

Erich Fromm e *O medo da liberdade*: pensar com Freud contra Freud¹

Paul Zawadzki²

Tradução de Maria das Graças de Souza³

Resumo: Este artigo analisa o pensamento de Fromm por meio de *O medo da liberdade* (1941), obra maior que articula Psicanálise e Ciências Sociais. Mesmo assumindo a inspiração e a herança de Freud, Fromm critica a antropologia freudiana fundada na libido, conservando a noção de inconsciente, que ele reformula a partir do conceito de "caráter social". Prolongando as intuições do *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, mostra como os indivíduos podem procurar fugir de sua liberdade de modernos, esclarecendo a atração pelos regimes totalitários como uma resposta à insegurança e ao sentimento de impotência. Substituindo a pulsão de morte segundo Freud pelo conceito de necrofilia, ele desenvolve uma concepção humanista do homem que se afeiçoa às possibilidades da autonomia, da criatividade e da emancipação.

Palavras-chave: Erich Fromm; *Medo da liberdade*; Psicanálise social; Servidão voluntária; Autoritarismo; Emancipação.

ERICH FROMM AND THE *ESCAPE FROM FREEDOM*: THINKING WITH FREUD AGAINST FREUD

Abstract: This article analyzes Fromm's thought through *Escape from Freedom* (1941), a major work that articulates Psychoanalysis and Social Sciences. While acknowledging Freud's inspiration and legacy, Fromm criticizes Freudian anthropology founded on libido, retaining the notion of the unconscious, which he reformulates based on the concept of "social character". Extending the intuitions of La Boétie's *Discourse on Voluntary Servitude*, he shows how individuals may seek to escape their modern freedom, clarifying the attraction to totalitarian regimes as a response to insecurity and feelings of powerlessness. Replacing Freud's death drive with the concept of necrophilia, he develops a humanist conception of man who is drawn to the possibilities of autonomy, creativity, and emancipation.

Keywords: Erich Fromm; *Fear of freedom*; Social psychoanalysis; Voluntary servitude; Authoritarianism; Emancipation.

¹ Artigo publicado originalmente como capítulo V do livro *Dialogues avec Freud. Psychanalyse et Sciences Sociales*, Paris, Hermann, 2024. Tradução e publicação autorizadas pelo autor. Mantivemos, na tradução, a mesma formatação do texto original, acrescentando apenas os resumos em português e inglês, e reunimos, no final, a bibliografia. Tradução de Maria das Graças Souza.

² Doutor em Ciência Política e professor da Universidade de Paris Panthéon-Sorbonne.

³ Livre-docente e professora titular da Universidade de São Paulo, aposentada em 2015. Pesquisadora na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: mgsouza@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8773-9347>.

Formado no freudismo no Instituto Psicanalítico de Berlim e profundamente marcado pelo ensino do sociólogo Alfred Weber, que havia dirigido sua tese em Heidelberg, Erich Fromm (1900-1980) é um entre aqueles que, na história do pensamento psicanalítico, vão mais longe no esforço de síntese nas Ciências Sociais. A partir de 1922, formado sobre os divãs de Frieda Reichmann, Hanns Sachs e Karl Landauer, praticando a psicanálise durante toda a sua vida, a partir de 1927, tematiza muito cedo o problema das relações entre Psicanálise e Sociologia⁴. Desde o primeiro número de *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, ele se propõe a lançar pontes entre a psicanálise e o materialismo histórico⁵. A violência das críticas que lhe foram dirigidas anos mais tarde por Adorno e Marcuse quase faria esquecer o papel essencial que ele exerceu, como interlocutor privilegiado de Horkheimer, até a chegada de Adorno, em 1937⁶, nos primeiros esforços do *Instituto de Ciências Sociais de Frankfurt* para conciliar Freud e Marx⁷.

Recorrendo livremente a duas fontes, Fromm se expôs inevitavelmente aos raios de duas ortodoxias. É verdade que, além de sua crítica aos métodos burocráticos da organização freudiana internacional, sua revisão do freudismo — aprofundada nos Estados Unidos paralelamente ao trabalho de Karen Horney e Harry Sullivan, fundadores do Instituto de Psicanálise dos Estados Unidos —, afastou-o consideravelmente do paradigma psicanalítico clássico. Se nunca deixou de homenagear Freud pela fertilidade da teoria do inconsciente⁸, assim como pela vocação ética da psicanálise, ele acabou por rejeitar quase a totalidade da antropologia fundada sobre a libido e sobre o postulado das funções puramente repressivas da cultura⁹.

Raros são os estudiosos da psicanálise que prestam verdadeira homenagem à obra de Fromm. Entre eles, Paulo Roasen assinala a importância, na sua formação intelectual, em Harvard, nos meados dos anos 1950, de *O medo da liberdade*, que ele

⁴ "Psychanalyse et sociologie" (1929), tradução de S. Kadar, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 81-83.

⁵ "Über Methode und Aufgabe einer analytischer Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 1/1932, p. 28-54, tradução de J.-R. Ladmiral, "Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique", retomado em *Erich Fromm, La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Anthropos, 1971.

⁶ Rainer Funk, "Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité", tradução de T. Simonelli, *Illusio*, n. 14/15, 2016, p. 341-365, disponível em www.thsimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf

⁷ O que é destacado por Martin Jay, *L'imagination dialectique. L'École de Francfort, 1923-1950* (1973), tradução de E. E. Moreno e A. Spiquel, Paris, Payot, 1977, p. 112.

⁸ Em 1979, interrogado sobre o que restava fundamentalmente das descobertas de Freud, Fromm responde: "Hoje só resta o essencial: a descoberta do inconsciente", "Entretien d'Erich Fromm avec Gérard Khoury", in *Erich Fromm, Revoir Freud. Pour une autre approche en psychanalyse*, tradução de Gérard Khoury, Paris, Armand Colin, 2000, p. 161. Em uma carta de 14 de maio de 1971 a Martin Jay, ele esclarece: "Nunca abandonei o freudismo, a menos que se reduza Freud à teoria da libido... Creio que a grande conquista de Freud é sua concepção do inconsciente, com suas manifestações na neurose, nos sonhos etc., a noção de resistência, assim como sua concepção dinâmica do caráter. Creio que esses conceitos conservaram uma importância fundamental em toda a minha obra, e dizer que abandonei Freud porque abandonei a teoria da libido é uma afirmação por demais radical, que só tem sentido de um ponto de vista freudiano ortodoxo [...]. Sempre critiquei a ortodoxia freudiana e os métodos burocráticos da organização freudiana internacional, mas todo o meu trabalho teórico é fundado sobre o que constitui, na minha opinião, a contribuição essencial de Freud, exceto, bem entendido, a metapsicologia" (Citado por Martin Jay, *L'imagination dialectique*, op. cit., p. 113).

⁹ O que é assinalado por Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, 3ª parte, Londres, "Aneks", 1988, p. 1092.

compara, somente entre os livros psicanalíticos, a *Mal-estar na civilização*, de Freud¹⁰. Publicado em 1941, recentemente traduzido para o francês, *Escape from freedom*¹¹ (*O medo da liberdade*) é fruto de pesquisas levadas a cabo nos anos precedentes na Alemanha, na constelação do que ainda não se chamava “Escola de Frankfurt”. Como assinala o prefácio, ele não é senão uma parte “de um estudo mais vasto consagrado à estrutura do caráter do homem moderno e aos problemas da interação entre os fatores psicológicos e sociológicos”. Ele marca também um momento crucial na autonomização de sua obra, já que, segundo ele mesmo admite, foi a partir de 1941 que “tentou formular uma nova teoria das pulsões e das paixões que motivam o comportamento humano”¹².

Um dos aspectos da querela com a tradição freudiana de obediência estrita está relacionado à articulação, na verdade, sempre problemática nas Ciências Humanas, entre o variável e o imutável, o dinâmico e o estático¹³. A sociologia psicanalítica, cujos contornos ele tentou tornar mais precisos pela superação, ou melhor, pela fecundação mútua do pensamento freudiano e da sociologia, se propõe a “compreender a estrutura pulsional de um grupo, sua atitude libidinal em grande parte inconsciente, em larga medida a partir da sua estrutura socioeconômica”¹⁴. Se admitimos que o desenvolvimento pulsional é determinado pelas relações familiares, a família, por sua vez, “é o produto de uma estrutura social determinada”¹⁵. Isso significa afirmar o caráter variável da libido individual, historicamente modelada pelas condições sociais. O procedimento de Fromm repousa, assim, na ideia do caráter modificável do aparelho pulsional sob a ação de fatores sociais¹⁶. Se o seguimos, “os fenômenos psicossociológicos devem ser compreendidos como processos de adaptação ativa e passiva do aparelho pulsional à situação econômica e social”¹⁷.

Na ausência de uma estrutura pulsional fixa, a noção de inconsciente é preservada, mas amplamente reformulada. Segundo Rainer Funk, seu biógrafo, Fromm descobre “uma outra via para compreender o inconsciente”, solidária de uma concepção de início social e relacional do indivíduo mergulhado numa situação econômica, social e

¹⁰ Esse texto não somente foi central para a formação profissional da minha geração de estudantes de política, como também exerceu uma imensa influência sobre a Sociologia, a Antropologia e a Psicologia clínica. Paul Roazen, “La place d’Erich Fromm aujourd’hui et sa *Peur de la liberté*”, tradução de L. E. Praz de Oliveira, revista por J. Dupont, *Le Coq-Héron*, n. 182, 2005, p. 98.

