

Marxismo e Freudismo: Dessemelhanças e Semelhanças Epistemológicas

Arthur Meucci*

Felipe Tavares Paes Lopes**

Resumo: Nossa investigação objetiva analisar e comparar os programas de pesquisa que se originam de Marx e Freud. Para isso, fizemos alguns recortes epistemológicos no que consideramos o núcleo destes programas. Longe de pretendemos refazer a história desse longo e rico diálogo, nos limitaremos a tecer algumas considerações acerca das estruturas de funcionamento, e da maneira como ambos enxergam o mundo. Tendo em vista uma análise crítica da abordagem feita por Althusser, comparamos seus pressupostos teóricos a partir de pontos específicos como à questão do indivíduo, das classes sociais, e as considerações dialéticas.

Palavras-chave: Classe Social, Epistemologia, Freud, Indivíduo, Marx, Programa de Pesquisa

Abstract: This paper proposes to analyze and compare the research programs created by Marx and Freud. We draw on some epistemological passages at specific points within the nucleus of both of these programs. Without the intension of retelling the long and rich history of this dialogue, we will limit ourselves to hashing out some considerations concerning functional structures, and the ways in which both authors see the world. In light of a critical analysis of Althusser's approach, we compare his so-called theoretical mentors over specific points such as the question of the individual, social classes, and dialectical considerations.

Keywords: Social Classes, Epistemology, Freud, Individual, Marx, Research Programs

* Mestre em Filosofia pela USP. *E-mail:* meucci@usp.br

** Mestre em Psicologia Social pela PUC-SP. *E-mail:* ftplopes@yahoo.com.br

Como sugere o título, trata-se de uma comparação. De uma investigação acerca dos antagonismos e combinações possíveis entre a proposta de Marx (e do marxismo¹) e a de Freud (e do freudismo²). Aproximar e distanciar duas teorias não requer somente uma vasta erudição, mas principalmente um árduo trabalho. O cortejo aos *clássicos* acerca do debate que abordamos, com muitas citações e a complacência com suas idéias, por exemplo, não nos interessou tanto. O mote foi um diálogo epistemológico sob as reflexões de Althusser sobre o Marx e o Freud.

No princípio, dois programas de pesquisa incomunicáveis. Separados por questões colocadas por eles próprios. Porém, unidos pela rejeição imposta por todos os outros. Filhos bastardos, nascidos de inesperadas gestações, a solidão teórica de Freud e Marx teve um custo alto. Como bem observou Althusser: *a Razão Ocidental faz pagar caro a um filho sem pai*. Marx e Freud, e também Nietzsche, continua ele, *tiveram de pagar a conta, algumas vezes atroz, da sobrevivência: preço contabilizado em exclusões, condenações, injúrias, misérias, fome e mortes, ou loucura* (2000, p. 52). Mas, se esse deserto em torno deles foi durante anos impiedoso e brutal para quem de lá fez sua morada, foi, também, admitamos, fértil para o conhecimento lá plantado. Os feudos teóricos do final do século XIX, como diriam, não encontravam espaço dentro de seus muros para essas novas “selvas ameaçadoras” que floresciaam nos seus arredores.

¹ Advertimos que o conceito de marxismo é amplo, e que muitas vezes uma corrente dita marxista não reflete necessariamente as idéias e propostas por Karl Marx. Empregamos este conceito para todo pensador que se atém ao núcleo teórico proposto por Marx, ou seja, que compartilha dos axiomas que acreditamos compor o núcleo de seu pensamento.

² A escolha pelo uso do termo *freudismo* em detrimento do *psicanálise* justifica-se pelo fato deste último acumular tantas perspectivas e sentidos que o tornam muito pouco rigoroso para a nossa proposta de trabalho. Não é por menos que quando queremos nos dirigir propriamente às ideias de Freud, temos de acrescentar o adjetivo *freudiana* ao termo *psicanálise*.

A despeito do isolamento inicial de ambos os programas, o debate entre eles não tardou em ser fecundado e parido. Num primeiro momento, foi de combate; e em seguida, tentativas de colaboração. A dificuldade em estabelecê-lo dignamente, sem reduzir um dos seus interlocutores a uma mera quimera, sempre foi imensa. Afinal, como fazê-lo se, de certa forma, trata-se de duas formas de se ver o mundo? Se todo conceito é sempre *interdependente de todo um campo conceitual, do qual recebe uma significação, sendo esse campo, por sua vez, solidário com as condições de sua produção* (Evangelista, 2000)? Um marxista sempre olhará para um freudiano com as lentes de Marx, assim como um freudiano para um marxista com as de Freud. Nosso objetivo, aqui, longe de querer resolver o problema ou apresentar a história desse longo diálogo, é de, apenas, tecer algumas considerações que achamos serem pertinentes acerca desse debate. Para tanto, recorreremos inicialmente a Imre Lakatos. A partir da sua proposta de trabalho, analisamos as estruturas de ambos os programas de pesquisa proposto por seus pais fundadores – o marxista e o freudiano. Suas estruturas lógicas de funcionamento, associados às nossas necessidades teóricas e olhares sobre o mundo.

Na parte primeira de nosso texto, explicaremos nossa postura epistemológica nos baseando nos principais pontos de importância da teoria de Lakatos (I), bem como nossas reflexões a partir de sua teoria. Em seguida destacaremos alguns pontos do marxismo e do freudismo que pensamos incomunicáveis (II). Na terceira, algumas aproximações que pensamos possíveis (III). Sabemos que o mais habitual é começar pelos pontos de semelhanças e não inversamente – como é o nosso caso – pelos de dessemelhanças, contudo pensamos que os possíveis ganhos no que tange a compreensão de nossa proposta justifiquem nossa opção.

