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology* (New York: Basic Books, 1985).

consegue identificar o cuidador primário, e é provavelmente capaz até de identificar outros sujeitos intencionais ao seu redor, e pode até mesmo demarcar os sujeitos intencionais do mundo. Cheguei a ler uma pesquisa incrivelmente interessante – mas que provavelmente não é de muita utilidade para a nossa discussão – que diz que bebês de três meses podem diferenciar entre um animal e um ser humano, o que significa que eles diferenciam entre graus de intencionalidade, o que é inacreditável. Se você tem um cachorro em sua casa, um bebê de três meses pode distinguir entre níveis de intencionalidade e segmentos de realidade não intencional.

OK, aprendemos tudo isso, o que tem muitas implicações para a reconstrução de Freud do desenvolvimento das pulsões inconscientes. Esta consideração significa simplesmente que eu acho que estamos sob ambas as injunções, a saber, de um lado, retornar a Freud infindavelmente, por causa dessa divisão, por causa desse grande *insight* acerca da importância e da inevitabilidade do inconsciente e, conectado a ele, do *insight* acerca de uma certa insociabilidade do ser humano, e, por outro lado, revisar Freud permanentemente, por causa do progresso da pesquisa com bebês. Esta é apenas uma consideração bem geral.

Deixe-me recolocar a questão da seguinte forma: como podemos manter a ideia freudiana de uma insociabilidade, ou mesmo de uma antissociabilidade interna ao ser humano, quando temos de levar em consideração a pesquisa empírica sobre as competências muito precoces da criança pequena de fazer diferenciações no interior da realidade social e de seu

ambiente, o que não nos permite mais manter a ideia freudiana original do narcisismo primário. O que isto influencia, e como podemos preservar uma ideia de insociabilidade quando temos, por outro lado, de aceitar que a ideia clássica de que o motor propulsor dessa insociabilidade é o narcisismo primário. Esta me parece, então, ser a tarefa. E é assim que entendo aquilo com o que estamos confrontados. Assim, permita-me passar para, em minha visão, os dois pontos centrais onde residem certas diferenças entre nós.

Denominaria esses pontos, primeiro, como a questão do *self* antissocial e segundo como a do *self* pré-linguístico. Acho que concordamos mais sobre a segunda do que sobre a primeira. O *self* antissocial, então, corresponde à tarefa de explicar, em vista da pesquisa empírica disponível hoje, a possibilidade de certa tentativa antissocial, uma pulsão, um impulso antissocial nos seres humanos. Assim, levo em consideração, ou concordo com você, que a crítica do conceito de Freud de narcisismo primário não exige que desistamos da ideia de estágios muito precoces de fusão, ou períodos de fusão. Então, no que diz respeito a isso, estou do lado de Fred Pine, e sempre tento me ater à sua admirável crítica a Stern³. O que significa que, *grosso modo*, mesmo quando aceitamos tudo o que acabei de dizer sobre a criança muito pequena, não podemos – e não há boas evidências empíricas de que devamos – excluir que esta criança pequena e mesmo o cuidador primário estejam passando por episódios de momentos afetivos de fusão. Isto

³ Fred Pine, “The ‘symbiotic phase’ in light of current infancy research”, *Bulletin of the Menninger Clinic* 50 (1986): 564–569. Ver também Fred Pine, *Drive, Ego, Object, and Self: A Synthesis for Clinical Work* (New York: Basic Books, 1990), capítulo 11.

significa que bem no começo existem obviamente momentos de enorme importância para o desenvolvimento da criança, quando ela está experienciando – como Hegel diria – ser um com o cuidador primário. Acho que há, ao menos quando se toma Pine e outros, confirmações empíricas muito boas para acreditar que a criança está passando por tais momentos, o que indica, em minha visão, que mesmo quando há um *self* nuclear desde o início capaz de diferenciar, que além desse *self* nuclear deve haver um tipo de *self* de fusão. Quero dizer que devem existir também episódios momentâneos de um *self* durante os quais ele experiencia o outro não como um ser independente, mas como um ser com o qual ele está completamente fundido ou amalgamado.

Esses dois desenvolvimentos e esses dois estágios podem andar juntos, embora tenham provavelmente importâncias cognitivas e afetivas distintas para o desenvolvimento da criança. A questão substancial a respeito desses períodos ou episódios de fusão é como descrevê-los com precisão e como entender sua importância duradoura para o desenvolvimento posterior não somente da criança, mas também para a nossa situação existencial. Neste ponto, minha suposição é provavelmente diferente da sua [de Whitebook] porque eu evitaria usar o conceito de onipotência para descrever esses momentos ou episódios de fusão. Realmente não vejo por que essa noção seria de qualquer ajuda. Acho que é muito melhor usar conceitos como o de fusão, que significa a experiência de estar completamente abrigado, amparado e cuidado por um objeto primário, com o qual, portanto, se está tão fundido que

não se vê qualquer resistência ou independência no outro. É a ausência de independência do outro que torna esses momentos de fusão tão importantes. Eles são tão importantes porque significam que a experiência de separação ou de perda deste objeto primário fundido é acompanhada por sentimentos de angústia, tristeza e pânico, que são então rejeitados.

Então há uma primeira pulsão, por assim dizer, inicial, para a recusa do outro independente, e isso remonta às experiências momentâneas, episódicas de estar fundido com o outro. É assim que vejo as coisas no momento. Tudo depende de como se entende Winnicott, mas acredito que estou em acordo com Winnicott mesmo que ele tenha uma tendência a usar o termo onipotência para descrever tais momentos. Eu evitaria esta terminologia e diria, então, que seu *insight* de enorme importância acerca da relevância interna dos objetos transicionais – não somente para a criança nos estágios mais iniciais, e não somente para o adolescente, o que agora foi claramente mostrado por outras pesquisas sobre a adolescência, mas também para nós como adultos – pode ser melhor explicado com referência a isso, porque o objeto transicional é exatamente aquele tipo de experiência ontológica da qual somos dependentes para resolver a experiência de pânico da independência do outro. Somos, de alguma maneira, impelidos – quero dizer, a nossa vida toda – a de certa forma retroceder à experiência inicial de fusão, a fim de suportar a independência do outro. Esta seria a melhor maneira, para mim, de explicar a relevância do objeto transicional: a angústia que tem um papel enorme para a maioria das ações irracionalmente impelidas na sociedade.

Eu substituiria, portanto, algumas das noções freudianas por outros dois ou três conceitos centrais, dos quais Freud estava ciente. Ainda considero o artigo de Freud de 1926 sobre inibição, sintoma e angústia como da maior importância porque já é uma indicação da possibilidade da teoria das relações de objeto. Este artigo é a sua maneira de descobrir a importância da interação entre – em seus termos – mãe e criança, e a angústia está aí: a angústia da perda do objeto amado e a angústia de ser confrontado com um objeto independente, não mais fundido. Assim, eu substituiria o narcisismo primário não por um estágio inicial de fusão, mas sim pela experiência da criança de estágios afetivos momentâneos de estar fundido com o outro. Esta é a força motora por trás do ato de evitar o outro independente. A criança tem medo de perder a ilusão da fusão, e de ser por consequência confrontada com o outro não mais como completamente sem resistência, como aquele com o qual, portanto, estou completamente fundido. Muito acerca do *self* antissocial praticamente se resume à ideia de que tudo o que há em nós de pulsões antissociais e as inúmeras formas diferentes que elas tomam, e as muitas reminiscências que elas têm sobre a vida do adulto, podem ser melhor explicados, em minha visão – quando levamos em conta toda a pesquisa empírica sobre o desenvolvimento inicial –, por essas experiências iniciais de estar fundido, e pela angústia originada do ser confrontado com a experiência do outro independente, seja o cuidador primário ou outras pessoas com as quais a criança pequena, e provavelmente mesmo a criança em crescimento, sente-se fundida em momentos específicos.

A outra questão, sobre o *self*pré-linguístico, é, em minha visão, completamente independente disto, e não vejo como esses dois conceitos estão relacionados. Vamos colocar a questão da seguinte maneira, posso tratar do reconhecimento depois, quando formos discuti-lo, mas a respeito do reconhecimento, o que acabei de dizer significa que os padrões sociais de reconhecimento, aquelas formas de reconhecimento institucionalizado nas quais crescemos, são sempre algo que, em certos momentos da vida, não podemos experienciar como plenamente satisfatório. Todas elas ficam igualmente aquém daquela qualidade de fusão. Todos os padrões de reconhecimento são padrões de relacionamentos entre sujeitos independentes, e portanto há provavelmente uma certa pulsão para a rebelião contra as formas existentes de reconhecimento, o que também pode explicar porque nunca estamos completamente satisfeitos até mesmo com as formas altamente desenvolvidas de padrões diferenciados de reconhecimento. Há uma inquietação com o reconhecimento porque ele é um relacionamento entre sujeitos independentes, e esse não é um modelo de fusão entre sujeitos, é um padrão de relacionamento entre sujeitos independentes. Assim, acredito que a questão do *self*pré-linguístico é muito complicada, tenho que dizer, então vamos colocar as coisas da seguinte maneira – e não quero falar sobre Habermas porque não tenho certeza se você o apresentou corretamente, mas não quero entrar em uma exegese de Habermas agora –, acho que o que temos de simplesmente aceitar, e acho que não há ninguém que negaria isto, é que existe um *self*pré-linguístico.