¹¹ *Escape from freedom* (1941), New York, H. Holt & C^{ie}, 1994. Aqui citaremos a versão e a paginação dessa edição. Assinalamos que o livro foi retraduzido por Lucie Erhardt e Séverine Mayol, e publicado sob o título *La peur de la liberté*, Lyon, Parangon, 2010, reedição Les Belles Lettres, 2021.

¹² Erich Fromm. *Revoir Freud*, *op. cit.*, p. 35.

¹³ Por analogia com a concepção ainda estática (e não dinâmica) da história que Cassirer identifica em Maquiavel, para quem “todos os povos sempre foram animados pelos mesmos desejos, pelas mesmas paixões” (*Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, citado por Cassirer em *Le mythe de l’État*, tradução de Vergely, Paris, Gallimard, 1993 (1946), p. 176. “Pensamos que a história nunca se repete; mas ele pensava que ela sempre se repete”, acrescenta Cassirer. No mesmo sentido, por referência a Maquiavel, Mar Bloch, *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*, nova edição, Etienne Bloch, prefácio de Le Goff, Paris, Armand Colin, 1997, reedição de 2002, p. 63. Antes de voltar a Freud, no final dos anos de 1930, Horkheimer havia igualmente discutido este ponto em Maquiavel: “É falso afirmar que os tempos mudam, a natureza do homem permanece a mesma” (*Les débuts de la philosophie bourgeoise de l’histoire* [1930], tradução de D. Authier, Paris, Payot, coleção “Petite Bibliothèque Payot”, 1980, p. 40).

¹⁴ “Méthode et fonction d’une psychologie sociale analytique”, *op. cit.*, p. 204 (traduction légèrement modifiée).

¹⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶ *Ibid.*, p. 211.

¹⁷ *Ibid.*, p. 212.

cultural¹⁸. Fromm apreende essa inconsciente social principalmente por meio do conceito de “caráter social”, “do qual se pode dizer que constituía “o elo que faltava entre marxismo e psicanálise¹⁹”. A ambição dessa “caracterologia psicanalítica” (Fromm) é, assim, pensar um novo tipo de mediação entre estruturas da situação socio-histórica e psiquismo do indivíduo. Compreende-se que aqueles sociólogos que tentaram extrair recursos da psicanálise ao mesmo tempo em que recusavam em geral a autonomia do psiquismo voltaram-se com frequência para Fromm e mais amplamente para a corrente da psicanálise chamada revisionista²⁰.

As páginas que se seguem repousam sobre uma releitura seletiva de *La peur de la liberté*. Elaborado no contexto do nazismo, esse clássico conserva uma grande parte de pertinência após o colapso dos totalitarismos. Ele coloca, no coração do enigma, a vontade de certos indivíduos de escapar de sua liberdade de sujeito, o que conduz o autor para a análise mais ampla da condição humana na modernidade. Três eixos permitem fazer sobressair a originalidade da abordagem de Fromm e a contribuição de seu questionamento. O primeiro diz respeito ao humanismo da antropologia psicanalítica de Fromm, sua concepção da subjetividade e da autonomia²¹, assim como a presença subterrânea da hipótese de La Boétie em seu questionamento²². Dado que a “principal tese da psicanálise humanista repousa sobre a ideia de que as paixões fundamentais do homem não são enraizadas nessas necessidades instintivas, mas na condição específica da existência humana, na necessidade de encontrar uma nova relação do homem com a natureza²³”. O segundo eixo explicita a maneira pela qual Fromm concebe o ineditismo da condição moderna e certos aspectos do mal-estar do indivíduo aos quais ela dá especificamente origem. Os fanatismos do século XX procedem amplamente disso. Com o terceiro eixo, veremos a maneira seletiva como a análise dos mecanismos se abre sobre as noções de destrutividade e de necrofilia, elaboradas nas obras posteriores. Fromm critica então “talvez a mais revolucionária noção de Freud²⁴, ou seja, a pulsão de morte²⁵”.

¹⁸ Rainer Funk, “Le rôle d'Erich Fromm dans la fondation de l'IFPS”, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 20.

¹⁹ Jan Spurr, “Le caractère social: le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse?”, *Revue du MAUSS*, n° 2, 2011, p. 287-307. Do mesmo autor: *Du caractère social*, Lyon, Parangon, 2007.

²⁰ Para citar apenas os que mencionamos na introdução desta obra, Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse* (1950), Paris, PUF, “Quadrige”, 1955, p. 106-114; Georges Friedmann, “Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels”, *Bulletin de psychologie*, n° 1/1956, p. 16-19.

²¹ O que o separa muito rapidamente de Horkheimer, cf. Katia Genel, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, p. 165.

²² Miguel Abensour sugere que “a hipótese da servidão voluntária, longe de ser uma exceção, não teria deixado de assombrar a filosofia política moderna”. Ele evoca sua “presença mais ou menos subterrânea”, cf. “Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire?”, *Réfractons*, n° 17/2006, retomado em *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 12.

²³ “[...] the main thesis of humanistic psychoanalysis: that the basic passions of man are not rooted in his instinctive needs, but in the specific conditions of human existence, in the need to find a new relatedness to man and nature after having lost the primary relatedness of the pre-human stage” (Erich Fromm, prefácio a *The sane society* (1955), ed. ampl., Londres, Routledge & Kegan Paul, 2008, p. xi. Ele esclarece que essa perspectiva marca a continuidade de seu pensamento desde *Escape from freedom*.

²⁴ Paul-Laurent Assoun, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2002, p. 56. Freud introduz a noção de “pulsão de morte” (Todestrieb) logo após a Primeira Guerra Mundial em *Au-delà du principe de plaisir* (1920), tradução de J. Laplanche e J.-B. Pontalis, prefácio de Elise Pestre, Paris, Payot, col. “Petite Bibliothèque Payot”, 2010.

²⁵ O que alimenta a distância durável dos freudianos de estrita obediência em relação a Fromm, a despeito do fato assinalado por André Green de que, a partir das críticas endereçadas pelos sucessores de Freud ao conceito de pulsão de morte, “nenhum dos sistemas teóricos pós-freudianos retoma por sua conta a letra da teoria freudiana”, cf. *Le travail du négatif*, Paris, Minuit, 1993, citado por Sophie Mendelsohn, “Refuser la

O questionamento de Fromm: a presença subterrânea da hipótese de La Boétie

Sob reserva de um inventário sistemático, Fromm nunca cita La Boétie. Contudo, a despeito de tudo o que distingue os dois tipos de pensamento, *Escape from freedom* tem lugar no espaço intelectual aberto por *Discurso da servidão voluntária*. A alguns séculos de distância, a obra participa de uma mesma inversão da teoria clássica da dominação, atenta somente à *libido dominandi* dos príncipes²⁶. Os dois textos compartilham um mesmo enigma insuportável que, na linguagem de Fromm, está ligado à “atração pelo fascismo”²⁷ lá onde La Boétie se dava por tarefa compreender por que “um milhão de homens”, longe de estar “constrangidos por uma força maior”, parecem “encantados e enfeitiçados pelo nome de um só”²⁸. É esse deslocamento inaugural do olhar sobre a dominação que conduz Fromm a questionar o fato de que “milhões de alemães tenham enunciado à liberdade com o mesmo entusiasmo com que seus pais haviam lutado por ela; que, em vez de querer a liberdade, buscavam os meios para fugir dela”²⁹. Citando *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski, ele evoca esse indivíduo que não tem necessidade mais premente do que a de “encontrar alguém aos pés de quem depositar, tão depressa quanto possível, esse dom da liberdade com o qual, criatura infortunada, ele nasceu”³⁰.

Uma mesma suspeita permeia os dois textos: mais forte do que a perda da liberdade, haveria um ganho de servidão? “Há uma satisfação escondida na submissão”³¹? É isso que Fromm se pergunta, fazendo eco a La Boétie que, a propósito dos tiranetes e subtiranetes que desejam entrar na corrente ininterrupta da tirania, escrevia, ao vê-los servindo tão livremente e de tão boa vontade, “dir-se-ia não tanto que perderam sua liberdade, mas que ganharam sua servidão”³². Questão tão desconfortável quanto incontornável, já que, da experiência das dominações totalitárias até, por exemplo, a apatia da sociedade russa contemporânea³³, constata-se que as tiranias mais opressivas não repousam somente na força das baionetas. Segundo a expressão de Claude Lefort, “há um movimento que vem do alto, e um movimento que vem de baixo”³⁴.

Como conceber esse movimento que vem de baixo? A contribuição específica de Fromm é inseparável de seu humanismo, criticado com frequência³⁵, mesmo quando ele organiza seu pensamento e até as críticas que faz ao freudismo ortodoxo. Lendo Fromm, teríamos o direito de perguntar se a atração pela submissão revela algo

pulsion de mort... ou pas”, in Monique David-Ménard, Beatriz Santos (dir.), *Pulsion de mort. Destruction et créations*, Paris, Hermann, 2023, p. 109.

