

O lugar e o sentido atribuídos ao trabalho nos escritos culturais de Freud¹

Maria Elizabeth Antunes Lima

Faculdade Novos Horizontes (Belo Horizonte, MG, Brasil)

Por meio de uma análise dos textos culturais de Freud, o ensaio propõe uma reflexão a respeito do lugar e do sentido atribuídos ao trabalho nesses escritos, concluindo pela presença de insuficiências importantes na teorização freudiana em torno do tema, o que pode ter favorecido a naturalização do homem e da sociedade, e, por conseguinte, a visão a-histórica dos processos sociais, aspectos frequentemente identificados nas críticas dirigidas à obra do autor.

Palavras-chave: Trabalho, Psicanálise, Cultura.

The role and the meaning of work in Freud's cultural writings

The purpose of this essay is to consider the role and the meaning attributed to the concept of 'work' by an analysis of Freud's cultural writings. It concludes that there are important deficiencies in Freudian theorization about this topic which have led to the naturalization of man and society and, as a result, to an ahistorical view of social processes, aspects frequently pointed out in the criticism made of Freud's work.

Keywords: Work, Psychoanalysis, Culture.

Introdução

Os chamados textos culturais freudianos estão presentes em praticamente toda a trajetória do autor, começando com *Atos obsessivos e exercícios religiosos* escrito em 1907, e finalizando com *Moisés e o monoteísmo* de 1939. Neste ensaio, estamos considerando como as principais contribuições de Freud, neste campo, aquelas que têm sido citadas de forma quase consensual na literatura: *Totem e tabu* (1912), *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930).

Este conjunto de textos tem sido objeto de exaustivas reflexões, sendo suas qualidades e insuficiências exaltadas com a mesma intensidade. Entre as qualidades a eles atribuídas, temos a constatação de que representam um testemunho de coragem do seu autor, ao decidir enfrentar um grave problema com o qual as disciplinas psicológicas já se debatiam havia algum tempo, isto é, a necessidade de terem como fundamento uma concepção de homem que se articulasse a “uma teoria científica da história” (Bruno, 1990, p. 141). Mas a questão que ainda permanece em aberto, e que constitui o essencial das críticas a eles dirigidas, concerne ao caminho escolhido por Freud para propor tal fundamento à sua disciplina. Assim, apesar de concordar com Bruno (1990) a respeito da coragem e do pioneirismo de Freud, Sève (1990, p. 195), aponta que, ao mesmo tempo “esse grande pioneiro permaneceu prisioneiro das ideologias dominantes de sua época no que diz respeito às mais essenciais concepções acerca do indivíduo, da sociedade e suas relações”.

Dando prosseguimento a uma tradição iniciada por Georges Politzer no seu clássico *Críticas dos fundamentos da psicologia*, escrito em 1928, a crítica francesa à obra freudiana tem sido marcada por uma profunda admiração ao fundador da psicanálise, mas, ao mesmo tempo,

¹ Tradução do ensaio: *The role and the meaning of work in Freud's cultural writings*, International Forum of Psychoanalysis, 21 (1), 3-16, 2012. DOI: 10.1080/0803706X.2011.603496

por uma discordância tão ou mais profunda em relação ao caminho que escolheu para tratar de uma série de questões, em especial, aquelas que dizem respeito às relações entre o homem e a civilização. Nos termos de Sève (1990, p. 196), a posição crítica no seu país tem sido marcada por uma “(...) atitude simultaneamente de defesa da ambição freudiana nos seus objetivos científicos e materialistas contra os preconceitos metafísicos e idealistas – tão frequentes na matéria – e de crítica radical à ideologia psicanalítica, em nome dessa ambição científica (...)”.

Neste ensaio, pretendemos seguir o mesmo caminho, adotando uma posição, ao mesmo tempo, rigorosa e construtiva, de modo que o fato de reconhecer os méritos inegáveis do fundador da psicanálise não nos impedirá de apontar suas insuficiências. Já é sabido que naquilo que concerne aos textos culturais de Freud, mesmo admitindo-se a importância decisiva dos seus achados na clínica individual, permanece a dúvida em torno da possibilidade de sua transposição para uma análise dos fenômenos sociais. Foi nesse sentido que Sève (1990) propôs uma das mais pertinentes críticas a esses textos, nos quais percebe alguns problemas fundamentais, dentre eles, a presença de “uma concepção idealista das relações indivíduo-sociedade” (p. 197); “uma profunda psicologização dos processos sociais” (p. 210); “uma canonização da forma do psiquismo individual como fator originário dos fatos humanos” (p. 210); “uma mistificação idealista” que consiste em transformar “uma realidade social objetiva em um mecanismo psíquico” (p. 212); e, finalmente, “uma biologização radical dos fatos humanos no seu conjunto” (p. 218).

Em outras palavras, Sève (1990) acredita que, exatamente por adotar a concepção de que “a ciência ou é materialista ou não é ciência” (p. 218), Freud não conseguiu “defender a assimilação do social ao psíquico a não ser assimilando simultaneamente e, em profundidade, o psíquico ao biológico” (p. 218), o que culminou na “crença em uma natureza humana no fundo imutável” (p. 220). Mas, ao fazê-lo, afirma o autor, Freud acabou por negar o “caráter fundamentalmente histórico” dos “fatos humanos” (p. 220). Sua conclusão é a de que, embora em vários aspectos, a obra freudiana nos dê “a impressão de estarmos diante de um pensamento científico profundamente original e fecundo”, em outros, nos vemos diante de uma “entristecedora queda ideológica de um esforço ao qual devemos indubitavelmente novas perspectivas em relação a numerosos fatos humanos” (p. 222).

Essa crítica dirigida por Sève aos textos tratados neste ensaio é bastante conhecida e nos parece definitiva, mas nossa pretensão é a de focalizar um aspecto que, embora assinalado por ele e por outros teóricos, ainda não nos parece devidamente aprofundado. Trata-se de resgatar o lugar ocupado pelo trabalho nesses escritos, buscando demonstrar que, as insuficiências no tratamento dado a esse tema no pensamento freudiano, permitem compreender, em grande medida, a origem dos problemas apontados pelos seus maiores críticos.

O trabalho nos escritos culturais de Freud

É facilmente perceptível, aos olhos de todos os que se debruçam sobre a obra freudiana, o fato de que a categoria trabalho é posta à margem no contexto geral de sua teorização, aparecendo em poucos momentos e, quase sempre, sem qualquer preocupação com um aprofundamento. Esse caráter marginal fica evidente pela simples observação dos índices remissivos de suas obras, onde raramente vemos constar o termo trabalho no sentido estrito, sendo mais comum nos depararmos com as expressões “trabalho onírico” ou “trabalho analítico”. Ele se evidencia até mesmo nos textos culturais onde era de se esperar um tratamento exaustivo do tema, uma vez que parece difícil pensar a cultura e os processos civilizatórios sem se levar em conta essa categoria. Assim, se considerarmos os quatro textos que tomamos por base para elaborar este ensaio, é possível perceber que as referências ao trabalho aparecem de forma mais consistente apenas em *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O*

mal-estar da civilização (1930), estando quase ausentes em *Totem e tabu* (1912) e *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921).

Em *O futuro de uma ilusão* (1927, p. 16), Freud propõe, de início, uma definição de civilização como “tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e que difere da vida dos animais (...)”. Ele faz uma clara alusão ao trabalho e às conquistas que o homem alcançou por seu intermédio, oferecendo as bases para o surgimento das instituições que regem as relações humanas. Segundo o autor, a civilização “por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para satisfação de necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível” (p. 16).

