

A religião como sintoma e a emancipação humana na modernidade de Marx e Freud

The religion as symptom and the human emancipation in the modernity of Marx and Freud

Fábio Moreira Vargas¹

Resumo: O texto pretende situar Freud e Marx como legítimos representantes da modernidade focalizando, para tal, a promessa moderna de emancipação racional do gênero humano, tal como pensada, em seu apogeu, pelo iluminismo. Para tal, problematiza a modernidade em ambos os autores ao evidenciar que, a despeito dessa filiação, possuem uma forma peculiar de lidar com a tal promessa racional da modernidade. Para evidenciar tal posição analisaremos a crítica à religião em Marx e Freud munidos do conceito de ideologia que reconstruiremos brevemente. Justifica-se tal análise da religião como ideologia, pois a peculiaridade do projeto racional moderno, nos dois autores, pode ser vista, em suas linhas centrais, na forma como combatem à religião, vendo-a, cada qual ao seu modo, como um sintoma e, como tal, bloqueador das legítimas pretensões emancipatório-racionais da modernidade.

Palavras-chave: Ópio do Povo; Neurose Cultural; Freud e Marx; Modernidade

Abstract: The present text intends to situate Freud and Marx as genuine representatives of modernity by focusing on the modern promise of rational emancipation of human race, as thought, in its heyday, by the Enlightenment. For this purpose, we will problematize the modernity in both authors by showing that, despite this affiliation, they have a peculiar way of dealing with such rational promise of modernity. To highlight this position, we will analyze the critique of religion in Marx and Freud through the concept of ideology that we will, briefly and strategically, reconstruct. Such analysis of religion as an ideology is justified because the peculiarity of the modern rational project, in both authors, can be seen, in its central lines, in the way they fight against religion, seeing it, in their own way, as a symptom. Therefore, it appears as a blockage to the legitimate emancipatory-rational claims of modernity.

Keywords: Opium of the People; Cultural Neuroses; Freud and Marx, Modernity.

* * *

O solo no qual nossa reflexão se gesta é a experiência moderna da *libertação do homem*, o projeto emancipador rumo a maioridade, isto é, encararemos a modernidade, e apenas a título de atender às nossas pretensões, como um projeto sócio-político-filosófico

¹ Mestrando em Filosofia da Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP. E-mail: fabio.vargas@usp.br.

que resplandece já no contexto do pensamento cartesiano e ganhará seus contornos mais áureos no século XVIII com os iluminismos francês e alemão. Cômicos da necessidade que se impõe de pontuar as linhas constituintes da complexidade com a qual se reveste o fenômeno moderno, aqui, focalizaremos *uma* de suas diretrizes. Ela comparece de maneira intensa e acalorada por exemplo no *Órganon* Baconiano, perpassa a tradição enciclopedista, está presente de modo mais obtusa e menos triunfalista nos *Discursos* de Rousseau — trata-se de pensarmos esta longa modernidade naquilo em que ela se aproxima das ideias que serão mais difundidas na ilustração.

A ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição (ROUANET, 1987, p. 27).

Esta breve definição nos servirá de ponto de partida: focalizaremos a ideia de que a racionalidade humana está diretamente ligada à luta contra as superstições e as limitações sociais e deverá emancipar o gênero humano rumo à maioria de tal modo que a liberdade repouse lá onde coincida com a razão, num espírito genuinamente kantiano. Mas os autores que aqui mobilizaremos são herdeiros peculiares dessa tradição. Neles, a modernidade, nessas linhas racionalistas, ganhará contornos curiosos.

Curiosos, mas não anômalos, pois ambos estão inteiramente dentro do quadro moderno. Serão fundamentais para extrair do projeto moderno suas regressões interiores, isto é, uma racionalidade que não seja crítica de sua própria servidão inconsciente pode se considerar herdeira desta modernidade? Um modo de produção social que promete arrancar das entranhas do antigo regime a liberdade, mas apenas conquiste a igualdade jurídica, bloqueando institucionalmente a igualdade socioeconômica entre os homens pode-se considerar emancipador? Por esta linha de interpretação seguiram, por exemplo, Adorno e Horkheimer, centralizando a discussão nas regressões constitutivas da estrutura da modernidade (e mesmo da civilização em seu desenvolvimento) na *Dialética do Esclarecimento*.

Afinal, Freud e Marx são igualmente modernos quando se encontram na perspectiva onde a inflexão da modernidade repousa nas críticas sobre os frutos de seu próprio ventre. Todavia “não é possível lutar contra a modernidade repressiva senão usando os instrumentos de emancipação que nos foram oferecidos pela própria modernidade” (ROUANET, 1987, p. 25). Isto é, são as armas da modernidade que devem desocultar o manifesto, “desideologizar” o discurso e a produção social, trata-se, talvez,

de pôr a modernidade de frente à modernidade, para ser ainda mais fiel ao seu projeto, trata-se de exercer a crítica imanente: contrapor o objeto à sua própria lógica, cobrando as promessas não realizadas. Dois autores modernos que, a despeito de suas diferenças, trilham uma análise comparável quando se trata de exercer a crítica à religião. Nesta crítica repousa o que nos interessa: uma forma de operacionalizar a razão.