Como negá-lo, quando toda pesquisa empírica está

demonstrando que existe algum tipo de *self* nuclear – e *self* nuclear significa – o que isto significa exatamente? – significa que o bebê tem à sua disposição a capacidade de se experienciar como sendo diferenciado do mundo externo. Isto significa que o bebê tem uma certa capacidade de diferenciar entre si [*self*] e o mundo. O bebê tem até mesmo a capacidade de diferenciar, neste mundo, entre tipos diferentes de entidades: coisas, animais, seres humanos – graus de vivência, graus de vida.

Isto deve significar e incluir que existe um *self* pré-linguístico. Isto não é o mesmo que um *self* pré-social, porque a ideia de *self* pré-social é um pouco difícil de se entender, especialmente quando se aceita a pesquisa empírica, que mostra que a criança já é capaz de identificar atores humanos intencionais, e portanto tem uma certa impressão muito inicial de sua relação com outros sujeitos. Me refiro ao sorriso, o sorriso do cuidador primário. Se aceitarmos as descrições de Stern, e se aceitarmos, portanto, a ideia de um *self* nuclear, então a criança ou o bebê já é capaz de ter a ideia de uma interação, uma interação afetiva, uma interação emocional, entre si mesma e o outro. E os episódios de fusão acompanham tais experiências de um *self* nuclear e tais contratendências nesse período inicial, obviamente. Assim, existe um *self* pré-linguístico, que já é provavelmente desde muito cedo um *self* social, porque ele se coloca no interior do mundo social. Quero dizer, obviamente ele já é capaz de identificar outros como outros. Em momentos específicos, ele não aceita a independência deles, o que é algo diverso. Existe claramente, neste sentido, um *self* pré-linguístico.

O que isto implica, então, para todo o resto? Provavelmente

indica que existe desde muito cedo uma perspectiva do eu [*I-perspective*] muito primitiva, a perspectiva de um eu diferenciado de um nós, ou de um eles, ou de um você(s). Isto pode ajudar a explicar por que todas as formas desenvolvidas de intersubjetividade e interação são, ou têm, um de seus momentos nesta perspectiva do eu. E este eu, o *self* pré-linguístico, que é uma perspectiva muito primitiva do *self*, está se desenvolvendo e a questão diz respeito a quais são os mecanismos centrais desse desenvolvimento. Acredito que a ideia de que a linguistificação é um dos mecanismos centrais do crescimento desse *self* ainda é a mais plausível. Até onde posso ver, nem mesmo os filósofos da mente negam que a linguagem toma para si muito da tarefa de socializar aquele *self*.

Este tipo de socialização linguística, ou a integração em uma linguagem compartilhada, contribui para o desenvolvimento de muitas capacidades ulteriores da criança em crescimento – provavelmente a reflexividade, por exemplo, e definitivamente as argumentações racionais. A reflexividade porque – se acompanharmos Wittgenstein e outros – é somente sendo parte ou se tornando parte de uma forma de vida linguística que podemos ter um tipo de responsividade reflexiva com relação a nossas próprias necessidades. A articulação de nossas necessidades depende de estarmos integrados em uma forma de vida linguística. Assim, isto significa que é somente o *self* reflexivo, ou o *self* racional – racional significando então que o *self*, mesmo quando é dirigido por pulsões inconscientes, nascidas da angústia, é um *self* linguístico. Isto significa que eu aceitaria a ideia da existência de um *self* pré-linguístico,

mas negaria que este *self* pré-linguístico extirpa ou diminui a importância da linguagem, porque a linguagem é, então, o meio pelo qual esse *self* pré-linguístico desenvolve certas competências e capacidades ulteriores mediante as quais ele se torna um membro pleno do mundo social. Isto significaria que a aceitação do *self* pré-linguístico central, e portanto de uma perspectiva do eu desenvolvida muito cedo, é algo de que não podemos nos livrar – o que significa que sempre há uma inegável e inevitável perspectiva do eu em tudo o que eu experiencio no contexto da interação. Então, esse *self* pré-linguístico não exclui de maneira alguma o enorme papel da linguagem para a formação da mente.

WHITEBOOK: Há, acredito, dois pontos que eu gostaria de responder. Em certos sentidos, parece que nosso desacordo é somente terminológico, mas acho que há consequências mais substanciais em jogo. Quero apenas tematizar um ponto. Axel concorda com Pine, e eu concordo com Pine, que aquilo que a pesquisa com bebês nos mostrou é, como ele diz, que o bebê é muito mais orientado para a realidade do que o quadro freudiano jamais havia imaginado. Mas o que Pine argumenta, e Axel e eu concordamos com isso também, é que ao lado desses momentos de orientação para a realidade, há também momentos de fusão⁴. De fato, ele afirma que o bebê tem de estar em um estado não excitado de orientação para a realidade para que se possa realizar os experimentos que determinam a sua orientação para a realidade. Este é a *petitio principii* da

⁴ “Moments” é o termo técnico de Pine; ver Pine, *Drive, Ego, Object, and Self*, capítulo 11.

pesquisa com bebês. E eles estão nesses estados apenas durante uma pequena parte do dia. Durante a maior parte do dia eles estão ou dormindo ou em estados estuporosos. Um analista fez a consideração perspicaz de que a verdadeira pesquisa com bebês tentaria acessar a mente dos bebês quando eles estão nesses estados não orientados para a realidade. Mas este não é o ponto principal.

Então, concordamos que existem experiências fusionais. Pine sugere ver um bebê saciado no seio da mãe, caindo no sono, e os corpos se encaixando um ao outro, e as fronteiras se misturando – não podemos provar, mas há razão para admitir que existe alguma forma de experiência de fusão nesses momentos. Então, concordamos que o bebê é mais orientado para a realidade do que o quadro freudiano imaginou, mas também concordamos que isto não elimina a existência de estados fusionais. A questão importante se torna: quanta importância dar a eles? Agora eu gostaria de tematizar a afirmação de Axel de que não devemos usar o termo “onipotência” para caracterizar esses estados fusionais. Acho que o que ele fez foi de fato descrever a onipotência, mas sem dar nome a ela. Se o entendi corretamente, temos esses estados fusionais muito, muito fortes, e quando eles se desfazem, quando a separação ocorre, isso produz angústia e sofrimento. Quando o bebê reconhece a independência do objeto, reconhece que o objeto pode ser tanto frustrante quanto satisfatório, isto produz o que os kleinianos chamam de angústias primitivas a respeito da independência do objeto. Neste ponto, a criança, em uma tentativa de lidar com essas angústias intensas, mobiliza o

que os kleinianos chamam de defesas primitivas ou maníacas. Agora, para mim, isto é onipotência. A tarefa do bebê é aprender a aceitar a independência do objeto. O desdobramento do processo consiste na experiência de que, toda vez que recebe uma indicação, uma percepção da independência do objeto, de acordo com os kleinianos – e acredito que eles estão certos –, o bebê mobiliza defesas maníacas: clivagem [*splitting*], dissociação, projeção, identificação projetiva e assim por diante. Todas essas defesas são projetadas para negar a independência do objeto, e eu chamaria isto de onipotência. Eu as chamaria de defesas onipotentes. Um modo de conceituar a onipotência é a tentativa de negar a independência do objeto, achar que o objeto não é independente, mas antes que é governado pelas minhas vontades, pelas minhas necessidades e pelos meus desejos. Talvez independente de como a chamemos, onde possivelmente discordamos, e onde isso pode afetar nossas visões sobre a sociabilidade, e onde possivelmente eu seja influenciado mais pela minha experiência na clínica, é a prevalência e o uso dessas defesas onipotentes como uma maneira de explicar nossas tendências antissociais, que ao longo da vida a aceitação do objeto independente é um problema –

HONNETH: Estamos de acordo com relação a isto, mas não concordamos sobre como descrever as experiências que explicam esta relutância em aceitar o outro independente. E acho que há uma diferença sutil entre descrever esses momentos, ou a razão para a causa do medo e da angústia na perda dessa onipotência – se você a descreve como a perda

da fusão. Simplesmente porque a perda de fusões significa que a criança tem medo, assim como o adulto, de não estar mais segura, amparada, cuidada, porque o outro se tornou independente, ou está sob o risco de tornar-se independente. Então, a força motora é provavelmente o desejo pela fusão, não o desejo por onipotência. Há uma diferença em sua [de Whitebook] abordagem entre usar a noção de desejo por fusão ou o desejo ou necessidade por onipotência. Mesmo que seja uma diferença sutil, há um toque diferente. As duas noções estão indicando uma outra maneira de explicar isso. Para mim, digamos – você pode colocar de uma forma diferente –, a experiência original é ser tão totalmente amado que o outro não apresenta resistência ou não é independente, de maneira que todas as suas vontades, ambições e intenções são experienciadas de certa forma automaticamente, em um tipo de processo fusional, e satisfeitas. Isto é, se você quiser, a experiência da fusão, e a angústia, que se desenvolve muito cedo, é perder isso e ter de se tornar um sujeito independente, por meio da experiência de que o outro é independente. E, ao dizer que o outro é independente, queremos dizer que ele repentinamente deixa de ser não resistente. Ele ou ela é um elemento resistente aos seus próprios desejos, intuições e intenções.

