

# Marcuse e a Crítica ao Neofreudismo

Nildo Viana

Herbert Marcuse (1986), em uma de suas mais famosas obras, *Eros e Civilização*, realiza, após analisar a dinâmica histórica dos instintos e a oposição entre “princípio de prazer” e “princípio de realidade”, uma crítica ao que ele denomina neofreudismo. Apesar desta obra poder ser criticada em muitos aspectos, nos limitaremos, neste artigo, a fazer uma crítica da sua crítica ao neofreudismo. Acontece que, para realizarmos isto, devemos, anteriormente, abordar o fundamento marcuseano da crítica ao neofreudismo, o que nos remete à sua obra como um todo. Isto, entretanto, não nos obriga a analisar detalhadamente toda a obra de Marcuse, mas tão-somente seu equívoco fundamental.

Qual é o equívoco fundamental que perpassa todo o livro de Marcuse? Muitos já observaram qual foi (MACYNTYRE, 1978; FROMM, 1992). O próprio Marcuse o revela (mas não o assumindo como equívoco) no subtítulo e no prefácio de *Eros e Civilização*: o que ele pretende fazer é uma interpretação filosófica do pensamento de Freud ou esboçar uma filosofia da psicanálise.

É aí que cabe a pergunta: qual é o sentido de uma “filosofia da psicanálise”? E isto nos remete a uma questão, mais ampla, que é a seguinte: qual é o sentido da filosofia na sociedade contemporânea? Podemos dizer que, no mundo atual, a consciência burguesa sistematizada possui dois sentidos: um que é comandado pela lógica do empiricismo e outro que é dirigido pela lógica da especulação pura e das abstrações metafísicas, expresso, por exemplo, pela filosofia. As “novas tarefas do pensamento” não salvam a filosofia do seu fim e de nada adianta as lamentações heiddegerianas. A filosofia é coisa do passado. Ela não passa de uma sobrevivência anacrônica na sociedade capitalista<sup>1</sup>.

É aí que se revela toda a esterilidade do projeto marcuseano de uma “filosofia da psicanálise”. Isto, entretanto, não quer dizer que não haja nenhuma contribuição de Marcuse à psicanálise, mas apenas que tal contribuição é muito restrita e é

---

<sup>1</sup> O interessante é que o próprio Marcuse havia reconhecido isto e colocado em evidência que a teoria marxista da sociedade teria significado uma negação da filosofia e, neste contexto, sua superação histórica pela “teoria social” (veja: MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 4a edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988). Karl Korsch já havia, bem antes, retomado a tese de Marx sobre o fim da filosofia (KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977). Também dedicamos um trabalho para retomar esta tese (VIANA, Nildo. *A Filosofia e Sua Sombra*. Goiânia, Edições Germinal, 2000).

acompanhada por inúmeros equívocos. É devido as suas abstrações metafísicas que Marcuse pode postular e defender teses freudianas que não possuem nenhuma validade teórica, tais como o “complexo de Édipo” e o “instinto de morte”. Se Marcuse tivesse aprofundado sua análise no sentido de entender as raízes sociais das concepções psicanalíticas, teria contribuído bem mais e percebido alguns equívocos da psicanálise, tal como a tese do “instinto de morte”, produto derivado da visão dos psicanalistas a partir das guerras mundiais (VIANA, 2002).

A obra de Marcuse é, sem dúvida, perpassada por uma intenção de se elaborar uma teoria revolucionária. Acontece que a intencionalidade não é suficiente para se elaborar uma teoria revolucionária. Aliás, ela pode, no caso de certos indivíduos (devido às características de sua personalidade, suas condições de vida, etc.) se desenvolver de tal forma que se torna até mesmo prejudicial em alguns aspectos. Marcuse busca dar uma fundamentação “biológica” à revolução e opõe o “biológico” ao “social”, tomando partido do primeiro, e assim pode postular que tudo que é “biológico” é bom e tudo que é “social” é mau. O bem é personificado no “biológico” e o mal é personificado no “social”. Ora, mas é o próprio Marcuse que coloca que no “biológico” existe uma dinâmica histórica e, no entanto, não reconhece tal dinâmica no “social” e é por isto que somente através da “libertação do biológico” (o que inclui o sadismo e a coprofilia) contra o social que se realizará a emancipação humana.