“O ópio do povo”, o “delírio coletivo das massas”; é no ataque à religião que podemos vislumbrar a curiosa modernidade freudo-marxista em uma de suas mais interessantes características. Herdeiros incontestes de uma tradição, igualmente demolidores de suas regressões estruturais internas. *É preciso conquistar a modernidade e defendê-la, inclusive, da própria modernidade.*

Iniciemos nossa jornada por Marx.

A miséria religiosa é, num aspecto, a expressão da miséria real e em outro, um protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura atormentada, a alma de um mundo sem coração, da mesma forma que o espírito das situações desprovidas de espírito. É o ópio do povo” (MARX, 2010, p. 30, 31).

Mas antes de nos determos nessa posição de ares feuerbachianos, será necessário nos deslocarmos: o que é ideologia?

Apesar da vasta bibliografia, apesar da profusão de comentário sobre o tema, fiquemos aqui rentes a Marx. Em 1801, Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, um iluminista liberal francês, escrevia “*Elementos de Ideologia*”, um estudo do modo como são produzidas as ideias nos homens. De intenção positivista, a compreensão da formação das ideias poderia carregar o potencial de nos libertar. Pretendia-se construir uma ciência da origem das ideias, vendo-as como elementos naturais que exprimiriam a relação dos corpos com o meio. Tal problemática não haveria de ter muita relevância se os discípulos de Tracy não tivessem se decepcionado com o governo de Napoleão que, no poder, fora acusado por esses pensadores de desejar restaurar o antigo regime. Liberais, passam agora a opor-se ao líder político que haviam defendido. O mais curioso é que Napoleão se pronunciou. Em um discurso ao Conselho de Estado, 1812, declara “Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica...” (CHAUÍ, 1985, p. 24). Furioso com os discípulos de Tracy, o imperador chama-os ideólogos, deslegitimando-os. O conceito passa a frequentar o imaginário com esta colagem pejorativa. Marx e Engels, quando da utilização do termo, lhes acrescentará novas determinações. Na *Ideologia Alemã* de 1845/46, o modo como o termo *Ideologia*

aparece marca o nascimento da postura de Marx acerca do tratamento do conceito: trata-se de um aparato crítico-negativo aplicado ao idealismo hegeliano.

Desenha-se ali a possibilidade de pensar a ideologia como um “falso conhecimento”. O ideólogo não vê as determinações sociais que possibilitam seu pensamento, produtor, assim, de uma falsa consciência suas posições ideais acerca do mundo, que não são mentiras, mas são posturas de uma torção fundamental, expressam a inversão do real e o apresentam ideologicamente. Sem que os autores compreendam a condição de possibilidade de suas produções intelectuais, suas ideias passam a ser defensoras daquilo que existe. Autonomizadas as ideias, os filósofos passam a ser subjugados pelas próprias falsas representações que criam acerca do real. Credo que as produções ideias explicitam a realidade, seu movimento, sua natureza, suas possibilidades, fuge aos filósofos a percepção de que é a realidade sócio político material com suas determinações já postas, ainda que ocultas, o solo de possibilidade de suas ideias tal como elas se constroem. Isso os conduz a supor que a realidade sócio-histórica deriva do pensamento ou tem uma lógica própria à Ideia. Reiteremos: os filósofos aqui não são mentirosos, mas geram falsas opiniões que não expressam a historicidade dos processos reais, eles não sabem o equívoco que cometem quando projetam uma imagem falseada da realidade. Trata-se, em linhas gerais, de uma *equivoca relação do pensamento com o mundo (ainda que, como veremos, há um momento importante de verdade nessas produções)*. Postos numa condição de privilégio social, no longo processo da divisão social e intelectual do trabalho, o filósofo e a consciência em geral,

a partir desse momento..., pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real — a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, “puras” (MARX, ENGELS, 2007, p. 35, 36).

Mas o conceito avança. Marx continuou a investigação e na segunda metade da década de 50 no prefácio de “*Para a crítica da economia política*”, o conceito de ideologia ganhará novos contornos ainda que sua dimensão crítico-negativa, como comparece na *Ideologia Alemã* de 1845/46, permaneça operante. A ideologia passa a ser associada à “superestrutura” como produções derivadas dos modos de produção fundamentais. Marx serviu-se dessa construção teórica (estrutura e superestrutura) apenas