WHITEBOOK: Axel, eu concedo a você que a experiência primária é a perfeição, plenitude, presença fusional – como nossos amigos franceses diriam, ausência de privação, e este é o estado de perfeição que Freud descreve em “Introdução ao narcisismo”. E quando isto começa a se desintegrar, quando a

criança experiencia a angústia, a falta, a privação e assim por diante, é neste momento – não estou dizendo que a onipotência é original; estou concordando com você que a experiência fusional é original –, quando isto começa a se desintegrar, a angústia primitiva que isto cria mobiliza tentativas de negar, repudiar a independência do objeto mediante diferentes defesas onipotentes. Onipotência é a tentativa, a tentativa maníaca de tentar negar a independência do objeto. Então, a onipotência não é primária, estou concedendo a você que o desejo de preservar o estado fusional é primário, mas, em face da angústia, quando o estado fusional se desintegra, a criança mobiliza diferentes defesas onipotentes para negar a independência do objeto.

HONNETH: Eu poderia dizer algo, mas não direi nada agora. Adoraria dizer algo [*risos*], mas me reprimo.

WHITEBOOK: Acho que o que é interessante – pensei nisto enquanto você estava falando – é que há um paradoxo aqui. Porque toda a luta – se acreditarmos nos kleinianos, winnicottianos e assim por diante – toda a luta para aceitar a independência do objeto é tão monumental, e tão difícil no desenvolvimento inicial, e – me ocorreu enquanto você estava falando – o reconhecimento, de certa maneira, realmente assume este tipo de aceitação da independência do outro, a independência do objeto. De certa maneira, ele pressupõe um estado muito sofisticado de diferenciação entre sujeito e objeto.

Mas há uma saída. Quando Loewald falou sobre isso, ele se meteu em um monte de problemas, mas acho que ele

estava certo. Ele diz que quando realmente entendemos nossos pacientes, os reconhecemos e aceitamos por si próprios, é aí que os amamos ao máximo. E ele cita vários cientistas que dizem que quando eles finalmente resolvem uma fórmula matemática, por exemplo, quando eles apreendem o objeto em sua própria medida, é aí que eles o amam ao máximo.

HONNETH: Eu gostaria de retornar à questão da onipotência. Tento evitar esta noção, e as razões pelas quais tento evitá-la são porque ela descreve os mecanismos pelos quais a criança tenta evitar ou lidar com a expectativa da perda de uma maneira demasiadamente centrada no *self*, como se se tratasse apenas de ganhar controle, ganhar poder sobre o mundo. Mas isto não é o que está por trás desses mecanismos que a criança tenta aplicar para evitar a separação, para evitar a separação e a perda do objeto fusionado. Eu acharia muito melhor descrevê-los com as noções que, acredito, Winnicott usou muito frequentemente para esses mecanismos de defesa quando descreveu o objeto transicional. O objeto transicional é a exploração de uma esfera ontológica na qual a separação entre independência e mundo dependente não existe. Esta é a definição que Winnicott oferece. É um lugar ontologicamente específico. Para nós, escutar música, para o adulto, isto é o que Winnicott está dizendo: quando estamos escutando música, esta é um objeto transicional para nós. O que o torna tão específico é que ele não permite uma distinção entre o mundo independente e, digamos, o meu mundo. Eu preferiria descrever os diferentes mecanismos de defesa nessa linha, a saber, a de que

esses mecanismos de defesa não dizem respeito a reconquistar certa onipotência ou algum tipo de poder sobre o mundo, que então está à minha disposição – isso é demasiadamente centrado no *self*. Acho que esses mecanismos de defesa dizem respeito a evitar a experiência de separação e independência. E o objeto transicional faz exatamente isto.

WHITEBOOK: É, mas aqui você está realmente, acredito, exemplificando minhas preocupações sobre o uso de Winnicott. Uma vez que existem fenômenos transicionais que permitem à criança negociar a separação e a independência de uma maneira feliz, eles nos permitem continuar negociando separação e independência como adultos – isto é fantástico. Mas você está realmente deixando de fora o lado obscuro de Winnicott. Porque ele fala sobre controle do objeto, ele fala sobre agressão – até mesmo destruição do objeto.

HONNETH: Com certeza, quero dizer, há espaço para agressão, a agressão não é um mecanismo de defesa – com a agressão a criança testa a independência do mundo. Ao bater na mãe, ela tenta testar se há um mundo independente. É aí que a agressão entra em jogo –

WHITEBOOK: Para controlar a mãe, para bloquear a sua independência... sob o uso do objeto –

HONNETH: Eu o leio de maneira diferente, mas diria que a agressão entra em cena porque é aquele instrumento,

atos agressivos são aqueles instrumentos por meio dos quais a criança testa, a fim de evitar a experiência, testa a realidade independente, ao bater –

WHITEBOOK: Eu diria que – quero dizer, isso pode ser visto realmente em seus escritos clínicos, o que o paciente faz com o analista não é tanto para testar a independência do objeto, mas para controlar o objeto a fim de que ele não se torne independente, para exercer seu poder sobre o objeto, para não permitir a sua independência.

HONNETH: Isto faria uma grande diferença na descrição.

Tradução: Fernando Bee

Revisão: Bruna Batalhão, Mariana Teixeira e Olavo Ximenes

Axel Honneth é professor de filosofia na Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt e professor Jack C. Weinstein de Humanidades na Universidade de Columbia. É autor de vários livros, incluindo *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*; *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*; *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*; *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*; and *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*.

Joel Whitebook é filósofo e psicanalista. Exerceu prática privada em Nova Iorque por 25 anos e atualmente faz parte no corpo de docentes do Centro para Treinamento e Pesquisa Psicanalítica da Universidade de Columbia e é o diretor de seu Programa

de Estudos Psicanalíticos. Além de ter publicado extensamente sobre psicanálise, filosofia e teoria crítica, Dr. Whitebook é autor de *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (MIT) e *Sigmund Freud: An Intellectual Biography* (Cambridge University Press).

“Omnipotence or Fusion? A Conversation between Axel Honneth and Joel Whitebook” foi publicado pela primeira vez em *Constellations* June 2016, Volume 23, Issue 2, p. 170-179, Copyright © John Wiley & Sons Ltd., e traduzido com permissão de *Constellations* e de John Wiley & Sons Ltd.

ENTREVISTA

ENTREVISTA COM AXEL HONNETH: DA ANGÚSTIA DE SEPARAÇÃO À LUTA POR RECONHECIMENTO

ENTREVISTADORA: Inara Luisa **MARIN**
Março de 2009

INARA MARIN: Você demonstrou muito interesse pela psicanálise, especialmente depois de seu livro *Luta por Reconhecimento* (1992), no qual esse interesse toma a forma de uma discussão dos trabalhos da psicanalista americana Jessica Benjamin e da teoria das relações de objeto de Donald Winnicott. Depois disso, você escreveu diversos textos nos quais discutiu com a psicanálise (Freud, Loewald e Mitscherlitch). Mas você é, antes de tudo, um filósofo e seu projeto se inscreve plenamente na filosofia social, a qual você reivindica abertamente. Você poderia explicar o que o levou a trabalhar com a psicanálise e a discutir suas contribuições, sua herança e um certo número de seus autores?

AXEL HONNETH: Meu interesse pela psicanálise vem de muito longe, desde a minha educação filosófica e sociológica.

Eu estava verdadeiramente fascinado pelos escritos de Freud na minha juventude, mais precisamente quando eu comecei a estudar e a fazer filosofia. No começo, durante os meus primeiros semestres, eu fazia também psicologia. Fui, portanto, confrontado com a psicologia acadêmica e preferia de longe os escritos de Freud, os quais eu considerava muito mais profundos e relevantes para a nossa autocompreensão enquanto seres humanos. Então, ainda que, desde as minhas primeiras leituras de Freud, eu não estivesse de acordo com tudo aquilo que ele havia escrito – principalmente com seus escritos sociológicos –, estava muito impressionado por pelo menos três coisas. Primeiro, a sua maneira de escrever, que é maravilhosa, uma coisa incomparável. Penso que ele é o melhor escritor de língua alemã dos últimos tempos. Em seguida, seu espírito radical; ele nunca parou de elaborar sobre as suas primeiras intuições durante toda a sua vida, e com uma tal transparência e clareza. Finalmente, a sua visão da psique humana é extremamente útil para compreender as nossas próprias experiências; ela permite uma melhor compreensão de si. Então, mesmo que esteja bem distante de nossas descrições psicológicas normais, trata-se de algo útil para ajudar a estimular interpretações mais radicais não somente de nossa própria psique, mas também de acontecimentos em nosso mundo cotidiano e no mundo que nos rodeia.