²⁶ Miguel Abensour, *op. cit.*, p. 25. Ver também Miguel Abensour, *La communauté politique des “tous uns”*, entretiens avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 103.

²⁷ *Escape*, p. 5.

²⁸ *Le discours de la servitude volontaire*, texto estabelecido por P. Léonard, Paris, Payot, 1985, p. 105.

²⁹ *Escape*, p. 3.

³⁰ *Ibid.*, p. 150.

³¹ *Ibid.*, p. 5.

³² *Le discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 125 (ortografia modificada).

³³ “O que a Rússia teme não é a OTAN, é a liberdade”, dizia recentemente Oleksandra Matvichuk, prêmio Nobel da Paz, *Le Monde* de 24 de fevereiro de 2023.

³⁴ Claude Lefort, “Entretien avec Gérard Rabinovitch”, *Traces*, n° 7/1983, p. 16.

³⁵ Por exemplo, Gérard Rabinovitch atribui a Fromm a qualidade de “precursor”, mas julga que ele “permanece comprometido com um psicologismo edificante” (*De la destructivité humaine*, Paris, PUF, 2009, p. 103, n° 1).

constitutivo da natureza humana. Existiria uma variante antropológica ou, na linguagem do século XVIII, uma inclinação para a servidão, como sugerem certos trabalhos de psicologia social, tais como as experiências de Stanley Milgram? Espantosamente, Hannah Arendt parece acreditar numa tal perspectiva:

[...] se nós nos referimos à nossa experiência no assunto, poderemos constatar que o instinto de submissão, um ardente desejo de se deixar dirigir e obedecer a um homem forte, tem, na psicologia do homem, um lugar pelo menos tão importante quanto a vontade de potência e, de um ponto de vista político, talvez mais significativo³⁶.

Contudo, por mais sugestivas que sejam essas conjecturas, nem La Boétie nem Fromm afirmam isso. Eles sustentam mesmo o contrário. Segundo La Boétie, a servidão apenas “desnatura o homem”³⁷. Para Fromm, a vontade de escapar da liberdade não exprime em nada a espontaneidade ou a criatividade do indivíduo, mas conduz à desintegração de seu próprio eu³⁸.

Antes de examinar quais contextos e mecanismos conduzem o homem a buscar ativamente a submissão, esclarecemos que, em seus textos de maturidade, Fromm concebe a liberdade do ser humano como uma “capacidade de escolher entre as possibilidades reais (alternativas) que lhe são oferecidas”³⁹. Nem total nem absoluta, contudo, irredutível, essa liberdade é situada, o que aproxima Fromm da filosofia de Karl Jaspers, cujos cursos, aliás, ele frequentou. Para ele, esse *alternativismo* tem origem na Bíblia hebraica⁴⁰ e Fromm se esforça obstinadamente para encontrá-lo nos autores com os quais forja sua crítica da alienação, quer se trate de Espinosa⁴¹, do jovem Marx⁴² ou de Freud. Neles, encontra principalmente a tomada de consciência como condição de libertação, ou ainda a busca dos verdadeiros motivos da ação, para além das racionalizações, mas não o causalismo. Com uma notável constância, ele se dedica a preservar a possibilidade teórica de duas orientações ideal-típicas: de um lado, a liberdade positiva que passa pelo trabalho criador, pelo amor, pelo vínculo com os outros, com o mundo e com a natureza. Do outro, o abandono da liberdade, que leva à renúncia à integridade e à individualidade do eu.

³⁶ Hannah Arendt, “Sur la violence” (1969), *Du mensonge à la violence*, tradução de G. Durand, retomado em *L’humaine condition*, edição de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, “Quarto”, 2012, p. 938-939.

³⁷ *Le discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 122.

³⁸ *Escape*, p. 21.

³⁹ Liberté, déterminisme et nn”, in *Le coeur de l’homme* (1964), tradução de S. Laroche, Paris, Payot, 1991, p. 204 e seguintes.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 211, nota 18. Em *Escape from freedom*, Fromm faz apelo ao mito bíblico da expulsão do Paraíso que “identifica os inícios da história humana com um ato de escolha” (p. 33). Ver também Erich Fromm, *Vous serez comme des dieux. Une interprétation radicale de l’Ancien Testament et sa tradition* (1966), Bruxelles, Complexe, 1975, p. 107. De todos os autores ligados à constelação de Frankfurt, Fromm é provavelmente aquele para quem a judeidade permanece não somente uma memória e uma fidelidade, mas também um ponto de apoio vivo. Nela ele busca conceitos importantes, por exemplo, “o endurecimento do coração” (do faraó) para sua reflexão psicanalítica.

⁴¹ Em uma leitura que seria próxima daquela, atípica, de um especialista em Espinosa como Robert Misrahi, que insiste mais no desejo da alegria como essência do homem do que no determinismo. Notemos de passagem que La Boétie é uma “leitura constante” para R. Misrahi, cf. *L’existence comme itinéraire, entretiens avec Véronique Verdier*, Paris, Le Bord de l’Eau, 2012, p. 54.

⁴² Erich Fromm, *La conception de l’homme chez Marx* (1961), tradução de M. Matignon, Paris, Payot & Rivages, 2010. O Marx humanista que Fromm retém é herdeiro da tradição do individualismo da Renascença; tem como fim “a emancipação espiritual do indivíduo” (p. 14). Para esse Marx, “A história é a realização do homem por si mesmo, graças ao seu trabalho e à sua produção” (p. 43).

O mais longe possível dos filósofos deterministas, Fromm situa *La peur de la liberté* sob três destaques. Um de Thomas Jefferson: “Assim nada é mais imutável do que os direitos inerentes e inalienáveis do homem”. O outro, talmúdico, extraído de *Pirke Avot*: “Se não sou por mim, quem o será? Se sou somente para mim, quem sou? E se não agora, quando?”. E sobretudo uma longa passagem do célebre *Discurso da dignidade humana*, de Pico della Mirandola, fundador do humanismo, cuja concepção da liberdade humana (não sendo nada, o homem pode se tornar tudo) foi desenvolvida por Rousseau ou Kant: “Poderás degenerar em forças inferiores que são bestiais: poderás, por decisão de teu espírito, te regenerar em formas superiores que são divinas⁴³. Na esteira direta dessa tradição – ele será criticado por recair no idealismo – ele recusa toda concepção do homem como “substância ou estrutura fixa com qualidades intrínsecas⁴⁴”. Desde as primeiras páginas de *O medo da liberdade*, ele esclarece a antropologia sobre a qual se articula sua psicologia social: “a natureza humana não é uma soma de pulsões biológicas inatas e fixas, nem uma sombra sem vida de modelos culturais aos quais ela se adapta sem atritos⁴⁵”.

Como na antropologia de Rousseau, a liberdade humana se abre sobre a historicidade individual e coletiva, autorizando tanto o progresso quanto a regressão. Lá onde Freud insiste sobre a dimensão repressiva da cultura e sobre sua necessária função de recalque, Fromm equilibra essa perspectiva pelo destaque de sua “função criadora”, numa perspectiva de reavaliação da ação humana que faz pensar na filosofia *da instituição imaginária da sociedade*, de Cornelius Castoriadis, cuja ponta crítica visava mais Marx do que Freud. “A natureza humana, suas paixões, assim como seus medos, são produto da cultura”, e cabe à psicologia social, tal como Fromm a concebe, “compreender esse processo de criação humana na história⁴⁶”.

De La Boétie a Fromm, passando por Kant e seu opúsculo sobre *a Aufklärung* (Les lumières), é uma mesma forma de questionamento que desnaturaliza a servidão. Pois é apenas sob a condição de partir de uma antropologia do homem como liberdade que a submissão aparece como enigmática. Não sendo subsumida a nenhuma necessidade, a renúncia de si só acontece ao final de um processo de despossessão que resta decifrar. Trata-se de elucidar a instituição social ou a historicidade de um desejo “contra a natureza”.

Longe da Escola de Frankfurt, essa tradição de pensamento e esse questionamento se atualizam contra o nazismo entre os filósofos como Ernst Cassirer ou Karl Jaspers, singularmente impressionados pelas condutas escapistas de renúncia à autonomia. Obrigado a se exilar nos anos de 1930, Cassirer, grande continuador da *Aufklärung*, teve de reconhecer o poder dos mitos: “a liberdade é com frequência considerada mais como um fardo do que como um privilégio, tanto na vida individual quanto na coletiva. Assim que precisam enfrentar condições difíceis, os homens têm

⁴³ Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, tradução de Y. Hersant, Paris, edição de l'Éclat, 1993, 2005, p. 9. Nesse filão, Fromm avança que “as forças arcaicas que representam a obscuridade são inconscientes, mas o homem, não importa em qual cultura, tem todas as potencialidades; ele é o homem arcaico, o animal predador, o canibal, o idólatra, e ele é dotado de razão, de amor, de justiça”, cf. “Humanisme et psychanalyse” (1963), tradução de E. Brabant, *Le Coq-Héron*, nº 182/2005, p. 96.