esta vez em toda sua obra, construção dotada de uma simplificação perigosa². Aqui interessa-nos uma ampliação substancial do conceito. Se os modos de produção determinados de uma época são o ponto de partida das análises materiais, e apenas pontos de partida, eles, todavia, darão origem a esferas distintas da inicial estrutura de produção material da sociedade, isto é, há uma base econômica fundamental, a saber, todos os componentes das forças produtivas e sua dinâmica própria no interior das relações sociais aí estabelecidas, e uma imensa complexidade “superestrutural” que, mediatamente, se ergue desta base fundante. Não são redutíveis umas às outras, mas intimamente relacionadas. Enquanto ponto de partida da análise, será preciso, para compreender as características de uma dada sociedade, estudar o modo como essa sociedade produz, materialmente, sua riqueza social e esta, por sua vez, gerará uma superestrutura que são “formas jurídicas, políticas, religiosas ou filosóficas, numa palavra, ideológicas” (MARX, 1982, p. 17). Até aí estamos mais ou menos no registro crítico negativo, sendo a ideologia uma construção de ocultamentos das condições reais de produção da riqueza social. Mas o importante é que sem negar o caráter falseador das produções ideológicas, pontua Marx que são através das produções ideológicas que “... os homens tomam consciência deste conflito e o dirigem até o fim” (MARX, 1982, p. 15).

O conceito certamente já não é mesmo: pois essas superestruturas que se erguem, a despeito de serem falsas posições sobre o mundo, *são veículos importantes para que os homens tomem consciência dos conflitos e contradições acerca de seu mundo e de sua sociabilidade, elas possuam uma verdade mesmo em sua falsidade*. Estão abertas as portas para o estudo das ideologias como acessos importantes à estrutura do mundo social. *A ideologia não apenas oculta, mas revela algo*, e revela justamente no modo peculiar com o qual se debruça sobre o real, contradições e conflitos que se gestam entre seu pensamento e a materialidade do mundo, mas que são resolvidas apenas no pensamento. Agora as ideologias são também construções importantes que, ao projetarem um mundo social invertido, são caminhos possíveis para a sofisticação da análise acerca dos conflitos do mundo. As ideias podem dissolver os conflitos apenas de modo ideal, falta-lhes a compreensão de que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, inversamente, o seu ser social que determina a sua consciência” (MARX, 1982, p. 16) e

² Ainda que usada de modo criativo por autores fundamentais da tradição marxista, como Gramsci.

que a forma como esses conflitos surgem são momentos fundamentais para que possamos perceber a contradição do próprio real.³

Mas falávamos de ópio, pois, voltemos à religião. No Prefácio de *Para a crítica da economia política*, 1859, as construções religiosas figuravam como construções ideológicas. Se a religião “é a expressão da miséria real” é porque o homem defendido pela posição religiosa de fato é miserável nesta sociabilidade em que se encontra, nas condições de vida que leva. Mas ao mesmo tempo, a religião é “protesto contra a miséria real”, ainda que o seja de modo a construir um edifício falso para resolver no plano das ideias as contradições do mundo material. Como miséria e como protesto, a religião une simultaneamente características de conformação espiritual com a inevitável angústia quanto às mazelas do mundo. Mas a miserabilidade humana não deriva, para Marx, do pecado original, da queda dos homens no tormento e, portanto, não é pela rendição a este conjunto ideal que esta situação será aplacada. A miséria humana é fruto de uma sociabilidade que se gesta estruturalmente com base na exploração e que possui ferramentas de ocultamento desta situação. A religião revela a penúria da vida, mas oculta as reais condições de sua gênese.

Mas nossa recuperação estratégica do conceito de ideologia nos levará mais longe: se a construção religiosa é ideológica, se ela é uma falsa projeção, uma inversão, mas ao mesmo tempo um elemento de explicitação de conflitos e contradições, arisquemos a pergunta: que revela a ideologia psiquicamente? Em suma: que se descobre quando se pensa a religião em Freud munidos do conceito de ideologia? Pela lógica operante no conceito se precisa enveredar pelo ocultamento e pelo que se revela.

Breves passagens pela negatividade inerente à civilização, via Freud, seu desenvolvimento e suas penúrias, colocam-nos no cerne da questão: é inerente à vida social a produção acumulada e contínua de mal-estar e sofrimento. Etiologia, afinal, do fenômeno religião. Vejamos.

A cultura, em seu desenvolvimento, a organicidade própria ao processo civilizador⁴ não repousará num aperfeiçoamento do humano rumo à identidade ou à

³ A terceira posição acerca da ideologia dar-se-á no interior da importante e controversa Segunda Internacional, nascida em 1889, sob os auspícios do Partido-Social-Democrata (SPD), partido este formado por grupos socialistas em Gotha em 1864. Esta terceira posição de ideologia vai estar presente em muitos debates do século XX: trata-se da pouco elaborada visão dual de mundo que defende a existência de uma ideologia burguesa (a ser rechaçada) e uma ideologia proletária (a ser genuinamente defendida e afirmada). Marx, que morre em 1883, nada tem a ver com esta posição. Mas isso não nos interessará aqui.