Embora estejamos basicamente de acordo com essas considerações iniciais, é importante ressaltar que, em obras posteriores, Freud irá contradizer o que disse acima. Ainda n’*O futuro de uma ilusão*, ele já defende a ideia bastante questionável de que “(...) todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitua um objeto de interesse humano universal” (Freud, 1927, p. 16). Esta última premissa – que será central em *O mal-estar da civilização* (1930) – tem sido alvo de muitas críticas, sobretudo, dos autores de filiação marxista que percebem nela uma concepção idealista das relações indivíduo-sociedade, na medida em que tem por fundamento “(...) um pacto social voluntariamente estabelecido entre os indivíduos com o objetivo de procurar uma solução coletiva para dificuldades inerentes ao estado natural do homem” (Sève, 1990, pp. 222-223).

Por outro lado, se partirmos de uma perspectiva marxiana, torna-se impossível pensar os indivíduos separadamente da sociedade, uma vez que estes compõem com seu meio social “uma unidade essencial indissolúvel”, ainda que, em um dado momento da evolução social, “a sociedade tenha necessariamente de aparecer como uma entificação, uma potência estranha aos indivíduos” (Teixeira, 1999, p. 220). Além disso, nessa perspectiva, a sociedade só pode ser entendida como produto da ação recíproca dos homens, significando que “a totalidade genérica, a sociedade, é produto da interação dos indivíduos, ao mesmo tempo em que constitui a essência das individualidades” (Teixeira, 1999, p. 225).

Mas, além de reduzir o conflito social a um “imutável frente a frente entre os indivíduos” (Sève, 1990, p. 225), Freud assimilava a sociedade “a uma instituição étnico-jurídica, cuja função proibitiva é do tipo paternal” (Sève, 1990, p. 225). É nesse sentido que, em *O futuro de uma ilusão*, ele irá se referir ao “pesado fardo” que representam “os sacrifícios que a civilização espera dos indivíduos, a fim de tornar possível a vida comunitária” (Freud, 1927, p. 16). A civilização, portanto, “(...) tem de ser defendida contra o indivíduo, sendo que seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa. [Estes] visam não apenas efetuar certa distribuição da riqueza, mas também manter essa distribuição; na verdade, têm de proteger contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para conquista da natureza e a produção da riqueza”. Portanto, embora, em certos momentos dessa obra, Freud (1927) pareça estar atento ao caráter histórico da “civilização” – por exemplo, ao afirmar que as dificuldades constatadas no processo civilizatório não são “inerentes à natureza da própria civilização, mas determinadas pelas imperfeições das formas culturais que até agora se desenvolveram” (Freud, 1927, p. 17) –, ele sempre conclui seu pensamento dizendo que “toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto”. E vai além ao propor que “sequer parece certo se, caso cessasse a coerção, a maioria dos seres humanos estaria preparada para empreender o trabalho necessário à aquisição de novas riquezas”. A razão disso estaria no “fato de estarem presentes em todos os homens, tendências destrutivas e, portanto, antissociais e anticulturais, e que em um grande número de pessoas essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana” (p. 17).

Nessa obra, Freud (1927, pp. 17-18) expôs também sua visão sobre o trabalho e o seu sentido para o homem. Para ele, existe um “fato psicológico” cuja importância é decisiva para

seu próprio julgamento a respeito da civilização humana. Ou seja, onde, a princípio, se poderia pensar que a essência da civilização “reside no controle da natureza para o fim de adquirir riqueza, e que os perigos que a ameaçam poderiam ser eliminados por meio de uma distribuição apropriada dessa riqueza entre os homens, parece agora que a ênfase se desloca do material para o mental” (p. 17). Em outros termos, para nosso autor, “é tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes (...)”. Assim, é somente “através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, que as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende”. Em suma, segundo ele, “existem duas características humanas muito difundidas, responsáveis pelo fato de os regulamentos da civilização só poderem ser mantidos através de certo grau de coerção, a saber, que os homens não são espontaneamente amantes do trabalho e que os argumentos não têm valia alguma contra suas paixões” (p. 18).

Freud (1927, p. 21) prossegue suas reflexões, dizendo que, podemos, a princípio, nos sentir “tentados a procurar as vantagens da civilização na riqueza disponível e nos regulamentos para sua distribuição. Entretanto, com o reconhecimento de que toda civilização repousa numa compulsão a trabalhar e numa renúncia ao instinto, provocando, portanto, inevitavelmente, a oposição dos atingidos por essas exigências, tornou-se claro, que a civilização não pode consistir, principal ou unicamente, na própria riqueza, nos meios de adquiri-la e nas disposições para sua distribuição, uma vez que essas coisas são ameaçadas pela rebeldia e pela mania destrutiva dos participantes da civilização”. Assim, segundo ele, os meios pelos quais a civilização se defende seriam “as medidas de coerção e outras que se destinam a reconciliar os homens com ela e a recompensá-los por seus sacrifícios”.

Ressalte-se que, nesse momento, Freud (1927) introduz a ideia de compulsão para o trabalho, como uma das bases sobre as quais repousaria toda civilização, mas, embora pareça, inicialmente, atribuir certa importância a essa “compulsão”, ele não aprofunda no problema. Tudo indica que tal questão perdeu, posteriormente, o valor para ele. Em 1937, no seu texto *Análise terminável e interminável*, após falar sobre a diminuição da força do ego na pessoa normal, ocasionando a renovação das exigências dos instintos e gerando a busca de “satisfações substitutivas através de maneiras anormais” (p. 258), ele admitiu estar ali uma “justificação do direito à importância etiológica de fatores específicos, tais como o trabalho excessivo, o choque etc.” (nota à p. 258). No entanto, acrescentou que, embora goze de reconhecimento geral, a importância do trabalho excessivo, no caso das neuroses, foi relegada para segundo plano pela psicanálise.²

Dando prosseguimento à sua argumentação, Freud (1927, pp. 19-23), admite que, alguns poderiam objetar que, as novas gerações, ao receberem outro tipo de educação e experimentarem os “benefícios da civilização em uma idade precoce”, teriam “uma atitude diferente para com ela” e, ao senti-la como sua, estariam “prontas, em seu benefício, a efetuar os sacrifícios referentes ao trabalho e à satisfação instintual que forem necessários para sua preservação”. Mas logo em seguida coloca essa possibilidade em dúvida, ao se perguntar “se e em que grau, seria possível a um ambiente cultural diferente passar sem as duas características das massas humanas (referindo-se ao fato de não serem amantes do trabalho e se recusarem a ir contra suas paixões) que tornam tão difícil a orientação dos assuntos humanos” (p. 19). A origem de toda essa hostilidade que percebe na grande maioria das pessoas em relação à cultura – “cuja existência elas tornam possível pelo seu trabalho” –, poderia estar na injustiça de que se sentem vítimas ao verem distribuídos os resultados da riqueza. Ou seja, elas “não possuem mais do que uma quota mínima” de toda essa riqueza que, em certa medida, são as grandes responsáveis pela sua criação. Em tais condições, não estariam preparadas para internalizar ou

² Em uma nota complementar, o tradutor afirma que essa “depreciação inicial, por parte de Freud, da importância etiológica, na neurose, de fatores tais como o ‘trabalho excessivo’, será encontrada no Rascunho A dos documentos de Fliess, datando talvez de 1892” (Freud, 1937, nota à p. 258).

mesmo reconhecer as proibições culturais, sendo sua intenção a de “destruir a própria cultura e, se possível, até mesmo aniquilar os postulados nos quais ela se baseia” (p. 23).