1. Perspectiva epistemológica de nosso recorte

A escolha de analisar o marxismo e o freudismo por meio do conceito de *programa de pesquisa* desenvolvido por Lakatos não foi sem fundamento. Esse autor nos oferece um recorte da ciência muito adequado para a tentativa de comparar essas duas doutrinas. Como poderão perceber adiante a usual concepção de *paradigma* de Kuhn não nos seria de grande contribuição nesse nosso empreendimento, tampouco a concepção de *tradição de pesquisa*, de Laudan³.

Para Lakatos, *uma pesquisa científica pode ser explicada através de uma sucessão de teorias com certas partes em comum: o cientista trabalha fazendo pequenas correções na teoria e substituindo-a por outra teoria ligeiramente modificada* (Alves-Mazzotti & Gewandsznajder, 1998, p. 35). Este ciclo sucessório de teorias é por ele denominado de *programa de pesquisa científica*, que é constituído por uma parte que se mantém sempre: seu núcleo⁴, um método: sua heurística⁵ e uma série de hipóteses auxiliares (*ad hocs*) que, em casos de críticas ao núcleo, ajudam a resguardá-lo: seu cinto protetor (1979, p. 163). Nas suas próprias palavras, todos os programas de pesquisa

podem ser caracterizados pelo “núcleo”. A heurística negativa do programa nos proíbe de dirigir o *modus tollens* para esse “núcleo”. Ao invés disso, precisamos utilizar nosso engenho para articular ou mesmo inventar “hipóteses auxiliares”, que formaram um cinto de proteção para

³ Como não é o nosso propósito aqui discutir se o progresso científico é ou não racional, bem como outras questões, achamos por bem evitar a abordagem de Laudan. Além disso, ao contrário dele, não aceitamos a idéia de que o núcleo possa estar em permanente reconstrução.

⁴ *O núcleo rígido é formado por um conjunto de leis irrefutáveis para uma decisão metodológica. Uma convenção compartilhada por todos os cientistas que trabalham no programa.* (Alves-Mazzotti & Gewandsznajder, 1998, 36)

⁵ *A regra metodologia de manter intacto o núcleo rígido – heurística negativa. Já a “heurística positiva” constitui o conjunto de “sugestões ou palpites sobre como ... modificar sofisticar o cinto de proteção refutável”* (Alves-Mazzotti & Gewandsznajder, 1998, 36) Em outras palavras, a heurística negativa, na falha de uma hipótese, não deve questionar o núcleo e sim sua formulação. Já a positiva é responsável por criar novas hipóteses, usando de proposições e/ou experimentos.

o núcleo, e precisamos rediregir o *modus tollens* para elas. (1979, p. 163).

Esta concepção epistemológica da ciência se faz muito presente em nossos estudos em *teoria das ciências* contemporâneas. Seu uso se justifica, a nosso ver, pelo fato do conceito de *paradigma* não oferece descrição mais detalhada acerca do funcionamento dos *tipos de conhecimento*. Além do mais, há certos inconvenientes acerca da rotulação de paradigma tanto em Marx quanto em Freud. Ambos os autores possuem diversas mudanças no interior de suas obras, possibilitando posturas das mais variadas. Além disso, seus seguidores muitas vezes não compartilham.

Ao optarmos por trabalhar com *programas de pesquisa*, podemos aceitar a convivência de vários paradigmas em um mesmo programa. Em nossos estudos percebemos determinados paradigmas podem compartilhar um mesmo *núcleo axiomático*, e operarem com heurísticas relativamente diferentes. Como no caso do positivismo, que abriga paradigmas diferentes num mesmo programa⁶ (como a sociologia de Comte e de Stuart Mill, ou ainda as diferentes perspectivas lógicas entre o positivismo inglês, o alemão de Mach, ou da escola de Viena). A história da mecânica quântica, por exemplo, nos mostra que, por muito tempo, este programa de pesquisa foi desenvolvido por pesquisadores que compartilhavam um mesmo *núcleo* e uma mesma *lógica*. Todavia, ao longo de seu desenvolvimento, diversas vertentes (ou paradigmas) que se propuseram a explicar a realidade de maneira distinta a partir dos mesmos princípios surgiram a partir desse programa de pesquisa. Foram os casos de Einstein, Prout, Born etc.

⁶ Os quatro axiomas básicos que compõem o núcleo positivista são: O *fenomenalismo* (não há diferença real entre “fenômeno” e “essência”), o *nominalismo* (recusa de todo o modo de raciocínio que busca a origem das idéias abstratas na realidade ou na razão), a *negação de todo valor cognitivo aos juízos de valor e aos enunciados normativos*, e por fim a crença da *unidade fundamental do método da ciência*. (Kolakowski, 1981, 15-22).

(Lakatos, 1979, p. 169-196). Nossa proposta visa repensar a proposta de *programa de pesquisa*, no intuito de achar o que há de comum entre os programas marxista e freudiano.

Já num exemplo mais próximo ao objeto de nosso trabalho, notamos que, ao longo de sua história, o programa de pesquisa marxista se proliferou em diversas vertentes paradigmáticas. Lênin, Rosa Luxemburgo, Lukács e Gramsci têm, cada um, seu “próprio” *marxismo*. Um mesmo núcleo que permite o diálogo, mas que divergem quanto aos métodos, objetivos e usos da estrutura de pesquisa proposta por Karl Marx. Assumimos assim, com Lakatos, a idéia de que a tarefa inicial para estudar qualquer ciência é indicar os axiomas constituintes de seu núcleo.