⁴ Apesar da complexidade presente na relação entre Cultura e Civilização, principalmente para os alemães, aqui trataremos ambos como sinônimos.

reconciliação das contradições. Ao contrário, a insolúvel aflição da oposição entre Indivíduo e Cultura atesta uma progressiva elevação da penúria social. As posições de Freud acerca da sociabilidade humana não compreendem um enriquecimento a cada experiência da humanidade, mas o aumento de problemas e angústias conforme o curso da civilização. Se há uma filosofia da história em Freud, ela é certamente mais schopenhauriana do que hegeliana.

O mal-estar na cultura é o resultado de um homem afastado de suas pulsões que demandam atividade e resolução, um homem que adoece não apenas pelas complexas estruturas da sua própria formação enquanto sujeito, mas justamente pela civilização. Em 1908, no texto “*Moral sexual cultural e o nervosismo moderno*” Freud já equacionava a posição de que a estrutura moral da construção social nos tempos modernos trazia ao homem um alto grau de sofrimento. A aposta kantiana de aperfeiçoamento do gênero humano é duramente combatida pela visão de uma civilização que limita a fruição das exigências individuais. Afinal “a liberdade individual não é um bem cultural” (FREUD, 2010, p. 57). Ainda que as pulsionalidades, Eros e Tanatos, precisem ser mediadas pela cultura, isto é, há uma passagem da pura atividade pulsional para o aparelho psíquico para que esta pulsão, em si inapreensível, seja tornada componente psíquico e como tal integre de algum modo a legalidade dos circuitos sociais, apesar da mediação, os ganhos serão sempre ínfimos na possibilidade civilizatória quando postos ao lado da atividade incessante das pulsões e as demandas que estas exigem em estados não regulados pelos pactos ético-morais.

Acerca das possibilidades de fruição da vida, Freud não é animador: nossa tristeza deriva de três fontes⁵, a constituição de nosso próprio corpo, finito, mortal, frágil; a natureza e o mundo exterior, maior que nós, grandioso, indomável; e das próprias relações humanas, isto é, o modo como a vida em coletividade, suas regulamentações, exigências ideais, podem ser desastrosas. Se a meta da vida é a realização do princípio do prazer⁶, não espanta que diante de tal quadro possamos dizer “É absolutamente inequívoco, todo arranjo do universo o contraria; podemos dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha no plano da criação” (FREUD, 2010, p. 30). Há um cansaço com a civilização, pois esta, ao mesmo tempo que nos protege, eis um dos componentes da essência da cultura para Freud, nos adoece. Não basta compreender a relação entre indivíduo e mundo no registro desta ou daquela forma de organização da

⁵ Cf. (FREUD, 2010).

⁶ Cf. (FREUD, 2010).

vida coletiva, antes, é a estrutura mesma do processo cultural que engendra uma conflituosidade irrecusável entre os polos.

Nossa constituição psíquica, igualmente, está longe de ser compatível com a posição clássica da filosofia: o “Eu penso” demora uma longa jornada para pensar, e até se constituir como sujeito, num complexo jogo de identificações, projeções, regressões, recalques, será preciso acompanhar o itinerário da formação irregular do desenvolvimento humano. O processo da passagem de um corpo pulsional atingido constantemente pela violência da demanda impulsiva interna para um sujeito autônomo e pensante é, além de lenta, dolorosa, potencialmente traumática, angustiante, e tem como um de seus elementos formadores esta mesma civilização com seus avatares morais.

Como forma de poder, a sujeição é paradoxal. Uma das formas familiares e angustiantes como se manifesta o poder está no fato de sermos dominados por um poder externo... Descobrir, no entanto, que o que ‘nós’ somos, que nossa própria formação como sujeitos, de algum modo depende desse mesmo poder é outro fato bem diferente (BUTLER, 2017, p. 9).

Somos frutos de um poder que nos transcende, somos filhos de uma situação trágica onde o caminho rumo a independência é tortuoso e árido; temos no nosso interior, como elemento formativo da subjetividade, o mundo internalizado, o Super-Eu, é a consciência moral que fora posta para dentro de modo violento e ineliminável através das identificações infantis. Interno sentinela, modo de controle das pulsionalidades humanas, a própria psique se regula num acordo estreito com seu algoz, num pacto com o poder. Podemos fugir das ameaças externas, mas como poderíamos da estrutura civilizatória introjetada? Como seria possível que o sujeito fugisse à culpa que sente na civilização se essa culpa é fruto do desacordo fundamental entre homem e mundo? Não é de espantar que a civilização gerará uma quota profunda de desgosto pela vida civilizada em cada novo nascimento. Não é de estranhar que ela conviva com a violência e precisará organizar de formas mais ou menos institucionais maneiras de integrar a agressividade. Faz parte do jogo social engendrar mecanismos de regulação das próprias hostilidades que se nutrem, imperecíveis, no âmago humano.