⁴⁴ *Revoir Freud*, p. 35, e ele acrescenta: “A essência do homem é a dicotomia que lhe é própria. Ou seja, a oposição entre ser incluído na natureza e estar sujeito a todas as suas leis, e ao mesmo tempo transcender a natureza, porque o homem, e só ele, é consciente de si mesmo e de sua existência”.

⁴⁵ *Escape*, p. 20.

⁴⁶ *Escape*, p. 11.

tendência a querer se livrar de tal fardo. É aí que o Estado totalitário e o mito entram em cena⁴⁷. Em sua última grande obra, ele foi forçado a constatar que “o homem moderno, apesar de seu dinamismo, e talvez por causa dele, não havia realmente superado sua condição de selvagem” e que “regredia facilmente a um mesmo estado de submissão⁴⁸”. Observando a adesão entusiasta aos mitos políticos, manifestava um sentimento de escândalo comparável ao de Horkheimer e Adorno – que, já na introdução de *Dialética da razão* (1944), questionavam, com uma cólera um tanto aristocrática, a “misteriosa disposição das massas em se deixar fascinar por qualquer despotismo” –, vendo que tantos homens “educados, inteligentes, honestos e leais abandonarem de repente o maior dos privilégios humanos. Vê-se que eles deixaram de ser agentes livres e pessoais⁴⁹”. Alguns anos antes, nas páginas espantosamente próximas das análises ulteriores de Fromm, Karl Jaspers escrevia:

Apesar de tudo, o homem não pode renunciar a si mesmo. Portador de liberdade, ou realiza verdadeiramente sua possibilidade, ou a perverte, condenando-se assim a perder o seu repouso. Estabelecido nessa perversão, ele perde toda a transparência, até em seu ser mais íntimo. Sua vida não é mais do que fachada, formalismo, convenção. Nesse estado de perversão, o homem se volta contra a liberdade. Em seu amor escondido pelo ser que era enquanto possibilidade, ele se vê acuado a provocar sua ruína em todo lugar em que o encontrar⁵⁰.

A condição moderna

Em seu testamento intelectual, Cassirer deseja voltar à “análise do termo ‘liberdade’, que é um dos termos mais obscuros e ambíguos que existem, não somente na linguagem filosófica, mas também na linguagem política⁵¹”. Fromm, à sua maneira, também contribui para essa análise, desta vez ao focalizar “a significação filosófica do fascismo e o sentido da liberdade, seja nos sistemas autoritários, seja na democracia⁵²”. Nessa perspectiva, ele extrai as condições socio-históricas particulares nas quais os indivíduos podem desejar escapar de sua liberdade. Para pensar os mecanismos de fuga que com tanta frequência chocaram certos contemporâneos do nazismo, ele se apoia sobre uma vasta genealogia da destradicionalização e do advento do individualismo moderno. Enquanto Freud, ao examinar a atualidade da violência, vai diretamente à identificação de traços constantes da natureza humana, servindo-se como apoio de proposições universalizantes⁵³, segundo o juízo determinante (no

⁴⁷ Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État* (1946), tradução de B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 388-389.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 385.

⁴⁹ Ernst Cassirer, *Le mythe...*, *op. cit.*, p. 386. No mesmo momento, a queda da individualidade e da autonomia é tematizada por Max Horkheimer, *L'Éclipse de la raison* (1947), tradução de J. Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 137 e seguintes.

⁵⁰ Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), tradução de W. Biémele e J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 197; ver também sua *Philosophie* (1931), tradução de J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986, 4ª seção, “Fuite devant la liberté”, p. 407.

⁵¹ *Le mythe de l'État*, *op. cit.*, p. 386-387.

⁵² *Escape*, p. 135.

⁵³ Em *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (*Considerações atuais sobre a guerra e a morte*), 1915, tradução de J. Altounian et al., Paris, PUF, 1988, Freud afirma que “é precisamente o acento posto sobre o comando: não matarás, que nos dá a certeza de que descendemos de uma linhagem infinitamente longa de assassinos que tinham no sangue o prazer-desejo de assassinato, como nós mesmos ainda”. Ele conclui uma página depois: “Somos, portanto, nós mesmos, se julgarmos por nossas moções de desejo inconscientes, como homens originários de um bando de assassinos” (p. 153-154).

sentido kantiano), Fromm, insatisfeito com a interpretação freudiana da história que postula a invariabilidade do ser humano e de suas pulsões, parte da situação singular da modernidade, ao mesmo tempo emancipadora e portadora de novas alienações.

Para identificar o que há de novo, recorre em particular às perspectivas tocquevillo-weberianas, dois autores que, tanto pelo seu método como pela sua temática, têm prestado atenção central ao indivíduo. Tocqueville nunca é citado em *O medo da liberdade*, mas sua inspiração é manifesta nas passagens que concernem ao conformismo, ao reino da opinião, ao sentimento de similitude ligado à igualização das condições ou, ainda, à experiência da solidão⁵⁴. No embasamento weberiano, é explícita na importância dada à Reforma, ao capitalismo e, mais amplamente, ao desencantamento do mundo. Acrescenta-se a isso, em afinidade com a Escola de Frankfurt, a análise marxista da alienação pela economia: nas condições do capitalismo contemporâneo, “o homem não vende apenas mercadorias, ele se vende a si mesmo e se percebe como uma mercadoria⁵⁵”.

Na esteira de Tocqueville, Marx e Weber, Fromm extrai, pois, uma condição moderna ambivalente, mostrando como, do interior das sociedades afetadas por dinâmicas do individualismo, do capitalismo e do desencantamento do mundo, surgem dinâmicas de despossessão. Note-se que Fromm não é um autor trágico. Esse traço de pensamento, que ele talvez compartilhe com Elias, afasta-o tanto do pessimismo antropológico freudiano – voltaremos a isso – quanto daquele tardio, de Horkheimer e Adorno⁵⁶. Como apontou Katia Genel, a propósito das posições inicialmente próximas de Fromm e Horkheimer, “enquanto Horkheimer retorna a Freud e toma distância de Marx, Fromm faz o caminho inverso, desde os ensaios dos meados dos anos de 1930, que culmina com *Escape from freedom*⁵⁷”. Embora em geral se assinale seu afastamento da primeira teoria de Frankfurt, suas análises permanecem invariavelmente focadas no projeto de emancipação e na crítica da alienação. Mais amplamente, seu apreço pelo universalismo do humanismo moderno levado pela *Aufklärung* permaneceu constante tanto em sua obra quanto em sua prática de analista, que não cessou de pensar que, se existência humana e liberdade estão ligadas, a realização da natureza humana e de suas potencialidades é possível⁵⁸.

⁵⁴ *Escape*, p. 98-99.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁶ Sobre as diferentes filosofias da história engajadas aqui, cf. Laurent Martin, “Le pessimisme culturel. Civilisation et barbarie chez Freud, Elias, Adorno et Horkheimer”, in Laurent Martin, Alexandre Escudier, *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: de l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Science Po, p.117-133.

⁵⁷ Katia Genel, *Autorité et émancipation...*, op. cit., p. 182.

⁵⁸ Pensamos que é preciso inverter a proposição de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, segundo a qual Fromm “contestou radicalmente o universalismo freudiano e a filosofia das Luzes em nome de um relativismo cultural”, “Fromm Erich (1900-1980)”, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 367. Ao contrário, Fromm elogia Freud por ter posto em prática a ideia humanista de Goethe (“Os homens trazem em si não somente sua própria personalidade, mas também toda a humanidade, acompanhada do conjunto de suas possibilidades”). Segundo Fromm, “a psicanálise (ou seja, a tentativa de compreender o que é inconsciente no outro) pressupõe que aquilo que encontramos no inconsciente de um terceiro está vivo em nós”. Cf. “L’humanisme en tant que philosophie globale de l’homme” (1966), in *De la désobéissance et autres essais*, tradução de Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 69. Além disso, Fromm critica explicitamente “a posição relativista de Freud, que supõe que a psicologia pode nos ajudar a compreender as motivações dos julgamentos de valores, mas não sua validade”. Ele salienta, entretanto, que o relativismo freudiano, que se exprime principalmente em sua teoria do superego, não é consequente, nem que seja em razão da convicção freudiana segundo a qual o homem deve tender à verdade, e que a realização desse fim é

Ao enfatizar a capacidade do homem de escolher entre possibilidades reais que lhe são oferecidas, a antropologia filosófica de Fromm o afasta das visões deterministas da necessidade histórica. A condição dos modernos permanece, como em Jaspers, estruturada por alternativas:

À medida que conquista sua liberdade, desvencilhando-se da unicidade originária com a natureza, à medida que se constitui como indivíduo, o homem se encontra situado entre duas escolhas: ou alcançará a união com o mundo na espontaneidade do amor e do trabalho produtor, ou buscará sua segurança na construção de um vínculo que passará pela perda de sua liberdade e pela desintegração de seu próprio eu⁵⁹.

A despeito do afresco macro-histórico que abre *O medo da liberdade*, a atenção constante que Fromm dedica ao indivíduo o afasta das facilidades enganosas do holismo metodológico⁶⁰ e vem moderar seu historicismo. “O homem não é somente feito pela história, a história é feita pelo homem”⁶¹. Nesse sentido, a psicanálise humanista lhe permite manter-se a distância tanto da compreensão freudiana da história quanto das abordagens behavioristas, culturalistas ou sociologistas⁶². Ele recusa, em geral, as abordagens que veem no indivíduo apenas um ser desprovido daquilo que se chamaria de agentividade⁶³, flutuando sobre as ondas da história, da cultura e da sociedade, esforçando-se para melhor se adaptar.