Um pesquisador que pretende relacionar dois programas de pesquisa deve, em um primeiro momento, procurar os axiomas que compõem o núcleo dos programas relacionados. Em seguida, deve compará-los e verificar a pertinência de estabelecer ou não um diálogo entre eles, lembrando sempre que a partir dos axiomas do núcleo partem todas as suas outras proposições. De acordo com Lakatos (1979, p. 163), esses axiomas não podem ser colocados em dúvida, ou seja, serem alvos de um *processo heurístico negativo*. Afinal, a heurística é justamente a técnica metodológica que aponta para quais caminhos as hipóteses devem seguir e quais teorias ele não pode negar. Sua principal função é, com isso, verificar a verdade das hipóteses – ficando, assim, proibida de questionar os axiomas do núcleo que deram sustentação a estas. São esses axiomas os responsáveis pela gênese e funcionamento do programa. As proposições oriundas do núcleo devem ser verdadeiras e em bom número, possibilitando que outras proposições se originem das primeiras, e assim por diante. Quanto maior o número de proposições primárias e secundárias seguras, melhor é o sistema.

Com um conjunto de proposições verdadeiras e testadas, tais programas podem criar *hipóteses auxiliares* para explicar os fenômenos da realidade que não seriam explicáveis apenas pelos axiomas e pelas primeiras proposições. Podemos articular axiomas

e proposições do programa gerando hipóteses que visam explicar os fenômenos da realidade, definindo a heurística positiva do programa por *modus ponens*. Estas hipóteses auxiliares são as que dão origem ao *cinto protetor* em torno do núcleo do programa de pesquisa. Dessa forma, podemos refazer ou substituir premissas e proposições do sistema segundo ataques à teoria através da *heurística negativa* (Lakatos, 1979, 165).

Toda esta reflexão tem por objetivo introduzir o leitor na problemática que oferecemos. Estudaremos em que medida algumas das teses nucleicas propostas pelo pensamento de Marx são compatíveis, ou não, com as de Freud.

2. Dessemelhanças entre os programas de pesquisa marxista e freudiano

Recorrendo a nossa abordagem podemos dizer que no programa de pesquisa marxista, assim como em qualquer outro, existem axiomas fundamentais. Desta forma, objetivamos nessa parte segunda, num primeiro momento, apresentar os que indicam sua singularidade (i), para, em seguida, discriminá-los dos freudianos (ii).

2.1. Classe e indivíduo na estrutura do programa marxista

Não faremos aqui um rastreamento de toda a estrutura do pensamento marxista. Longe de nós tal ousadia. Faremos um recorte mais específico sobre as teses centrais que dão origem e sustentação ao programa marxista. Mais especificamente o papel que o homem possui em seu recorte do social.

Uma das verdades ontológicas estabelecida por Marx (1977) é a existência de duas grandes estruturas no mundo social: a infra-estrutura e a superestrutura. As forças produtivas. São estes, segundo ele, os pilares constitutivos da sociedade. A infra-estrutura diz respeito aos *meios de produção* de bens de consumo, como carros, geladeiras, casas, alimentos, e, atualmente, também bens que dizem respeito à *prestação de serviços* (lavanderia, barbearia, restaurante etc.). A superestrutura, por sua vez, é vista

como reflexo da infra-estrutura. De acordo com Marx, ela é constituída pela ideologia, pelas formas de cultura, pela política, pelo judiciário e, principalmente, pelo Estado (1996, p. 206). Estas duas estruturas formam um axioma ontológico fundamental ao seu sistema. Esse axioma, na sua estrutura lógica de explicação da realidade, não pode ser negado em hipótese alguma: afinal, é o principal responsável pelas explicações sobre a realidade e pela elaboração das demais proposições do próprio sistema.

A partir desse axioma de Marx, podemos derivar um segundo. Outra verdade ontológica: as classes sociais. De acordo com Marx (1977), a infra-estrutura gera a divisão do trabalho, que, por sua vez, gera as classes sociais que, finalmente, constitui o indivíduo. Com isso, ao contrário dos programas de pesquisas anteriores a ele – principalmente, o democrático e o liberal - o marxismo não coloca o indivíduo uma entidade ontológica fundamental. Em outras palavras, não parte do indivíduo para explicar o mundo.

Como bem observa MacPherson (1979), todos os programas de pesquisa modernos em ciências surgem e se consolidam com apoio na obra de Hobbes. Este autor principia seu estudo da sociedade e do Estado por aquilo que há neles de mais simples. Aquilo que os constituem e para quem o Estado e as demais instituições servem: *o indivíduo* (Hobbes, 1979, p. 5-6). Assim, ao contrário do marxismo, os demais programas de pesquisa das ciências humanas modernas explicam o mundo a partir do indivíduo. Esse é o centro gravitacional de suas perguntas e respostas. Um axioma fundamental, portanto.

Para Marx, deste modo, o indivíduo não é mais o centro do sistema, mas sim mero fenômeno das forças de produção. Sua origem, assim, é derivada do conceito de *classe social*. Todo fenômeno social deve ser explicado pelas estruturas econômicas e pelo reflexo destas nos meios de produção (propriedades, matéria-prima, maquinário, classes produtivas etc.). Com isso, todos os esforços para solucionar os problemas devem ter em vista os meios

de produção, e não diretamente os indivíduos. Nas palavras de Marx:

O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser; é o seu ser social (inscrito nos meios de produção) que, inversamente, determina sua consciência. ... é preciso explicar a consciência de si pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as forças de produção (1977, p. 23).

Podemos dizer, assim, que, para Marx, o tradicional argumento filosófico – encontrado não só na linha hobbesiana, como também na positivista⁷ e, até mesmo, em Adam Smith (1983, p. 3) – que aponta para o indivíduo e suas necessidades como o grande responsável pela formação da sociedade, não é, de forma alguma, válido. Marx compreende que são os meios de produção que determinam as classes sociais, e estas suas contradições, por sua vez, o próprio homem. Esclarecendo mais, Marx aponta que

as relações sociais são inteiramente interligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens modificam o seu modo de produção, a maneira de ganhar a vida, modificam todas as relações sociais. O moinho a braço vos dará a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalismo industrial (Marx, 1977, p. 30).