Marcuse vê, no “biológico”, uma contradição entre Eros (instintos sexuais) e Tanathos (instinto de morte) e no “social” não vê contradição alguma. Por conseguinte, o “biológico” é dinâmico e o social é estático. Prosseguindo o raciocínio, pode-se dizer que o “social” só se transformará através de fatores exógenos, já que lhe falta uma dinâmica interna, uma contradição interior. Para Marcuse, esse “fator exógeno” só pode ser os instintos reprimidos pela civilização, ou seja, o “biológico”, já que o “social” não só é estático como também é repressor. A luta entre repressor (civilização) e reprimido (instintos) expressa a dinâmica da história. É por isso que Marcuse pode recusar a análise da história real das sociedades e se refugiar na ficção freudiana da “horda primordial”, pois, caso contrário, teria que reconhecer que as transformações sociais são produtos da dinâmica das lutas sociais e que oposição entre “Eros” e “civilização” (ou

entre “biológico” e o “social”) só existe porque na própria civilização existe uma contradição e é justamente esta que produz aquela<sup>2</sup>.

Por conseguinte, não é a dinâmica do biológico, e, conseqüentemente, de Eros contra a civilização que expressa a dinâmica da história e sim o conjunto das relações sociais marcadas pela contradição (luta) de classes. Esta, por sua vez, cria a dinâmica no “biológico” e expressa o movimento histórico da humanidade. Uma dinâmica contraditória imanente no biológico é inexistente, embora não o seja em determinadas sociedades e isto significa que onde havia contradição e mudança (na sociedade) Marcuse viu apenas a permanência e para postular a revolução teve que “inventar” um lugar onde houvesse a manifestação da contradição. Tal lugar escolhido por Marcuse é o mundo biológico do corpo humano.

Ao deslocar a possibilidade de mudança histórica para o mundo biológico, Marcuse se vê obrigado a defender como revolucionário todas as manifestações “biológicas”. Ao retirar a historicidade da sociedade e da relação entre sociedade e necessidades humanas (“instintos”), Marcuse deve “naturalizar” e “justificar” tudo que aparenta ser manifestação biológica. Ao criticar e negar a sociedade e não ver nela mesma a possibilidade de mudança, Marcuse deve afirmar e defender tudo que seja combatido por esta mesma sociedade. É partindo dessas premissas que Marcuse pode postular a existência do “complexo de Édipo”, do “instinto de morte”, a “liberação das perversões sexuais”, etc. Como, de um ponto de vista histórico-concreto, isto não é defensável, então Marcuse deve apelar para a “filosofia da psicanálise” e “fundamentar” suas teses em um conjunto de abstrações metafísicas.

É com base neste equívoco fundamental que Marcuse irá criticar o que ele chama de neofreudismo. Este é representado por nomes como os de Erich Fromm, Karen Horney, Clara Thompson, H. Sullivan, P. Mulahi e outros. Marcuse começa sua crítica ao neofreudismo dizendo que “a psicanálise alterou a sua função na cultura de nosso tempo, de acordo com as mudanças sociais fundamentais que ocorreram com a primeira metade do século” (MARCUSE, 1986, p. 205). Ela “era uma teoria radicalmente crítica. Mais tarde, quando a Europa central e oriental se encontrava em

---

<sup>2</sup> O processo de exploração e dominação, a luta de classes, que estão na base da sociedade capitalista cria um conjunto de relações sociais fundadas na repressão e é isto que gera os problemas psíquicos e o confronto entre necessidades/potencialidades humanas e sociedade e a abolição da repressão é condição de possibilidade para o fim destes conflitos (cf. VIANA, Nildo. *Universo Psíquico e Reprodução do Capital*. In: QUINET, Antonio e outros. *Psicanálise, Capitalismo e Cotidiano*. Goiânia, Edições Germinal, 2002).

convulsão revolucionária, tornou-se claro até que ponto a psicanálise ainda estava vinculada à sociedade cujos segredos revelou. A concepção psicanalítica do homem, com sua crença na imutabilidade básica da natureza humana, impôs-se como ‘reacionária’; a teoria freudiana parecia implicar que os ideais humanitários do socialismo eram humanamente inatingíveis. Então, as revisões da psicanálise começaram a ganhar impulso” (Idem).