Comecei a ler Freud em uma época na qual era muito mais comum fazê-lo, e como todo mundo o lia, a sua linguagem havia impregnado o cotidiano: era impossível falar de si mesmo sem fazer uso de certas expressões freudianas. Eram os anos

1970 e essas expressões pertenciam à comunicação cotidiana, empregando ideias freudianas bastante específicas. Eu era mais cético quanto a isso, pois indicava um certo uso dogmático de seus escritos. O movimento de 1968, e especialmente o que resultou dele no começo dos anos 1970 e até mesmo nos anos 1980, retomava discussões de Freud como se não houvesse necessidade de provar ou de testar qualquer coisa. Então, apesar de minha fascinação por Freud, eu tinha mesmo assim a tendência a não fazer uso dele de maneira dogmática, pois podia constatar uma utilização de seus escritos totalmente desprovida de espírito crítico na minha própria subcultura e no meu próprio meio, em Berlim, por exemplo.

Mais tarde, pude compreender melhor o que me cativava verdadeiramente em Freud, e isso estava provavelmente muito distante da visão oficial de suas teorias e obras. O que me fascinava era a profundidade com a qual ele descrevia a psique e o espírito humanos como extremamente frágeis, vulneráveis às pulsões, não completamente controláveis e igualmente, entregues a angústias e a desejos profundos; ele situava o espírito humano no corpo, tornando-o quase dependente das experiências corporais – eis o quadro a partir do qual verdadeiramente comecei a apreciar os escritos de Freud.

Ademais, isso tudo contrastava com outros modelos da época que também me interessavam –, por exemplo, a tradição pragmatista, que também situava o espírito humano na natureza, em certa medida, não tanto na natureza profunda do indivíduo, mas tratavam da confrontação do espírito humano com a natureza externa. Então, aquilo que eu gostava em Freud

era a sua ambição de situar o espírito humano no interior da natureza dos seres humanos. Naquela época, eu não estava muito consciente acerca das escolas que tinham surgido depois dele; estava essencialmente fascinado e interessado apenas por Freud e foi só bem mais tarde que li outros autores que pertenciam a essa mesma tradição. Não me lembro mais por quem eu comecei, sem dúvidas Ferenczi, também Anna Freud e Melanie Klein. Muito depois fui ler Winnicott e outros que seguiram a sua tradição, mas foi-me necessário um longo processo antes de me familiarizar com a teoria das relações de objeto. Não sei se respondi a sua questão, mas vamos ver.

MARIN: A psicanálise desempenha um papel importante no seu trabalho, em particular em relação ao primeiro nível do reconhecimento, que são as relações amorosas. Você poderia explicar mais detalhadamente como é que isso se deu?

HONNETH: Na época em que escrevi *Luta por Reconhecimento*, alguns outros já haviam tentado construir uma ponte entre certas ideias hegelianas e a psicanálise. Judith Butler e Jessica Benjamin, para citar apenas duas, tinham visões que poderiam representar uma espécie de ligação entre certas ideias hegelianas sobre a maneira pela qual o espírito humano se desenvolve e certos aspectos freudianos. Então, eu não chegava lá verdadeiramente de improviso. A noção de reconhecimento, em particular – ainda que não represente um papel sistemático em Freud – desempenha um papel tão grande no tecido psíquico dos seres humanos que fui quase

confrontado com a conexão entre a psicanálise e o meu próprio interesse pelo reconhecimento. O que quero dizer com isso é que foi nessa fase que eu compreendi que se tratava da abordagem mais fecunda da tradição freudiana.

Em primeiro lugar, no que concerne ao reconhecimento, meu ponto de vista da teoria das relações de objeto não é verdadeiramente aquele de Freud. Foi apenas nestes últimos cinco ou seis anos que compreendi que já havia em Freud certos conceitos teóricos sobre as relações de objeto e alguns *insights*, sobretudo quando ele fala sobre a angústia. Mas na época em que escrevi *Luta por Reconhecimento*, deixei Freud de fora para me concentrar em Winnicott e pensar o papel dinâmico do reconhecimento mútuo no desenvolvimento inicial da criança. E tudo ia tão bem junto que foi fácil trabalhar essas questões. Não havia para mim qualquer dúvida de que, para explicar o amor como uma forma específica do reconhecimento mútuo, era necessário seguir a linha de Winnicott, que tenta mostrar a existência de uma luta permanente por conta de uma certa ambivalência entre fusão e demarcação que pode ser descrita em termos hegelianos.

MARIN: Você debateu com Joel Whitebook a respeito do uso da psicanálise em relação à Teoria Crítica. Como você responderia à crítica de Whitebook segundo a qual sua teoria do reconhecimento não leva em consideração a natureza conflituosa da socialização?

HONNETH: Para ser sincero, eu jamais a aceitei. Compreendo

o que ele quer dizer, mas eu penso que ele subestima o fato de que eu mesmo tentei descrever a parte necessariamente conflituosa de cada processo de socialização. Eu descrevo isso de maneira bastante diferente e a diferença entre nós é... Existem várias diferenças que procuro sublinhar na minha réplica ao seu artigo, mas penso que uma das principais diz respeito a saber até que ponto devemos aceitar a base naturalista da agressividade ou estrutura onipotente da psique, da psique precoce. Parece-me que nossas diferenças não dizem respeito às nossas interpretações de Freud, mas ao uso que se deve fazer da psicanálise em nossos dias. Acredito que, no plano de fundo, existe uma outra questão mais metateórica, que é a de saber quais direções a psicanálise enquanto tal deveria seguir nos nossos dias e, quanto a isso, estou francamente convencido de que a psicanálise se encontra no momento em uma encruzilhada metodológica: ou ela defende as suas ideias originais, mas, ao mesmo tempo, se isola mais e mais dos avanços das pesquisas sobre desenvolvimento infantil e das pesquisas cada vez mais sérias sobre a socialização precoce; ou ela se abre a um debate fecundo com tais pesquisas. E, aos meus olhos, por diferentes razões, chegou o momento da psicanálise não somente de travar um diálogo com pesquisas empíricas, mas também de aceitar os meios pelos quais elas produzem os seus *insights*. E acho que essa é a questão metateórica entre mim e Joel Whitebook. Nós provavelmente voltaremos a isso, mas eu diria que até os anos 1970 a psicanálise podia se permitir ou exercia um papel privilegiado, que lhe permitia desenvolver suas próprias ideias teóricas independentemente de pesquisas

empíricas, sobretudo, sem dúvida, porque essas últimas não eram tão desenvolvidas como atualmente. Uma vez que, na época, aqueles que faziam pesquisas empíricas e estudavam os desenvolvimentos de crianças, se concentravam essencialmente nos aspectos cognitivos, como Piaget, e não sabiam efetivamente como examinar o mundo interno da criança, eles abstraíam o fator emocional do desenvolvimento das crianças. Apenas muito mais tarde alguns pesquisadores que haviam recebido sua formação em psicanálise – como Daniel Stern – começaram a fazer pesquisas sobre as crianças. Eles haviam desenvolvido instrumentos que poderiam ser úteis à pesquisa e penso que, desde então, a psicanálise não se isolou muito dessas novas pesquisas empíricas. E tem se passado muita coisa; vejo uma grande quantidade de desenvolvimentos fecundos em psicanálise ligados a pesquisas mais empíricas, enquanto que, a meu ver, Whitebook tem uma certa tendência a isolar a psicanálise desses desenvolvimentos insistindo simplesmente sobre algumas ideias centrais, por exemplo, o papel da onipotência como fator constitutivo da socialização humana.

MARIN: Se entendo bem, para você as pesquisas sobre bebês confirmam as hipóteses da teoria das relações de objeto de Winnicott. Se é o caso, por que e como isso se dá?

HONNETH: Em primeiro lugar, as pesquisas empíricas acentuam a comunicação muito precoce do bebê com o mundo exterior. Mais uma vez, apoio-me particularmente nos escritos de Daniel Stern, que, aos meus olhos, conseguiu provar que a

hipótese de uma fase muito precoce seja de fusão da criança com a mãe, seja de completa absorção da criança em si mesma, era falsa. Penso, então, que isso significa que deveríamos parar de pressupor que essa ideia tinha tanta importância para Freud, isto é, a ideia de uma criança livre, social, autoisolada, absorvida em si mesma, em vez da ideia da criança não somente dependente das interações, mas também procurando por elas, em busca de interações. Dar esse passo já nos aproxima bastante das premissas da teoria das relações de objeto e nos leva, muito provavelmente, um pouco mais longe do que Winnicott, que supunha ainda um período, uma fase de fusão muito precoce, sem qualquer experiência de demarcação. Então, partimos de uma certa ideia winnicottiana, a saber: que o bebê depende da interação, que ele depende, em certa medida, de diferentes formas de cuidados como o reconhecimento, e mesmo que ele procura por eles. Todos os conflitos que podem ser então observados são ligados a uma certa ambivalência da criança ao utilizar a mãe e a procurar uma certa autoestabilidade. Nesse sentido, me parecia muito mais fácil retornar a Winnicott e repensar os seus escritos e de outros teóricos das relações de objeto. No entanto, em contraste com alguns avanços das pesquisas sobre o desenvolvimento dos bebês, atenho-me à ideia psicanalítica, que se encontra já em Freud, de que a separação é um verdadeiro desafio e um problema para a criança. Ora, se bem que não me falem razões para aderir a essa ideia, elas não podem ser verificadas empiricamente. Portanto, um elemento de meu próprio pensamento sobre o desenvolvimento inicial não é validado empiricamente. E o motivo é algo que

se aproxima da metodologia-mitologia freudiana.