Outra perspectiva. Outras lentes doutrinárias. Perguntas diferentes a fazer. Respostas diferentes a procurar. A perspectiva marxista tem traços muito peculiares em relação aos demais programas de pesquisa. Assim como Marx, muitos de seus sucessores reproduziram seus axiomas e alguns de seus métodos. Estes traços podem ser encontrados, por exemplo, na filosofia da

⁷ Tanto Augusto Comte (1990), como John Stuart Mill (1999), desenvolveram seus estudos sociológicos colocando o indivíduo no centro do sistema. Em grande medida, os estudiosos positivistas mantiveram esse recurso (Kolakowski, 1981).

linguagem de Bakhtin⁸, nas análises sociais de Lukács (2003) e, até mesmo, na psicologia de Vygotsky. De acordo com este último,

do mesmo modo que a vida de uma sociedade não representa um único e uniforme todo, *e a sociedade ela mesma é subdividida em diferentes classes*, assim também, não pode ser dito que a composição das personalidades humanas representa algo homogêneo e uniforme em um dado período histórico, e a psicologia tem que levar em conta o fato básico que a tese geral que foi formulada agora mesmo, só pode ter uma conclusão direta, confirmar *o caráter de classe, natureza de classe e distinções de classe que são responsáveis pela formação dos tipos humanos*. (Vygotsky, 1994, p. 89)

Constatamos neste primeiro tópico que a estrutura do programa de pesquisa marxista possui determinados axiomas que tornam seu sistema singular. Uma perspectiva da realidade segundo um materialismo histórico que subordina o social, e o homem, às condições de produção. A história do homem é a história de sua subordinação aos meios de produção. Perspectiva esta diferente de muitos programas de pesquisa, como o de Freud.

2.2. Seus desencontros com a estrutura do programa freudiano

Os principais componentes do programa de pesquisa freudiano são apresentados, através de nossa perspectiva, de forma bem inteligível nos escritos de Freud. Ao expor seus principais conceitos observarmos, não de maneira muito fácil, os axiomas fundamentais que compõe seu núcleo. Ao abordar, por exemplo, o complexo de Édipo, as neuroses, o narcisismo ou a pulsão podemos verificar que ele discute o indivíduo a partir de sua relação consigo mesmo e com o seu mundo. Podemos dizer,

⁸ Ao estabelecer suas regras metodológicas, Bakhtin expõe em seu paradigma (dentro do programa de pesquisa marxista) seu núcleo e a diretriz heurística. Nas suas palavras: *“para tanto, é indispensável observar as seguintes regras metodológicas: 1. Não separar a ideologia da realidade material do signo; 2. Não dissociar o signo das formas concretas da comunicação social; 3. Não dissociar a comunicação e suas fontes de sua base material – a infra-estrutura*. (Bakhtin, 2002, 44).

portanto, que o indivíduo é certamente o centro gravitacional de sua psicanálise.

Segundo Assoun, Freud, sem dúvida, não pretendia que suas teorias compusessem um tipo de ciência que buscasse uma *visão de mundo* que fosse *agradável, cômoda* ou *vantajosa* (1991, p. 33). Isto é, que pudessem resolver de maneira prática os problemas da vida cotidiana. Destarte, ao escrever, no final do *Mal Estar na Civilização*, que suas obras não oferecem nenhum tipo de consolo para nós (Freud, 1997, p. 111), nos aponta para o verdadeiro uso que desejava que fizéssemos delas. Freud, desta forma, nos indica que compartilha do *ideal da ciência*, que busca apenas *compreender o que acontece* (Assoun, 1991, p. 33). Sustentando, então, que as ações do homem partem das moções sexuais, compara seu programa de pesquisa ao do químico, que decompõe as substâncias aos seus elementos originários. Podemos observar esses esclarecimentos epistemológicos em *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*:

Nossa unilateralidade é semelhante à do químico, que reduz todo os componentes da matéria à fora da atração químico. Com isto, ele não está contestando a gravidade, mas deixa ao físico o cuidado de avaliá-la. (Freud *apud* Assoun, 1991, p. 33)

Para Freud, no entanto, como poderá supor um leitor mais desatento, remeter as ações humanas às moções sexuais não significa, de modo algum, que os homens tenham somente interesses sexuais. Que não haja neles outros desejos ou manifestações não diretamente relacionadas à sexualidade. Essas moções são somente a origem das pulsões. O âmago de seu núcleo, que dá origem a um processo tão complexo que, assim como no exemplo da química, torna-se quase que impossível de enxergarmos diretamente as partes que constituem o *Todo*. Os processos psíquicos partem, portanto, de moções do próprio homem. O seu recorte, assim, não é outro senão o indivíduo. É para ele onde dirige seu mais cuidadoso olhar. Por outras palavras, para Freud, são as manifestações intra-psíquicas, e não os

condicionamentos singulares da vida material de uma determinada sociedade (como, por exemplo, os decorrentes da privatização dos meios de produção numa sociedade capitalista), que são focados para a análise do comportamento do homem. Como bem nos esclarece Althusser, o que Freud

havia descoberto não se referia, “de modo alguma, à sociedade ou às relações sociais, mas a fenômenos muito particulares que afetavam os *indivíduos*. Embora tenha sido possível escrever-se que no inconsciente há um elemento *transindividual*, é sempre no *indivíduo* que se manifestam os efeitos do inconsciente, e é sobre o indivíduo que opera o tratamento, inclusive se este requer a presença de outro indivíduo (o analista) para se transformar os efeitos do inconsciente existentes. Basta essa diferença para distinguir Freud de Marx. (2000ª, p. 87-88)

Esta constatação feita por Althusser está longe de ser simples, ou inocente. Esta pequena diferença, bem sabemos, faz toda a diferença. A ausência, em uma análise, de programas de pesquisa, que desconsidera os critérios epistemológicos, nos leva inevitavelmente ao engano. É neste o ponto que chamamos a atenção do leitor.