E não é mesmo preciso pensar nas guerras como momento da destruição dos acordos civilizatórios onde a violência possa finalmente rebentar as barreiras da moral? E não é preciso pensar a arte como a sublimação dos desejos barrados transformados em objetos valorizados pelo mundo social? Não é preciso compreender a neurose como

resultado da relação complexa entre indivíduo e mundo social?⁷ E não será preciso ver Deus como a projeção delirante de uma saída altamente eficaz para esta miserabilidade tão exitosamente percebida? Uma saída, atentemo-nos aqui, altamente valorizada pela produção cultural. Os edifícios religiosos são vistos como produtos da longa formação cultural e se oferecem como sistemas complexos de respostas às demandas da criatura miserável. O sofrimento humano é o que permite existir algo com a religião, mas não é através das soluções que ela propõe que se pode sanar o negativo da existência humana.

É exatamente aqui que retomaremos o fio da meada.

Para Freud, há um desamparo universal da criatura humana. Somos frágeis, finitos, cercados de negatividades sociais e individuais, estruturais à própria civilização. Corpos determinados desde o outro, forjados na complexa relação da violência, do controle social sobre nossos mais íntimos desejos; não direcionamos nossa sexualidade, nossos sintomas, nossos afetos, nossos sonhos. Sendo a única criatura animal que permanece dependente dos cuidados parentais por longos anos, o homem está desprovido de uma já dada autonomia sonhada pela tradição, nossa vida interna é complexamente emaranhada de ocultamentos. A criança que vê nas figuras da autoridade a necessária proteção contra tudo aquilo que nela lhe transcende permanecerá presente no adulto: na vida anímica, o passado é presente, a temporalidade dos processos de desenvolvimento é muito mais ampla do que a linearidade das fases, isto é, em nós o presente está hospedado nas estruturas infantis.

Mas nossa pergunta norteadora era: feito este breve itinerário do *Mal-estar na Civilização*, o que revela a religião, o ópio do povo, enquanto ideologia, das estruturas psicológicas do humano? Se através das construções ideológicas se sustenta o desconhecimento das causas de sua produção, o que nos revela a religião, para Freud, é a delirante modificação da realidade para sanar os desejos mais profundos da criatura humana, para negar suas negativas experiências de vida, para ocultar a real face do processo civilizador. Pensar a religião como um edifício ideológico é vê-la aqui na dupla

⁷ Mesmo na segunda teoria das angústias, elaborada em 1926 em *Inibição, sintoma e angústia*, a conflituosidade é mantida central e agora o adoecimento psíquico é visto não mais como desacordo entre pulsões e as pressões culturais (o que respondia bem a era Vitoriana a qual Freud se encontra) mas como a resposta do Eu diante das dissoluções narcísicas de sua integridade. Isto é, sendo o Eu a sede da angústia e esta não derivando mais da conversão da libido não ligada, mas sendo um mecanismo primordial de defesa da estrutura egóica, o adoecer é resultado do acionamento de mecanismos de recalçamento (entre outros) iniciados pela angústia sinal que o Eu emite quando se depara com situações traumáticas ou com situações que lhe possam interromper os processos de desenvolvimento. Mas mesmo aqui, não podemos eliminar a posição cultural para pensar o acionamento das angústias que, por sua vez, mobilizam recursos defensivos. Com esta nova posição acerca do adoecimento, mesmo as perturbações da vida adulta devem ser vistas como um Eu capaz de angustiar-se e situações, inclusive as culturais (super-eu) de oferecer perigo.

determinação: de um lado, suas falsas posições ignoram a verdade do núcleo da miséria humana, da materialidade da exploração social, e além disso, evidenciam o protesto contra esta situação. Com Freud, temos a construção ideológica sendo vista pela necessidade de resolver os desejos da criatura humana e tapar o desamparo universal a que está submetida. O que revela, conquanto oculta? A criança desamparada sob a grandiosidade do mundo, a necessidade de proteção, de figuras maiores que ela que sabendo de suas necessidades respondem com a devida segurança e recompensa. A religião, esta neurose coletiva das massas, é uma das mais extraordinárias obras da civilização, oferecida para os homens inclusive como forma de suportarem as próprias mazelas da cultura, isto é, ao inverter o mundo (projetar o Pai em Deus), se prende no infantilismo do desamparo; ao falsear a realidade (tornando desejos bloqueados em realidades delirantes, como em paraíso, o sonho da imortalidade, a recompensa) o edifício religioso impede a percepção de que a vida é trágica; e que a possibilidade da mudança social e individual não repousa no delírio, no conforto projetado nos céus, mas na consciência dos processos psíquicos que levam à heteronomia.