Penso que para conseguirmos explicar todas as nossas angústias – ou experiências posteriores –, devemos pressupor, de uma maneira ou de outra, momentos precoces de angústia de separação na criança. Portanto, o fator dinâmico do conflito da primeira infância provém dessa experiência de separação dramática e trágica. Isso significa também que, diferentemente de Daniel Stern, tenho uma certa tendência a crer que mesmo que se descreva a criança pequena como aberta para o mundo e interessada na interação (o que também inclui possuir um *self* primário) desde os primeiros instantes, existem momentos, momentos importantes de fusão com aquele que cuida, os quais explicam as experiências de separação – e apenas isso. Não existem certamente senão fases de fusão, e não um estágio inteiro, mas sim fases curtas de fusão. Eis porque nós temos a experiência da separação, a frustração da separação, e, em seguida, a busca constante, durante toda nossa vida, por fusão. Assim, procurei dar um certo lugar a esse elemento conflituoso, não tomando os ensinamentos de Freud ou de Whitebook, mas dando um certo peso, um certo papel às experiências de separação, que podem ser explicados de acordo com as pesquisas empíricas.

MARIN: Mas, então, não vejo porque haveria a necessidade de pesquisas empíricas, afinal, já que quando Freud fala do narcisismo primário, ele diz que este não é empírico, mas antes uma pressuposição que se impõe.

HONNETH: Ah, sim, compreendo, trata-se de uma questão de metodologia. Estou de acordo, eu trabalho também com algumas hipóteses que não podem ser plenamente verificadas empiricamente, por exemplo, esse elemento da angústia de separação. É algo que não se encontra atualmente nas pesquisas empíricas, mas acredito que há uma enorme diferença entre descrever a sua própria hipótese como tendo necessidade de uma verificação empírica pelas pesquisas com bebês e descrevê-la como verdadeira de todo modo. Considero esta última posição errônea.

Acredito que devemos sempre tentar encontrar tantos índices empíricos quanto possível para poder generalizar a nossa própria hipótese primária e que é preciso ampliar esses fundamentos empíricos. Assim, o que faço quando recorro à psicanálise é visto como metodologicamente diferente daquilo que outros fazem, os psicanalistas, pois reservo um certo espaço para hipóteses criativas. Mas elas têm, ainda assim, necessidade da verificação empírica e não devemos descrevê-las como não sendo falsificáveis. Penso que se trata de descrições de fases do espírito humano falsificáveis, sobre as quais não temos nenhum conhecimento direto. E, para mim, existe uma diferença entre descrever ou compreender a sua própria hipótese como sendo, em princípio, falsificável ou como sendo imune às pesquisas empíricas.

Minha objeção a Whitebook seria que ele segue essa última linha e se imuniza contra toda pesquisa empírica. As razões pelas quais, por exemplo, creio que há momentos precoces do desenvolvimento nos quais as crianças têm fases de fusão

curtas e temporárias provêm das pesquisas empíricas; trata-se, portanto, de uma nova diferenciação. Quando escrevi *Luta por Reconhecimento*, recorrendo a Winnicott, eu pressupunha um período de inteiro de fusão de, digamos, seis meses. Renunciei a isso porque tive que me curvar à força das pesquisas empíricas mostrando que os bebês devem ter ao menos um sentimento rudimentar de suas próprias demarcações e, portanto, de seu próprio *self*. Se essas pesquisas empíricas forem convincentes, não se pode mais pressupor um estágio inteiro de fusão. Isso deve modificar a sua imagem. E a maneira de modificar a minha imagem foi testar a hipótese de que a existência de uma experiência preliminar de si (do *self*) certamente não impede que haja momentos de fusão, provavelmente muito curtos, mas tão potentes para a criança em razão de sua completude, digamos, que eles constituem um fator central, sem dúvida, para toda a vida. Vê-se, portanto, que já é uma imagem que foi corrigida pelas pesquisas empíricas, não é mais a imagem freudiana original e tampouco a imagem winnicottiana, mas uma imagem que permite uma fusão entre as pesquisas empíricas e certas premissas psicanalíticas. É nesse sentido que, procuro compreender toda hipótese que sustento nesse campo.

Você sabe, eu poderia ficar falando um bom tempo sobre essa encruzilhada metodológica. Penso também que, em certa medida, o tempo em que a psicanálise era capaz de criar ela mesma novas ideias – o longo período de quase oitenta anos, no qual um especialista depois do outro (especialistas como Freud, como Balint, Ferenczi, Mahler, etc.) eram capazes de jogar com a teoria original para tirar dela novas proposições

e ideias extremamente criativas e fecundas –, penso que esse tempo acabou. A teoria absorveu-se a si mesma e tem, assim, necessidades de novos estímulos. Ora, novos estímulos só podem vir de fora. Portanto, julgo que é chegado o tempo da psicanálise se abrir e tomar consciência de que sua história de autoexploração, quando, repetidamente, explorava as ideias originais de Freud e era suficientemente criativa para encontrar novas hipóteses interessantes, é preciso tomar consciência de que esse tempo acabou e é preciso agora se abrir aos *insights* das pesquisas sobre a primeira infância, que são agora muito desenvolvidas e extremamente diferenciadas. Não se trata mais nem de Bowlby nem de Piaget, isso mudou, tornou-se muito mais profundo e os instrumentos são muito melhores.

MARIN: Nesse sentido, você vê Winnicott como mais fecundo do que Freud para o seu projeto. Existe para você, contudo, uma antropologia em Freud? Em caso positivo, é isto que o impeliu também para Winnicott?

HONNETH: Esta é uma questão interessante, mas trata-se, provavelmente, do contrário. Penso que é mais complicado. A antropologia de Freud, do Freud que li antes de escrever *Luta por Reconhecimento*, era uma antropologia pessimista da psique humana que alguém como Whitebook, que está fortemente convencido da agressividade e do elemento destrutivo do espírito humano, descreve. Ora, jamais gostei verdadeiramente esse tipo de antropologia. Winnicott, evidentemente, propunha uma antropologia totalmente diferente, em certa medida, com

muito mais elementos de harmonia e mesmo quando essa harmonia era estruturada por certos aspectos conflituosos, havia ao menos algo como uma possibilidade de harmonia, em oposição a Freud.

Outra diferença reside no fato de que a antropologia freudiana é extremamente monológica, o que significa que ele pressupõe um sujeito autônomo que possui certos elementos destrutivos mas, principalmente, que não tem uma necessidade profunda de interação e de reconhecimento. Essa era a minha primeira imagem da antropologia freudiana. Passei, então, a Winnicott e tomei consciência dessa antropologia completamente diferente, na qual a interação desempenha um papel central no desenvolvimento humano e na qual a imagem dos seres humanos não é tão destrutiva quanto em Freud. Em seguida, me dei conta de que há, ao menos, duas antropologias em Freud e uma certa tensão entre elas: uma, que já descrevi, e aquela de um outro Freud, o qual está relativamente convencido da importância do amor e da interação; isto é, aquele cujos escritos, como *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), são bastante próximos da teoria das relações de objeto, e também um Freud que crê que a psique humana é estruturada de tal maneira a procurar sempre se liberar das influências desconhecidas e não compreensíveis. Lentamente, então, tomei consciência desse outro Freud e de sua antropologia profundamente humanista, na qual a destrutividade não desempenha o papel principal, o qual cabe à pulsão, eu diria, de autoliberação e mesmo de autotransparência. E foi esse Freud que se tornou mais e mais importante para mim, tanto que meu último artigo (“Appropriating

Freedom: Freud's Conception of Individual Self-Relation" in: *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Columbia University Press, 2009) aborda essa antropologia freudiana e não aquela que eu havia visto de início.

MARIN: Seu último artigo sobre Freud, que se centra na questão da liberdade, é muito próximo do Freud habermasiano, aquele de *Conhecimento e Interesse* (1968). O que você acha dessa afirmação? Você a aceitaria ou não?