Podemos dizer que Freud analisa o mundo segundo a perspectiva do indivíduo. Mais ainda: a partir de suas operações intra-psíquicas. Desta forma, em certa medida, sua posição nem contradiz e nem sustenta a perspectiva marxista, ou de qualquer outro programa de pesquisa. Sua análise do mundo difere das demais pelo seu recorte. Pelas perguntas que faz. Pelas lentes através das quais enxerga o mundo. Sua perspectiva parte da vida psíquica do indivíduo. Afinal, é a psique seu objeto de interesse. Nas suas palavras:

originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo. Nosso presente sentimento do ego não passa, portanto, de apenas um mirrado resíduo de um sentimento muito mais incluso – na verdade, totalmente abrangente, que corresponde a vínculo muito mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca. (1997, p. 14).

Este pressuposto axiomático freudiano, sem dúvida, coloca o indivíduo como detentor de *existência ontológica fundamental*, ou seja, como o centro do sistema. Com isso, Freud, ao direcionar seu olhar para o mundo psíquico, nos oferece uma abordagem do mundo a partir deste viés.

De acordo com Laudan (*et alli* 1993), um dos principais efeitos conceituais decorrentes da diferença entre os programas de pesquisa é que cada um deles acaba por imputar, da forma como melhor lhe convém, um significado particular e original a conceitos comuns. Assim, se para Marx a cultura faz parte da superestrutura, manifestando os interesses da infra-estrutura para melhor adaptar o indivíduo às forças produtivas (1977); em Freud, *reconhecemos como culturais todas as atividades e recursos úteis aos homens, por lhes tornarem a terra proveitosa, por protegerem-nos contra a violência das forças da natureza, e assim por diante* (1997, p. 42), isto é, para ele, as manifestações culturais apenas visam à necessidade imanente ao homem de autopreservação e conforto.

Assim, podemos dizer que se as análises freudianas se fazem a partir da partir da vida e necessidades psíquicas do indivíduo, a civilização, evidentemente, não se faz uma exceção para ele. Se ela é em Rousseau (1978) apresentada como o apogeu da evolução e da decadência humana, se em Kant (1986) como a mais alta realização do desenvolvimento da humanidade e se em Marx⁹ (1977) como o reflexo da necessidade do desenvolvimento do sistema produtivo, em Freud a *civilização tem de ser defendida contra o indivíduo, assim seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a esta tarefa* (Freud, 1978, p. 88). Para ele, portanto, ela não tem como função elevar a condição humana, ou capacitar os homens a *práxis* – apenas atua como uma instância castradora.

⁹ O conceito de civilização, no século XIX, se restringe aos países que defendiam os ideais iluministas de liberdade, propriedade, democracia e ciência. Haja visto que filósofos como Kant e Hegel pregavam que as províncias germânicas deveriam se esforçar para tornarem-se uma civilização (Collingwood, 1986). Em Freud, o conceito de civilização começava a se inscrever num significado mais abrangente.

Como uma organização repressora para um animal essencialmente pulsional, o homem. Por isso, Marcuse, ao discorrer sobre esta situação humana, já nas primeiras linhas de seu clássico *Eros e a Civilização*, destaca que *segundo Freud a história do homem é a história da sua repressão* (1968, p. 33). O papel último da civilização na obra freudiana é, com isto, tentar proteger o homem do próprio homem.... *proteger contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para a conquista da natureza e a produção de riqueza* (Freud, 1978, p. 88).

Sendo assim, se as relações humanas, para Freud, são constantemente marcadas pela tensão exercida pelas pulsões. A sociedade aparece, então, como a administradora de um jogo entre o desejo de satisfação imediata destas pulsões e a necessidade de sua postergação, ou de seu desvio para novos objetos (como é o caso, por exemplo, da sublimação¹⁰) ou, até mesmo, de sua total repressão¹¹. As forças produtivas, culturais, legais etc. passam a existir, assim, em função das necessidades do homem. O Estado, as leis, e principalmente os traços culturais têm como função última regular as moções e desejos mais básicos do indivíduo, como é o caso do incesto. De acordo com Freud,

a justificação psicológica desta formidável restrição, que excede qualquer que pode lhe ser comparado nos povos civilizados, não é evidente à primeira vista. Crê-se apenas compreender que nesta proibição o papel do totem (animal), como antepassado, é tomado muito seriamente. Todos os que descendem do mesmo totem são consangüíneos, mesmo os mais afastados, considerando um impedimento absoluto à união sexual. (1965, p. 18).

¹⁰ Sublimação é aquilo que desvia nossa energia libidinal para novos objetos que nos parecem úteis. Segundo Freud, em *O Mal-estar na Civilização*, uma *técnica para afastar o sofrimento no emprego dos deslocamentos de libido que nosso aparelho mental possibilita e através dos quais sua função ganha tanta flexibilidade. Sua tarefa consiste em reorientar os objetivos instintivos de maneira que eludam a frustração do mundo externo. ... Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual* (1997, 28).

¹¹ Ainda que saibamos que isto é impossível de ocorrer.

Até este momento, discutimos os principais pontos de discordância entre marxistas e freudianos. As dessemelhanças entre ambos os programas, portanto. Ao discriminarmos os principais axiomas de seus núcleos, pensamos ter encontrado o *sistema nervoso central* de cada um, o que nos fez perceber as inúmeras restrições impostas ao diálogo entre eles. Contudo, ainda assim, pensamos que haja determinadas possibilidades de diálogo – como e com alguns teóricos, entre eles Althusser e Foucault – eis o que discutiremos na parte seguinte.