Ao sugerir que a fonte de toda a hostilidade que percebe em grande parte dos homens em relação à cultura e ao trabalho que esta lhe impõe, estaria na forma injusta de distribuição de uma riqueza que, finalmente foram eles que produziram, Freud (1927) parece compreender que não é o trabalho em si que os indivíduos em geral rejeitam, mas uma dada forma de organização da atividade produtiva, bem como de apropriação dos seus resultados, sendo ambas historicamente datadas. No entanto, tudo indica que tal compreensão ficará restrita a alguns momentos dos seus textos, prevalecendo no seu conjunto, uma visão a-histórica e basicamente negativa a respeito do trabalho, conforme veremos na sequência desta exposição.

Em *O mal-estar da civilização* (Freud, 1930, pp. 32-36) – uma obra cujo tema principal consiste na análise das possíveis razões para o antagonismo inevitável percebido por Freud entre as exigências do instinto e as restrições da civilização –, o trabalho aparece, de forma explícita ou implícita, em diversos momentos de suas reflexões. Inicialmente, ele o aponta como um dos caminhos adotados pelo homem para se defender contra “o temido mundo externo”, isto é, “enquanto membro da comunidade humana e, com o auxílio da técnica oriunda da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana”. Nesse sentido, trabalha-se “com todos para a felicidade de todos”. Em seguida, ele retoma o tema, mas, desta vez, referindo-se ao “trabalho psíquico e intelectual” do pesquisador e do artista. Ao expor as técnicas usadas pelo homem para alcançar a felicidade e afastar o sofrimento, ele aborda o recurso “aos deslocamentos da libido que nosso aparelho psíquico permite”, ganhando muito em flexibilidade por seu intermédio. Segundo ele, “a tarefa consiste em deslocar de tal forma as metas dos instintos, que eles não podem ser atingidos pela frustração a partir do mundo externo” e, para isso, “a sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda”. Pode-se obter, prossegue ele, o máximo de resultado ao se conseguir “elevar suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual”, mas tal satisfação, ilustrada pela “alegria do artista no criar, ao dar corpo a suas fantasias, a alegria do pesquisador na solução de problemas e na apreensão da verdade”, embora possua “uma qualidade especial”, apresentaria uma fraqueza que reside “em não ser de aplicação geral”, uma vez que só é acessível a poucas pessoas. Ou seja, esse método “pressupõe talentos e disposições especiais que, não se acham presentes em medida eficaz”. E mesmo para os poucos que os possuem, ele “não pode assegurar a completa proteção do sofrimento”, isto é, “não lhes proporciona um escudo impenetrável aos dardos do destino e costuma falhar, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer”.

Freud (1930, p. 36) expõe, nesse momento, o que pensa a respeito do lugar ocupado pelo trabalho na “economia libidinal”, apresentando elementos de grande relevância para o tema aqui tratado. Apesar da forma sucinta que ele próprio admite ter adotado para tratar do assunto, não podemos deixar de ressaltar a pertinência de algumas de suas considerações, como sua “ênfase no trabalho” como a “técnica para a condução da vida” que mais prende a pessoa ao mundo real, e que “no mínimo a insere de modo seguro numa porção da realidade, na comunidade humana”. É interessante também sua percepção a respeito do valor do trabalho, ao colocá-lo como “imprescindível para a afirmação e a justificação da existência na sociedade”, além da “particular satisfação” que proporciona aos indivíduos, quando é escolhido livremente. No entanto, finaliza essas considerações de forma surpreendente, reiterando sua visão essencialmente negativa a respeito do trabalho, já exposta em *O futuro de uma ilusão* (1927), isto é, colocando-o como uma via não muito apreciada para a felicidade, além de ser uma atividade pela qual a grande maioria das pessoas sentiria uma “natural aversão”, submetendo-se a ela apenas pela imposição da necessidade. Vejamos como ele próprio expôs seu pensamento:

Não é possível dentro dos limites de um panorama sucinto, examinar satisfatoriamente a importância do trabalho para a economia libidinal. Nenhuma outra técnica para a condução da vida prende a pessoa tão firmemente à realidade como a ênfase no trabalho, que, no mínimo a insere de modo seguro numa porção da realidade, na comunidade humana. A possibilidade que oferece de deslocar para o trabalho e os relacionamentos humanos a ele ligados uma forte

medida dos componentes libidinais – narcísicos, agressivos e mesmo eróticos – empresta-lhe um valor que não fica atrás do seu caráter imprescindível para a afirmação e justificação da existência na sociedade. A atividade profissional traz particular satisfação quando é escolhida livremente, isto é, quando permite tornar úteis, através da sublimação, pendores existentes, impulsos instintuais subsistentes ou constitucionalmente reforçados. *E, no entanto, o trabalho não é muito apreciado como via para a felicidade. As pessoas não se lançam a ele como a outras possibilidades de gratificação. A imensa maioria dos homens trabalha apenas forçada pela necessidade, e graves problemas sociais derivam dessa natural aversão humana ao trabalho* (p. 36, [grifos nossos]).

Assim, embora reconheça algumas das funções essenciais do trabalho para o homem, inclusive, do ponto de vista psicológico, Freud (1930) parece desconhecer que aquilo que qualifica como “natural aversão humana ao trabalho”, não passa dos efeitos de uma dada forma de organização dessa atividade, historicamente determinada (Lukács, 1978; Sève, 1990; Chasin, 1999). Além disso, ao afirmar que a maioria dos homens trabalha apenas “forçada pela necessidade”, ele sugere um antagonismo entre necessidade e liberdade, o que é também passível de crítica. Quem tratou dessa questão de forma pertinente foi Lukács (1978, pp. 14-15), ao dizer que liberdade e necessidade formam no ser social uma “unidade que se reproduz continuamente sob formas sempre novas, cada vez mais complexas e mediatizadas, em todos os níveis sócio-pessoais da atividade humana”. Portanto, segundo ele, liberdade e necessidade estão estreitamente ligadas, ainda que seja em uma “unidade indissoluvelmente contraditória”, sendo que “a liberdade do gênero humano” não pode ser vista como “algo dado por natureza”, mas como “produto da própria atividade humana”. Esta envolve sempre a decisão entre alternativas, o que representa, sem dúvida, um momento de liberdade, mesmo permanecendo no âmbito da necessidade.

Continuando suas considerações, a respeito do processo civilizatório, Freud (1930, pp. 44-45) sinaliza que “boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização”, acrescentado que “seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retrocêdessemos a condições primitivas”. Embora admita como “espantosa” tal asserção, ele a reforça dizendo que, “descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol dos seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade” (p. 45). Mas, prossegue o autor,

outro fator de decepção junta-se a estes. Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável (...). Os homens estão orgulhosos dessas realizações, e têm direito a isso. Mas eles parecem haver notado que esta recém-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes (Freud, 1930, pp. 45-46).