A psicanálise mudou de função: era crítica e passa a ser conservadora. Esta formulação não deixa de ser estranha, pois sua justificativa está no fato da concepção de uma natureza humana imutável refutar os ideais socialistas e foi isto que provocou as revisões e depois se diz que estas revisões foram conservadoras. É claro que a intenção pode ter sido traída pela forma como o objetivo foi perseguido, mas mesmo assim esta formulação simples de Marcuse não deixa de ser contraditória. Mas deixando isto de lado, podemos dizer que é neste contexto, segundo Marcuse, que surge o “reversionismo” (de direita: Jung; de centro: Fromm, Horney, etc.; de esquerda: Reich).

Marcuse começa a fazer uma contextualização histórica mas acaba se perdendo no meio do caminho. Segundo ele, a psicanálise era crítica passa a ser conservadora. Isto ocorre quando ela demonstra sua vinculação com a sociedade e este fato acontece em uma época de convulsão social. É por isto que surgem os revisionistas. Acontece que Marcuse toma a sociedade como uma abstração metafísica. Se ele observasse que “a sociedade” é dividida em classes sociais antagônicas, então veria que os “reversionistas” expressam uma concepção individual que é, ao mesmo tempo, uma concepção de classe. C. G. Jung, por exemplo, colocou que a religião poderia proteger a civilização do perigo do comunismo e do fascismo (JUNG, 1988).

Assim, se Marcuse tivesse percebido que o período de “convulsão revolucionária” atinge os indivíduos e intelectuais sob formas diferentes, teria visto que um período de acirramento das lutas de classes leva a uma exasperação do posicionamento político e intelectual dos representantes literários, teóricos ou ideológicos das classes sociais. Aliás, este período histórico, é marcado por este tipo de posicionamento político de Jung e isto ocorre não só na psicanálise como também na antropologia<sup>3</sup> e outras ciências humanas. Este momento histórico marca um

---

<sup>3</sup> Este é o caso, entre outros, da antropóloga Margaret Mead, que em 1931 fez uma série de pesquisas em sociedades indígenas sobre a relação entre sexo e temperamento e concluiu que não se pode falar em uma “natureza humana imutável” e que por isso não se pode defender o igualitarismo entre os sexos (comunismo) e nem a mulher reduzida à esfera doméstica (fascismo), deixando implícito sua defesa da

“endurecimento” do direitismo de Jung e simultaneamente a aproximação de Wilhelm Reich com o KAPD – Partido Comunista Operário da Alemanha, que reunia as tendências esquerdistas da Alemanha, onde se destacavam os comunistas conselhistas – e o surgimento da sex-poll (REICH, 1976). Superando essa reificação do conceito de sociedade, pode-se ver que não se pode falar de um bloco monolítico chamado de “neofreudismo”.

A principal crítica que Marcuse realiza aos revisionistas é a de que eles obliteraram a “discrepância entre teoria e terapia assimilando a primeira à segunda. Essa assimilação teve lugar de duas maneiras. Primeiro, os conceitos mais especulativos e ‘metafísicos’ não sujeitos a qualquer verificação clínica (tais como o instinto de morte, a hipótese da horda primordial, a morte do pai primordial e suas conseqüências) foram minimizados ou francamente rejeitados. Além disso, nesse processo alguns dos mais decisivos conceitos de Freud (a relação entre id e ego, a função do inconsciente, o âmbito e o significado da sexualidade) foram redefinidos de modo tal que suas conotações explosivas foram quase eliminadas por completo” (MARCUSE, 1986, p. 212).

Os “revisionistas”, segundo Marcuse, buscam, ao contrário de Freud, “acentuar o positivo” e valorizar a influência ambiental (cultural). Por isto, eles criam uma falsa imagem da civilização. Marcuse diz que o abandono de certos conceitos de Freud se deu devido à assimilação da teoria à terapia. Acontece que o questionamento dos conceitos citados por Marcuse não precisa ser feito do ponto de vista da terapia, pois do ponto de vista da teoria isto não só é possível como necessário. E, desde que essa teoria não seja, na verdade, uma ideologia, o abandono de diversos “conceitos” freudianos se faz necessário sem referência à terapia ou à verificação clínica. E se há uma redefinição em alguns pressupostos básicos, isso, evidentemente, acarretará redefinições em outros. Se são “explosivos” e deixam de ser, isto só tem importância se deixaram de corresponder à realidade ou não, pois teses pretensamente revolucionárias, se não forem verdadeiras, em nada colaboram com o processo revolucionário. Aliás, pode até ser mais um obstáculo ao desenvolvimento de uma práxis revolucionária.