3. Possibilidade de semelhanças entre programas de pesquisa marxista e freudiano

Se os programas de pesquisa marxista e freudiano se afastam em diversos momentos, se o diálogo entre eles é, muitas vezes, impossibilitado por incompatibilidades teóricas ou barreiras epistemológicas, ele é, em outras oportunidades, fértil e oportuno. Nessa parte segunda abordaremos três pontos que podem aproximá-los, e serem pertinentes de debate. O primeiro diz respeito à heteronomia de ambos programas aos seus pais fundadores (i). O segundo uma possível singularidade em suas posições heurísticas (ii). O terceiro: crítica comum à filosofia da consciência (iii).

3.1. O eterno retorno aos pais fundadores

Se para Nietzsche o *eterno retorno* é um imperativo ético¹², para freudianos e marxistas o *eterno retorno* aos pais fundadores de seus programas de pesquisa é um imperativo legitimador. Dizer-se marxista ou freudiano é, antes de tudo, reivindicar para si a posição de discípulo e intérprete legítimo das idéias de Marx e de Freud, respectivamente. Diferentemente de outros programas de pesquisa, inseridos em outros campos do saber, tais como das ciências exatas

¹² Sobre essa perspectiva do *eterno retorno do mesmo* nietzschiano, ler Marton, 2000.

ou biológicas, o marxismo e o freudismo é ainda muito carente de autonomia em relação às obras de seus mestres.

Esse primeiro ponto de intersecção entre ambos os programas já fora brilhantemente denunciado por Michel Foucault em *O que é um autor?* Em conferência ministrada em 1969 na *Sociedade Francesa de Filosofia*, propôs a seguinte reflexão: *que importa quem fala?* Por outras palavras, por que retornar à obra de um pai fundador de um programa de pesquisa?

Começemos por uma questão anterior a esta: o que, de fato, é uma obra? O que constituiria uma? *Será que tudo o que um autor deixou atrás de si faz parte de sua obra?* (Foucault, [1969] 1983, p. 5). Será, por exemplo, que os escritos mais antigos de Freud podem ser considerados como essenciais para o freudismo ou teriam eles apenas valor histórico? Será que absolutamente todos os textos publicados por Marx e por Freud podem ser considerados, de fato, como constituintes de suas obras? Certamente sim, responderiam os mais afoitos. Mas, então, seria legítimo também perguntar, por que, por exemplo, dividir a obra de Marx entre a do jovem Marx e a do velho Marx e considerá-la como duas, e não como uma? Podemos, sinceramente, concordar com Althusser quando este sentencia que *a juventude de uma ciência é a sua idade madura?* (Althusser, 2000, p. 56)? Não haverá os defensores do jovem Marx? Mas os problemas não param por aqui, e quando se trata de anotações não publicadas? O que considerar como parte da obra e o que como não parte? Uma nota de lavanderia achada num velho casaco, por exemplo: obra ou não obra? Se não considerada, qual a justificativa? A imensidão da dificuldade produzida pelas indagações aqui levantadas é evidente.

O que é certo, entretanto, é que, sem sombra de dúvida, o *reexame dos textos de Freud modifica a própria psicanálise, e os de Marx, o marxismo* (Foucault, [1969] 1983, p. 17). Dito isto, a pergunta que se segue é por que podemos dizer que um retorno a eles modifica seus próprios programas de pesquisa enquanto o mesmo retorno feito em outros programas não? Por que estes últimos puderam adquirir autonomia em relação à obra de seus

fundadores? O reexame dos textos de Galileu, por exemplo, *pode perfeitamente modificar o conhecimento que temos da história da mecânica, mas jamais a própria mecânica* (Foucault, [1969] 1983, p. 17). Por outro lado, o *reaparecimento de um texto como o Esboço de Freud... ameaça sempre modificar, não o conhecimento histórico da psicanálise, mas seu campo teórico* (Foucault [1969] 1983, p. 17).

Foucault, a respeito da questão levantada, tece fina reflexão: tanto no caso de Freud como no de Marx, trata-se, segundo ele, de instauradores de discursividades: *Freud não é simplesmente o autor da Traumdeutung ou do Witz; Marx não é simplesmente o autor do Manifesto ou do Capital: eles estabeleceram possibilidade infinita de discursos*. Ambos, assim, além de terem aberto espaço para um certo campo discursivo que permite semelhanças e analogias com seus escritos, também, abriram espaço para *um certo número de diferenças a seus textos, aos seus conceitos, às suas hipóteses, que são todas da alçada do próprio discurso analítico* (Foucault, [1969] 1983, p. 14). Com isso, podemos dizer, que estes autores *têm de particular, o fato de que não são apenas autores de suas obras, de seus livros. Eles produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação textos* (Foucault, [1969] 1983, p. 14). Sendo assim, a pergunta seguinte a ser feita é o que, exatamente, faz de ambos autores instauradores de discursividades e de outros não - como é o caso de Galileu? O que permitiu que este último sumisse enquanto autor? Por que o retorno às obras de Marx e Freud é um recurso legítimo de redefinição do próprio marxismo e do próprio freudismo, respectivamente, e o retorno a Galileu não é para da mecânica?

Lakatos (1979, p. 164), aqui, pode nos ajudar novamente. Começamos pelo que diz a respeito da singularidade das ditas ciências duras. Na física, como já esclarecemos em linhas anteriores, segundo ele, primeiro, postulam-se com clareza os axiomas do núcleo. Na seqüência, suas proposições são deste derivadas. Com isso, a *lógica interna* dos programas de pesquisa

nessas ciências – como, por exemplo, o newtoniano – dita o grau de importância dessas preposições e de seu posterior desenvolvimento. Os que participam da criação do programa - seus instauradores, portanto – oferecem apenas o núcleo e as instruções acerca de suas operações. Técnicas para obter o conhecimento. Por outras palavras, determinam o tipo de *núcleo e heurística*. No caso das ciências exatas, está pressuposto o mecanismo da álgebra matemática. Geralmente o autor explica este funcionamento através de exemplos onde se aplica a teoria.