Freud (1930, pp. 48-50) passa a definir com maior precisão o que entende por “essência desta civilização, cujo valor para a felicidade é posto em dúvida”, dizendo que tal essência “designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que serve para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si”. Sobre o que considera como “traços característicos da civilização”, ele aborda, de início, “todas as atividades e valores que são úteis para o ser humano, colocando a terra a seu serviço, protegendo-o da violência das forças naturais etc”. Ou seja, propõe como “os primeiros atos culturais (...) o uso de instrumentos, o domínio sobre o fogo, a construção de moradias”, destacando, entre eles, “o domínio do fogo” como uma “realização extraordinária e sem precedentes”. Além disso, revela compreender o papel do trabalho no desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, no próprio processo de hominização, embora não se refira a ele nesses termos, ao dizer que,

com todos os seus instrumentos, ele (o homem) aperfeiçoa os seus órgãos – tanto motores quanto sensoriais – ou elimina os obstáculos para o desempenho deles. Os motores lhe colocam

à disposição imensas energias, que tal como seus músculos ele pode empregar em qualquer direção; os navios e os aviões não deixam que a água e o ar lhe impeçam a movimentação. Com os óculos, ele corrige as falhas da lente de seu olho, com o telescópio enxerga a enormes distâncias, com o microscópio supera as fronteiras da visibilidade que foram demarcadas pela estrutura de sua retina. Com a câmera fotográfica, ele criou um instrumento que guarda as fugidias impressões visuais, o que o disco de gramofone também faz com as igualmente transitórias impressões sonoras; no fundo, os dois são materializações da sua faculdade de lembrar, de sua memória. Com o auxílio do telefone, ele ouve bem longe, de distâncias que seriam tidas como inalcançáveis até mesmo em contos de fadas; a escrita é, na sua origem, a linguagem do ausente, e a casa, um sucedâneo do útero materno, a primeira e ainda, provavelmente, a mais ansiada moradia, na qual ele estava seguro, se sentia bem (Freud, 1930, pp. 50-51).

Todas essas conquistas que “o homem, por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal” (Freud, 1930, pp. 51-52), constituiriam, segundo o autor, um “patrimônio” que “pode reivindicar como aquisição cultural”. Com isso, aquela “concepção ideal de onipotência e onisciência” que o homem havia antes corporificado em seus deuses, pode ser vista agora nessas aquisições que o aproximaram “bastante desse ideal (...) tornando-se ele próprio quase um deus”. Ou seja, “o ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele e, ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho”. No entanto, prossegue ele, apesar de tantas conquistas, é impossível esquecer que “o homem de hoje não se sente feliz com essa semelhança”.

Assim, ele considera que, “reconhecemos o alto nível cultural de um país quando vemos que nele se cultiva, e adequadamente se providencia, tudo o que serve para a exploração da Terra pelo homem e para a proteção dele frente às forças da natureza; em suma, tudo o que lhe é proveitoso” (Freud, 1930, p. 52). E admite claramente o papel do trabalho nesse processo civilizatório, ao dizer que

em tal país, os rios que ameaçam inundar as terras têm seus cursos regulados, e suas águas conduzidas por canais até lugares que delas necessitam. O solo é cuidadosamente trabalhado e plantado com a vegetação que lhe for apropriada, os tesouros minerais das profundezas são extraídos com diligência e usados na fabricação dos instrumentos e aparelhos necessitados. Os meios de transporte são abundantes, rápidos e confiáveis, os animais selvagens e perigosos são exterminados e prospera a criação daqueles domesticados (Freud, 1930, pp. 52-53).

Ademais, Freud (1930, pp. 53-54) considera inegável o benefício da ordem que também é requerida pela civilização, pois “(...) permite ao ser humano o melhor aproveitamento de espaço e tempo, enquanto poupa suas energias psíquicas”. Mas, apesar de ter revelado, em diversos momentos dessas reflexões, uma perfeita compreensão a respeito do papel do trabalho no desenvolvimento do homem e da civilização, ao final, ele retoma sua visão naturalista e, ao mesmo tempo estritamente negativa, em torno da relação homem-trabalho, dizendo que “seria justo esperar que (a ordem) se impusesse à atividade humana desde o princípio, sem dificuldades; e é de espantar que isto não aconteça, que as pessoas manifestem um pendor natural à negligência, irregularidade e frouxidão no trabalho, e a duras penas tenham de ser educadas na imitação dos modelos celestes” (p. 54).

Portanto, embora reconheça os avanços alcançados pela civilização por meio do trabalho humano, Freud acaba por ceder à perspectiva que prevalece nos seus textos, isto é, de um “pendor” humano “natural” para a “negligência” e a “frouxidão”. Além disso, propõe a rejeição de todas essas conquistas em favor de um retorno a “condições primitivas” (Freud, 1930, p. 44), sob as quais seríamos mais felizes. Ele parecia desconhecer que esse retorno, além de impossível, seria totalmente indesejável, uma vez que as etapas anteriores do desenvolvimento humano eram inferiores em relação àquela na qual se encontrava. Ou seja, apesar do seu caráter eminentemente contraditório, a sociabilidade moderna é, sem dúvida, “a mais completa elaboração, até agora, das forças produtivas dos indivíduos” (Alves, 2001, pp. 300-301), pois todas “as formas anteriores de produção condenavam a maior parte da

humanidade (...) a ser mero instrumento de trabalho”, sendo que “o desenvolvimento social, o desenvolvimento político, a arte, a ciência, etc. se desenrolavam numa esfera acima deles”.

No capitalismo, embora o progresso social tenha sido aprisionado a serviço da riqueza, “os indivíduos em seu conjunto, e não apenas como partes bem delimitadas da comunidade, podem se apresentar inclusive como produtores e consumidores da cultura e da cientificidade”. Isto significou, na realidade, “a expansão dos meios e produtos da cultura a um grau de universalidade inaudito, o que por si só constitui significativo avanço da humanização dos homens”. O problema, portanto, não se encontra na produção da riqueza e sim na lei que rege sua “apropriação pelos indivíduos”. Assim, no nosso entender, se Freud estava correto ao perceber uma infelicidade no homem moderno, compreendendo, pelo menos em parte suas causas, ele se equivocou ao concluir que a solução para o problema seria um retrocesso em direção às formações sociais primitivas.

Em *O mal-estar da civilização*, Freud (1930, pp. 60-61) se interroga também a respeito das origens da civilização, isto é, “como nasceu e o que determinou seu curso”. Ele toma o trabalho como ponto de partida de suas considerações, afirmando ter sido por seu intermédio que o homem primitivo descobriu uma forma de “melhorar sua sorte na Terra”. Nesse caso, afirma ele, “não podia lhe ser indiferente o fato de alguém trabalhar com ele ou contra ele. O outro indivíduo adquiriu a seus olhos o valor de um colaborador, com o qual era útil viver”. E acrescenta que a vida comunal teria tido “um duplo fundamento: a compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor (...)” (Freud, 1930 pp. 62-63). Sendo assim, “*Eros e Ananke* [Amor e Necessidade] tornaram-se também os pais da cultura humana” (p. 63) e “o primeiro êxito cultural consistiu em que um número grande de pessoas pôde viver em comunidade; e como os dois grandes poderes atuavam aí conjuntamente, cabia esperar que evolução posterior ocorresse de modo suave, rumo a um domínio cada vez melhor do mundo externo e à ampliação do número de pessoas abrangido pela comunidade” (pp. 63-64).

Ele revela, nesse momento, compreender o caráter eminentemente social do trabalho, ao sinalizar que, desde os seus primórdios, o homem percebeu que só poderia produzir e reproduzir sua existência com outros homens, isto é, que “a atividade produtiva humana não se efetiva como a ação de indivíduos isolados, mas somente como interatividade de indivíduos sociais” (Teixeira, 1999, pp. 183-185). Em outros termos, é “a sociedade, e não o indivíduo isolado (que) rompe os limites naturais”. No entanto, ele não aprofunda nesse aspecto, referindo-se apenas à “compulsão pelo trabalho” como um dos fundamentos da vida comunal, sem jamais propor uma explicação adequada para essa ideia.