Marcuse passa da crítica de Fromm para Sullivam e outros, como se houvessem apenas “semelhanças”. Aliás, Marcuse afirma duas coisas sugestivas na sua

“metodologia” de crítica que lhe retira o aspecto teórico em favor do ideológico: “a discussão subsequente diz unicamente respeito aos últimos estágios da psicologia neofreudiana, em que as características regressivas do movimento parecem predominantes”; “a discussão seguinte negligenciará as diferenças entre os vários grupos revisionistas e concentrar-se-á na atitude teórica comum a todos eles” (Idem, p. 210-212).

Vê-se que Marcuse realiza um “corte teórico” e um “corte histórico”, ao estilo Foucault. Tal procedimento, entretanto, é ideológico. Em primeiro lugar, não é possível abordar a obra de um autor ou de um conjunto de autores realizando “cortes históricos”, ou seja, sem levar em consideração o seu processo de formação, sua continuidade e mudança, seu caráter intrínseco, as questões colocadas, as respostas dadas, definitivas ou provisórias (que mais tarde buscar-se-á fundamentá-las), bem como as mudanças sociais que produzem ressonâncias nas suas concepções. Em segundo lugar, um “corte teórico” não possui validade teórica se: a) não houvesse realmente uma concordância entre todos os autores no aspecto analisado; b) se este aspecto não se referisse ao essencial do pensamento de cada autor; c) se os pontos de vista não possuíssem a mesma fundamentação e o mesmo objetivo. Contudo, Marcuse não comprova nada disto. Ele passa de Mulahi a Fromm ou de Sullivam a Horney com a maior facilidade e sem nenhum rigor teórico.

Marcuse também diz que os neofreudianos utilizam a “filosofia moralista do progresso”. Ora, o que Marcuse faz com Fromm é o mesmo que ele acusa dos “neofreudianos” fazerem com Freud: torna-os passivos representantes conservadores da sociedade contemporânea, enfatizando apenas os aspectos considerados por ele como “conservadores” e abolindo os aspectos críticos. As diferenças fundamentais entre Fromm, Horney, Sullivam, Thompson, etc., são “esquecidas”, tal como na afirmação de Marcuse de que os “neofreudianos” recusam a idéia de existência de um “instinto de morte”, sendo que Fromm o aceita, enquanto “potencialidade secundária” (FROMM, 1976). Marcuse afirma que os “revisionistas” opõem o “bem” e o “mal” e, na verdade, também faz isto em seu livro que opõe “Eros e civilização” e “Freud e os revisionistas”.

Vejamos outro exemplo de desconsideração pelas diferenças nos neofreudianos. Marcuse, baseando-se numa citação de Sullivam, diz: “a profunda conformidade mantém seu predomínio nessa psicologia, que a todos os que ‘se desprendem de suas antigas amarras’ e se tornam ‘radicais’ considera suspeitas de

neurose (a descrição ajusta-se a todos eles, de Jesus a Lênin, de Sócrates a Giordano Bruno)” (MARCUSE, 1986, p. 219). Acontece que isto não é “consenso” entre os “neofreudianos”. Basta ler Fromm para ver que, para ele, Jesus, Lênin, Sócrates e outros são “profetas” e “revolucionários” e não “neuróticos”<sup>4</sup>. Ou, então, basta ler as considerações sobre a neurose, o normal e o anormal em K. Horney<sup>5</sup> para ver que muitos “revisonistas” discordam totalmente de Sullivam.