Não será essa também, de certa forma, a posição de Marx? A superestrutura ideológica não revela, pelas contradições e conflitos, justamente a necessidade de recusar a processualidade real da produção e reprodução da vida através de sua materialidade? A necessidade da superação dos modos nos quais a sociedade se sustenta? Não será preciso ver que as ideias são frutos das condições sociais e suas produtoras? Não é preciso insistir que a religião será tanto mais forte quanto mais desconhecida for a compreensão de nossos próprios desamparos? *Para além das distinções, o que une aqui Freud e Marx é uma forma peculiar de operacionalizar a razão para que se conquiste a emancipação.*⁸

Se “a luta contra a religião é, portanto, por vias indiretas, a luta contra aquele mundo cuja fragrância intelectual é a religião” (MARX, 2010, p. 30) então não será preciso ver, com Freud, que este mundo é uma civilização repressora que nos oferece um edifício pronto para que possamos nele resolver nossas mais intensas contradições e sofrimentos? Mas, se é necessário, como ocorre na terapia analítica, “substituir os efeitos

⁸ Claro está com base no que já discutimos que a posição defendida aqui está radicalmente centrada na necessidade de pensar a modernidade com suas “narrativas” norteadoras da própria produção teórica. O que aproxima a abordagem aqui postulado de uma necessária reflexão onde a modernidade, pelos dois autores, seria um “projeto incompleto” nos termos de Habermas, e não valores e ideias a serem postos, sob as perspectivas da queda “nas metanarrativas”, em confronto com outras posições de igual valor que se tornariam miniaturas competitivas na multiplicidade movente de posições. A discussão acerca da pós-modernidade em relação à psicanálise e ao marxismo seria interessante, mas extrapola os limites desse texto.

da repressão pelos resultados do trabalho do intelecto” (FREUD, 2014, p. 283 - 284) então precisamos recuperar uma postura que se deixa ocultar pelos efeitos da produção ideológica: *a racionalidade frente às mistificações*. Não se abandonam produções ideológicas, nelas se compreende a explicitação das contradições; não se nega a força do desejo projetado nas figuras sobrenaturais, nelas se vê índice de algo mais importante: o eterno desamparo. A religião, para ambos os pensadores que, lembremos sempre, podem ser radicalmente opostos na maioria de suas intenções, é vista então como sintoma. Mas este, como sabemos, é efeito e não causa.

Dissemos no início de nossa jornada que na crítica à religião se efetivava uma peculiar modernidade em Marx e Freud. Esta peculiaridade se desenha na exata medida em que há um projeto emancipador, um racionalismo radical que deve ser capaz de ver as produções filosóficas, sociais, histórias, religiosas igualmente como sintomas, isto é: quais as causas das produções ideológicas? O que elas nos ensinam? A racionalidade moderna em Marx e Freud se deixa evidenciar, acima de tudo, por esta postura. Eles são herdeiros críticos de uma tradição, não perpetuadores de uma conduta. Para Marx, a revolução de 1789 fora uma grande conquista em relação à sociabilidade feudal, mas isso não quer dizer que a vida dos homens, na sua vasta maioria de produtores braçais do mundo social, tenha saído da privação. A expressão da igualdade jurídica, como dissemos, não pode se efetivar na sociabilidade burguesa sob risco de dissolver esta mesma sociabilidade. Isto não impede que Marx se sirva do projeto emancipador das luzes para pô-lo contra as limitações desta mesma modernidade. Através da incansável análise da estrutura social da formação burguesa e do modo de produção a ela correspondente, Marx critica violentamente os clássicos da economia política justamente pela não historicização das categorias por eles descobertas. Se a economia política, no momento revolucionário da burguesia, expressava um projeto emancipador, a aurora de um novo mundo, a passagem da burguesia nascente, e seus teóricos, para a consolidação do seu poder, muda radicalmente a sua própria postura frente à racionalidade. Marx leva-a mais longe contra aqueles que julgavam possuí-la.

Igualmente, se Freud ataca os alicerces da racionalidade filosófica mostrando que a conquista da razão é processo e não dado, evidenciando que as construções filosóficas são na verdade projeções individuais de desejos, desconhecimentos dos processos internos (Kant e sua moral, por exemplo), que a tentativa de totalização é recusa do finito e do desamparo, ele não está abandonando a emancipação racional moderna, mas levando-a mais longe. Se há tintas sombrias na análise freudiana acerca dessa