Sobre o último ponto, as críticas de Adorno endereçadas ao revisionismo de Karen Horney, mais do que ao de Fromm, erram o alvo quando tratam do conformismo de sua suposta visada de adaptação social⁶⁴. Em *Escape from freedom*, Fromm tem o cuidado de distinguir os dois conceitos de saúde e de normalidade: o primeiro exprime o ponto de vista da sociedade e de suas necessidades; o segundo, o dos valores e normas relativas às finalidades da existência individual (*Escape*, p. 137). Sem excluir, *a priori*, que os dois pontos de vista possam idealmente coincidir, ele conclui:

[...] a pessoa normal, em termos de boa adaptação, frequentemente tem uma saúde pior do que a pessoa neurótica [...]. Ela só é, com frequência, bem adaptada ao preço de uma renúncia ao seu próprio eu, realizada para se conformar mais ou menos ao que se espera

atingível porque o homem é dotado de razão, cf. *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Rinehart and C^{ie}, 1947, p. 34-35.

⁵⁹ *Escape*, p. 21.

⁶⁰ “Todo grupo é constituído de indivíduos e somente de indivíduos. Por essa razão, os mecanismos psicológicos que encontramos no seio de um grupo não podem ser senão aqueles que vemos operar nos indivíduos. [...] E se nossa análise dos fenômenos sociopsicológicos não for baseada em um estudo detalhado do comportamento individual, ela careceria de empirismo e, por isso mesmo, de validade” (*Escape*, p. 136).

⁶¹ *Escape*, p. 11-12.

⁶² “Assim, o ponto de vista apresentado no livro difere daquele de Freud na medida em que está largamente em desacordo com a interpretação freudiana da história como resultado de forças psicológicas que, elas mesmas, não são socialmente condicionadas. Ela está, do mesmo modo, em desacordo com as teorias que negligenciam o papel do fator humano como um dos elementos dinâmicos do processo social. Essa crítica não é somente dirigida contra as teorias sociológicas que visam explicitamente eliminar os problemas psicológicos da sociologia (como a de Durkheim e sua escola), mas também contra as teorias que são mais ou menos tingidas de psicologia behaviorista” (*Escape*, p. 12).

⁶³ Na linguagem mais clássica da antropologia de Rousseau, “a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754, edição de J. Starobinski, Paris, Gallimard, “Folio”, 1999, p. 71).

⁶⁴ Theodor W. Adorno, *La psychanalyse révisée* (conferência proferida em 21 de abril de 1946 sob o título “Social Science and sociological tendencies in Psychoanalysis” e publicada em 1972 sob o título *Die revidierte Psychoanalyse*), seguido de Jaques le Rider, *L’allié incommode*, Paris, l’Ollivier, 2007, p. 29.

delas. Toda autêntica individualidade e espontaneidade podem então ser perdidas. Inversamente, pode-se caracterizar o neurótico como aquele que não está pronto para perder completamente o combate por seu próprio eu⁶⁵.

Essa compreensão do normal e do patológico permaneceu constante nas análises de Fromm até o fim de sua vida⁶⁶. Contrariamente ao que Adorno deixa a entender, Fromm não cessa de lembrar a vocação crítica de Marx e de Freud e toma distância explicitamente em relação ao papel adaptativo que a sociedade industrial atribui à psicanálise, muito frequentemente com seu consentimento⁶⁷. À luz desses textos, é verdade que posteriores a 1946, mas exprimindo uma orientação estável da antropologia psicanalítica de Fromm, é difícil compreender que Adorno possa concluir sua acusação contra os revisionistas por meio deste contrassenso:

Nas suas mãos, a teoria freudiana se transforma em um meio suplementar de integrar as moções psíquicas ao *status quo* social. Eles fazem da análise do inconsciente uma parte da cultura de massa industrializada; de um instrumento a serviço das Luzes, um instrumento que sirva para dar a ilusão de que a sociedade e o indivíduo, bem como a adaptação à realidade todo-poderosa, coincidem.

Necrofilia e destrutividade

Entre as contribuições essenciais de Fromm para a análise das patologias políticas e sociais do século XX, análise que geralmente passa por uma *caracterologia* da qual falamos muito pouco⁶⁸, gostaríamos de reter de maneira seletiva o que ele chama de *mecanismos de fuga*, pois as dinâmicas “escapistas” exercem um papel crucial desde o século XX. Não se trata apenas de o fato de sua caracterização da natureza inédita da modernidade recorrer ao referencial weberiano. É que *O medo da liberdade* desenvolve uma reflexão em afinidade com uma das intuições mais interessantes do sociólogo para a compreensão das novas formas de fanatismo. Weber

⁶⁵ *Escape*, p. 138.

⁶⁶ Ver, por exemplo, “Politique et psychanalyse” (1931) retomado em *Le freudomarxisme. Inconscient et lutte des classes. Une révolution inachevée*, introdução, tradução e notas de Jean-Marie Brohm, Alboussière, QS ?, 2023, p. 172. Ele mantém esse ponto de vista na entrevista concedida, na véspera de sua morte, a Gérard D. Khoury: “A maioria dos analistas tem um olhar burguês diante de uma sociedade relativamente sadia, na qual o indivíduo que se adapta é considerado sadio! Dizer, de uma pessoa, que ela é adaptada, é dizer que ela é tão louca quanto a média! Como socialista e homem crítico, creio que vivemos numa sociedade desumana, irracional e louca” (*Revoir Freud*, op. cit., p. 161).

⁶⁷ Em *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud* (1962), prefácio de Rainer Funk, New York, Continuum, 2009, p. 198 e seguintes. “Por que a psicanálise, teoria radical, tornou-se uma teoria da adaptação” é o título do último capítulo de Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), tradução de Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 203 e seguintes. Aí ele se interroga sobre “o perigo de uma função reacionária da psicanálise” (p. 206) e sobre “sua transformação em teoria liberal da adaptação” (p. 207) a uma “realidade” insuperavelmente identificada à sociedade capitalista do momento (p. 209). A ideia de que “a neurose era a consequência de uma falta de satisfação sexual (provocada pelo recalque) e que uma satisfação sexual total era, portanto, a condição da saúde mental” era, para ele, uma vulgata que o ensinamento de Freud nunca havia expressado. Ele via aí “o triunfo da sociedade de consumo” (p. 209).

⁶⁸ Enquanto ela é objeto de um texto inteiro que vem fechar, como apêndice, *O medo da liberdade*.

havia sido afetado pelo “salvo na fé de Lukacs⁶⁹”. Ele havia igualmente percebido em seus estudantes o desejo de escapar aos “tormentos do homem moderno⁷⁰”, que se traduzia principalmente pela espera de um salvador. O desencantamento do mundo é tanto o privilégio da reflexividade quanto a perda dos absolutos. As novas formas de fanatismo ideológico que aqui emergem, e que Weber previu, já não podem ser decifradas apenas por meio do paradigma voltairiano do século XVIII, que as via meramente como os antônimos das luzes.⁷¹ Seus adeptos, nazis ou stalinistas, não estão mais imersos no mundo encantado e etnocêntrico da tradição religiosa à qual bastaria opor-se ao espírito de exame e de dúvida. Desenrolando esse fio, compreende-se que não são mais simples persistências de barbáries antigas, mas produtos escapistas da revolução antropológica da modernidade, ou seja, a consciência histórica e seu fardo⁷². A intuição weberiana conduz então a perguntar se, às três paixões fundamentais capazes de pôr em movimento povos e governantes⁷³, não seria necessário acrescentar um novo dispositivo crucial, o de escapar ao não senso do mundo e à sua própria insignificância. Reconstituindo um substituto de absolutos na terra, as grandiosas mitologias políticas do século XX seriam então respostas em forma de “delírio com a razão⁷⁴”, a fim de escapar à dúvida aberta pela descrença e pelo descentramento modernos, dando ao mesmo tempo aparência de conformidade à nova legitimidade científica. A partir de um diagnóstico nietzschiano-weberiano, Fromm parece compartilhar essas perspectivas quando examina as duas faces da liberdade moderna, ressaltando as novas fontes, interiores, de despossessão:

⁶⁹ Daniel Bell, “Après ‘l’âge du péché absolu’. Georg Lukacs e les racines mystiques de la révolution”, retomado em *La fin de l’idéologie*, tradução de E. Baillon, prefácio de R. Boudon, Paris, PUF, 1997, p. 341; “The return of the sacred? The argument on the future of religion”, *British Journal of Sociology*, nº 28/1977, retomado em *The winding passage. Essays and sociological journeys 1960-1980*, Cambridge, Abt. Books, 1980, p. 341-343 em particular; George Steiner, “Georg Lukacs and his Devil’s pact”, *Language and silence*, New York, 1977 (texto não retomado na edição francesa de *Langage et silence*).