Isto, entretanto, não quer dizer que todas as críticas de Marcuse sejam equivocadas. Ele realiza algumas críticas corretas a Erich Fromm. Este afirma que se deve realizar o “desenvolvimento das potencialidades humanas” e considera que isto é uma responsabilidade individual e não uma luta política que só possibilitará tal desenvolvimento com a transformação social. O “desenvolvimento das potencialidades humanas” numa “sociedade repressiva” (tal como é reconhecida por Fromm) é uma incoerência, mas apenas da forma como Fromm o coloca, já que tal desenvolvimento, mesmo sendo parcial, é possível (para alguns indivíduos, sob o capitalismo, e para a coletividade somente no “pós-capitalismo”, na sociedade autogerida), mas somente através de uma práxis revolucionária. Outra crítica correta é o “estilo” de “sermão” que realmente está presente em alguns dos neofreudianos.

Marcuse comete um equívoco ao tratar da idéia burguesa de produtividade comparando-a com a dos “neofreudianos”, pois, pelo menos no caso de Fromm, a idéia de produtividade – como o próprio Marcuse reconhece nos “revisonistas” - está ligada à “livre realização do homem”, ou seja, possui um sentido diferente (FROMM, 1961). Marcuse diz que a ambigüidade do termo é utilizada pelos “revisonistas” para

---

<sup>4</sup> O caráter revolucionário (...) não é necessariamente aquele que se manifesta apenas na política. Ele existe, na verdade, na política, mas também na religião, arte e filosofia. Buda, Os Profetas, Jesus, Giordano Bruno, Meister Eckhart, Galileu, Marx e Engels, Einstein, Schweitzer, Russel são caracteres revolucionários. Encontramos esse caráter também no homem que não está em nenhum desses setores, num homem cujo ‘sim’ é ‘sim’ e cujo ‘não’ é ‘não’, que é capaz de ver a realidade, tal como o menino na história de Andersen *A Roupa do Imperador*. Viu que o imperador estava nu, e o que disse correspondia ao que via” (FROMM, Erich. *O Caráter Revolucionário*. In: *O Dogma de Cristo*. 5a edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1986, p. 126). Como se vê neste e em outros trechos de Fromm, ele está muito distante da tese de que os revolucionários sejam neuróticos.

<sup>5</sup> O conceito do que é normal varia não só com a cultura, mas, também, dentro da mesma cultura, com o passar do tempo. (...). O conceito de normalidade muda, igualmente, nas diferentes classes da sociedade. Os membros da classe feudal acham normal que um homem permaneça indolente todo o tempo, mostrando-se ativo apenas na caça ou na guerra, ao passo que uma pessoa da pequena burguesia que revelasse a mesma atitude seria olhada como anormal. Essa variação também ocorre segundo as diferenças de sexo, quando elas existem na sociedade, como é o caso da cultura ocidental em que se imagina que homens e mulheres tenham temperamentos distintos. É normal para uma mulher ficar obcecada com receio de envelhecer ao aproximar-se dos quarenta, enquanto um homem que se afobe por causa da idade nesse período da vida será considerado neurótico” (HORNEY, Karen. *A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo*.

aparecerem como “críticos”, quando, na verdade, são conservadores. Tal crítica só teria validade se Marcuse comprovasse que os “neofreudianos” usassem tal ambigüidade ou esta palavra no sentido burguês, o que ele não faz.

Marcuse também critica o “moralismo” de E. Fromm. Este, segundo Marcuse, demonstrou o caráter repressivo do processo de internalização como poucos analistas fizeram e depois retoma “a ideologia da internalização”. As pessoas “normais” e “ajustadas” são condenadas porque traíram o “eu superior”, os “valores humanos”. Em melhor situação interior estão aqueles que conquistaram uma solidez moral interior. Marcuse continua: “O estilo sugere o Poder do Pensamento Positivo a que a crítica revisionista sucumbe. Espúrios não são os valores, mas o contexto em que eles estão definidos e proclamados: ‘força interior’ tem a conotação daquela liberdade incondicional que pode ser praticada mesmo sob grilhões e que o próprio Fromm certa vez denunciou na sua análise da reforma” (MARCUSE, 1986, p. 222). Assim, as questões sociais tornam-se espirituais e sua solução torna-se uma tarefa moral. Entretanto, esta crítica só seria correta se os “valores humanos” defendidos por Fromm fossem os mesmos que são predominantes na sociedade burguesa. Marcuse não comprova isto e dificilmente poderia alguém sustentar que Fromm defende os valores dominantes de nossa sociedade.