HONNETH: Creio que nunca pensei nisso dessa maneira, porque não pressuponho a autotransparência, ou ao menos autotransparência como meta. A única coisa que pressuponho (e isso me difere de Habermas em certa medida, mas eu não estou completamente convencido, é algo complicado) é que Freud crê em algo como um interesse de origem quase que natural dos seres humanos por sua própria liberdade. E descrevo isso como um tipo de elemento do espírito humano, como algo que pertence ao espírito humano, como se este não fosse outra coisa que a necessidade ou o desejo de se tornar independente dos efeitos naturais causais. Isto é um pouco diferente de Habermas, penso, pois ele recorre... Ele estava muito mais na teoria da linguagem, na época, e aos elementos linguísticos implicados, algo que não efetivamente desempenha nenhum papel para mim. Mas estou de acordo, então, você tem razão e eu também tenho um pouco de razão. Trata-se de um Freud habermasiano, mas também de um Freud das relações de objeto a quem eu recorro, não somente ao Freud habermasiano. Habermas não demonstrou

jamais o menor interesse pela teoria das relações de objeto de Freud. Ele tem uma imagem relativamente convencional de Freud e ele não se interessa verdadeiramente, portanto, por esses elementos em Freud – surpreendentemente ele não se interessa, mesmo que ele mesmo sublinhe a necessidade de interação e reconhecimento. Nesse sentido, é um pouco mais complicado que dizer que eu retorno ao primeiro Habermas.

MARIN: Você não pensa que nós deveríamos considerar essas duas antropologias que você descreveu em Freud não como opostas, mas como constitutivas de uma tensão em seu pensamento, como, por exemplo, o tipo de tensão que nós encontramos entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, ou entre Eros e Tânatos? O senhor poderia fazer alguns comentários sobre esse tema?

HONNETH: Não sei se eu descreveria isso dessa maneira. Enfim, de fato, a imagem que ofereço, de duas antropologias, é muito simples e a força criativa real dos escritos de Freud se encontra, provavelmente, na tensão entre duas visões antropológicas concorrentes. Mas eu descreveria sem dúvida essa tensão, quando a utilizo da melhor maneira possível... Eu a descreveria diferentemente. Não falaria de uma tensão no sentido de aceitar, de um lado, a pulsão de morte e da destrutividade e, de outro, o interesse emancipatório do espírito humano. Eu diria que se trata de uma tensão de aceitar diferentes forças naturais. Eu utilizaria uma linguagem mais geral: de um lado, há forças naturais que emanam de nossas inserções

em um mundo frágil, do fato de que somos inseridos em um mundo muito frágil e assustador, o que provoca um certo tipo de exposição a separações, a acontecimentos e a ocorrências incontroláveis. Trata-se de um elemento a propósito do qual Freud é extremamente realista e considera quase como constitutivo de fatores causais em nossos desenvolvimentos psíquicos. De outro lado, há um *insight* sobre o interesse emancipatório do espírito. Então, se reunirmos essas duas partes, ele tem de fato uma visão conflituosa, na qual a tensão principal é entre as emoções e as afeições naturais, quase que causais, e os elementos que nos libertam delas. Portanto, acho que podemos admitir o que você deseja, a saber, que só existe uma antropologia, isso eu posso aceitar. Mas eu não diria que ela significa aceitar as teorias das pulsões tal qual ela é apresentada por Freud.

MARIN: A dificuldade real da psicologia social, no que diz respeito às explicações, sempre foi passar do nível ontogenético ao nível filogenético. Jürgen Habermas tentou resolver essa questão com a sua teoria da evolução social valendo-se de Kohlberg e de Piaget. O que você acha dessa solução? E qual é a sua?

HONNETH: Eu temo ter mais dúvidas sobre as soluções existentes do que uma solução própria. Assim, tomo primeiramente a solução do último Habermas, qual seja, a utilização de Piaget e Kohlberg para reconstruir o desenvolvimento das sociedades segundo as linhas de um tipo de combinação de desenvolvimentos cognitivos e racionalizações interacionais. Eu a considero como

muito simples e não conflituosa. Ela faz parte das especulações freudianas que eu não poderia verdadeiramente seguir. Freud tem suas próprias especulações sobre como tudo isso sem dúvida se desenvolveu, e eu não posso as aceitar realmente. Acredito que aquilo de que precisamos é de uma imagem mais sintética do desenvolvimento das sociedades humanas, na qual, de um lado, os desenvolvimentos cognitivos e interativos e, de outro lado, os elementos simbólicos das fantasias humanas em conflito desempenhem um certo papel. Não tenho realmente uma boa ideia sobre como isso poderia funcionar, se é realmente possível integrar esses dois lados e tirar daí uma imagem coerente. Não sei mesmo.

Mas se eu puder dizer algo sobre esse tema. Avalio que o que não é muito bem desenvolvido na estrutura habermasiana é algo que também considero muito importante para o desenvolvimento ou para a ontogênese do indivíduo: o papel da angústia, das diferentes maneiras individuais ou coletivas de lidar com suas angústias. É somente integrando nessa visão a angústia como um fator central (igualmente filogenético) no ser humano que obteremos uma melhora. Eu religaria isso com as ideias de reconhecimento, pois se tentasse desenvolver uma imagem do desenvolvimento filogenético, eu faria apelo à ideia de que os modelos de reconhecimento da interação humana são essencialmente mutáveis, mas associaria isso ao papel da angústia, no sentido de uma angústia de estarmos perdidos, de sermos privados. As angústias de separação, independente das formas que elas tomam, constituem um fator de motivação central nesse sentido. Então, não penso que nós possamos obter

uma imagem clara do fascismo alemão sem tomar a angústia como um caminho de motivação central.

MARIN: Você não acha que uma leitura da *Dialética do Esclarecimento* (1947) que tente reunir o papel do terror, do medo e da angústia, sob as bases do texto freudiano *Inibição, Sintoma e Angústia*, poderia também ser considerada como uma imagem do desenvolvimento filogenético dos seres humanos, visando a compreender o fenômeno do fascismo alemão? E, se me permite, você não acha que essa leitura de Adorno e Horkheimer está muito próxima da ideia lacaniana de que a angústia é o afeto primário dos seres humanos?

HONNETH: O que não gosto na *Dialética do Esclarecimento* é que vejo que os autores procuram explicar o nazismo e a barbárie, sem dúvida, a partir de uma certa angústia, mas o que me desagrade no conjunto é que eles não são suficientemente concretos, suficientemente substanciais quanto às formas específicas de angústia. Para mim, as formas de angústia de separação (se aceitarmos esse gênero de fé antropológica dos seres humanos) tomam constantemente contornos diferentes em função dos progressos tecnológicos, das transformações políticas e das estruturas econômicas. Portanto, eu veria isso do seguinte modo: a cada novo estágio, a forma de angústia adota um novo contorno, de modo que, para cada período da história humana, temos modelos específicos de angústia o que não encontro na *Dialética do Esclarecimento*, onde a angústia parece ter sempre a mesma forma, digamos, parece não se modificar sob

o efeito das experiências e fases históricas. Portanto, a imagem de Adorno e Horkheimer acerca do nazismo e do fascismo é completamente a-histórica. Trata-se de um elemento que realmente não me agrada nesse livro: é a mesma angústia que poderia já ter desempenhado um papel muito cedo na história humana, ao passo que acredito que as angústias que realmente podem nos ajudar a explicar os desenvolvimentos do nazismo alemão estão muito mais concretamente ligadas a uma situação específica do começo do século XX e à situação econômica e política. No entanto, você tem razão: em certo sentido, Adorno e Horkheimer também consideram a angústia como um fator movente. Mas acredito que eles fazem um uso muito a-histórico dela, e eu preferiria uma visão que tentasse compreender os padrões de mudança, os objetos cambiantes da angústia, pois se a forma da angústia é sempre profundamente a mesma, isto é, a angústia de separação, no entanto seu conteúdo, seu objeto e sua qualidade fenomênica específica mudam enormemente. Creio que há distinções entre os diferentes modelos de angústia, mas que eles não são destinados a formar uma sequência histórica, acredito que isso se dê de maneira mais concreta. Eu poderia fazer como eles, mas eu julgo que as angústias do início do século XX são totalmente diferentes dos tipos de angústias do século XIX. Ora, para explicar o fascismo alemão, é preciso poder falar de angústias específicas que reinaram nos primeiros decênios do século XX em um país chave da Europa. E deve-se absolutamente vir a fazê-lo concretamente para obter uma certa imagem, provavelmente aquela história do seu desenvolvimento, e é isto que considero como um nível

mais concreto do que as distinções presentes na *Dialética do Esclarecimento*.

MARIN: Nas pesquisas com os bebês, as principais hipóteses da teoria freudiana desaparecem e são substituídas por uma descrição empírica e naturalista de interações. Quais são, para você, os limites dessas pesquisas?