⁷⁰ Max Weber, “Le métier et la vocation de savant” (pronunciado no dia 7 de novembro de 1917 em Munique), tradução de J. Freund, prefácio de R. Aron, Paris, Plon, 1959, reedição 10/18, 2002, p. 108 *id.* p. 116: “o profeta que tantos membros da jovem geração anseiam por ver, não existe”; depois, na página 120: “O destino de nossa época, caracterizada pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, conduziu os humanos a banir da vida pública os valores supremos mais sublimes. [...] As profecias que caem das cátedras universitárias não têm, finalmente, outros resultados a não ser formar seitas fanáticas, mas nunca verdadeiras comunidades. Àquele que não consegue suportar com virilidade esse destino de nossa época, só se pode dar o seguinte conselho: retorne em silêncio, sem dar a teu gesto a publicidade habitual dos renegados, mas simplesmente e sem cerimônias, para os braços largamente abertos das velhas igrejas”.

⁷¹ Paul Zawadzki, “Le fanatisme: sens et métamorphoses”, *Raison présente*, nº 212/2019, p. 65-74.

⁷² “Tal como nunca foi imposto a nenhuma das gerações anteriores”, assinala H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (1958), edição de Pierre Fruchon, Paris, Les Éditions du Seuil, 1996, p. 23.

⁷³ A paixão pela segurança e pelo medo, a afeição pelos bens materiais e pelo lucro, a busca de honras e reconhecimento, cf. Hobbes, *Le Léviathan*, capítulo XIII, tradução de F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 123; em relação à violência do século XX e à “necrofilia” de que se tratará, P. Hassner, “La revanche des passions” (2005), retomado em *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*, Paris, Fayard/CERI, 2015, p. 35-63.

⁷⁴ Kant fala do “perigo de Schwärmerei, uma ilusão que consiste em ver alguma coisa para além de todos os limites da sensibilidade, ou seja, querer sonhar segundo princípios (delirar com a razão)”, *Critique de la faculté de juger* (1790), tradução de A. Philonenko, edição revista, Paris, Vrin, p. 1993, parágrafo 29, p. 160-161. Philonenko esclarece que a palavra, que não tem equivalente em língua francesa, significa ao mesmo tempo entusiasmo e fanatismo (p. 160, nota 3). Em outro lugar, Philonenko fala do delírio da razão enlouquecida, cf. sua introdução a *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée* (1786), tradução de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 38. Ver também Paul-Laurent Assoun, “La folie de l’idéal ou l’inconscient fanatique. Figures de la Schwärmerei”, *Penser/rêver*, nº 8/2005, p. 169-188.

Cremos, por exemplo, que a liberdade de religião constitui uma das maiores vitórias no combate pela liberdade. Mas não vemos suficientemente que, a despeito dessa vitória sobre o poder da Igreja e do Estado, que impedia o homem de cultivar a fé segundo sua consciência, o homem contemporâneo perdeu sua capacidade de crer em qualquer coisa que não seja provada segundo os métodos das ciências naturais.⁷⁵

Em consonância com Weber, Fromm descreve igualmente “o sentimento de insignificância pessoal e de impotência”, acentuado pelo capitalismo⁷⁶.

A partir daí, para esclarecer as condições de possibilidade do nazismo, ele se entrega ao esforço sutil de sintetizar dois tipos de compreensão. De um lado, ultrapassando os limites da epistemologia weberiana, traz um aprofundamento freudiano para a compreensão sociológica, pois considera que o vínculo social repercute no psiquismo (caráter social). De outro, em virtude de sua concepção do indivíduo como ser social, recoloca as contribuições freudianas no interior de um quadro socio-histórico. Esses encaixes sucessivos modificam, na realidade, as premissas de cada uma das disciplinas, restando saber se a coerência epistemológica é satisfatória. No entanto, tendo participado, nos anos de 1930, de pesquisas do *Instituto de pesquisas sociais*⁷⁷, suas análises sociológicas do autoritarismo solicitam hipóteses sobre o psiquismo humano. Assim, por exemplo, “num sentido psicológico, a sede de poder não está enraizada na potência, mas na fraqueza. Ela é a expressão da incapacidade do eu individual de se manter só e viver. É a tentativa desesperada de ganhar uma força secundária ali onde falta a força autêntica⁷⁸. É nesse desejo perturbado de “simbiose”, que visa escapar de uma situação insuportável, que Fromm situa a origem tanto do sadismo quanto do masoquismo⁷⁹. Note-se, de passagem, que, não sem relação com essa perspectiva de conjunto, ele atribui, em um texto tardio, a “veemência do antissemitismo nazi” a um “defeito histórico de poder político dos alemães⁸⁰”.

“Os mecanismos de fuga, que resultam da insegurança do indivíduo isolado⁸¹”, são uma resposta a uma situação socio-histórica inédita, combinação dos efeitos Weber (desencantamento do mundo), Marx (alienação capitalista) e Tocqueville (individualismo). Sobre essa segunda vertente mortífera, os mecanismos de fuga assumem um “caráter compulsivo⁸²”.

⁷⁵ *Escape*, p. 105.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁷ Stéphane Haber lembra que encontramos em seus textos as primeiras elaborações das noções de “personalidade autoritária” e de “caráter autoritário”, cf. “Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de 'personnalité autoritaire' dans l'École de Francfort”, *Cités*, 6/2001, p. 49. Ver também Erich Fromm, “Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil” (1936), retomado em Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, Band I, Analytische Sozialpsychologie, München, 1989, p. 141-188, edição de Rainer Funk, tradução de Thierry Simonelli, “Études sur l'Autorité et la Famille. Partie socio-psychologique”, www.thsimonelli.net/pdf/Simonelli-Fromm-Autorit%C3%A9-Famille.pdf

⁷⁸ *Escape*, p. 160.

⁷⁹ “A pessoa sádica tem tanta necessidade de seu objeto quanto o masoquista. Mas, em vez de buscar a segurança sendo ‘engolida’, ela a obtém ‘engolindo’ outra pessoa”. Nos dois casos, “a liberdade e a individualidade são perdidas” (*Escape*, p. 157).

⁸⁰ “Remarque sur les relations entre les Allemands et les Juifs”, retomado na coletânea póstuma publicada em 1994 por Rainer Funk, tradução de A. Yaiche, *L'homme et son utopie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 131-132.

⁸¹ *Escape*, p. 139.

⁸² *Id.*

Entre os mecanismos de fuga, Fromm se detém na *destrutividade*, à qual consagrou sua última grande obra⁸³. Frequentemente associada às tendências sadomasoquistas, delas se distingue pelo fato de “não procurar atingir uma simbiose passiva ou ativa, mas buscar eliminar seu objeto⁸⁴”. Por sua vez, a análise da destrutividade e de suas fontes (ansiedade, entraves na vida) esboçada em *O medo da liberdade* *La peur de la liberté*, o conduz para a crítica da noção de pulsão de morte. Examinando a pertinência dos vínculos propostos por Freud entre frustração e destrutividade, ele se afasta de certos avanços da Segunda tópica:

A hipótese do instinto de morte (*death-instinct*) é satisfatória na medida que explica plenamente as tendências destrutivas negligenciadas das primeiras teorias de Freud. No entanto, não é mais na medida em que recorre a uma explicação biológica que não leva em conta suficientemente que a quantidade de tendências destrutivas varia enormemente segundo os indivíduos e os grupos sociais. Se as hipóteses de Freud fossem corretas, deveríamos considerar que a medida de destrutividade, dirigida contra os outros ou contra si mesmo, é mais ou menos constante. Ora, observamos o contrário. Não somente o peso da destrutividade varia enormemente entre os indivíduos de nossa cultura, como também é desigual entre os diferentes grupos sociais⁸⁵.

Longe de aceitar a ideia de uma “tendência fundamental de todo ser vivo a retornar ao estado anorgânico⁸⁶”, sem por isso romper completamente com a ideia de uma *intricação*⁸⁷ entre Eros e Thanatos, Fromm afirma que: “Pulsão (*drive*) de vida e pulsão de destruição não são fatores independentes um do outro, mas estão em uma interdependência invertida. Quanto mais a pulsão de vida é contrariada, mais forte se torna a pulsão de destruição. A destrutividade é a consequência de uma vida não vivida⁸⁸”. Isso significa que, para Fromm, a destrutividade não é mais uma pulsão originária, que estaria no princípio do desejo humano. Segundo uma de suas formulações ulteriores, “a pulsão de vida constitui, portanto, uma potencialidade primária, e a pulsão de morte, uma potencialidade secundária⁸⁹”.

A noção de *necrofilia*⁹⁰, desenvolvida por Fromm a partir de sua experiência clínica e da leitura de textos de Freud, aparece na esteira da análise da destrutividade proposta em 1941. Pensada como uma organização geral da personalidade (e não como perversão sexual), ela é vinculada, em *Le coeur de l'homme* (1964), à *violência compensatória*, que “encontra suas raízes na impotência e compensa seus efeitos. O homem que é incapaz de criar procura destruir⁹¹”.

Vê-se como, na ocasião da análise da violência compensatória, se articulam aqui as categorias do psiquismo e a análise sociológica: a provação da impotência é o efeito

⁸³ *The anatomy of human destructiveness*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973, tradução francesa de T. Carlier, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Robert Laffont, 1975.

⁸⁴ *Escape*, p. 177.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 180-181.