Um dos aspectos centrais dessa obra consiste na proposição de que “o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender quando atacado, mas sim que ele deve incluir entre seus dotes instintuais, também uma forte dose de agressividade” (Freud, 1930, pp. 76-78). Segundo Freud, entre os resultados, dessa agressividade dirigida contra o “próximo”, encontra-se “a tentação para satisfazer à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo”. *Homo homini lupus*, arremata ele, dizendo que dificilmente tal afirmativa poderá ser questionada após tudo o que se “aprendeu com a vida e a história”. Ele preconiza, em suma, um “pendor à agressão”, uma “hostilidade primária entre os homens”, ameaçando permanentemente a sociedade de sofrer uma desintegração, sendo que “o interesse do trabalho em comum não a manteria”, uma vez que “paixões movidas por instintos são mais fortes que interesses ditados pela razão”. Diante disso, a civilização seria obrigada a recorrer a tudo “para pôr limites aos instintos agressivos do homem”.

As refutações a essa tese sobre um “pendor à agressão” percebido por Freud, no homem em geral, são bastante conhecidas, mas cabe ressaltar que essa ideia de agressividade como uma “disposição instintiva, primária e autônoma do ser humano” (Sève, 1990, p. 221), corresponde ao que tem sido apontado como um dos sinais mais evidentes da naturalização do homem

presente no seu pensamento. Além disso, ao propor que a exploração do trabalho de um homem por outro seja fruto dessa agressividade inata, ele naturaliza relações sociais de produção que, na verdade, são historicamente construídas.

É interessante observar que, ao tentar reforçar os argumentos expostos acima, Freud (1930, p. 79) propôs uma crítica aos comunistas que, segundo ele, acreditavam “haver encontrado o caminho para a redenção do mal”, baseando-se no pressuposto de que “o ser humano é inequivocamente bom, bem-disposto para com o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza”.³ Ou seja, segundo ele, os comunistas defendem que

se a propriedade privada for abolida, todos os bens forem tornados comuns e todos os homens puderem desfrutá-los, desaparecerão a malevolência e a inimizade entre os homens. Como todas as necessidades estarão satisfeitas, ninguém terá motivo para enxergar no outro um inimigo; e todos se encarregarão espontaneamente do trabalho necessário (Freud, 1930, p. 79).

Freud (1930, pp. 79-80) questiona essa pretensa igualdade entre os homens, considerada por ele como mera abstração, uma vez que a natureza, ao dotar os indivíduos “de aptidões físicas e talentos bastante desiguais, introduziu injustiças contra as quais não há remédio” (nota à p. 79). E completa sua refutação, dizendo que a supressão da propriedade privada irá subtrair “(...) ao gosto humano pela agressão um dos seus instrumentos, mas não levará à mudança na ‘natureza’ dessa agressão”, uma vez que esta “não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era escassa (...)”. Enfim, a civilização poderá tomar rumos imprevisíveis, mas, para ele, “uma coisa é lícita esperar: que esse indestrutível traço da natureza humana também a acompanhe para onde vá”.

Posteriormente, em *Acerca de uma visão de mundo*, Freud (1933, pp. 347-349) prosseguiu essa crítica estabelecendo uma polêmica com Karl Marx. Ele disse não se sentir capaz de dizer em que medida os pontos de vista do filósofo alemão estavam corretos ou não, em seus detalhes, mas, apesar disso, se arriscou a afirmar que certas “assertivas” presentes nas teorias de Marx lhe pareciam “estranhas” e “semelhantes ao precipitado da obscura filosofia hegeliana, em cuja escola Marx se formou”. Ressaltou também que a força do marxismo não se encontra “em sua visão da história, ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas”. Isso permitiu, segundo ele, a descoberta de “numerosas correlações e implicações, que anteriormente haviam sido quase totalmente negligenciadas”. No entanto, prossegue o autor, não se pode

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 fatores dominantes (Freud, 1933, p. 349).

Além disso, argumenta que, embora o marxismo “tenha varrido impiedosamente todos os sistemas idealísticos e as ilusões, ele próprio desenvolveu ilusões que não são menos questionáveis e merecedoras de desaprovação do que as anteriores”, pois, 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 qualquer coerção” (Freud, 1933, pp. 351-352). E conclui que “uma transformação da natureza humana, como esta que pretende (o marxismo), é altamente improvável” e, ainda que uma “modificação radical da ordem social” venha a ocorrer em circunstâncias favoráveis à satisfação das “necessidades materiais das massas (...) ainda teremos de lutar, durante um tempo incalculável, com as dificuldades que o caráter indomável da natureza humana apresenta a qualquer espécie de comunidade social” (Freud, 1933, p. 353).

3 Sève (1990, p. 222) se mostra surpreso com o fato de Freud não ter conseguido imaginar outra objeção a essa ideia de uma agressividade inata no homem que não fosse esse tipo de “otimismo teológico”.

São várias as objeções que poderíamos apresentar às críticas acima, mas talvez a mais importante delas concerne à incompreensão demonstrada por Freud de que a igualdade proposta pelo comunismo não se refere às aptidões ou talentos individuais e sim às condições para que as pessoas possam desenvolvê-los. Ou seja, o que se propõe é que todos tenham a possibilidade de exercer mais livremente suas potencialidades, reduzindo as distâncias entre os “talentos individuais”, uma vez que estes não podem ser percebidos como dons naturais, mas sim como atributos humanos socialmente desenvolvidos. Além disso, ao dizer que o comunismo teria como propósito fazer desaparecer a inimizade entre os homens, os quais tendo suas necessidades satisfeitas não veriam motivo para enxergar no outro um inimigo, Freud parece se referir a uma sociedade totalmente harmoniosa e, portanto, livre de contradições, conflitos ou estranhamentos. No entanto, como argumenta Chasin, J. (1999),

a revolução social (...) não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização (...); não significa (também) a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas sim que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização (p. 66).

Sobre as críticas acima, é impossível deixar de ressaltar ainda o desconhecimento revelado por Freud a respeito de dois aspectos essenciais em torno da teorização marxiana: sua radical separação de Hegel, desde 1843, quando, de fato, Marx instaurou seu pensamento original, não justificando, portanto, identificar qualquer tipo de hegelianismo nessa teorização; e a ausência de um viés economicista nesse pensamento, sendo que o próprio Marx já havia refutado essa objeção à sua época.

Mas no que diz respeito ao tema central deste ensaio, um dos aspectos mais importantes entre as reflexões propostas por Freud (1930, pp. 90-91) em *O mal-estar da civilização* ocorreu quando, ao propor a ideia de um pendor humano para a agressão, constituindo-se em um conflito eterno entre “instinto de vida e instinto de destruição”, ele se interrogou sobre as razões que levariam à ausência entre “nossos parentes, os animais” de “uma luta cultural desse tipo”. Após admitir não ter uma resposta conclusiva a esse respeito, ele disse:

Provavelmente alguns entre eles, abelhas, formigas, térmitas, esforçaram-se durante milênios até encontrar as instituições estatais, a divisão de funções, as limitações impostas aos indivíduos que hoje admiramos neles. É característico de nosso estado presente sentirmos que em nenhuma dessas sociedades animais, em nenhum dos papéis aí destinados ao indivíduo estaríamos contentes (Freud, 1930, p. 91).

Assim, após todo um percurso no qual considerou como naturais características essencialmente humanas, não é surpreendente que as reflexões de Freud tenham culminado nessa atribuição, aos animais, de formas de comportamento e de organização especificamente humanos. Ou nos termos bem mais precisos de Sève (1990, pp. 229-230), “por uma cadeia de postulados obrigatórios, a psicologização da sociedade, a biologização do psiquismo, a naturalização do homem”, Freud chegou na “já banal quadratura do círculo” que consiste em “considerar a história nos termos nitidamente não históricos de uma teoria da ‘natureza humana’”.