HONNETH: Não trato essas pesquisas como substitutas completas da metodologia psicanalítica, o que significa que lhes atribuo somente uma posição metodológica indireta, considerando que elas podem ajudar a corrigir certas hipóteses psicanalíticas. Contudo, elas não podem suplantar completamente, digamos, os outros tipos de métodos e metodologias que a psicanálise utiliza, a saber, a terapia e os *insights* provenientes de processos terapêuticos. Então, sobre esse ponto, os resultados das pesquisas sobre os bebês têm uma certa força de correção com relação às hipóteses psicanalíticas, mas nada mais do que isso. Certas capacidades que os bebês têm ou experiências que eles fazem podem, sem dúvida, ser reconhecidas com a ajuda das pesquisas sobre os bebês, mas essas não deveriam, em caso algum, ser vistas como podendo substituir o conjunto da base metodológica da psicanálise. De outro lado, consideraria problemático que a teoria psicanalítica ignore cabalmente esses resultados porque tais pesquisas são em geral muito conscienciosas atualmente. Se tomarmos Daniel Stern e outros, e mesmo do lado da psicanálise, Fonagy, por exemplo, todos eles utilizam cada vez mais métodos de pesquisa sobre os bebês para, digamos, dar à sua própria

hipótese um fundamento mais válido. Mas, mais uma vez, considero que enquanto pesquisas sobre bebês são incapazes de falsificar a hipótese mais profunda da psicanálise, a saber, de que algo como um inconsciente se desenvolve na criança, não deveríamos deixar toda a explicação do desenvolvimento dos bebês e dos lactantes nas mãos desses tipos de pesquisas empíricas.

MARIN: Para você, nós temos lutas por reconhecimento quando nós sofremos de desrespeito. A falta de respeito social é um fenômeno moral ou ela corresponde a um fenômeno psíquico? Em que consistiria esse elemento psíquico?

HONNETH: No campo da filosofia, sou muito frequentemente acusado de reduzir a falta de respeito a um fenômeno psíquico. Ora, eu sempre tomei esse gênero de acusação como equivocado e errado, porque acredito que se pode considerar essas experiências segundo dois prismas: o da psicologia social e o do ponto de vista moral. Se eu as abordo do ponto de vista moral, tomo-as como instâncias de uma possível justificação de demandas morais, mas somente como possíveis pistas de justificação. Elas não substituem nenhum tipo de justificação. Não as posso tomar como instâncias ou sinais que nos informam que existem talvez demandas dignas de uma justificação moral. Se as vejo a partir da visão sociopsicológica, a questão da sua validade não chega ao menos a se colocar. Devo tomá-las todas como importantes sinais como de um fracasso no cumprimento da relação consigo mesmo na formação da identidade. Portanto, a

principal diferença entre essas duas perspectivas é que do ponto de vista moral existem indicações de uma provável validade, validade moral, ao passo que, da perspectiva psicológica, elas contam como importantes sinais de um fracasso na formação da identidade e, nessa medida, eu devo tomá-las como tendo o mesmo tipo de importância, mesmo quando faltasse toda sorte de validade moral. Enfim, mesmo nesse caso, essas são importantes instâncias indicando que o processo de formação da identidade foi, de certa maneira, violado ou inibido.

MARIN: “Wo Es war, soll Ich werden” (“Onde o Isso estava, o Eu deve advir”). Essa máxima freudiana recebeu diferentes interpretações na Teoria Crítica. Como você a interpreta?

HONNETH: Não estou certo de que os diversos representantes da Teoria Crítica tenham realmente tido interpretações tão diferentes dessa expressão. Penso que todos pressupõem uma ideia normativa de personalidade, mesmo Adorno, que declara que a personalidade deve ser descrita normativamente em termos de força do Eu, mas igualmente do Super-eu, etc. Portanto, sobre esse ponto, todos os representantes da Teoria Crítica gostariam de ver essa expressão freudiana ser compreendida como dizendo que a finalidade do processo de socialização individual ou do desenvolvimento do Eu individual deve consistir em encontrar um tipo de forma de consciência e de interação relativamente transparentes através do inconsciente. E creio que nenhum desses representantes jamais pensou realmente que nós poderíamos chegar ao fundo do inconsciente, no sentido

de obter uma consciência plenamente transparente.

Julgo que existem certamente nuances entre as interpretações dessa expressão freudiana. Habermas é provavelmente mais otimista, ele se aproxima mais da ideia de, digamos, transparência; porém mesmo seus escritos não mostram claramente se, de fato, ele vê isso dessa maneira, e suponho que uma compreensão mais precisa consistiria em dizer que nós dispomos de uma possibilidade de abertura quase interativa sobre nosso inconsciente, no sentido que nós podemos articulá-lo indiretamente, ter uma leve consciência dele, ter consciência de quais tipos de sentimentos experimentamos, que tipo de sonho temos, etc, etc. Mas a ideia de uma transparência completa não deveria ser evocada, nem neles e nem em nós.

MARIN: A psicologia social menospreza a metapsicologia freudiana. Como você vê a função da psicanálise em sua teoria do reconhecimento? Seria apenas uma crítica terapêutica?

HONNETH: Penso que não deveríamos fazer teoria social sem ajuda da psicanálise. E essa foi a posição de um bom número de sociólogos, até mesmo Parsons, que estava profundamente convencido de que não saberíamos descrever o processo de socialização sem a metapsicologia freudiana e as categorias do Isso, Super-eu e ideal do Eu. Julgo, ademais, que essas são as categorias mais precisas de que dispomos para descrever como a criança é, de uma maneira ou de outra, incorporada à sociedade. Não podemos passar, portanto, sem noções como ideal do Eu, Super-eu, um certo de conceito de pulsão e a ideia

do Eu que se desenvolve lentamente e tenta obter um certo controle de si mesmo. Então, sobre esse ponto, eu penso que a metapsicologia de Freud continua, digamos, sendo o melhor quadro para compreender o processo de socialização, e o que é ainda o mais importante, que ela nos ajuda a encontrar os instrumentos categoriais que nos permitem vincular o processo de socialização individual à sociedade. É por isso que acredito que os conceitos de Super-eu e de ideal do Eu são importantes, pois são duas instâncias pelas quais certas demandas sociais, certas expectativas sociais são incorporadas ao sujeito individual. Assim, não vejo porque renunciar a essa estrutura categorial ou abandoná-la, se ela nos ajuda a vincular, em um nível muito elementar, o sujeito à sociedade.

MARIN: Você se referiu a “um certo conceito de pulsão”. Você poderia explicar o que entende por isso?

HONNETH: Existe uma grande diferença entre o que eu entendo por teoria das pulsões e a teoria das pulsões freudiana. Não creio em uma posição que fixe certas pulsões ou, digamos, uma teoria que nos permita indicar o que são essas pulsões. Penso que elas são observáveis apenas indiretamente, a saber, no que nós podemos encontrar no sujeito como poderes de resistência; então, minha crença metateórica, neste momento, é que as pulsões são relativamente abertas, não fixas, e que elas consistem essencialmente num certo reservatório de impulsos podendo tomar numerosas direções. Portanto, sobre esse ponto, não partilho da imagem de uma ou duas pulsões fixas que

encontramos no último Freud, suas pulsões de morte e pulsões eróticas. Não acredito nisso.

MARIN: A teoria das relações de objeto o coloca essencialmente na linha direta do interacionismo de Erich Fromm e o afasta de Freud, Adorno e Marcuse. Você está de acordo com essa afirmação? Você a aceita ou não?

HONNETH: É claro que, depois de tudo que escrevi, estou muito mais próximo de Fromm do que de Adorno. Considero que a grande diferença com relação a Fromm é que acredito, e tenho boas razões para fazê-lo, em uma certa negatividade no processo de socialização, que não vem senão em segundo lugar, enquanto que a experiência da angústia, que é profundamente enraizada – não no inconsciente ou no bebê pré-social, por assim dizer, mas nas experiências de perda de simbiose e de contato direto – essa experiência, que tem raízes muito profundas, jamais chega a termo. Ora, acredito que Fromm não aceitaria esse tipo de negatividade, esse tipo de condição negativa em nós, a qual, aos meus olhos, é igualmente responsável por um certo estado de preparação do indivíduo a movimentos, tendências, etc., irracionais. Acho que uma das razões pelas quais devemos fazer uso da psicanálise é que ela nos ajuda explicar por que os indivíduos, em certa época e sob certas condições, estão preparados para atos e ações, digamos, irracionais, como nos fenômenos de massa ou mesmo de maneira individual, e esses tipos de estados de preparação podem ser explicados apenas com referência a esse tipo de

angústia que é a condição humana, aos meus olhos, e é nesse ponto que divirjo de Fromm.

MARIN: Você conferiu um lugar muito importante à angústia na nossa discussão. Mas você já escreveu a esse propósito?

HONNETH: Acho que ela desempenha um certo papel no meu último artigo sobre Freud, no qual tento lê-la já numa espécie de sentido teórico das relações de objeto, no sentido em que se pode dizer que esse tipo de angústia seja o resultado de uma perda inevitável muito cedo na infância. Perda que, desse modo, é acompanhada da necessidade do processo de socialização não pode ser suplantada e constitui o reservatório de um grande número de tendências irracionais em nós. Sim, creio que esse tipo de angústia desempenha um certo papel no meu último artigo sobre Freud. Porém, ao contrário, ela não desempenha realmente um papel em *Luta por Reconhecimento*, onde a imagem é mais otimista e penso que ela não tenha nem sido mencionada ali. Essa ênfase em um momento negativo inevitável surgiu apenas posteriormente e, sem dúvida, sob a forma de reação a certas objeções do lado psicanalítico. Mas sempre com a finalidade de dar uma interpretação melhor a certos fenômenos da vida social, como para encontrar uma maneira de compreender as tendências dos indivíduos a certas formas de irracionalismo.