⁸⁶ “Pulsão de morte”, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), Paris, PUF, col. “Quadrige”, 1997, p. 372.

⁸⁷ Noção que Paul-Laurent Assoun resalta da compreensão freudiana das relações entre pulsão de vida e pulsão de morte, cf. *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1997, p. 443.

⁸⁸ *Escape*, p. 182.

⁸⁹ *Le coeur de l'homme*, p. 64.

⁹⁰ Fromm toma emprestada a palavra do filósofo Unamuno que, em um discurso pronunciado em Salamanca no início da guerra civil espanhola, após ter ouvido a divisa dos falangistas *Viva la muerte*, disse: “Acabo de ouvir um grito necrófilo e destituído de sentido”. “Vive la mort”, citado por Erich Fromm, *Coeur de l'homme*, op. cit., p. 44.

⁹¹ *Ibid.*, p. 35.

dos processos de *reificação* amplificados pelo sentimento de insignificância trazido pelo *desencantamento do mundo*. A transformação dos homens em mecanismo e sua redução a funções são, aliás, nos anos de 1930, um dos pontos de convergência das descrições propostas pelos autores críticos da razão instrumental (Fromm, Horkheimer, Adorno...) e por aquela vinda de outro universo filosófico, como o de Jaspers⁹². À análise de fatura sociológica, combinando Marx e Weber, Fromm acrescenta um esclarecimento psicológico. Do seu ponto de vista, a violência compensatória se aproxima da “pulsão que leva o indivíduo a manter um ser vivo, homem ou animal, sob sua inteira dominação⁹³”, o que é a essência do sadismo. Retomando explicitamente as aquisições de *La peur de la liberté*, Fromm sustenta que:

A característica fundamental dessa perversão, com efeito, não reside no desejo de fazer o outro sofrer, mas numa mesma impulsão constitutiva, a saber, a tentação de exercer um domínio absoluto sobre outro alguém, de reduzi-lo à classe de objeto impotente submetido a nosso bel-prazer, de parecer a seus olhos uma verdadeira divindade e de nos servir dele como bem quiser.⁹⁴

A necrofilia apresenta numerosos pontos comuns com o caráter sádico-anal, ou ainda com a pulsão de morte, tais como foram definidos por Freud. Ela é, escreve Fromm:

A única resposta ao problema da existência que vai diametralmente ao oposto da vida. Ela é, igualmente, a mais mórbida e a mais perigosa das atitudes que o ser humano possa adotar diante da vida. Ela representa a perversão por excelência: sendo ele mesmo uma criatura viva, o necrófilo não ama nem a vida nem o florescimento, mas a morte e a destruição. Por pouco que tenha a coragem de confessar a si mesmo o que sente, de fato, é sua própria vida que ele proclama na face do mundo quando grita ‘viva a morte’.⁹⁵

É ao querer aprofundar a teoria freudiana, após ter aceitado a ideia de um conflito entre Eros e a destrutividade, que Fromm opera um deslocamento na significação freudiana da pulsão de morte. Segundo ele:

Não se trata de um antagonismo entre duas forças biológicas inatas, relativamente constantes e não cessando de lutar uma contra outra até a vitória final da pulsão de morte, mas de um conflito entre a tendência na qual reside a essência mesmo da vida – perseverar no seu ser – e sua antítese, a qual tem sua fonte no fato de que o indivíduo fracassou nesse empreendimento. Nessa ótica, a ‘pulsão de morte’ é uma orientação *maligna* cuja hipertrofia torna impossível o desenvolvimento do Eros. Ela pertence à psicopatologia, e não, como supunha Freud, aos *fenômenos biológicos normais*. A pulsão de vida constitui, pois, uma potencialidade primária, e a pulsão de morte, uma potencialidade secundária.⁹⁶

Não somente as duas tendências não são de força igual para Fromm, mas sobretudo as tendências destrutivas “são o resultado de uma falência da arte de viver, de uma vida que não encontrou sua autenticidade⁹⁷.” Atração por tudo o que é morto, petrificado, mecânico, para ter em detrimento de ser, a necrofilia então toma a dianteira

⁹² Karl Jaspers, *La situation spirituelle, op. cit.*, p. 60 e seguintes.

⁹³ *Le coeur de l'homme*, p. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 35-36.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 63-64.

⁹⁷ Conversa de 5 de janeiro de 1974, retranscrita em *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (1983), edição de H. J. Schultz, tradução de C. Ehlinger, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 39.

e se exprime por uma tendência a desestruturar e destruir as relações vivas. Para além do totalitarismo, ela tem afinidade com o culto da técnica⁹⁸.

A recusa em situar as duas forças “em paralelo”⁹⁹ afasta Fromm da antropologia freudiana, tendo como corolário esboçar uma orientação política absolutamente diversa. O pessimismo freudiano compromete o progressismo político, quando não conduz em direção a horizontes reacionários de um pensamento do *containment*, que situa Freud, principalmente na carta a Einstein, “muito à direita do liberalismo”¹⁰⁰. Em uma compreensão que permanece generosa, Fromm discerne em Freud um conflito entre o teórico, que parece situar a humanidade diante de alternativas trágicas, e o humanismo, que as recusa. Como esse conflito não admite solução no interior de sua teoria, Freud se esforça inutilmente para “esquivar-se das consequências lógicas de suas próprias premissas”¹⁰¹. Fromm faz da necrofilia a *consequência* de uma situação socio-histórica, sem inscrevê-la na antropologia a título de pulsão originária. Ao desnaturalizá-la, preserva a chance teórica de reduzi-la politicamente.

Os mecanismos de fuga que Fromm situa no coração de sua análise repousam sobre uma paixão: o medo. Foi também sobre o medo que se detiveram alguns historiadores mais fecundos do século XX (Georges Lefebvre, Jean Delumeau...). Não o medo da morte violenta, sobre o qual Hobbes se apoia para elaborar sua filosofia moral e política, mas o medo da solidão. Entre os imperativos da natureza humana, “tão coercitivos, se bem que não enraizados nos processos corporais”, Fromm extrai “a necessidade de estar ligado ao mundo exterior e de evitar a solidão. Sentir-se completamente só e isolado leva à desintegração mental, assim como a fome conduz à morte”¹⁰². Esse medo é “de caráter social: nada dá mais medo ao homem do que ser ostracizado, isolado, encontrar-se só. [...] um isolamento extremo e total equivale à doença mental”¹⁰³.

Ele explora uma intuição que se exprime com frequência em meados do século passado¹⁰⁴. Em particular, atribui importância decisiva às experiências (solidão, impotência...) que Hannah Arendt havia situado no coração da análise do totalitarismo, em uma compreensão que, desta vez, não era psicológica. Para além das páginas bem conhecidas nas quais ela amarra, distinguindo-os, o “isolamento”, no domínio político, e

⁹⁸ *La passion de détruire, op. cit.*, p. 344, 351 e 353.

⁹⁹ *Aimer la vie, op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁰ Erich Fromm, *La mission de Sigmund Freud. Une analyse de sa personnalité et de son influence* (1959) tradução de P. Alexandre, Bruxelas, Complexe, 1975, p. 93. Respondendo a Einstein, Freud escreve: “Vejo, em uma crítica que fazeis sobre o abuso de autoridade, uma segunda indicação para a luta indireta contra a inclinação à guerra. É uma das faces da desigualdade humana – desigualdade nativa e que não se poderia combater, que quer esta repartição em chefes e súditos. Estes últimos formam uma grande maioria; eles têm necessidade de uma autoridade que tome decisões às quais eles se submetem quase sempre sem reserva. Nessa ordem de ideias, haveria lugar para observar que deveríamos nos dedicar melhor do que fizemos até hoje para formar uma categoria superior de pensadores independentes, homens inacessíveis à intimidação e voltados para a busca do verdadeiro, que assumiriam a direção das massas desprovidas de iniciativa”. Albert Einstein, Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?* (1933), tradução de B. Briod, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 60.

¹⁰¹ Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), tradução de T. Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 190 e 196.

¹⁰² *Escape*, p. 10.

¹⁰³ “Humanisme et psychanalyse”, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰⁴ Em 1938, na conclusão de seu *Journal d'Allemagne*, Denis de Rougemont escreve: “O único problema prático, sério, urgente e realmente fundamental, é aquele que nos é posto pela angústia dos indivíduos isolados e pelo apelo religioso que nasce dessa angústia, mesmo se ele ainda é inconsciente”, retomado em *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris, Gallimard, 1968, p. 264.

a “desolação” (*loneliness*), naquele das relações humanas¹⁰⁵, Arendt descreve como essa dominação inédita destrói a política, atingindo os homens pela impotência. Em contraste com as perspectivas dos autores de Frankfurt, empenhados em investigar os fenômenos de despossessão do poder, é a dimensão do poder que é posta em cena na experiência do totalitarismo. Privados da “graça redentora da amizade¹⁰⁶” e da indispensável partilha do mundo político, os homens perdem então a espontaneidade, pensada como o poder de estabelecer um novo começo¹⁰⁷. Partindo de perspectivas absolutamente diversas, Fromm e Arendt se cruzam sem que se possa verdadeiramente aproximar suas visadas¹⁰⁸.