sociedade moderna, não estamos autorizados com isso a defender um Freud irracionalista. Diagnosticar sintomas nas entranhas do Eu não é eliminar o Eu, mas tentar fortalecê-lo; explicitar incansavelmente a existência do inconsciente não é elogiar as sombras da constituição humana, mas dar-nos armas para seu efetivo e conhecimento. Não se trata, todavia, de simples adaptação ao mundo social através da contenção das negatividades e do fortalecimento sem mais do Eu, como algumas vertentes da psicologia americana, principalmente a “psicologia do ego” consolidaram. Adorno teceu longas críticas aos revisionistas de Freud justamente porque esses exorcizavam o descompasso estrutural entre indivíduo e sociedade num acordo tácito entre instâncias recaladoras e elementos recalçados mirando uma adaptação a uma sociedade que serviria de tábua de medida. Não se trata disso em Freud. A própria existência da terapia psicanalítica atesta a necessidade de transformação do sujeito, real possibilidade de aplacar, em algum nível, suas heteronomias e dar a ele um controle maior sobre si mesmo, mas isso não significa em absoluto adaptá-lo ao mundo tal como este se apresenta, mas de integrar aspectos negativos de si mesmo numa possibilidade real de vida. Mas esta integração é curiosa. Evidentemente, o adoecimento humano estará sempre vinculado à civilização no qual ela se dá, e nessa lógica, o descompasso e o adoecer psíquico, na medida em que refletem a difícil relação entre a estrutura psicológica humana e as demandas do real, serão também elementos de análise da própria estrutura do real. Freud insistia que psicologia individual também é social (FREUD, 2011) justamente porque a relação entre estrutura social e indivíduo não se deixa dissolver numa simples relação adaptativa deste naquela. “Os revisionistas precisam apenas isolar a face prático-realista da concepção freudiana e colocar o método psicanalítico sem reservas à serviço da adaptação” (ADORNO, 2015, p. 69). Diagnosticar sintomas e desejar fortalecer a racionalidade humana frente suas servidões é uma aposta na razão tanto quanto pode ser uma crítica à própria estrutura social que a adocece.

Se Marx ataca a razão, é quando ela se deixa guiar pela mistificação, pela ideologia, pela falsidade. Se Freud denuncia a racionalidade, é porque ela se perde refém de suas próprias carências e fragilidades, quando as respostas delirantes se colocam a frente da razão. Exatamente quando a resolução pelo sintoma se sobrepõe à possibilidade de autoconhecer-se. A modernidade, nessas linhas que aqui desenhamos, em seu projeto de pôr sob controle do homem sua própria vida necessita, para tal, compreender exatamente as suas próprias regressões, ainda que estas sejam da ordem do ineliminável. Analisando, portanto, a crítica à religião descobrimos a peculiar modernidade dos autores:

se ela é a promessa de liberdade, possui ferramentas de luta contra as minoridades e heteronomias, todavia, ela não é um projeto terminado. O programa da emancipação humana não é dado de uma vez por todas, antes, é fruto de árduo trabalho, lutando *a todo momento* contra as regressões próprias à razão, suas deformações, suas rupturas, suas negatividades, ideologias. Esta perspectiva está no coração do freudo-marxismo de Adorno e Horkheimer, por exemplo, pois:

Se por esclarecimento e progresso intelectual entendemos a libertação do homem da crença supersticiosa... em suma, a emancipação do medo —, então a denúncia daquilo que hoje se chama razão é o maior serviço que a razão pode prestar (HORKHEIMER, 2015, 204).

Marx precisa pôr a claro todas as contradições de seu tempo para dar luz, pelo movimento teórico do pensamento que reproduz o movimento real do objeto, as possibilidades de libertação. Sem o conhecimento rigoroso das amarras, não será possível a liberdade. O anti utopismo de Marx funda-se na cientificidade rigorosa de seu empreendimento, a saber, conhecer o mundo social em suas determinações constituintes é munir-se da necessária teoria para ser capaz de efetivar transformações. A ação revolucionária é acompanhada de rigorosa análise teórica. E não é a razão a ferramenta humana capaz de compreender os ocultamentos, percorrer as mediações, reconstruir a processualidade das formações? Freud quer revelar os irracionalismos frutos da atividade que nós desconhecemos para dar ao homem uma vida que se possa centrar na máxima: “Não há instância alguma acima da razão” (FREUD, 2014, p. 285).

No mundo sintomático das produções ideológicas o que se vê são fenômenos de dupla face, um jogo de luz e sombra. O seu aparecer na esfera psicossocial é dupla: o fenômeno ideológico indica a sua essência constituinte, mas só de modo mediato, indireto. A essência se dá a ver no fenômeno, mas só de modo inadequado, isto é, parcial e modificado. Se as construções ideológicas revelam tanto quanto ocultam, é preciso o trabalho do acompanhamento teoricamente rigoroso atrás das transformações que levaram das essências (os bloqueadores sócio histórico materiais; a condição de desamparo e frustração) até suas possibilidades fenomênicas (religião, moralidade, naturalidade das categorias sociais, valor, etc.).⁹ A emancipação em Freud e Marx repousa

⁹ O que está em jogo aqui é nada mais do que o método em Marx, sua dialética materialista, e o papel da interpretação em Freud, dimensão mesma da análise freudiana. O materialismo dialético de Marx pode ser visto como a necessária postura teórico-ontológica conquanto sustente a superação dos fenômenos atrás da processualidade própria que se lhes constitui serem exatamente como são. Eis a basilar distinção dos materialismos até Marx, não captarem, para além da necessidade do foco no objeto sensorio-material, o processo que os faz serem como são, onde estão, etc. A distinção aparência e essência se reveste aqui de

na compreensão de que a aparição do fenômeno (ideologia) não se esgota nele. É a razão que deve, assim, *numa incessante atividade crítica*, percorrer suas ilusões, suas regressões, suas falsas produções. O que confere o estatuto de bloqueador das pretensões emancipatórias a estas produções não é da sua transformação tal como aparecem como fenômenos psicossociais, mas a independência com que se manifestam. Trata-se de ser capaz de mobilizarmos a razão do mesmo modo que dela nos servimos quando atacamos a religião. É um racionalismo emancipador que dá o tom dessa tarefa.