Tal crítica seria bem endereçada se colocasse em evidência o caráter individualista da solução apresentada por Fromm. É o indivíduo que deve transformar-se e transformar a sociedade. É claro que o indivíduo, a moral, os valores, etc. possuem um papel no processo de transformação social, mas para que esta se realize ou se torne uma possibilidade real, é necessário a ação das classes sociais. Fromm coloca a questão das classes sociais de forma superficial e isto ocorre, principalmente, quando ele trata do pensamento de Marx. Acontece que o silêncio de Fromm sobre as classes sociais não é criticado por Marcuse. Isto por um motivo muito simples: na obra de Marcuse, *Eros e Civilização*, há também um completo silêncio sobre as classes sociais. Ele trabalha com as abstrações metafísicas de “indivíduo” e “sociedade”, opondo uma à outra, e é por isto que ele pode considerar Freud um “revolucionário”. Prosseguindo com a construção de sua “filosofia da psicanálise”, Marcuse postula, contra os “neofreudianos”, a existência do “complexo de Édipo” e do “instinto de morte”, dizendo que eles minimizam o grau em que os impulsos são modificáveis segundo a teoria freudiana. Na verdade, o que os “revisionistas” fazem é rejeitar parte da teoria freudiana e não “minimizar” seus



fundamentos.

Marcuse passa a criticar Clara Thompson, que afirma que a finalidade da “escola cultural em psicanálise” excede a preparação do homem para submeter-se às restrições sociais e procura, na medida do possível, libertá-lo das exigências “irracionais” da sociedade e torná-lo capaz de desenvolver suas potencialidades, assim como para assumir a “liderança” da construção de uma “sociedade mais construtiva”. Marcuse comenta: “A tensão entre saúde e conhecimento, normalidade e liberdade, que animou toda a obra de Freud, desaparece aqui, um condicional ‘na medida do possível’ é o único vestígio que resta de explosiva contradição na finalidade. A ‘liderança na edificação de uma sociedade mais construtiva’ terá de combinar-se com o funcionamento normal na sociedade estabelecida” (MARCUSE, 1986, p. 222). Segundo este trecho, vê-se que esta autora reconhece a existência de “exigências irracionais da sociedade” e que é necessário superá-las e para isso é preciso na medida do possível, no interior da atual sociedade, que, obviamente impõe limitações a um pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, tornar as pessoas capazes de se libertarem dessas exigências irracionais e prepará-las para lutar pela construção de uma nova sociedade. É claro que C. Thompson poderia assumir uma posição mais radical, mas a contradição subsiste e de forma mais visível e consciente do que em Freud e por isso a argumentação de Marcuse sobre o maior conservadorismo dos “neofreudianos” é, neste trecho, destituída de fundamentação.

Marcuse encerra sua crítica afirmando: “A mutilação da teoria do instinto completa a reversão da teoria freudiana. A direção interior da última era (em evidente contraste com o ‘programa terapêutico’ do id para o ego ) da consciência para o inconsciente, da personalidade para a infância, do indivíduo para os processos genéricos. A teoria movia-se da superfície para a profundidade, da pessoa ‘acabada’ e condicionada para as suas origens e recursos” (Idem, 1986, p. 231, Idem, 1984, p. 13). Marcuse acrescenta que este “movimento era essencial para a crítica freudiana da civilização”. Do ponto de vista analítico, Freud realmente vai do “ego” para o “id” e volta do “id” para explicar o “ego”. Acontece que, do ponto de vista da posição pessoal de Freud na luta entre “id” e “ego”, ele fica do lado do “ego”. Esta é a posição de alguns “neofreudianos” e não a de todos. Aliás, alguns se colocam do lado do “id” (não no sentido freudiano) e contra o “ego”. Por conseguinte, esta crítica também não observa o real caráter das posições de Freud e as diferenças existentes nos diversos representantes

do que Marcuse chama de “neofreudismo”.