Em outros termos, nesse momento, Freud não apenas desmentiu algumas afirmações feitas por ele mesmo anteriormente, como revelou um desconhecimento –, surpreendente para um teórico do seu porte –, a respeito da verdadeira qualidade da distância que separa o homem dos animais. Como afirmou Lukács (1978, p. 4), entre as abelhas (formigas ou térmitas) não se pode pensar em uma divisão do trabalho (ou de funções), como ocorre entre nós, existindo apenas uma “diferenciação biológica dos exemplares da espécie”, o que impede que sua atividade se torne “princípio de desenvolvimento posterior no sentido de um ser de novo tipo, mantendo-se, ao contrário, como estágio estabilizado, ou seja, como beco sem saída no desenvolvimento”.

O trabalho como categoria central na compreensão do homem e da sociedade

Na indústria material usual (...) temos diante de nós, sob a forma de objetos concretos, úteis, sob a forma de alienação, as forças essenciais objetivadas do homem. Uma psicologia para a qual isto seja um livro fechado e que, portanto, não saiba penetrar no que é precisamente a parte sensível mais concretamente presente, a mais acessível da história, não pode se tornar uma ciência real e verdadeiramente rica de conteúdo. O que pensar afinal de uma ciência que assumindo ares de tamanha importância faz abstração dessa grande parte do trabalho humano e que não tem consciência de suas lacunas a ponto de que toda essa riqueza produzida pela atividade humana não lhe diga nada, a não ser talvez aquilo que podemos dizer em uma palavra: ‘necessidade’, ‘necessidade vulgar’?

(Karl Marx, *Manuscritos econômicos e filosóficos*, 1844)

Ao formular a crítica acima, evidentemente Marx estava se referido à psicologia de sua época, isto é, uma psicologia que ainda dava seus passos iniciais – e que, segundo Politzer (1968), sequer merecia esse nome. No entanto, após tudo o que foi exposto, é possível concluir que ela poderia também ser dirigida contra a teorização freudiana, pois, embora o trabalho não esteja totalmente ausente dessa teorização, ele ocupa uma posição marginal, sendo tratado de forma inconsistente até mesmo nos escritos em que Freud reflete sobre os processos culturais.

Em um caminho totalmente diverso, encontram-se os teóricos de inspiração marxista (Lukács, 1978, 2009; Chasin, 1999; 2010, Sève, 1975, 1989, 2008) para os quais é impossível propor uma reflexão a respeito do homem e da sua vida em sociedade sem levar em conta o trabalho. Após uma leitura atenta dos escritos marxianos, esses autores concluíram que, ao contrário do que muitos acreditam, o grande esforço empreendido por Marx não consistiu em elaborar uma teoria econômica, mas sim em compreender como se dão os processos de individuação. Sève (1989, p. 147), por exemplo, afirma que “a preocupação teórica e prática com a individualidade humana se encontra no centro do marxismo”. Ele argumenta que tal asserção deveria ser evidente, mas “corre o risco de passar por paradoxal”, na medida em que contraria

a imagética grosseira, permanentemente reativada (...) que faz do marxista o limitado adepto de um ‘determinismo sociológico’ que concebe os indivíduos como produzidos em série por suas condições de existência, um ‘fanático social’ que imagina fazer a felicidade dos homens por meio da ‘supressão do indivíduo’, da ‘abolição da personalidade’ (Sève, 1989, p. 147).

Chasin (1999) também critica aqueles que atribuem a Marx um economicismo ou mesmo uma ênfase excessiva no trabalho, dizendo que, o filósofo alemão não propôs um novo paradigma do trabalho, nem tampouco uma teoria econômica, mas concentrou seus esforços na compreensão da gênese e desenvolvimento da individualidade humano-societária, tendo o trabalho como categoria central. Para o autor,

em Marx não há uma ontologia do trabalho, ou seja, uma composição ontológica urdida, supostamente, a partir de um igualmente hipotético paradigma do trabalho, nem muito menos qualquer ontologia do trabalho restrita à sua positividade. Há, sim, o estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade ou do ser social isto é, do ser autoconstituente, no qual o trabalho é uma categoria central ou fundante (Chasin, 1999, p. 12).

Assim, para esses teóricos, o trabalho encontra-se no centro e é necessariamente o ponto de partida de qualquer reflexão sobre o homem, uma vez que, se constitui como o mediador por excelência do intercâmbio entre o homem e a natureza e, enquanto tal representa “o núcleo genético e criador das categorias prioritárias definidoras da especificidade do ser social” (Fortes, 2001, p. 15). Tomando por base as reflexões lukacsianas, essa categoria pode ser percebida, portanto, como “o instante inicial da sociabilidade, como o complexo originário ineliminável que expressa a posição e a condição primeira da gênese e do devir homem do

homem (...), ao mesmo tempo em que revela a realidade objetiva da natureza como a base real imprescindível de autoconstituição do ser social” (Fortes, 2001, p. 13).

Trata-se também de uma atividade que envolve sempre uma dimensão teleológica, ou seja, que ocorre de forma consciente e proposital, significando que nela existe uma prévia ideação daquilo que se deseja realizar (Lukács, 1978). Portanto, a consciência tem uma importância decisiva nesse processo, indicando que o homem não efetua apenas uma transformação na matéria, uma vez que isto o animal também o faz. Ele realiza sua subjetividade na materialidade objetiva, evidenciando, no ato de trabalho, o interfluxo entre objetividade e subjetividade (Chasin, 2010).

Dessa forma, torna-se impossível separar essas duas instâncias, pois

para que possa haver ação sensível de forma, o efetivador tem primeiro que dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob configuração ideal, (evidenciando) momentos distintos de um ato unitário, no qual, pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo de realidade humano-societária – decantação de subjetividade objetivada, ou o que é o mesmo, de objetividade subjetivada. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da subjetividade como atividade ideal e da objetividade como atividade real, enquanto momentos típicos e necessários do ser social, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo (Chasin, 2010, p. 99).

Desde *A ideologia alemã*, ao criticar Feuerbach, Marx e Engels (1976, p. 3) expuseram seu pensamento a respeito da relação entre sujeito e objeto, além de propor uma visão de homem como atividade sensível, cuja essência, “em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”. Segundo eles, “Tal como os indivíduos manifestam suas vidas, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o que produzem, quanto com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (Marx & Engels, 1976, p. 15). Da mesma forma, a subjetividade aparece como “predicado dos indivíduos vivos e ativos vivendo em sociedade. O indivíduo é explicitamente reconhecido como ser social, sendo as faculdades individuais subjetivas expressamente entendidas como qualidades produzidas e reproduzidas socialmente” (Rocha, 2003, p. 89). Assim, no pensamento marxiano,

A sociedade não é algo contraposto ao indivíduo, algo exterior, nem uma carga que impede o desenvolvimento da individualidade e, por consequência da subjetividade. Ao contrário, somente em sociedade – inclusive nas formas mais adversas assumidas por determinadas formações históricas –, é que o indivíduo pode manifestar, ainda que de forma alienada, a sua vida física e espiritual (Rocha, 2003, p. 89).

Mas sabe-se que Marx não tratou do trabalho apenas na sua positividade, desvelando também os processos de alienação a que o homem está sujeito no seu esforço de transformação de mundo. Assim, embora tenha admitido que foi apenas no capitalismo que se tornou possível a emergência do indivíduo, concluiu que a individualidade que emerge dessa forma de sociabilidade é cindida, clivada, estranhada. Nesse sentido, dentro dos limites impostos pelo capital, o desenvolvimento individual e o desenvolvimento das forças produtivas se dão de forma antagônica, ou seja, o indivíduo trabalhador se aliena vinculando-se às condições que lhe foram impostas não para seu próprio enriquecimento, mas para servir ao enriquecimento de outrem, às expensas da sua miséria (Chasin, 1999). Assim, trata-se de um mundo invertido, no qual “a produção da riqueza gera desprodução do homem” e o “domínio da natureza pelo homem leva à perda do domínio do homem sobre si” (Chasin, 1999, p. 58).