MARIN: Para autores como Marcuse, a psicanálise

constitui uma excelente fonte na qual encontramos potenciais emancipatórios do tempo presente, mas também críticas do processo de dominação das sociedades capitalistas avançadas.

Na sua terminologia própria, isso significaria que a psicanálise poderia conduzir a crítica das patologias do capitalismo? Pois o uso que você fez dela não vai no sentido de um exame de patologias; você mobiliza principalmente a psicanálise de maneira exclusivamente positiva, para destacar as formas de interação e de reconhecimento nos níveis muito elementares do desenvolvimento de uma pessoa. Você não tem a impressão de que falta alguma coisa nesse uso da psicanálise – alguma coisa que, por exemplo, o conceito de “dessublimação repressiva” permitiria elaborar mais adiante?

HONNETH: Primeiramente, sim, penso que alguma coisa falta, a saber, um uso sociológico da hipótese da angústia inevitável. Então, sobre esse ponto, estou de acordo. Quando trato das patologias sociais, ignoro necessariamente a importância da angústia e jamais tentei conferir um certo lugar a tais elementos para explicar as patologias sociais, senão em algumas raras passagens, por exemplo, quando examino os mecanismos sociais que empurram os jovens na direção de movimentos radicais de direita, o que só pode ser explicado se levarmos em conta a força da sua angústia, que é ligada diretamente à angústia de não estar incluído em uma comunidade. Portanto, concordo que não tenho plenamente consciência de como utilizar as categorias psicanalíticas para explicar as patologias sociais. Por outro lado, não estou certo de que a ideia de Marcuse de dessublimação

repressiva seria, para mim, a melhor categoria para pensar as patologias sociais, porque acredito que esse conceito como um todo pressupõe algo que eu não poderia aceitar, a saber, que os seres humanos são constituídos de pulsões sexuais e que é preciso satisfazê-las em certas formas de sublimação. Porque elas não podem ser satisfeitas em certas formas de sublimação. Não posso admitir essa ideia de Marcuse, que se inscreve na tradição freudiana, simplesmente porque evito toda concepção de pulsões fixas, e recusar estas últimas conduz a abandonar a ideia de uma necessidade de sublimação. Nesse sentido, a noção marcuseana de que precisamos distinguir entre formas repressivas de sublimação e, digamos, boas formas de sublimação não funciona de modo algum em minha própria estrutura, na qual a necessidade da categoria de sublimação é substituída por aquela de enfrentar a angústia, que desempenha o mesmo papel da sublimação em Marcuse; não a angústia em si, mas fazer frente a ela, administrá-la, para mim, é isso que ocupa a centralidade que Marcuse confere à categoria de sublimação.

MARIN: Gostaria que você comentasse um pouco mais sobre essa ideia de pulsões que não fixas, e a relação delas com a angústia.

HONNETH: Simplesmente não acredito que possamos determinar quais tipos de pulsões os seres humanos experimentam, então, considero que seja ilusório pensar que haja, de um lado, as pulsões sexuais ou libidinais e, de outro, as pulsões agressivas, como o Tântatos, porque, a meus olhos, a única coisa que nós

poderíamos dizer – e isso é devido à minha formação teórica que está ancorada na herança da antropologia filosófica alemã –, a única coisa que nós poderíamos supor é que há naturalmente certos impulsos que são formados por expectativas sociais e processos de socialização complicados, mesmo se nenhum indício, nenhuma observação empírica nos permita dizer qual é o conteúdo dessas pulsões. E por conteúdo quero dizer qual direção elas tomam ou para onde elas se dirigem. Que elas visem a satisfazer a libido ou a agressão, – elas certamente não se formam antes que a socialização advenha e não são, portanto, dadas anteriormente. Assim, dizer que os seres humanos são constituídos, de um lado, pela agressão e, de outro, por pulsões sexuais não impede de afirmar que há provavelmente outras necessidades e, portanto, outras pulsões que são em si tão plásticas e tão abertas que elas podem tomar formas e direções diferentes. Portanto, existe uma grande quantidade de pulsões muito abertas e plásticas que não são realmente formadas no processo de socialização individual, mas, digamos, por processos sociais. Consequentemente, seria errôneo crer que essas pulsões são sempre novamente socializadas no processo individual. De certa maneira, elas são já formadas antes que o processo de socialização individual comece, pois os pais e todos aqueles que se ocupam da criança a confrontam com algumas expectativas e interpretações que já estão sempre na sociedade. De certo modo, indireta e inconscientemente, eles formam essas pulsões, as quais podem então tomar diversos contornos e conteúdos, e isso em sociedades diferentes, digamos. Portanto, eu resisto à imagem de que existem pulsões, por assim

dizer, fixas, que têm uma certa direção sempre determinada sob a mesma forma e da mesma maneira. Estou certo de que essa é a grande diferença. Não há sentido algum, para mim, na ideia de que, antes que a formação societária se dê, deva existir uma pulsão que tem uma direção específica, de agressão ou de morte. Para mim, isso não se mantém.

Além do mais, não vejo porque deveríamos compreender a morte como uma pulsão. Porque a morte é definitivamente a experiência constitutiva dos seres humanos, talvez não para a criança, senão depois de algum tempo. A morte, por assim dizer, está sempre presente. Não podemos conceber aquilo que fazemos sem referência ao nosso nível biológico enquanto seres orgânicos e, nesse sentido, a antecipação da morte é uma experiência de perda inevitável profundamente enraizada na nossa presença no mundo; mas isso é Heidegger, é quase Heidegger. Entretanto, isso não nos autoriza de maneira alguma a dizer que existe uma pulsão para a morte. Então, a única diferença diria respeito a como descrever o estatuto exato dessa experiência e acredito que se trata aqui de saber se a linguagem das pulsões ou a terminologia das pulsões, é o que há de melhor para explicar esse tipo de experiência de perda inevitável e constitutiva. Mas acredito que Freud tinha uma compreensão mais profunda disso; ele queria dizer que temos uma certa pulsão pela morte porque temos uma certa tendência a escapar do estresse cotidiano da vida de todo dia, e isso porque, se se quiser, é demais para nós e não podemos fazer face ao desafio cotidiano de continuarmos vivos. No entanto, existem certos seres orgânicos que mantêm, digamos,

uma certa distância de si; eles têm uma certa pulsão por fazer face à vida e simplesmente encontrar a paz.

Muito frequentemente, Freud e outros que o seguiram descrevem a situação biológica do ser dizendo que, como somos conscientes de nós mesmos como seres finitos, nós temos uma pulsão a fazer face não à finitude, mas a esse estado orgânico em que vivemos. Encontramos isso às vezes em Freud, como na sua famosa carta a Roman Allain. Portanto, constato que é algo presente. Você percebe que não sei nem mesmo como debater essas questões quanto a saber se tal pulsão existe. Penso que é uma hipótese destinada a nos ajudar a compreender algumas de nossas experiências e o melhor é tentar ver se ela realmente esclarece essa experiência para a qual existem outras explicações possíveis, tão boas quanto, talvez até melhores, que a pulsão de morte freudiana.

MARIN: Uma última palavra sobre a angústia?

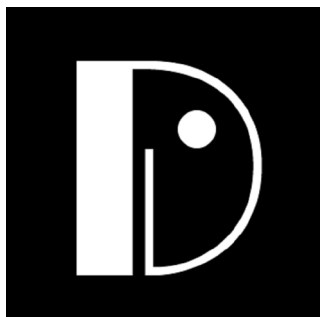
HONNETH: Para mim, colocar a angústia de separação no coração do desenvolvimento inicial do bebê significa igualmente colocar as necessidades, e as vontades ou desejos destrutivos em segundo plano, ou seja, compreendê-los como sendo somente uma reação à angústia. Isso explica muitas coisas sobre a história humana e o papel que a violência nela desempenha. Então, não tenho nenhuma necessidade de uma destrutividade anterior à experiência de separação. Veja, não tenho necessidade da hipótese de uma pulsão de destrutividade ou de agressão, que Freud aventava muito frequentemente. Trata-

se, de novo, de uma grande diferença entre Joel Whitebook e eu. De fato, trata-se precisamente da diferença entre nós: ele pensa que a destrutividade é anterior à experiência de separação precoce, que ela está sempre lá, ao passo que eu penso que a destrutividade e a agressão desempenham um papel enorme porque elas são nossas reações humanas à angústia, à angústia chocante de separação sob todas as suas formas. Essa é nossa principal diferença.

Tradução: Mariana Teixeira e Olavo Ximenes

Revisão: Inara Luisa Marin e Ricardo Lira

Esta entrevista foi publicada pela primeira vez no *European Journal of Psychoanalysis* (<http://journal-psychoanalysis.eu/interview-with-axel-honneth>) e traduzida com permissão de Inara Luisa Marin.



DISSONÂNCIA

TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE

Volume 1, Número 1, Junho/2017



INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (IFCH)
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP)