

## “A questão de uma *Weltanschauung*”: Marx segundo Freud

Lucas Maia\*

Freud publica em 1933 um conjunto de conferências que foram escritas para nunca serem proferidas. Segundo argumentam seus biógrafos, a publicação destas conferências tinha como um de seus objetivos angariar recursos para salvar a editora *Verlag*, pois Freud era seu principal cartão de visitas. Seus livros sempre eram garantia de boas vendas. As *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise* (Freud, 1969a) devem ser tomadas, explica Freud no prefácio, como continuidade das *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise* (Freud, 1976b; 1976c), estas proferidas nos invernos de 1915-1916 e 1916-1917. Neste breve ensaio, destacarei somente uma das *Novas Conferências* para fins de análise. Trata-se da Conferência XXXV, a última escrita, intitulada *A Questão de uma Weltanschauung*. É um texto que, de alguma forma, destoa das demais conferências, pois, mais do que discutir a psicanálise em si, aborda o lugar desta em sua relação com as demais formas de conhecimento: religião, filosofia, arte, ciência, marxismo.

*Weltanschauung* é uma expressão, cuja tradução mais aproximada seria “visão do universo”<sup>1</sup>. Os tradutores inglês e brasileiro da obra de Freud optaram por manter a expressão no original alemão. Isto não prejudica a compreensão do texto, pois Freud define claramente o significado desta palavra:

Em minha opinião, a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Facilmente se compreenderá que a posse de uma *Weltanschauung* desse tipo situa-se entre os desejos ideais dos seres humanos. Acreditando-se nela, pode-se sentir segurança na vida, pode-se saber o que se procura alcançar e como se pode lidar com as emoções e interesses próprios da maneira mais apropriada (Freud, 1976a, p. 193/194).

Trata-se, pois, de “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência”, “situa-se entre os desejos ideais dos seres humanos”. A posse de uma *Weltanschauung* dá “segurança”, satisfaz a necessidade de “saber”, direciona o modo de lidar com as “emoções e interesses próprios da maneira mais apropriada”. Enfim, promete

---

\* Professor do Instituto Federal de Goiás - IFG. Doutor em Geografia. Pós-doutor em Sociologia. Autor dos livros *Comunismo de Conselhos e Autogestão Social* (Rizoma Editorial, 2018); *As Classes Sociais em O Capital* (Edições Redelp, 2020); *Nem Partidos nem Sindicatos: a Reemergência das Lutas Autônomas no Brasil* (Edições Redelp, 2016) entre outros. E-mail: maiaslucas@gmail.com

<sup>1</sup> A expressão “visão de universo” é pouco usual. É a utilizada na tradução brasileira em nota explicativa sobre o significado habitual do conceito. Expressões mais comuns, que expressam esta mesma ideia são “visão de mundo” e “cosmovisão”.

solucionar o drama da existência. A delimitação que Freud fornece para o conceito é, no mínimo, taxativa. De qualquer forma, determina o espectro de questões que abordará ao longo do texto. A *Weltanschauung* é, portanto, um modo mais ou menos fixo de o indivíduo e as coletividades lidarem com a vida e as questões que esta impõe. É, de certa forma, uma maneira de solucionar intelectual e emocionalmente o drama do existir, satisfazendo, mesmo que só idealmente, as necessidades mais prementes do ser humano: a necessidade de conhecer, o modo adequado de se comportar, adquirir as ferramentas necessárias para suportar o peso da existência.

Freud distingue inicialmente quatro grandes *Weltanschauung*: religiosa, científica, filosófica e artística. A maior parte desta *Conferência* consiste numa crítica à *Weltanschauung* religiosa, pois é esta a maior adversária da ciência. “A arte quase sempre é inócua e benéfica; não procura ser nada mais que uma ilusão (...). Não tenta invadir o reino da realidade” (Freud, 1976a, p. 196). Ou seja, a *Weltanschauung* artística não pretende substituir a científica, religiosa ou filosófica como forma de conceber, interpretar e explicar o mundo. Contenta-se em ser uma “ilusão”, ou seja, uma metáfora da realidade. A *Weltanschauung* filosófica aproxima-se muito da científica, não se opõe a esta. Diverge, contudo, da ciência, à medida que tenta apresentar sistemas o tanto quanto possível completos do universo, sem falhas ou fraturas. Por isto, tendem a ruir à medida que o conhecimento da realidade avança. Também, a filosofia superestima as operações lógicas como forma de produção do saber, além de aceitar outras fontes de conhecimento, como a “intuição”. Mas, sobretudo, a *Weltanschauung* filosófica não se coloca como uma verdadeira adversária da ciência, tanto quanto é a religião, pois não consegue influenciar grandes massas da humanidade.

Por isto, o verdadeiro objeto de crítica nesta *Conferência* é a *Weltanschauung* religiosa. Aqui Freud retoma, de modo mais abreviado, as conclusões já presentes em outras obras suas de análise da religião, sobretudo *O Futuro de uma Ilusão* (Freud, 1974a). Destaca que a religião, como uma poderosa *Weltanschauung*, desempenha três grandes funções em seu auxílio ao ser humano: 1) ensino: “satisfaz a sede de conhecimento”, ou seja, responde às perguntas mais prementes do ser humano. Fornece explicações sobre a origem do universo, sobre os fenômenos da natureza, da vida. Cada religião, a seu modo, consegue satisfazer esta necessidade humana, a de conhecimento; 2) consolo: oferecer conforto nos momentos de sofrimento, certa paz nos momentos de grande turbulência na vida, segurança diante de situações como a morte, prometendo paz e realizações na outra vida etc. Este tipo de consolo,

a ciência é absolutamente incapaz de conceder; 3) exigências: a religião oferece regras, condutas, preceitos, prescrições, enfim, uma moral e uma ética que dão orientação e direção à vida do indivíduo. Neste campo, também a ciência é bem mais frágil, pois apesar de alguns de seus conhecimentos possibilitarem certo “bem-viver”, isto de maneira alguma, aproxima-se das prescrições e restrições que a ética e a moral de uma dada religião impõem à vida de uma pessoa ou coletividade.

Apresenta, em seguida, a contribuição da crítica psicanalítica ao fenômeno religioso. A religião (e a necessidade religiosa) funda-se no desamparo humano. A raiz deste situa-se exatamente na infância do indivíduo. O Deus-pai é nada mais que a transposição do pai da infância para vida adulta. O pai que oferece à criança o conhecimento, a segurança e o consolo, bem como as regras, condutas e prescrições para a vida, configura-se como “registros mnêmicos”, que são, na vida adulta, revividos na figura do Deus-pai da religião.

Discutindo o papel de consolo, conforto oferecido pela religião, descreve este mecanismo da seguinte maneira:

Quando o ser humano se torna adulto, ele sabe, na verdade, que possui uma força maior, mas sua compreensão interna (*insight*) dos perigos da vida também se tornou maior, e com razão conclui que fundamentalmente ainda permanece tão desamparado e desprotegido como era na infância; ele sabe que, na sua confrontação com o mundo, ainda é uma criança. Mesmo agora, portanto, não pode prescindir da proteção que usufruía na infância. Também reconheceu, desde então, que seu pai é um ser que possui um poder muito limitado e não está dotado de todas as virtudes. *Por esse motivo, retorna à imagem mnêmica do pai, a quem, na infância, tanto supervalorizava. Exalta a imagem transformando-a em divindade, e torna-a contemporânea e real. A força afetiva dessa imagem mnêmica e a persistência de sua necessidade de proteção conjuntamente sustentam sua crença em Deus* (Freud, 1976a, p. 199) (grifos meus).

Eis, pois, o mecanismo de explicação psicanalítica do fenômeno religioso. A criança desamparada é revivida no adulto, a partir de seus registros mnêmicos. Isto ocorre devido à necessidade de segurança, conforto, conhecimento, regras e prescrições. Isto sustenta sua fé religiosa, erigindo agora um novo pai, pois o da infância é agora reconhecido como também impotente diante do desamparo da vida. Este é o Deus-pai. Sem dúvida, uma engenhosa explicação, ou seja, a “*Weltanschauung* religiosa é determinada pela situação de nossa infância (Freud, 1976a, p. 200).

Após isto, realiza exame do desenvolvimento da religião, que é mais profundamente trabalhado em *O Futuro de uma Ilusão* (Freud, 1974a) e em *Totem e Tabu* (1974b). Mas aqui, basta citar que ele descreve a atitude animista (ainda não religiosa) do homem diante da

natureza. Em seguida, cita o totemismo (a primeira religião propriamente dita), onde as prescrições já se colocam, como o tabu do incesto, por exemplo.

Contrapõe a *Weltanschauung* religiosa à científica, salientando as críticas desta àquela. Alinha as seguintes: 1) as “lendas dos milagres” não se sustentam mais diante da crítica científica, pois passam a ser vistos pelo que realmente são, fantasias; 2) a explicação religiosa para a origem do universo, fenômenos da natureza etc. é insustentável diante do avanço do conhecimento científico; 3) o estudo comparativo dos vários sistemas religiosos gera a embaraçosa situação de que vários são antagônicos entre si, levando à tese de que um ou outro tem necessariamente de ser falso para que o outro seja verdadeiro; 4) a religião, como consolo, desde que se cumpra a ética/moral prescrita não alivia a dor daquele que é de fato um crente zeloso, adicionando-se o fato de que este indivíduo observa que outros menos zelosos que ele não passam por provações tão penosas quanto às suas; 5) a religião nada mais é do que reviver no presente a criança desamparada que ainda sobrevive no adulto como registro mnêmico (esta é a contribuição da psicanálise à crítica da religião).

Conclui assim sua crítica à *Weltanschauung* religiosa, argumentando que ela nada mais é que uma resposta ilusória ao desamparo, nada mais que uma espécie de neurose pela qual a civilização teve (e tem) que passar:

A religião é uma tentativa de obter domínio do mundo perceptível no qual nos situamos, através do mundo dos desejos que desenvolvemos dentro de nós em consequência de necessidades biológicas e psicológicas. Mas a religião não pode conseguir isso. Suas doutrinas conservam a marca dos tempos em que surgiram, dos tempos de ignorância da infância da humanidade. Seu consolo não merece fé. (...) Se tentarmos situar o lugar da religião na evolução da humanidade, ela aparece não como uma aquisição permanente, *mas sim como um equivalente da neurose pela qual o homem civilizado, individualmente, teve de passar, em sua transição da infância à maturidade* (Freud, 1976a, p. 204) (grifos meus).

Em seguida, após criticar os limites da crítica religiosa à crítica científica e psicanalítica da religião, aposta sua própria fé na *Weltanschauung* científica:

*Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – possa, com o decorrer do tempo, estabelecer seu domínio sobre a vida mental do homem.* A natureza da razão é uma garantia de que, depois, ela não deixará de dar aos impulsos emocionais do homem, e àquilo que estes determinam, a posição que merecem. *A compulsão comum exercida por um tal domínio da razão, contudo, provará ser o mais forte elo de união entre os homens e mostrará o caminho para uniões subsequentes.* Tudo aquilo que, à semelhança das proibições da religião contra o pensamento, se opõe a uma evolução neste sentido, é um perigo para o futuro da humanidade (Freud, 1976a, p. 2008).

A ciência contra a religião, dita nestes termos, é herdeira do espírito anticlerical da burguesia ascendente, expresso sobretudo na atitude de boa parte dos iluministas diante da

religião. Alguém já observou que esta postura de Freud é, no mínimo, *sui generis*, pois o pai da psicanálise, aquele que desvendou o inconsciente, que analisou as raízes pulsionais do pensamento e comportamento humano, que lidou com os afetos, sentimentos e acolheu como objeto de conhecimento exatamente o lado irracional e não-racional do ser humano, aposte tão alto no poder da razão como a salvaguarda do futuro da humanidade.

De nossa parte, tendemos a concordar com esta crítica, mas ao mesmo tempo não podemos deixar de chamar atenção para o modo limitado como é efetivada. De fato, Freud está correto, sem um desenvolvimento da razão (e não da razão instrumental) como sendo um dos fundamentos norteadores e princípio organizador das relações humanas, sobretudo no plano mais amplo, social em geral, fica bastante difícil conceber qualquer melhora. Não que o relacionamento entre pessoas seja unicamente determinado por isto, mas sem esta condição, o entendimento mútuo fica bastante obscurecido.

Freud afirma taxativamente que a psicanálise não desenvolve, ela própria, uma *Weltanschauung*, pois insere-se na *Weltanschauung* científica, é herdeira e parte desta. Assim, os procedimentos, métodos típicos da ciência: observação, experimentação, levantamento de hipóteses, paciência na coleta de informações, coligir dados, descrever, analisar, confirmar ou negar hipóteses, reiniciar o trabalho caso hipóteses sejam negadas etc. é condição do labor científico. Por isto, é demorado e passível sempre de revisão. A psicanálise emprega exatamente estes procedimentos, exceto que ela tenha que prescindir da experimentação (Freud, 1976a, p. 211), uma metodologia que seu campo perceptivo impede aplicação adequada. Assim, a elaboração de uma visão de mundo, cosmovisão ou *Weltanschauung* completa pela ciência é algo bastante improvável. É, no máximo, projeto para o futuro. De qualquer forma, é dentro desta *Weltanschauung* que a psicanálise se insere<sup>2</sup>.

Gostaria, neste ponto, de adicionar um aspecto que é sempre fugidio no pensamento de Freud: as bases sociais nas quais o indivíduo é constituído. No que toca à questão religiosa, o fato de Freud acentuar o aspecto psicológico e biológico (este sendo ainda mais questionável como determinação da religião), afigurasse-nos como algo incompleto. Sem

---

<sup>2</sup> Aqui seria necessária uma crítica à ciência e à razão instrumental. Contudo, isto nos levaria demasiado longe do tema que agora investigamos. Para tanto, indicamos, de passagem, alguns textos que realizam uma tal crítica: Horkheimer (2000), Adorno & Horkheimer (1985), Lukács (2003), Tragtenberg (2004), Viana (2018; 2019), Fromm (1977). Estas indicações, nada exaustivas, dão somente uma mostra de que a fé na ciência, na razão (instrumental), tal como articulada por Freud, é algo insustentável (ou, para ser modesto, passível de observações críticas), pois, como ideologia, estão muito mais ligadas à dominação do que à emancipação.

poder desenvolver o tema, mas somente lançando mais um aspecto na articulação de Freud sobre a questão, seria frutífero nesta leitura, apresentar a crítica marxista à religião.

Para Marx, tal como para Freud, “o homem faz a religião; a religião não faz o homem” (Marx, 1993, p. 77). Para Marx, tal como para Freud, a “religião é o suspiro da criatura oprimida” (Marx, 1993a, p. 78). Marx fala em “oprimido”, Freud em “desamparado”. Para Marx, tal como para Freud, a religião é “uma consciência invertida do mundo” (Marx, 1993, p. 77). Marx fala em consciência invertida, Freud em ilusão. Apesar das diferenças, tais comparações são válidas. Contudo, para Marx, diferentemente de Freud, “O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (Marx, 1993, p. 77). Esta diferença é importante de se tomar nota, pois a religião é o “resumo enciclopédico”, “a lógica em sua forma popular”, é o “complemento”, a “consolação”, “justificação” invertidas deste mundo do homem, exatamente porque também este mundo está invertido. Freud, a-historicamente, busca no desamparo infantil, que é revivido na vida adulta, a origem da necessidade religiosa. Marx, diferentemente, procura na vida social insuficiente a raiz da qual a religião nada mais é que o corolário de satisfação ideal e ilusória. Contudo, Marx observa algo que para Freud passa despercebido, qual seja, de que a “miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real” (Marx, 1993a, p. 78). Por conseguinte, a crítica à religião, ou seja, “a luta contra a religião é indiretamente a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião” (Marx, 1993, p. 77/78).

Freud buscará na generalização da *Weltanschauung* científica um substituto à *Weltanschauung* religiosa. Marx, pelo contrário, entende que a crítica do céu já está concluída. Contudo, a crítica do céu, da religião, da *Weltanschauung* religiosa é condição para a crítica do mundo real, que exige a religião como complemento. “A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política (Marx, 1993a, p. 78). Para Marx, portanto, não se trata somente de criticar intelectualmente a religião, mas de submeter à crítica mais intransigente possível o mundo material que necessita de religião como complemento invertido. Muito mais do que meramente criticar a religião (como último suspiro do oprimido) ou de criticar a realidade que exige a ilusão religiosa, o mais fundamental é alterar, revolucionar as relações sociais que instituem este mundo invertido. Freud, portanto, contenta-se em propor a superação intelectual da religião. Marx não desdenha esta necessidade (é fundamental fazer a crítica do céu), mas vai além quando defende que é

condição realizar a crítica do mundo material (direito, política, Estado, sociedade), que exige a ilusão religiosa. E, repetindo o já dito, é mais basilar ainda revolucionar este mundo material, pois a “abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real” (Marx, 1993a, p. 78). Marx, concordando com Freud, entende que a religião é uma realização ilusória. Contudo, Marx, diferentemente, entende que: “A crítica colheu nas cadeias as flores imaginárias, não para que o homem suporte as cadeias sem capricho ou consolação, mas que lance fora as cadeias e colha a flor viva” (Marx, 1993a, p. 78). A crítica da religião em Marx desemboca na “revolução social”, em Freud, numa mera reforma intelectual da sociedade por meio da generalização do que comumente se chama de “espírito científico”<sup>3</sup>.

Trouxe esta reflexão para demonstrar um posicionamento diferente do de Freud a respeito da religião e que já entra no que esperamos aprofundar a partir de agora, a interpretação que Freud realiza de Marx nesta *Conferência*. Como já salientamos, ele reconhece as *Weltanschauung* artística e filosófica, as quais não discute. Aborda mais profundamente a *Weltanschauung* religiosa, como já demonstramos. Aventura-se em discutir algo equivalente ao “anarquismo político”, destacando a teoria da relatividade, dizendo que estes “anarquistas intelectuais” (um nome bem impróprio) negam a razão, a ciência etc. Sem grandes aprofundamentos, refuta-a como irracional e perigosa. Por último, entra na discussão da obra de Marx e depois do bolchevismo, que denomina, segundo o léxico dominante, erroneamente de marxismo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Freud não aduz nada no sentido de “emancipação humana”, “libertação” etc. Isto nem existe para ele. Está fora de seu campo perceptivo. No que discutimos agora, ele fala somente em uma substituição da *Weltanschauung* religiosa pela científica. De qualquer forma, para traduzir o antagonismo, historicidade, radicalidade do pensamento de Marx em relação ao dele, convém esta indicação, contida em *A Ideologia Alemã*, quando, juntamente com Engels, criticava o idealismo dos neo-hegelianos: “A ‘libertação’ é um facto histórico e não um facto intelectual” (Marx & Engels, 1976, p. 28). Ainda, mais à frente, apontando sua pena contra os críticos neo-hegelianos, afirmam: “Não é a Crítica, mas sim a revolução que constitui a força motriz da história, da religião, da filosofia ou de qualquer outro tipo de teorias” (Marx & Engels, 1976, p. 48).

<sup>4</sup> Sem a mínima possibilidade de desenvolver esta discussão aqui, é necessário estabelecer a distinção entre a obra de Marx (marxismo original), aqueles que desenvolveram sua obra (comunismo de conselhos e marxismo autogestionário) e seus pretendidos epígonos: social-democracia e bolchevismos (leninismo, trotskismo, stalinismo, maoísmo etc.), entendendo estes como deformações ideológicas. Há também uma série de autores que individualmente contribuíram para avançar aspectos do marxismo, bem como correntes, tendências, como o autonomismo, por exemplo, que ora se aproximam, ora se afastam do marxismo. Há uma imensa bibliografia a respeito, que certamente, é impossível comentar nos limites deste artigo. De qualquer forma, mesmo que, de passagem, conferir, entre outros: Lukács (2003); Korsch (2004); Pannekoek (1973); Mañtick (1977; 1978); Korsch et. al. (1978); Guillerme & Bourdet (1976); Gombin (1972); Tragtenberg (1981); Maia (2018); Viana (2018; 2019); Ferreira e Teles (2021) etc.

Ele reconhece que não tem o domínio apropriado sobre o tema, mas, mesmo assim, pretende refutar o que considera teses fundamentais da obra de Marx e do marxismo em geral. Avaliemos agora suas observações.

Freud inicialmente afirma que considera “estranhas” determinadas assertivas de Marx, “como a afirmação de que o desenvolvimento de formas de sociedade é um processo histórico natural, que as mudanças na estratificação social surgem umas das outras segundo um processo dialético” (Freud, 1976a, p. 214). Afirma que uma tese como esta, exposta nestes termos, nada mais é que um precipitado da “obscura filosofia hegeliana”. Destaca-se nesta afirmação de Freud dois elementos: a) a tese de que Marx vê o desenvolvimento histórico como algo “histórico natural” e b) que as classes sociais surgem a partir de um processo dialético. Para Freud isto é destituído de sentido, pois argumenta que as classes são o resultado de lutas entre hordas, clãs e raças. O elemento decisivo na vitória ou derrota eram “os fatores psicológicos, como a quantidade de agressividade constitucional, contudo também pela firmeza dentro da organização da horda e fatores materiais, como a posse de armas superiores” (Freud, 1976a, p. 215). Devido a estas diferenças, os vencedores submetem os vencidos ao regime de escravidão. Eis a origem das classes como pensa Freud. E é por isto que ele critica Marx, taxando-o de hegeliano, pois: “Não há como ver nisto sinais de uma lei natural ou de uma evolução conceitual (dialética)” (Freud, 1976a, p. 215).

A expressão “histórico-natural” Freud a retira do *Prefácio* à primeira edição de *O Capital*. No contexto da afirmação, Marx está expressando seu campo axiomático (valorativo), dizendo que não pinta com cores róseas as “figuras do capitalista e do proprietário fundiário”. Contudo, o interesse de Marx com esta consideração, expressa-se nas linhas que seguem:

Mas aqui só se trata de pessoas à medida que são personificações de categorias econômicas, portadores de determinadas relações de classe e interesses. Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas (Marx, 1983, p. 13).

Sem dúvida, a palavra “natural” abre margem para críticas fáceis, mas a inserção do termo “histórico” já remedeia um pouco o problema. Marx está, nesta afirmação, assumindo a perspectiva de classe do proletariado, dizendo que sua análise expressa os interesses desta classe. E mais, não importa o que o capitalista X ou o latifundiário Y pensa sobre si e sua atividade, mas sim, o que, dentro das relações sociais burguesas eles são e praticam. Nenhum

indivíduo pode elevar-se acima da sua condição ou posição de classe. O que Marx analisa em *O Capital* é exatamente isto, as relações de classe que estruturam o modo de produção capitalista, enfocando, fundamentalmente, a luta entre classe capitalista e classe operária<sup>5</sup>. Assim, nada há de hegeliano na abordagem de Marx. Se Freud tivesse ido além da leitura do *Prefácio*, não teria feito tal afirmação, pois o desenvolvimento de toda a obra é exatamente o contrário da abordagem hegeliana da evolução do “conceito” como um processo dialético. Aqui, Freud equivoca-se amplamente, pois Marx não estuda a evolução do conceito (no caso em tela, as classes sociais), mas sim, o desenvolvimento histórico das classes sociais, notadamente como se dão as relações de classe no modo de produção capitalista, pois, para Marx, o conceito nada mais é que uma “expressão da realidade”<sup>6</sup>. O conceito não tem vida própria, como ocorre em Hegel, apesar de Hegel não ser um “idealista absoluto”, mas sim, que ele é tão histórico e transitório como é a realidade que ele expressa. Por isto, a crítica de Freud, se fosse a Hegel, teria algum fundamento. Mas dirigida a Marx, é totalmente despropositada. Isto demonstra, na verdade, um desconhecimento dos elementos basilares do materialismo histórico.

Em *O Capital*, Marx não discute a evolução dialética do conceito de classe capitalista e classe operária, mas sim, como historicamente estas classes surgiram e como se desenvolveram. O conceito só tem sentido se compreendido como expressão desta realidade material e histórica. Se Freud tivesse ao menos lido o *Prefácio* à segunda edição, não teria feito aquela afirmação, pois Marx esclarece sua posição diante de Hegel:

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material transposto e traduzido na cabeça do homem (Marx, 1983, p. 20).

Não temos nenhuma condição de analisar *O Capital*<sup>7</sup> aqui, bem como a obra de Marx como um todo, o que demonstraria cabalmente o erro interpretativo de Freud. Estas poucas

---

<sup>5</sup> Demonstramos em outro trabalho (Maia, 2020), que as classes percebidas e analisadas em *O Capital* vão muito além destas duas (por exemplo: latifundiários, classe serviçal, camponeses, artesãos, *managers* ou gerentes, nobreza etc.). Contudo, por Marx está discutindo o modo de produção capitalista, o foco analítico são a classe capitalista e a classe operária, tendo em vista que é a relação entre estas duas classes a determinação fundamental para o entendimento do capital como relação social.

<sup>6</sup> Guardadas todas as diferenças entre psicanálise, como parte da *Weltanschauung* científica (filha da episteme burguesa) e do pensamento de Marx (fundador da episteme marxista), neste particular, há uma certa aproximação entre ambos, pois para Freud, a verdade nada mais é que a correspondência do conhecimento com a realidade: “a essa correspondência com o mundo externo real chamamos de verdade” (Freud, 1976a, p. 207).

<sup>7</sup> O que já fizemos mais profundamente em Maia (2020).

linhas já dão uma mostra disto. Sobre o outro aspecto levantado por Freud, também cabe algumas observações. Ele, criticando Marx, aponta como origem das classes as diferenças de raça, nação, clãs, sendo o fator psicológico o decisivo (maior ou menor agressividade constitucional), associado a melhor organização interna e posse de armas superiores. Isto permite a uma raça, clã ou nação submeter outra e torná-la sua escrava.

Este é, sem dúvida, um dos aspectos que ajudam a compreender o desenvolvimento do processo de “estratificação social”, ou seja, de surgimento das classes. Mas não consegue, contudo, explicar o fenômeno como totalidade e abarcar a amplitude do processo tal como Marx o estuda. Não explica, por exemplo, como se desenvolve internamente ao clã, nação, tribo etc. diferentes classes ao longo da história. Novamente, se ele tivesse se dedicado um pouco mais a analisar os textos de Marx e tivesse, por exemplo, se debruçado sobre *A Ideologia Alemã*, que foi publicada em 1926, ou seja, sete anos antes da publicação da *Conferência* que agora analisamos, ele teria mais cautela em algumas afirmações.

Não posso aqui, por questão de espaço, esmiuçar a abordagem de Marx. De qualquer forma, Marx identifica a origem das classes sociais não em fatores psicológicos constitucionais desta ou daquela raça, clã ou nação, mas sim, no processo histórico de surgimento, ampliação e generalização da divisão social do trabalho. As classes sociais são, na verdade, o produto desta divisão, que nada mais é que uma: “fixação da atividade social” (Marx & Engels, 1976, p. 41). Esta fixação, cristalização do indivíduo nesta ou naquela atividade, tem uma longa história e assume as mais diferentes formas ao longo deste desenvolvimento. Surge inicialmente com a divisão sexual do trabalho, atribuindo a homens, mulheres e crianças atividades distintas mais ou menos fixadas. Com o desenvolvimento das forças produtivas, que possibilita, entre outras coisas, um aumento populacional, desenvolvem-se atividades especializadas que se concentram numa parte do território, constituindo em seguida as cidades, que se opõem ao campo. Dentro da cidade, inúmeras outras divisões se processam: atividade comercial, artesanal, militar, política, intelectual etc. Estas atividades tendem a gerar indivíduos mais ou menos especializados em cada uma delas, o que gera diferentes classes. Processo semelhante se processa no campo, pequenos e grandes proprietários, trabalhadores livres, escravos etc. Ou seja, mais do que fatores psicológicos (constitucionais), o surgimento, desenvolvimento, ampliação, complexificação da divisão social do trabalho é fator determinante no desenvolvimento das classes sociais. O estudo que Marx realiza das várias formas históricas pelas quais passou a divisão social do trabalho, que

ele e Engels denominam em *A Ideologia de Alemã* de “formas de propriedade”, seguem, para o caso europeu, o seguinte desenvolvimento: propriedade tribal, propriedade comunal e propriedade estatal, propriedade feudal e a propriedade burguesa moderna (forma analisada mais extensivamente neste livro) (Marx & Engels, 1976). Em estudos posteriores, a partir de *Para a Crítica da Economia Política* (Marx, 1982), de 1859, ele passa a denominar estas “formas de propriedade” de “modo de produção”, sendo eles: modo de produção escravista, modo de produção asiático, modo de produção feudal e modo de produção capitalista. Cada um comporta uma específica divisão social do trabalho, tendo, portanto, diferentes classes sociais. O conceito de modo de produção é esmerilado cada vez mais, sobretudo em *O Capital* (Marx, 1983; 1984), de 1867, no qual discute profundamente o modo de produção capitalista, identificando e analisando inúmeras classes sociais.

A abordagem freudiana é, como se vê, mais restrita, apesar de Freud considerá-la mais profunda e abrangente. Seu psicologismo (reducionismo) o leva a generalizar um aspecto do fenômeno (a escravização por guerras) como sendo o processo determinante na geração das classes, quando é, na verdade, somente uma parte mais restrita do fenômeno. De qualquer forma, o estudo concreto que Marx e Engels realizam em *A Ideologia Alemã* e posteriormente nos *Grundrisse* (Marx, 1981) sobre a evolução das “formas de propriedade” ou “modos de produção”, discutindo as diferentes formas pelas quais passou a divisão social do trabalho, configura-se como uma abordagem mais ampla e que expressa uma condição para que a escravização por guerras possa acontecer. Certamente que os fatores psicológicos, constitucionais<sup>8</sup> desempenham um papel aí, pois um clã ou tribo mais agressiva certamente terá mais disposição para a guerra, o que pode lhe facilitar conquistar outro com disposições mais pacíficas. Mas isto não explica a estratificação interna que se opera à tribo, clã, nação etc. E isto só pode ser compreendido a partir da abordagem marxista segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas cria condições para que atividades especializadas possam emergir, complexificando cada vez mais a divisão social do trabalho.

Em prosseguimento, alinha as seguintes críticas a Marx, que consideraremos uma a uma. A primeira deriva da incompreensão do materialismo histórico por parte de Freud e é, de qualquer forma, continuidade de sua limitação no estudo do marxismo:

---

<sup>8</sup> Aqui, também, seria fundamental compreender tais diferenças constitucionais como sendo elas próprias derivadas do desenvolvimento histórico e formação social específica, o que Freud parece negligenciar. Neste particular, a contribuição dos antropólogos, apesar de seu determinismo “cultural”, tem algo de importante a contribuir.

Não se pode, contudo, supor que os motivos econômicos sejam os únicos que determinam o comportamento dos seres humanos em sociedade. O fato inquestionável de que indivíduos, raças e nações diferentes se conduzem de forma diferente, sob as mesmas condições econômicas, por si só é bastante para mostrar que os motivos econômicos não são os únicos (Freud, 1976a, p. 216).

O uso da expressão “motivos econômicos” é o primeiro problema, pois está relacionado a uma incompreensão dos textos de Marx, inclusive por alguns de seus ditos epígonos. Aqui, Freud só está repetindo uma vulgata, uma deformação do pensamento de Marx. Em várias oportunidades, Marx emprega o termo economia<sup>9</sup>. Contudo, uma leitura atenta de seus textos que versam sobre a crítica da economia política, é perceptível que para ele trata-se de modo de produção, que é um conceito bem mais amplo do que o termo economia. O objeto de estudo de *O Capital* não é a sociedade burguesa em seu conjunto, mas sim, o modo de produção capitalista. Modo de produção não é sinônimo de economia (objeto de estudo epistemologicamente delimitado da ciência econômica), mas refere-se à forma histórica como determinada sociedade produz e reproduz os bens materiais necessários à sua própria existência. É empregando determinadas forças produtivas (objetos e instrumentos de trabalho), sob determinadas relações sociais, que nas sociedades classistas são relações de classe, que a humanidade realiza o processo produtivo. As forças produtivas não são sinônimo de técnica, tecnologia. Envolve o conjunto das capacidades produtivas de uma determinada sociedade. A própria classe produtora está envolvida no conceito. Assim, são seres humanos vivos, ativos, dentro de determinadas relações sociais (as quais o indivíduo não escolhe), onde se opera o processo de trabalho, logo, produtivo. É o estudo do desenvolvimento destas relações sociais, históricas que permite compreender o desenvolvimento das forças produtivas. Não há, deste modo, nada que se aproxime em Marx de um determinismo tecnológico.

Também, não é possível encontrar em Marx nada do que geralmente se critica em seu pensamento, acusando-o de determinismo econômico. Isto é um reducionismo e o que Marx faz é demonstrar que há uma correspondência entre a forma como a sociedade produz seus meios de existência e o conjunto das formas jurídicas, políticas e ideológicas, que ele

---

<sup>9</sup> Apesar do rigor conceitual que caracteriza a obra de Marx, por estar realizando a crítica da economia política, é inevitável que em alguns momentos, ele ceda ao campo lexical desenvolvido por esta ciência. Sobre isto, conferir nossa análise em Maia (2020). Neste caso, cabe ao intérprete analisar a palavra dentro do contexto da obra e notar se tal termo é algo estruturante do pensamento do autor analisado ou se é somente uma palavra que não tenha maiores implicações na constituição da obra. No caso do termo economia, deve-se estar muito atento a isto, pois os textos de Marx não são um desenvolvimento desta ciência, mas sim, sua crítica e é assim que deve ser compreendido.

resume na metáfora do edifício social: infraestrutura e superestrutura. Esta metáfora, como metáfora, não é um conceito e Marx utiliza esta expressão poucas vezes em sua obra. O que ele realiza é um estudo histórico demonstrando como, à medida que ocorrem alterações no modo de produção, mudanças também são verificadas no conjunto das formas de regularização (superestrutura). A afirmação feita como está, parece que é um *a priori*, contudo, contrariamente, ela é resultado do processo de pesquisa. Ou seja, ela não é um pressuposto, mas o resultado adquirido após longa pesquisa. Após adquirido este resultado, ele pode ser utilizado como “fio condutor” (Marx, 1982), ou seja, como “recurso heurístico” (Korsch, 1977) para estudos posteriores. As mudanças, por exemplo, na produção ideológica, nas formas estatais, jurídicas, no pensamento religioso etc. como resultado da transição do feudalismo ao capitalismo ilustram bem isto. Como se vê, não é um determinismo econômico, mas tão somente a descrição e análise de um processo verificável historicamente. Não é uma imposição do pensamento sobre a realidade, mas sim, um processo histórico, que ocorreu efetivamente, sendo percebido, descrito e analisado. Não há, portanto, determinismo por parte Marx, mas descrição e análise da história<sup>10</sup>.

Entendendo o materialismo histórico desta maneira, cabe a seguinte observação à crítica de Freud. Os “motivos econômicos”, como ele denomina, não são os únicos e nem os determinantes fundamentais para o comportamento humano. Prova disto é que raças, clãs e nações são diferentes mesmo vivendo sob condições econômicas semelhantes. Aqui, ele confunde aparência e essência dos fenômenos, além de não entender as formas de existência diversas. Um domínio das categorias do método dialético o ajudaria nisto. Aparência, essência e existência são categorias com as quais Marx trabalha no estudo dos processos sociais por ele discutidos. No caso do modo de produção capitalista, a relação essencial que define este modo de produção é o processo de produção de mais-valor e tudo que deriva daí (produção de mercadorias, circulação, distribuição, acumulação, crises, luta de classes etc.). Esta relação essencial assume diferentes formas históricas, as fases pelas quais passou o capitalismo, o que Viana (2019) denomina de regimes de acumulação<sup>11</sup>, bem como distinções nacionais e

---

<sup>10</sup> Esta discussão é ampla e profundamente discutida por Viana (2016), escrutinando detalhadamente os escritos de Marx. Por não ser foco de nossa análise, não aprofundaremos isto aqui, mas indicamos este texto como uma excelente fonte de pesquisa.

<sup>11</sup> Segundo Viana (2019), a sociedade moderna passou pelos seguintes regimes de acumulação após fundada a acumulação primitiva: regime de acumulação extensivo, intensivo, conjugado, integral. Identifica também o regime de acumulação bélico (nazismo) e estatal (antiga união soviética e congêneres). Estas formas históricas não são necessariamente uma sucessão da outra, a exemplo do regime de acumulação estatal na URSS, China, Leste Europeu etc. que conviveu com os regimes de acumulação intensivo e depois conjugado na Europa

regionais. Por exemplo, a grande divisão do mundo em países (nações) de capitalismo subordinado e imperialistas demonstram como que num mesmo momento histórico, um mesmo modo de produção produz realidades nacionais e locais as mais diversas. O que Freud pretende apontar como limitação do materialismo histórico é, na verdade, incompreensão sua desta teoria e do método que ela necessariamente comporta, a dialética, com suas categorias e procedimentos analíticos. Ou seja, as distinções históricas e espaciais são manifestações existenciais de uma mesma relação essencial que é o modo de produção capitalista e a produção de mais-valor que o define.

Esta crítica precedente, como vimos, precária, tem, em verdade, o objetivo de chegar no ponto em que Freud, psicanaliticamente, sempre quer levar a discussão: apontar os “motivos psicológicos” como sendo os fundamentais. Assim, ele quer criticar o que julga problemático em Marx, seu pretense economicismo, mas o que ele faz é substituir por outro reducionismo, o psicológico. Expressa-se assim:

É completamente incompreensível como os fatores psicológicos podem ser desprezados, ali onde o que está em questão são as reações dos seres humanos vivos; pois não só essas reações concorreram para o estabelecimento das condições econômicas, mas até mesmo apenas sob o domínio dessas condições é que os homens conseguem por em execução seus impulsos instintuais originais – seu instinto de autopreservação, sua agressividade, sua necessidade de serem amados, sua tendência a obter prazer e evitar desprazer (Freud, 1976a, p. 216).

Ou seja, não são os motivos econômicos os fundamentais, mas os psicológicos. Trata-se, a rigor, de substituir um reducionismo por outro. Se ficarmos nessa eterna corrida do cachorro que quer alcançar sem sucesso o próprio rabo, não é possível sair do lugar. É a economia ou a psicologia o “motivo fundamental”? Argumenta Freud: as reações psicológicas ocorreram antes e são condição para que a economia se realizasse. Poderia-se argumentar, em contrapartida, exatamente o contrário, ou seja, que seria necessário este ser humano estar vivo, ter produzido suas condições de existência, para que suas reações psicológicas pudessem existir. Trata-se, como se vê, de debate infrutífero.

Isto está em conexão com o que segue:

E finalmente, não devemos esquecer que a massa de seres humanos sujeitos às necessidades econômicas também sofre o processo de desenvolvimento cultural – de civilização, como diriam outras pessoas – o qual, embora sem dúvida influenciado por todos os outros fatores é, por certo, independente deles em sua origem, sendo comparável a um processo orgânico e provavelmente capaz de, por seu lado, exercer uma influência sobre os outros fatores. Ele desloca os objetivos instintuais e faz com

---

Ocidental e demais países imperialistas. Ou seja, estas diferentes formas históricas são manifestações existenciais de uma mesma relação essencial, o modo de produção capitalista. Neste aspecto, a crítica de Freud mostra-se totalmente impropriedade.

que as pessoas se tornem adversárias daquilo que anteriormente tinham tolerado ((Freud, 1976a, p. 217).

Esta tese, mais desenvolvida em *O Mal-Estar na Civilização*, supõe a existência do indivíduo contra a civilização. A raiz do sofrimento e mal-estar do homem encontra-se no fato de ele precisar viver em sociedade. É a sabida antinomia típica da episteme burguesa: indivíduo X sociedade (Viana, 2018). Trata-se de tema demasiado complexo e que é impossível chegar aqui a bom termo. Nos limites deste ensaio conseguirei unicamente colocar como contraponto a tese de Marx, a qual Freud demonstra não dominar adequadamente.

O primeiro ponto a considerar é a oposição feita por Freud ao que ele denomina “fatores econômicos” e “fatores culturais” ou “de civilização” (para ele sinônimos). Do ponto de vista da teoria materialista da história, uma tal oposição não existe, pois ao desenvolvimento cultural/civilizacional corresponde uma determinada etapa do desenvolvimento social, a um determinado modo de produção (entendido como aludimos acima) ou fase de um determinado modo de produção. O “fator cultural” não é independente do “fator econômico”, nem pode sê-lo. O uso da expressão “fator” cultural, econômico etc. dá a entender a existência de entidades isoladas umas das outras que se relacionam externamente. Para os economicistas o fator econômico determina, para Freud, o fator de “civilização”, “cultural” é o fundamental. Ambos são entidades externas que se encontram e se relacionam. Para o materialismo de Marx, uma tal concepção não tem lugar, pois há um processo de correspondência entre as formas materiais de produção e o conjunto da vida social em geral.

Por exemplo, criticando o que chamava de “robisonadas”<sup>12</sup> da economia política clássica, ou seja, os elementos vulgares em suas elaborações, aponta a visão ingênua e infundada de seu ponto de partida: a ideia de um “indivíduo isolado”, tal como se vê, mais explicitamente, em Adam Smith. Para Marx, este indivíduo é uma abstração metafísica, uma invenção. Não existe, nem nunca existiu, nem existirá, pois este está, desde o nascimento, condicionado por um conjunto de determinações sociais que o constitui. Sua linguagem, sua alimentação, sua posição de classe (para as sociedades classistas), seus valores, mentalidade, concepções, representações etc. são todas socialmente estabelecidas e as quais ele tem de lidar necessariamente. É independente de sua escolha. O indivíduo só pode ser compreendido dentro da sociedade que o formou.

---

<sup>12</sup> Um resumo bem instrutivo disto pode ser encontrado em Augusto (2016).

Segundo Marx: “A sociedade não consiste de indivíduos, mas expressa a soma de vínculos, relações em que se encontram esses indivíduos uns com os outros”<sup>13</sup> (Marx, 2011, p. 205). Não que o indivíduo não exista. Este raciocínio não está presente em Marx, tal como é comum uma certa crítica ao seu pensamento. Ele existe, mas não é um ser isolado do todo social, nem natural, nem constituído por uma natureza humana fixa (natureza humana em Marx, como indica nas *Teses Sobre Feuerbach*: “é o conjunto das relações sociais”). E mais, ele só pode existir dentro disto. Impossível é imaginar o contrário, como fez a economia política, tão criticada pro Marx. Mas a permanência deste tipo de representação, ainda nos dias de hoje, demonstra a veracidade das afirmações de Marx, que explica isto a partir da própria base material a partir da qual ela se forma, qual seja, o modo de produção capitalista. Nas palavras de Marx, isto é descrito assim: “O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa, não como condição recíproca, mas como algo estranho, como coisa” (Marx, 2011, p. 105). Ou seja, esta é a base material para que a representação do indivíduo livre, isolado, fazendo suas escolhas racionais (como postula a economia neoclássica) etc. apareça na dita representação científica da economia política. Ele não está subordinado imediatamente a relações de dependência pessoal, pois a troca, mediada pelo dinheiro, como fenômeno universal no capitalismo, cria esta falsa impressão de autonomia e independência do indivíduo. Este se relaciona com coisas, por meio de coisas. Sua relação com o mundo é, pois, coisificada.

O modo de produção, do qual a troca é o processo aqui analisado, condiciona o modo de relacionamento entre os indivíduos:

Quanto menos força social possui o meio de troca, quanto mais está ainda ligado à natureza do produto imediato do trabalho e às necessidades dos trocadores, maior deve ser a força da comunidade que liga os indivíduos uns aos outros, relação patriarcal, comunidade antiga, feudalismo e sistema corporativo. Cada indivíduo

---

<sup>13</sup> Em uma anotação autobiográfica, escrita em 1912, Freud formula assim o problema da relação indivíduo/sociedade: “Reconheci com clareza cada vez maior que os acontecimentos da história humana, as interações entre natureza humana, desenvolvimento cultural e as cristalizações de experiências primevas (tal como são apresentadas pela sua religião correspondente), são apenas o reflexo dos conflitos dinâmicos entre o ego, o id e o superego, que a psicanálise estuda no indivíduo – os mesmos acontecimentos reproduzidos numa escala maior” (Freud *apud* Gay, 2012, p. 549) (grifos meus). Trata-se, como se vê, de reducionismo psicologizante. A história concreta, a historicidade dos processos, as relações sociais, suas transformações históricas, as formas assumidas ao longo do tempo e em diferentes espaços é tudo subsumido no paralelo entre indivíduo e sociedade, sendo esta mera extensão em escala ampliada daquele. Mas é bom lembrar que Freud trata esta transposição da psicanálise individual para a análise social como analogia e por isto, todo o cuidado deve aqui ser tomado, sobretudo a tentativa de propor uma terapêutica para a sociedade. De qualquer forma, o fato de fazer a analogia da psicanálise do indivíduo com a sociedade, já demonstra a falta de recursos analíticos mais apropriados para o estudo do social.

possui o poder social sob a forma de uma coisa. Retire da coisa esse poder social e terá de dar tal poder a pessoas sobre pessoas (Marx, 2011, p. 105/106).

Ou seja, à medida que a troca é um fenômeno ainda restrito, as relações de dependência pessoal se tornam mais amplas, por isto, na tribo, clã, comunidade antiga (modo de produção escravista), modo de produção feudal e no sistema corporativo, a relação do indivíduo com as coisas (produtos) expressa esta relação de dependência pessoal muito mais extensa e profunda. Não é a relação do indivíduo com a coisa (produto, dinheiro etc.) o determinante, como ocorre no modo de produção capitalista, mas sim, a relação do indivíduo com o produto do trabalho, determinado antes pelas relações de dependência com outros indivíduos (o sangue na relação tribal, a relação patriarcal, escravidão, servidão etc.).

Conclui assim este raciocínio:

Relações de dependência pessoal (de início, inteiramente espontâneas e naturais) são as primeiras formas sociais nas quais a produtividade humana se desenvolve de maneira limitada e em pontos isolados. Independência pessoal fundada sobre uma dependência coisal é a segunda grande forma na qual se constitui pela primeira vez um sistema de metabolismo social universal, de relações universais, de necessidades múltiplas e de capacidades universais. A livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos e a subordinação de sua produtividade coletiva, social, como seu poder social, é o terceiro estágio. O segundo estágio cria as condições do terceiro. Por isso, as condições patriarcais, bem como as antigas (justamente como as feudais), declinam com o desenvolvimento do comércio, do luxo, do dinheiro, do valor de troca na mesma medida em que emerge a sociedade moderna (Marx, 2011, p. 106).

Há em Marx, portanto, uma historicidade radical. O indivíduo isolado do qual parte a economia política é algo inexistente. Ele sempre está inserido em relações sociais determinadas. Marx distingue aqui três grandes estágios desta relação dos indivíduos entre si e com seu produto. Primeiro, que vai até o declínio do feudalismo, onde as relações de dependência pessoal são muito mais intensas e determinantes. O segundo estágio corresponde à emergência do modo de produção capitalista, no qual as relações entre pessoas são apresentadas à consciência como relação entre coisas, o que permite a criação da ficção de que existe um indivíduo isolado. O terceiro estágio, aqui está a radicalidade de seu pensamento, pois aponta um outro tipo de relação, marcado pelo livre desenvolvimento do indivíduo, no seio de uma sociedade, cujo modo de produção se define pela apropriação coletiva dos meios de produção, constituindo aquilo que ele qualificou em *Para a Crítica da Economia Política* de “fim da pré-história humana”, ou seja, o comunismo, forma de sociedade nunca ainda realizada efetivamente, existindo, na atualidade, como tendência, ou

seja, a dimensão utópica, no sentido positivo do termo, como utopia concreta (Bloch, 2005), do marxismo.

Entendido que a discussão de Marx é bem mais complexa do que a vulgata do “fator econômico” determinando tudo, apesar de o modo de produção ser a determinação fundamental, entre outras múltiplas determinações, na constituição do processo social em geral. Resta ainda entender o processo de “deslocamento” que a “cultura”, “civilização” realiza sobre as pulsões humanas (na tradução que utilizamos, aparece a amplamente criticada expressão instinto). Aqui está a base de inúmeras formulações do Freud tardio, fundamento de suas pesquisas sobre o mal-estar incontornável. Sem poder resolver o problema por ele colocado, posso unicamente lançar um outro ponto de partida para que se inicie a reflexão (trabalho que estamos executando mais amplamente e ainda está em andamento). Diferentemente de Marx que compreende o ser humano como constituído socialmente, Freud parte de uma natureza humana fixa, que se opõe à cultura/civilização, bem como esta opõe-se àquela natureza humana, impondo-lhe restrições as mais diversas.

A tese desnorteadora de Freud, profundamente desenvolvida em *O Mal-Estar na Civilização*, é a de que o ser humano, não podendo existir sem a cultura/civilização é infeliz exatamente por isto. Como indica, numa frase amplamente citada, parece que a felicidade não está nos “planos da criação”. Tanto as pulsões sexuais, quanto as agressivas são deslocadas pela cultura/civilização, não podendo se realizar de imediato. Eis a raiz de uma certa cultura neurotizada. As instituições sociais, a rigor, existem para evitar a agressão, o estupro, o incesto. Trata-se de ecos hobbesianos ressoando na obra de Freud. Este paralelo não pode ser evitado. O homem é naturalmente (biologicamente ou psicologicamente) o lobo do homem. Sem as instituições sociais, a cultura/civilização, a vida seria uma guerra civil permanente de um contra todos. Essa concepção de natureza humana é que é o problema. Não que o ser humano não realize todas as crueldades que se possa imaginar e as guerras, massacres, genocídios, vilipêndios estão aí para provar.

Contudo, fixar o humano nisto é, de nosso ponto de vista, um reducionismo. Há que se entender, primeiramente, que a agressão apresenta formas de existência. Fromm, por exemplo, distingue o que denomina de agressão benigna (pseudoagressão, agressão defensiva, tendo estas ainda muitas variantes) e maligna (destrutividade e crueldade, comportando também inúmeras variações). Só esta simples menção (sem termos condição de aprofundar aqui a tese de Fromm) a diferentes formas de agressão, já ilustra como a situação é mais

complexa do que supõe a tese de Freud, que a reduz a satisfações da pulsão de morte. A agressão defensiva, por exemplo, não é uma satisfação da pulsão de morte, uma exigência psíquica. É, antes, uma resposta (material, externa) a uma agressão anteriormente recebida ou prometida.

Ademais, ainda seguindo a orientação frommiana, podemos ler o seguinte:

Estas considerações indicam uma hipótese para definir a essência da natureza humana. Proponho que a índole do homem não pode ser definida em função de uma qualidade específica, como o amor, o ódio, a razão, o bem, o mal, mas sim, em função das contradições fundamentais que caracterizam a existência humana. Estas estão radicadas na dicotomia biológica entre os instintos faltantes e a consciência de si mesmo. O conflito existencial do homem produz certas necessidades psíquicas comuns a todos os homens. Vê-se obrigado a sobrepor-se ao horror do seu isolamento, do seu desamparo, da sua desorientação e a encontrar novas formas de se relacionar com o mundo que lhe permitam sentir-se à vontade, em casa. Denomino de existenciais estas necessidades psíquicas, porque tem suas raízes na existência mesma do homem. Todos os homens as tem. Sua satisfação é necessária para que o homem se mantenha são, do mesmo modo que é necessária a satisfação das pulsões orgânicas para que se mantenha vivo. Porém, cada uma destas necessidades pode satisfazer-se de distintas formas, variam segundo as diferenças de condição social. Esses modos diferentes de satisfazer as necessidades existenciais se manifestam em paixões como o amor, o ódio, o sadismo, o masoquismo, a destrutividade, o narcisismo. Denomino-as paixões arraigadas no caráter – ou simplesmente paixões humanas – porque estão integradas no caráter do homem (Fromm, 1972, p. 228).

Esta conclusão de Fromm, mais que uma análise concreta, é, antes, uma hipótese. Contudo, permite avançar algumas observações que seriam impossíveis partindo da hipótese freudiana. Para Fromm, a debilidade biológica do ser humano, uma programação instintual menos desenvolvida que nos demais animais, a consciência de si, do outro, do passado, presente, futuro etc. geram no homem o que Fromm denominou de “contradição existencial”. Esta contradição produz necessidades psíquicas básicas (sobrepular o medo ao isolamento, estar em conexão com outros seres humanos, construir sempre novas formas de relacionar-se com o mundo e com os outros etc.). Tais necessidades devem ser satisfeitas, do mesmo modo que as necessidades orgânicas (comer, reproduzir-se etc.). As paixões humanas, arraigadas no caráter, encontram inúmeras formas de se realizar. Deriva daí toda uma teoria do caráter, tal como articulada por ele, que não podemos aqui desenvolver. Destacamos, para fins de nossa reflexão, que Fromm identifica na agressividade uma destas formas, não sendo, a única. Em contraponto à concepção freudiana que isola a agressividade (como expressão da pulsão de morte), a tese frommiana coloca esta como uma, entre outras possibilidades humanas. É por isto que ele consegue identificar, analisando as descrições que a antropologia cultural havia desenvolvido até aquele momento, diferentes tipos de caráter predominante em variadas

formas de sociedades. Assim, diferentemente da tese freudiana de uma disposição pulsional constitucional para a agressividade, Fromm aponta que esta assume variadas formas, sendo algumas inclusive “benignas”, destacando a crueldade e a destrutividade (agressividade maligna) como formas mais regressivas, próximas àquilo que Freud identifica como sendo única e universal. Mas além disto, outras potencialidades, necessidades humanas também devem ser destacadas, como a cooperação, por exemplo. Diferentemente de Freud que vê uma crueldade universal, que tem que ser domada pela cultura, Fromm percebe um leque mais amplo de possibilidades de realização das necessidades-potencialidades humanas, sem, contudo, olvidar a agressividade mais regressiva.

Tal como a economia política que buscava seu Robinson Crusó para explicar a origem da comunidade, sociedade, economia, Freud busca seu lobo (hobbesiano) para explicar a origem da cultura/civilização. Ambos os procedimentos são problemáticos, pois a economia inventa um ser humano isolado, que nunca existiu e Freud universaliza um lobo cruel ávido por sangue, violência, estupro e incesto, que descreve mal uma potencialidade humana, a agressividade. Descreve mal, pois a entende como realização pulsional, ou seja, psíquica. E mais, a-histórica e a-social, pois ela existe independentemente da sociedade e, na verdade, a cultura/civilização existe para domar esta pulsão destrutiva.

À guisa de concluir estes comentários de Freud sobre Marx, acrescentamos como alerta e para que nossa exposição não seja objeto de confusões, que não advogamos nada aqui do que se aproxime de uma leitura rousseauiana da natureza humana. O ser humano não é essencialmente bom. Também, não corroboramos a tese contrária, que a natureza humana é essencialmente má (Hobbes, Freud e cia). Estas são, entre outras, apenas duas das potencialidades humanas. Não é lícito, portanto, tornar exclusiva esta ou aquela, bem como outras: religião, razão, amor, técnica, economia etc.

Voltando à *Conferência* que ora analisamos, Freud se dedica a estudar o bolchevismo. Embora ele faça uma distinção deste com a obra de Marx, não parece compreender que o bolchevismo é, na verdade, uma deformação da obra de Marx e do marxismo em geral. Já indicamos, de passagem, nota de rodapé que versa sobre isto. Separando o marxismo do bolchevismo, aceitamos a crítica de Freud dirigida a este, quando diz que na URSS, a obra de Marx (salientamos, devidamente deformada) tornou-se uma espécie de texto sagrado que não pode ser questionado. O leninismo (ou “marxismo teórico”, como ele erroneamente denomina) acaba por se constituir verdadeiramente numa

*Weltanschauung*. Inclusive, aquele que contestasse ou criticasse os postulados instituídos como dogma de Estado, era punido com exílio, prisão, sanatório, tortura e morte. Como bem lembra Freud, não muito diferente do que fez a Igreja Católica por séculos.

O “marxismo prático”, ou melhor, o leninismo empossado como política de Estado, varreu, afirma Freud, inúmeros sistemas idealistas, mas, no lugar, colocou, com o rótulo de materialista, também outros sistemas ingênuos e idealistas. Freud novamente retoma sua tese da natureza humana, tal como já descrevemos. Afirma que a nova ordem estabelecida na Rússia é incapaz de mudar esta natureza humana e isto constitui seu maior idealismo.

O bolchevismo:

(...) espera, no curso de algumas gerações, de tal modo alterar a natureza humana, que as pessoas viverão juntas quase sem atrito na nova ordem da sociedade e que elas assumirão as tarefas do trabalho sem coerção. Nesse meio tempo, ele muda para alguns outros setores as restrições instintuais que são essenciais na sociedade; desvia para o exterior as tendências agressivas que ameaçam todas as comunidades humanas e apoia-se na hostilidade do pobre contra o rico e na hostilidade daquele que até então esteve impotente contra os governantes anteriores. Mas uma transformação da natureza humana, como esta que pretende, é altamente improvável (Freud, 1996a, p. 218).

O que está patente aí novamente é sua concepção de natureza humana fixa, que já abordamos linhas atrás. Falta também em suas observações uma análise concreta (e crítica) do próprio regime soviético que estava em pleno desenvolvimento no início dos anos de 1930. Houve estatização dos meios de produção, ou seja, a propriedade deixa de ser privada e passa a ser estatal. O que não é sinônimo de coletivização, comunismo, autogestão social. O Estado ficou cada vez mais poderoso, as classes não desapareceram, o regime ditatorial e ascético se generalizou, o belicismo se tornou cada vez mais extremo, as relações de exploração se intensificaram, basta lembrar a implantação do taylorismo como técnica de produção etc. Não houve o estabelecimento de uma nova ordem social, uma nova sociedade. Houve, unicamente, uma reforma das relações burguesas. Por isto, a coerção continuou a ser o método de imposição do trabalho, a censura, o controle da política e das ideias, a tortura, exílio e morte, o domínio quase absoluto sobre os indivíduos. A rigor, seria mais correto dizer que seu lobo tirano e sanguinário, empunhando a foice e o martelo, fez mais uma vez suas vítimas. A experiência soviética, ao invés de tentar mudar a natureza humana, tal como Freud a entende, pelo contrário, realizou-a com glória e brilho. Assim, é despropositado afirmar que havia ali qualquer tentativa de mudar a natureza humana. Se intelectuais e o Estado soviético diziam isto, cabe ao pesquisador crítico e comprometido com a verdade (como era Freud), no mínimo, desmentir estas ideologias. O que Freud definitivamente não fez.

## Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. V. 1. São Paulo: Contraponto, 2005.
- FERREIRA, Aline; TELES, Gabriel. *Lenin: burocracia e ideologia*. Goiânia: Edições Enfretamento, 2021.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974a.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974b.
- FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976a.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Volume XV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976b.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Volume XVI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976c.
- FROMM, Erich. *Anatomia de la destrutividad humana*. Editora Huerta, 1972.
- FROMM, Erich. *A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GOMBIN, Richard. *As origens do esquerdismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1972.
- GUILLERM, Alain; BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- HORKHEIMER, Marx. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.
- KORSCH, Karl et. al. *A contra-revolução burocrática*. Coimbra: Centelha, 1978.
- KORSCH, Karl. *Karl Marx*. Salamanca: ABC, 2004.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MAIA, Lucas. *Comunismo de conselhos e autogestão social*. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2018.
- MAIA, Lucas. *As classes sociais em O Capital*. Goiânia: Edições Redelp, 2020.
- MAIA, Lucas. *Leitura epistêmica de O Capital*. Goiânia: Edições Enfretamento, 2021.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Volume I. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1976.
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalista*. São Paulo: Paz e Terra, 1981.
- MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Volume I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Volume II. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATTICK, Paul. *Rebeldes y renegados*. Barcelona: Icària, 1978.

MATTICK, Paul. *Integração capitalista e ruptura operária*. Porto: A Regra do Jogo, 1977.

PANNEKOEK, Anton. *Lenin: filósofo*. Córdoba: PYP, 1973.

TRAGTENBERG, Maurício. *Sobre educação, política e sindicalismo*. São Paulo: Unesp, 2004.

TRAGTENBERG, Maurício (org.). *Marxismo heterodoxo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

VIANA, Nildo. *Karl Marx: a crítica desapiedada do existente*. Florianópolis: Bookees, 2016.

VIANA, Nildo. *O modo de pensar Burguês: episteme burguesa e episteme marxista*. Curitiba: CRV, 2018.

VIANA, Nildo. *Hegemonia burguesa e renovações hegemônicas*. Curitiba: CRV, 2019.