Além de cindido, clivado e estranhado, o indivíduo que emerge desse processo é voltado para si mesmo e para seus interesses imediatos e egoístas. Vendo-se separado da própria atividade e da objetividade material que ele mesmo transforma, o sujeito se vê apartado de si próprio, da reprodução ativa do seu ser, de sua existência genérica: “Nesse contexto, a relação

que os indivíduos terão com sua própria genericidade, que se lhes defronta como algo estranho, é a relação particularista, imediata e egoísta” sendo que “todos os âmbitos da interatividade só serão vistos sob o ângulo do conflito de interesses particulares” (Teixeira, 1999, p. 209). Mas é importante ressaltar que esses traços são necessários para se incluir no mundo, pois, como expõe com propriedade Chasin (1989, p. 58), esse “homem sem caráter (...) corresponde às necessidades da ordem do capital; incapacitado de se autopor, de se auto-edificar enquanto homem, ou seja, de se confirmar em suas potencialidades”, ele “é guiado pela competição e, para ele, valores e dignidade não têm mais significado, pois se considerar tais valores, ele irá se excluir do mundo efetivo”.

Nesse sentido, o homem egoísta, agressivo e hostil em relação à cultura, identificado por Freud à sua época, só pode ser entendido como um produto histórico, sendo que, as condições criadas para seu aparecimento atingiram seu desenvolvimento máximo no capitalismo. Ou seja, esse modo de ser dos indivíduos não pode ser visto como “uma invariante natural, mas como uma variável histórica: não se é um indivíduo da mesma forma numa comunidade primitiva, numa sociedade de ordens ou de classes, numa civilização sem classes. (...) A oposição fundamental entre o ‘indivíduo’ e a ‘sociedade’, (...) não faz mais do que refletir (...) uma separação entre os homens e as suas condições sociais de existência, separação que se desenvolveu com a produção mercantil para culminar na alienação capitalista, na qual se evidencia a ideologia do indivíduo abstrato” (Sève, 1989, p. 149).

Portanto, com base nessa perspectiva, só podemos concluir que a ausência da categoria trabalho em qualquer reflexão a respeito do homem e de sua relação com a sociedade, irá conduzir a graves equívocos. Arriscamo-nos até mesmo em supor que se Freud tivesse levado em conta essa categoria nas suas teorizações, não teria incorrido na maioria dos problemas apontados pelos seus críticos. É isso que parece sugerir Sève (1990, p. 215), em uma passagem da crítica que dirigiu à psicanálise. Ele se refere a “certo embaraço” que percebe em Freud, ao tentar localizar “o organismo que teria armazenado os vestígios da ‘infância da humanidade’”, dizendo que isso não o impediu de admitir o postulado de uma hereditariedade psicológica. Segundo o autor, em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud afirma que o indivíduo transportaria em si, desde o nascimento, “elementos de proveniência filogenética”, uma “herança arcaica” ligada “às experiências das gerações anteriores”, sendo que tal hereditariedade “incluiria não apenas as predisposições, mas também conteúdos ideativos” (Sève, 1990, pp. 216-217). Mas, prossegue o autor, o próprio Freud sabia que, nesse momento, estava admitindo “um dos dogmas mais ultrapassados do último século: a aplicação do princípio biológico de reprodução das fases fundamentais da filogênese nas da ontogênese, à psicologia humana e à história, mediante uma assimilação prévia da ‘filogênese social’ a uma ‘ontogênese psíquica’” (Sève, 1990, p. 218). O autor conclui que o fato de Freud ter admitido tal postulado, mesmo sabendo que a biologia negava totalmente a hereditariedade das qualidades adquiridas, decorreu do seu desconhecimento a respeito do lugar do trabalho no processo de construção de um patrimônio humano no qual cada ser humano se apoia para construir sua própria individualidade. Ou seja, segundo ele, Freud parece desconhecer o fato de que “a atividade humana se objetiva socialmente e permanece exterior aos indivíduos, no mundo das relações sociais onde a individualidade desenvolvida encontra sua verdadeira base (...)” (Sève, 1990, p. 215).

Acreditamos igualmente que esse desconhecimento sobre o lugar do trabalho no processo de autoconstituição do homem, levou Freud ainda mais longe nessa ideia de uma hereditariedade psíquica, ao afirmar nos últimos anos de sua vida que, adotando tal postulado,

estamos diminuindo o abismo que períodos anteriores de arrogância humana rasgaram entre a humanidade e os animais. Se se quiser encontrar qualquer explicação dos chamados instintos dos animais, que permitem que eles se comportem, desde o início numa nova situação da vida como se fosse antiga e conhecida, se se quiser encontrar qualquer explicação dessa vida instintiva dos animais, ela só pode ser a de que eles trazem consigo as experiências da espécie para sua própria e nova existência – isto é, que preservaram recordações do que foi experimentado por seus antepassados. A posição do animal humano, no fundo, não seria

diferente. Sua própria herança arcaica corresponde aos instintos dos animais, ainda que seja diferente em extensão e conteúdo (Freud, 1939, pp. 121-122).

Assim, só podemos concordar novamente com Sève (1990, p. 234) quando este afirma que, embora o “ponto de partida da ontogênese e da filogênese da espécie humana” tenha de ser colocado “em termos biológicos”, uma vez que, desde o século XIX, “as ciências biológicas estabeleceram, de forma irreversível, a origem animal do homem”,

os progressos mais significativos das ciências do homem no século XX obrigam-nos e permitem-nos compreender essa passagem da animalidade à humanidade, não como uma simples complexificação evolutiva e genética, mas como um processo dialético em que a continuidade das modificações quantitativas suporta uma ruptura qualitativa, uma negação das propriedades essenciais da realidade originária, de tal modo que a humanidade, ao prolongar sob certos aspectos a animalidade, é fundamentalmente algo diferente, e mesmo sob determinado aspecto, o contrário (p. 234).

Para melhor fundamentar sua tese, Sève (1990, p. 234) compara “as características mais gerais do psiquismo animal e do psiquismo humano”, constatando que “o traço dominante no primeiro é, sem dúvida, a ausência de qualquer progresso comportamental notável na espécie, a não ser ao ritmo extremamente lento dos correspondentes progressos biológicos”. As abelhas de hoje, diz ele, “não procedem de um modo diferente das do tempo de Virgílio”, sendo que

tal fato não tem nada de misterioso. Efetivamente, os animais não produzem nada de durável independentemente de si, a não ser modificações limitadas e puramente repetitivas do seu meio; a sua reprodução só acumula – muito lentamente – a experiência da espécie sob a forma de aptidão para determinados comportamentos, armazenada no patrimônio genético e transmitida biologicamente de modo que cada indivíduo a encontre dentro de si próprio, sob a forma de um saber-fazer hereditário ou de um processo de maturação. Portanto, o psiquismo animal encontra-se fundamentalmente sob a dependência da natureza e especialmente da natureza da espécie, o que significa que não poderia emancipar-se dos limites atingidos pelo patrimônio genético e pelos esquemas de comportamento que lhe estão ligados num determinado estágio da evolução (Sève, 1990, p. 235).