Neste sentido, o que Erich Fromm chamou de “o pretense radicalismo de Herbert Marcuse” não deixa de ser verdadeiro no que se refere a esta obra, embora não se possam retirar os méritos que persistem e a contribuição apresentada por Marcuse. Em síntese, podemos dizer que as limitações existentes nas concepções de Marcuse, ou seja, a limitação da “filosofia da psicanálise”, faz com que ele elabore diversas críticas equivocadas ao “neofreudismo”, considerando-se alguns de seus representantes, em especial, E. Fromm, K. Horney e C. Thompson.

Desta forma, podemos dizer que a crítica de Marcuse ao neofreudismo apresenta mais equívocos que acertos e isto tem sua origem em sua insistência em apelar para uma filosofia da psicanálise, provocada, por sua vez, pelo seu desencanto com a teoria marxista da revolução, segunda a qual o proletariado seria o sujeito revolucionário que poria fim ao atual estado de coisas<sup>6</sup>. Se o proletariado perde seu caráter de classe revolucionária da nossa época, então só resta aos críticos da sociedade existente buscar outro fundamento para postular a derrocada do capitalismo e a construção de uma nova sociedade. É isto que se vê em Marcuse, que encontra nos instintos reprimidos o fundamento da revolução de nossa época em substituição ao proletariado, que, segundo muitos, estaria integrado na sociedade capitalista. É daí que surge a filosofia da psicanálise de Marcuse e, conseqüentemente, sua crítica aos neofreudianos. E é aí que se encontra o seu equívoco fundamental.

### Referências Bibliográficas

FROMM, Erich. *O Coração do Homem*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.  
FROMM, Erich. *O Caráter Revolucionário*. In: *O Dogma de Cristo*. 5a edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

FROMM, Erich. *Análise do Homem*. 2a edição, RJ, Zahar, 1961.

FROMM, Erich. *A Descoberta do Inconsciente Social*. RJ, Manole, 1992.

---

<sup>6</sup> Isto é mais visível em seu texto sobre a categoria de negação na dialética, onde ele defende a idéia de que a negação do capitalismo não poderá ocorrer a partir do interior da totalidade da sociedade capitalista: “na medida em que a sociedade antagonica se transforma em uma totalidade repressiva terrível, por assim dizer se desloca o lugar social da negação. O poder do negativo surge fora dessa totalidade repressiva, a partir de forças e movimentos que ainda não estão manietados pela produtividade agressiva e repressiva da chamada ‘sociedade de abundância’, ou que já se libertaram desse desenvolvimento e, portanto, têm a possibilidade histórica de percorrer um caminho de industrialização e modernização realmente distinto, um caminho humano para o progresso. E a essa oportunidade corresponde a força da negação no interior da ‘sociedade de abundância’, força essa que se revela contra esse sistema como um todo. A força da negação, como sabemos, não está hoje concentrada em classe alguma” (MARCUSE, Herbert. *Sobre o Conceito de Negação na Dialética*. In: *Idéias Sobre Uma Teoria Crítica da Sociedade*. 2a edição, RJ, Zahar, 1981, p. 165).

- HORNEY, Karen. *A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo*.
- JUNG, C. G. *Presente e Futuro*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977.
- MACINTYRE, D. *As Idéias de Marcuse*. SP, Cultrix, 1978.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 8a edição, RJ, Guanabara, 1986.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 10a Edição, SP, Difel, 1984.
- MARCUSE, Herbert. *Sobre o Conceito de Negação na Dialética*. In: *Idéias Sobre Uma Teoria Crítica da Sociedade*. 2a edição, RJ, Zahar, 1981.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 4a edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. 3a edição, SP, Perspectiva, 1988.
- REICH, Wilhelm. *O Que é Consciência de Classe?* Lisboa, Textos Exemplares, 1976.
- VIANA, Nildo. *A Filosofia e Sua Sombra*. Goiânia, Edições Germinal, 2000.
- VIANA, Nildo. *Inconsciente Coletivo e Materialismo Histórico*. Goiânia, Edições Germinal, 2002.
- VIANA, Nildo. *Universo Psíquico e Reprodução do Capital*. In: QUINET, Antonio e outros. *Psicanálise, Capitalismo e Cotidiano*. Goiânia, Edições Germinal, 2002.

Nildo Viana

Prof. da UEG - Universidade Estadual de  
Goiás Doutor em Sociologia/UnB.