Já nas ciências humanas, o processo é um pouco mais complicado. Assim como nas demais ciências, nelas também há um núcleo, uma heurística e um cinto de proteção. Sua singularidade está, no entanto, no processo heurístico. Como vimos, Marx estabeleceu o núcleo – os meios de produção e as classes sociais - como verdades ontológicas fundamentais. Também estabeleceu a dialética materialista como método heurístico. Porém, a lógica de operação destes axiomas é passível de mais de uma interpretação. Assim, neste espaço *nebuloso*, abre-se espaço para uma disputa sobre a melhor interpretação dos escritos de Marx¹³. Quais os processos mais legítimos para se operar com os conceitos marxistas. Ou, mais ainda, quais escritos de Marx definem sua obra. A título de exemplo, o *novo* e o *velho* Marx possuem uma diferença, que é objeto de luta interpretativa. O núcleo em ambas as fases da obra de Marx é o mesmo, o que muda, no entanto, é a forma como ele opera esses conceitos. Eis aí o objeto de luta. Podemos dizer, portanto, com isso, que há uma luta social pela interpretação legítima da obra Marx mas também de Freud. E que, de certa forma, isso assemelha ambos os programas de pesquisa.

3.2. A contradição como postulação axiomática de ambos os programas de pesquisa

¹³ Segundo Bourdieu, inclusive, a luta pelo monopólio da legitimidade de uma interpretação contribui para o esforço de legitimidade da ciência da qual ela é travada (2002, 47).

O título denuncia. As palavras que se seguem pretendem não deixar dúvidas. A segunda aproximação apresentada por Althusser, e que faremos entre o programa de pesquisa proposto por Freud e o por Marx diz respeito ao conteúdo de suas posturas heurísticas. Em especial, ao cerne de ambos: a contradição.

Se o inconsciente *não conhece a contradição e se essa ausência de contradição é a condição de toda a contradição*, como sentenciamos Althusser em *Marx e Freud* (2000a, p. 77), o mesmo podemos falar da estrutura social na sociedade capitalista. A sociedade capitalista produz e é produzida por uma contradição interna: isto é, pela própria luta de classes. Se em Hegel essa contradição era do espírito consigo mesmo; em Marx, ela é estabelecida entre homens reais, a partir de determinadas condições sociais e históricas (Chauí, 2003, p. 57). Tanto a luta de classes quanto o inconsciente somente podem ser compreendidos a partir dessa contradição estrutural. Assim como não podemos deduzir totalmente uma classe social de outra, isto é, assim como não podemos atribuir uma relação extrínseca de causa e efeito entre elas; também não podemos fazer o mesmo com a consciência, a pré-consciência e o inconsciente. A relação entre eles será sempre de conflito. Todos os três só podem existir por meio de uma relação de tensão com os outros dois. De uma relação sintética.

Podemos dizer, assim, que tanto o conceito de inconsciente em Freud quanto o de luta de classes Marx são figuras “dialéticas”, totalmente contrárias a qualquer interpretação mecanicista e analítica do mundo. Assim, se com Althusser concordarmos que o objeto da psicanálise é o inconsciente e o do marxismo a luta de classes (2000a, p. 76), devemos reconhecer, portanto, que ambos os programas de pesquisa abrigam no seu próprio seio a noção de *contradição interna*, isto é, a de termos contraditórios que só podem existir por meio dessa própria contradição.

3.3. A crítica à filosofia da consciência

Se os projetos de Marx e de Freud se aproximaram através da *contradição* como acabamos de mostrar; eles, também, nos

advertiria Althusser, aproximar-se-iam através do materialismo. O terceiro, e último ponto de encontro entre o freudismo e o marxismo destacado por nós é diretamente decorrente do segundo e diz respeito à crítica feita por ambos à filosofia da consciência¹⁴ Denuncia esta também já presente no texto *Marx e Freud*, escrito por Althusser em 1976 (2000a).

Segundo este autor tanto um quanto outro recusam categoricamente a noção, tão proclamada pela filosofia da consciência, de *sujeito* consciente e idêntico a si mesmo. O homem é, para eles, sem dúvida, muito mais do que a própria consciência de si. O *cogito ergo sum* cartesiano não contempla, de forma alguma, a integralidade do próprio homem. Pelo contrário, é, para utilizarmos a metáfora freudiana, só a *ponta aparente do iceberg*.

Assim, se Freud identificou as forças cegas do inconsciente, que inclinam o homem a agir dessa ou daquela forma; Marx, por sua vez, identificou a natureza contraditória da sociedade e sua manifestação latente na *psiquê* humana: a ideologia. A natureza plural, efêmera e incoerente do homem é, assim, trazida à tona por ambos pensadores. Aquele homem idealizado pelos filósofos da consciência não passa de uma ilusão. Tanto um como outro negam a primazia da consciência, isto é, aceitam indiscutivelmente que existe uma realidade fora do pensamento. Freud faz isso, fundamentalmente, no seu ataque à psicologia idealista; já Marx, ao inverter Hegel. Se em Hegel a razão é que fazia a história; em Marx, é o próprio conhecimento que é histórico.

Para Althusser, podemos ver nessa concepção e crítica comum mais do que a denúncia do caráter ingênuo da filosofia da consciência, a idéia de que a noção de um *sujeito* unificado é interessada e serve de base para toda a ideologia burguesa. Basta pensarmos sobre as palavras de Freud quando este se aproximava

¹⁴ Seguimos aqui a proposta de análise sobre a consciência proposta por Althusser. Como advertimos anteriormente, cada programa de pesquisa dá um sentido diferente aos seus conceitos. Logo isto também ocorre com o conceito de consciência. Advertimos o leitor para os cuidados com este tipo de análise.

da América que estava por visitar: *trazemos-lhes à peste* e as pronunciadas por Marx ao definir *O Capital* como *o mais gigantesco míssil lançado na cabeça da burguesia capitalista* para que as palavras de Althusser adquiram sentido (Althusser, 2000a, p. 86).