Para ambos, a liberdade e a razão são uma conquista, para ambos é estudando o que nos aprisiona que poderemos buscar a liberdade, para ambos, nesse sentido, *as promessas mais importantes da modernidade ainda devem ser alcançadas e isto, como vimos, passa por compreender o que é o sintoma e lutar contra suas causas psicossociais*. Em uma palavra: é preciso encarar o desamparo e a materialidade da exploração social que nos sustenta, e que sustentam, ambos, as ideologias, para que se efetive algo como uma emancipação. A religião, enquanto oculte a finitude da criatura miserável e enquanto gere um mundo invertido, legitimando opressões e removendo do homem seu poder transformador, é o sintoma, como tantos outros, a bloquear a modernidade.

Mas, afinal, convivem bem esses dois modernos radicais?

Se a ideologia revela, com Freud, o desamparo universal da criatura humana, talvez Marx replicasse historicizando essa categoria na tentativa de compreender sua possibilidade, talvez enxergando a resolução do desamparo numa outra sociabilidade possível. Não estaria Freud universalizando um dado histórico? Não estaria o psicanalista removendo a historicidade própria aos fenômenos? Nessa forma de pensar, a própria psicanálise seria ideologia, produzindo construções de pensamento que, ignorando as reais condições sociais de sua produção, repousam na falsidade. Mas Freud poderia responder que o desejo de um mundo melhor que norteia as posições marxistas, isto é, a ilusão de que a civilização possa ser diferente é o desconhecimento da vida pulsional

particular interesse. Igualmente, é a metapsicologia freudiana que se pode pensar nessas linhas metodológicas. Aspectos teórico-metodológicos, a concepção dinâmica explícita, através do movimento dos fenômenos psíquicos, a sua inter-relação no interior das instâncias psíquicas, o movimento da conflituosidade que opera na natureza mesma do aparelho anímico; a econômica compreende a necessidade da atenção à quota energética e sua distribuição entre representações (sob devida atenção à legalidade própria de cada processo, isto é, primário e secundário) assim como a topográfica se encarrega do “solo” mesmo onde os embates energético-representativos dar-se-ão, com suas linhas limítrofes exercendo efeitos nos conteúdos ideativos. Trata-se de ver que há um sólido conjunto teórico que permite a passagem da simples aparição do fenômeno, em suas determinações, para sua explicitação genealógica “essencial”. Nesse sentido, é da própria construção teórico-metodológica que falamos quando pensamos esta operacionalização racional nos dois autores, o que não quer dizer em absoluto, e é mister indicar, que esses programas teóricos sejam compatíveis ou conciliáveis sem mais.

humana e da estrutura repressiva de qualquer civilização, projetando no futuro um desejo insistentemente bloqueado no presente. Afinal, ilusão não é um erro simplesmente. Ilusão é erro motivado por um desejo¹⁰. Imaginar que os conflitos humanos poderiam ser mitigados por uma revolução social, e que a humanidade melhor vivesse estreitando seus laços sociais num mundo em que a libertação da propriedade privada dos meios de produção fundamentais seria condição de uma forma de vida mais harmoniosa e emancipada não seria apenas mais um desejo delirante que deforma o real e escapa da tragédia da vida?

Neste embate o que percebemos é nada mais que o projeto moderno na sua mais radical postura: *uma incessante tentativa de operacionalizar a razão contra aquilo que parece, a cada um dos dois, a desrazão*. Ao erguer suas armas racionais frente à religião, os dois alemães evidenciam sua proximidade: é necessário defender a racionalidade humana, é preciso lutar pelos ideais da autonomia, mas isto acompanha revelar as regressões próprias a este mundo, e a esta razão.

Acerca dessa árdua, e na nossa opinião, urgente vinculação entre Karl Marx e Sigmund Freud, só podemos encerrar essas breves reflexões desejosos de que a psicanálise e o marxismo, mesmo depois de Reich, Adorno, Fromm, Horkheimer, e mesmo cientes dos limites internos a tal diálogo, possa ainda dar frutos rumo a emancipação. Mas, como pontua Freud em 1930: “[...] quem poderá prever o sucesso e o desenlace?” (FREUD, 2010, p. 122).

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- BUTLER, J. *A vida psíquica do poder. Teorias da sujeição*. São Paulo: Autêntica, 2017.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora Unicamp, 1997.
- CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FREUD, S. *O Futuro de uma ilusão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁰ Cf. (FREUD, 2014).

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MARX, K. *Contribuições à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. *Para crítica da economia política. Prefácio (1859)*. Lisboa: “Avante!”, 1982.

ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.