Mais perto de nós, o fenômeno jihadista francês fornece um dos exemplos das numerosas dinâmicas escapistas e destrutivas que seria tentador relacionar à noção de necrofilia. Não somente em razão do slogan muitas vezes ouvido, que Mohammed Merah teria retomado de Osama bin Laden: “Amamos a morte, vocês amam a vida”. Isso ocorre sobretudo em razão da trajetória dos indivíduos e das crenças aí envolvidas. Pois é apenas ao final do processo de

[...] radicalização que se descobre a fé do carvoeiro e a religiosidade fanática de uma destrutividade sem limites, voltada para os outros tanto quanto para si. É raro que no começo seu mundo familiar se caracteriza pela plenitude encantada de uma cultura religiosa vivida. Muito frequentemente, o que acompanha essas experiências tão frequentemente constatadas de dissociação, de ruptura, fracasso e desestruturação, é a ‘santa ignorância’¹⁰⁹.

É apenas no final, depois de muitas vezes terem rompido com seu meio, em favor do encontro com o islamismo ideológico, que eles reativam suas crenças com o entusiasmo do neófito. É em uma lógica de fuga que recompõem absolutos fanáticos pelos quais se precipitam no sacrifício de si e dos outros.

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, tradução de J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, edição de P. Bouretz, Paris, Gallimard, Quarto, 2002, p. 834.

¹⁰⁶ Hannah Arendt, *id.*, p. 835.

¹⁰⁷ *Qu'est-ce que la politique?* (1993), texto estabelecido por Ursula Ludz, tradução de S. Courtine-Denamy, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 65: “essa liberdade consiste em que o que nós chamamos de espontaneidade seja, depois de Kant, o fato de que cada homem é capaz de iniciar uma série por si mesmo. O fato de que a liberdade de ação signifique a mesma coisa que estabelecer um começo e iniciar alguma coisa é muito bem ilustrado no domínio da política grega, em que a palavra *archein* significa ao mesmo tempo começar e dominar. Essa dupla significação demonstra claramente que, na origem, chamava-se de ‘chefe’ aquele que começava alguma coisa e que procurava companheiros para executar a ação”. Sobre essa interpretação arendtiana do totalitarismo como destruição, e não excesso da política, ver Miguel Abensour, “D’une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets”, *Tumultes*, nº 8/1996, retomado em *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

¹⁰⁸ Sobre os vai e vem entre os autores de Frankfurt e Arendt, ver, por exemplo, Katia Genel, “Le problème de l’autorité. L’École de Francfort à la lumière des analyses d’Arendt”, in Pierre-François Noppen, Gérard Raulet, Iain Macdonald (Direção), *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l’École de Francfort*, Paris, MSH, 2012, p. 139-153.

¹⁰⁹ Olivier Roy, *La Sainte ignorance: le temps de la religion sans culture* (2008), Paris, Les Éditions du Seuil, “Points”, 2012.

Referências bibliográficas

- Abensour, M. (2009). D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets. In *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka. (Obra original publicada em *Tumultes*, 8, 1996)
- Abensour, M. (2014). *La communauté politique des "tous uns": Entretiens avec Michel Enaudeau*. Les Belles Lettres.
- Arendt, Hannah. (1995). *Qu'est-ce que la politique?* (U. Ludz, Ed.; S. Courtine-Denamy, Trad.). Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 1993)
- Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme* (J.-L. Bourget, R. Davreu, & P. Lévy, Trads.; P. Bouretz, Ed.). Gallimard.
- Arendt, H. (2012). Sur la violence (G. Durand, Trad.). In P. Raynaud (Ed.), *L'humaine condition* (pp. 938–939). Gallimard. (Obra original publicada em 1969)
- Assoun, P.-L. (1997). *Psychanalyse*. PUF.
- Assoun, P.-L. (2002). *Le vocabulaire de Freud*. Ellipses.
- Assoun, P.-L. (2005). La folie de l'idéal ou l'inconscient fanatique. Figures de la Schwärmerei. *Penser/Rêver*, 8.
- Bastide, R. (1955). *Sociologie et psychanalyse*. PUF. (Obra original publicada em 1950)
- Bell, D. (1997). *La fin de l'idéologie* (E. Baillon, Trad.; R. Boudon, Préf.). PUF.
- Bloch, M. (2002). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (É. Bloch, Ed.; J. Le Goff, Préf.). Armand Colin.
- Cassirer, E. (1993). *Le mythe de l'État*. (B. Vergely, Trad.). Gallimard. (Obra original publicada em 1946)
- Einstein, A., & Freud, S. (2005). *Pourquoi la guerre?* (B. Briod, Trad.). Payot & Rivages. (Obra original publicada em 1933)
- Erhardt, L., & Mayol, S. (2021). *La peur de la liberté*. Les Belles Lettres.
- Escudier, A., & Martin, L. (2015). *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: De l'origine du monde à la fin des temps*. Presses de Science Po.
- Friedmann, G. (1956). Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels. *Bulletin de psychologie*, 1.
- Fromm, E. (1947). *Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics*. Rinehart and Cie.
- Fromm, E. (1973). *The anatomy of human destructiveness*. Holt, Rinehart and Winston. (T. Carlier, Trad. para o francês [1975])
- Fromm, E. (1975). *La mission de Sigmund Freud: Une analyse de sa personnalité et de son influence* (P. Alexandre, Trad.). Complexe. (Obra original publicada em 1959)

- Fromm, E. (1979). *Le cœur de l'homme*. Payot. (Obra original publicada em 1964)
- Fromm, E. (1980). *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1983). *De la désobéissance et autres essais*. (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1988). *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (H. J. Schultz, Ed.; C. Ehlinger, Trad.). Desclée de Brouwer. (Obra original publicada em 1983)
- Fromm, E. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Fayard.
- Fromm, E. (2000). *Revoir Freud: Pour une autre approche en psychanalyse*. Armand Colin.
- Fromm, E. (2001). *L'homme et son utopie*. Desclée de Brouwer.
- Fromm, E. (2005). *Psychanalyse et sociologie* (S. Kadar, Trad.). *Le Coq-Héron*, 182. (Obra original publicada em 1929)
- Fromm, E. (2008). *The sane society*. Routledge & Kegan Paul. (Obra original publicada em 1955)
- Fromm, E. (2009). *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud*. (R. Funk, Préf.). *Continuum*. (Obra original publicada em 1962)
- Fromm, E. (2010). *La conception de l'homme chez Marx* (M. Matignon, Trad.). Payot & Rivages. (Obra original publicada em 1961)
- Funk, R. (2016). *Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité*. *Illusio*, 14/15.
www.thsimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf
- Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique* (P. Fruchon, Ed.). Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 1953)
- Haber, S. (2001). Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de "personnalité autoritaire" dans l'École de Francfort. *Cités*, 6.
- Hassner, P. (2015). *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*. Fayard/CERI. (Obra original publicada em 2005)
- Hobbes, T. (1999). *Le Léviathan*. (F. Tricaud, Trad.). Dalloz.
- Horkheimer, Max. (1974). *L'Éclipse de la raison* (J. Debouzy, Trad.). Payot. (Obra original publicada em 1947)
- Jaspers, K. (1952). *La situation spirituelle de notre époque* (W. Biémelet et J. Ladrière, Trads.). Desclée de Brouwer. (Obra original publicada em 1930)
- Jaspers, K. (1986). *Philosophie* (J. Hersch, Trad.; 4^e section *Fuite devant la liberté*). Springer-Verlag. (Obra original publicada em 1931)

- Jay, M. (1977). *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950* (E. E. Moreno et A. Spiquel, Trads.). Payot. (Obra original publicada em 1973)
- Kant, E. (1993). *Critique de la faculté de juger* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1790)
- Kant, E. (1993). *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1786)
- Kołakowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu* (3^e partie). Aneks.
- Lefort, C. (1983). Entretien avec Gérard Rabinovitch. *Traces*, 7.
- Macdonald, I., Noppen, P.-F., & Raulet, G. (2012). *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*. MSH.
- Mirandola, G. P. della. (2005). *De la dignité de l'homme*. (Y. Hersant, Trad.). Éditions de l'Éclat. (Obra original publicada em 1993)
- Pontalis, J.-B. (1997). *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF. (Obra original publicada em 1967)
- Rabinovitch, G. (2009). *De la destructivité humaine*. PUF.
- Rider, J. le. (2007). *L'allié incommode*. l'Ollivier.
- Roazen, P. (2005). La place d'Erich Fromm aujourd'hui et sa Peur de la liberté. *Le Coq-Héron*, 182, 98.
- Rougemont, D. (1968). *Journal d'une époque, 1926-1946*. Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (J. Starobinski, Ed.). Gallimard. (Obra original publicada em 1754)
- Roy, O. (2012). *La Sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 2008)
- Spurk, J. (2011). Le caractère social: Le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse? *Revue du MAUSS*, 2.
- Weber, M. (2002). *Le métier et la vocation de savant* (J. Freund, Trad.; R. Aron, Préf.). (Conferência pronunciada em 1917; obra original publicada em 1959)
- Zawadzki, P. (2019). Le fanatisme: sens et métamorphoses. *Raison présente*, 212.
- Zawadzki, P. (2024). *Dialogues avec Freud. Psychanalyse et Sciences Sociales*, Paris, Hermann.