Dito isto, uma última questão a ser indagada é por que a filosofia da consciência interessa aos ideais burgueses? Ora, é a própria razão - centro do projeto iluminista - que é desacreditada com as idéias de inconsciente e ideologia. O *homo economicus* é taxado de fraudulento, comprometendo toda a moral burguesa. O homem deixa, assim, de ser radicalmente responsável por seus atos, para, então, emergir um homem estranho a si mesmo e, fundamentalmente, às leis da sociedade capitalista. A ideologia burguesa é, aqui, atacada em seu cerne. Diante disso, é fácil compreendermos por que ambos os programas de pesquisa foram tão rejeitados e caluniados no transcorrer de nossa história recente. Nas sábias palavras de Nietzsche: *é por nossas virtudes que somos punidos* (2001, § 132, 77).

Considerações finais

Um texto em três partes. Todas analisadas de maneira bastante livre. A primeira, um rápido olhar nosso sobre nossas premissas epistemológicas. A segunda e a terceira, a partir do que enxergamos na parte anterior, alguns pontos de desencontro e encontro entre os programas de pesquisa marxista e freudiano, que pensamos serem pertinentes de colocados em debate. Assim, nestas últimas duas partes, principiamos por destacar a singularidade do recorte marxista - que tem como ponto de partida para suas análises a divisão do mundo social nas estruturas de produção - e a do freudiano - que tem o indivíduo e sua vida intra-psíquica a sua estrutura. Em seguida, destacamos a necessidade de um retorno aos pais fundadores (Freud e Marx) destes programas de pesquisa como elemento legitimador de ambos. Finalmente, apontamos para a dialética e a crítica à filosofia da consciência presente nos dois.

Como já vimos, discutir sobre as relações entre estes dois programas de pesquisa não é tarefa fácil. Afinal, ambos os programas partem de axiomas diferentes. Perspectivas distintas. Eixos opostos. Como, então, aproximá-los? Interseccioná-los? Quem deve ser o centro gravitacional das comparações: as estruturas de produção ou o indivíduo? Se a sociedade fosse um sistema planetário, deveríamos colocar no centro de nosso universo o homem ou as classes sociais? Quem é o grande astro no qual tudo gira em torno?

Eis um dos pontos de maior impasse para o desenvolvimento de um diálogo entre esses programas. Enquanto marxistas como Bakhitin (Assoun, 1991) enxergam em Freud o reflexo da ideologia burguesa, desconsiderando, assim, grande parte de seus argumentos e conceitos para análise do homem e da sociedade; outros, como Althusser, afirmam que em um contexto mais amplo, tanto Marx como Freud afrontam as ideologias burguesas dominantes. De nossa parte, evidentemente, longe de qualquer pretensão de esgotarmos o complexo assunto, esperamos apenas ter ingressado com alguma dignidade nessa riquíssima malha discursiva sobre esse diálogo. Mesmo se cometemos alguns equívocos durante a análise, ainda assim acreditamos ter valido a pena essa aventura teórica, e ter explicitado nossa idéia central. Afinal, como escreveu uma vez Espinosa:

Tudo o que é belo é tão difícil como raro.
(Espinosa, 1986, Parte V, Esc. da Prop. XLII, 341).

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan. In: *Freud e Lacan Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- _____. Marx e Freud. In: *Freud e Lacan Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 2000a.
- ALVES-MAZZOTTI, Alda J. & GEWANDSZNAJDER, Fernando. *O Método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa*. São Paulo: Pioneira, 1998.

- ASSOUN, Paul-Laurent. *O Freudismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- BAKHITIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec & Annablume, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia?* São Paulo: Brasiliense, 2003.
- CHIAPPIN, José R. N., Racionalidade, Decisão, Solução de Problemas e o Programa Racionalista. In: *Ciência & Filosofia*, São Paulo, v. 1, n. 5, 1996.
- COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Lisboa: Ed. Presença, 1986.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética à maneira dos geômetras*. São Paulo: Atenas, 1986.
- EVANGELISTA, Walter José. Althusser e a Psicanálise. In: *Freud e Lacan Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Qu' est-ce qu'un auteur?* Conferência pronunciada na *Sociedade Francesa de Filosofia* em 22 de fevereiro de 1969. Republicada na revista francesa *Littoral* (Tradução inédita de Márcia Gatto e Clarice Gatto). N. 9. Paris: Ères, 1983.
- FREUD, Sigmund. O Futuro de uma Ilusão. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997
- _____. *Totem et tabou*. Paris: Payot, 1965.
- HOBBS, Thomas. Leviatã, In: *Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *La filosofia positivista*. Madrid: Ed. Cátedra, 1981.
- LAKATOS, Imre. *A Crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix & Ed. USP, 1979.

- LAUDAN, L. et alli. Mudança Científica: Modelos Filosóficos e Pesquisa Histórica. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, Ed. USP, (19): 7-89, 1993.
- LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. São Paulo. Martins Fontes. 2003.
- MACPHERSON, Crawford B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: Tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Ética* (org. Adauto Novaes). São Paulo: Cia das Letras 2000.
- MARX, Karl. *Contribuições à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- _____. *O Capital* Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- NIETZSCHE, Friederich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SMITH, Adam, *A Riqueza das Nações*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- STUART MILL, John. *A lógica das ciências morais*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- VYGOTSKY, Lev. The socialist alteration of man. In: VYGOTSKY, L., *Vygotsky Reader*, edited by René van der Veer and Jaan Valsiner. London: Blackwell, 1994.