Já no psiquismo da humanidade evoluída, prossegue o autor, observa-se uma “relativa pobreza das habilidades hereditárias e dos comportamentos ligados a uma maturação orgânica, ou o extraordinário desenvolvimento das capacidades biológicas de aprendizagem individual” (Sève, 1990, pp. 235-236). O que ocorre, é que, nesse caso, essa aprendizagem individual,

(...) embora assumida por um organismo com possibilidades anátomo-fisiológicas definidas, liberta-se fundamentalmente dos limites naturais pelo duplo fato de se efetuar a partir de dados e sob formas comportamentais exteriores a qualquer patrimônio genético e suscetíveis de ilimitadas transformações e acumulações históricas (Sève, 1990, p. 236).

Além da perfeita distinção entre o psiquismo humano e o psiquismo animal oferecida por Sève nessas passagens, é importante ressaltar o fato de que ele atribui as diferenças acima apontadas, ao modo específico de o homem agir sobre o mundo, isto é, ao fato de ser o único ser que trabalha e constrói por intermédio de sua atividade vital um patrimônio social, ou seja, uma matriz de onde as sucessivas gerações irão extrair elementos para se desenvolver, sendo esse o mecanismo por excelência de transmissão de informações entre essas gerações. Vejamos o que ele diz:

Por um lado, com efeito, ao produzirem os seus meios de subsistência, os homens realizam não só simples atos psíquicos que se extinguem na sua efetivação, mas também meios materiais de produção (...) que perduram para além do ato de produção e do próprio produtor enquanto matrizes externas de comportamento (...) e que são, portanto, suscetíveis de acumulação. Assim, se começa a constituir-se um patrimônio social – forças produtivas, relações sociais, línguas e conhecimentos, instituições, etc. – que, sob o ponto de vista que nos interessa, não passa de psiquismo objetivado sob uma forma não psíquica (Sève, 1990, p. 236).

Portanto, é pela via do trabalho e do patrimônio humano construído por meio dele, que o homem se liberta “(...) das estreitas formas da individualidade natural e torna possível um desenvolvimento ilimitado do psiquismo e da personalidade” (Sève, 1969, p. 237).

À guisa de conclusão

A modéstia e o extremo cuidado com o qual sempre propôs suas reflexões são qualidades sobejamente reconhecidas em Freud, até mesmo pelos seus maiores críticos. Nos textos tratados neste ensaio não foi diferente, sendo fácil testemunhar esse cuidado em vários momentos. N’*O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927, p. 49), por exemplo, ele manifestou seu receio em relação à ousadia das teses ali expostas, ao dizer que estava se colocando como possível alvo de “desagradáveis censuras” por causa de sua “superficialidade, estreiteza de espírito e falta de idealismo ou compreensão dos altos interesses da humanidade”. Da mesma forma, em *O mal-estar da civilização*, ele se mostrou consciente do alto risco dos seus propósitos ao reforçar a necessidade de ser cauteloso e não negligenciar o fato de estar “lidando apenas com analogias”, admitindo o perigo “não somente para os homens, mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram” (Freud, 1930, p. 169). No entanto, é evidente que, apesar dessas ressalvas, foi isso que ele fez, ao tentar transpor conceitos desenvolvidos a partir da clínica individual para o campo das ciências sociais.

Desde seus primeiros escritos culturais até os últimos, Freud reafirmou essa convicção de que fenômenos, como a religião, “podem ser compreendidos segundo o padrão dos sintomas neuróticos individuais” (Freud, 1939, p. 75); ou que havia uma “concordância psicológica entre tabu e neurose obsessiva” (Freud, 1913, p. 71); ou ainda que “o desenvolvimento da civilização possui uma semelhança de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo”, que uma tentativa “de transportar a psicanálise para a comunidade cultural” pode não ser “absurda” ou “fadada a ser infrutífera” (Freud, 1930, p. 169). *Moisés e o monoteísmo*, uma obra de 1939, sendo, portanto, uma de suas últimas produções, é posta por ele mesmo como uma continuação dos seus estudos iniciados em *Totem e tabu*, em 1913, onde teria feito sua “primeira tentativa” de “aplicar o ponto de vista das descobertas da psicanálise a alguns problemas não solucionados da psicologia social” (Freud, 1939, p. 17). Ou seja, em *Totem e tabu* (Freud, 1913, p. 95), ele é bastante categórico ao afirmar que a simples comparação entre o tabu e a neurose obsessiva “é suficiente para fazer-nos compreender a natureza da relação entre as diferentes formas de neuroses e instituições culturais e perceber como o estudo das neuroses é importante para a compreensão do desenvolvimento da civilização”. E completa esse pensamento do qual não se afastará jamais, dizendo que existem “pontos de concordância notáveis e de longo alcance entre as neuroses” e as “grandes instituições sociais, a arte, a religião e a filosofia”.

Mas o caráter problemático dessas e de outras teses expostas neste ensaio, não pode nos impedir de reconhecer, conforme já sinalizamos anteriormente, a coragem demonstrada por Freud ao se propor enfrentar uma dificuldade desse porte, mesmo estando, consciente dos riscos e das insuficiências de suas conclusões. Desde o início, ele expôs claramente sua intenção, dizendo que esta consistia em “diminuir a distância existente entre os estudiosos de assuntos como a antropologia social, a filologia e o folclore, por um lado, e os psicanalistas, por outro” (Freud, 1913, p. 17). Todo seu esforço foi direcionado para esse fim, embora estivesse ciente de que sua obra não poderia “oferecer a ambos os lados o que a cada um falta (...)”.

Vimos que, além dos problemas que percebia nessas disciplinas, Freud apontou também para uma insuficiência importante no marxismo, a teoria que mais tem embasado as críticas dirigidas à sua obra. Em *Acerca de uma visão de mundo*, durante sua polêmica com Marx, ele lhe dirigiu uma objeção que merece ser retomada neste momento. Segundo ele,

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 pôr 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, 1933, pp. 349-350).

Portanto, da mesma forma que Marx apontou uma grave lacuna na psicologia de sua época, ao desconsiderar o trabalho, Freud teria identificado uma lacuna tão ou mais importante no seu pensamento: o desprezo pelos fatores psicológicos em uma teoria que se propõe a tratar do ser humano. No entanto, embora a lacuna identificada por Marx possa ser facilmente constatada no pensamento freudiano, não temos a mesma certeza quando se trata da falha apontada por Freud na teorização marxiana. É certo que Marx jamais se propôs a elaborar uma psicologia, mas ao leitor atento de sua obra fica evidente a possibilidade de se extrair dela todos os lineamentos ontológicos necessários para se pensar não apenas os processos de individuação, mas também a subjetividade e o próprio psiquismo humano. Sabe-se que seu pensamento já serviu de base para vertentes importantes da psicologia, cujo exemplo mais conhecido é o da corrente sócio-histórica (Leontiev, 1978a, 1978b; Vygotsky, 1996, 1997, 1998, 2001, 2003, 2010) com sua vasta produção. Além disso, ele tem subsidiado formulações essenciais em torno da propositura de uma psicologia materialista ou concreta (Politzer, 1966, 1968, 1969) ou da construção de uma teoria da personalidade (Sève, 1969, 1980, 1990, 2010).

É claro que todo esse esforço no sentido de construir uma psicologia inspirada no pensamento marxiano tem ainda um longo caminho a percorrer. Mas não podemos negligenciar o fato de que, ao partir dos homens vivos e ativos, que se autoconstroem a partir de suas condições materiais de existência e por meio de relações que estabelece com outros homens, Marx ofereceu uma excelente pista para se pensar o psiquismo como produto da existência efetiva dos indivíduos e, portanto, necessariamente vinculado ao seu universo laborativo. Não poderia ter sido outra a sua intenção ao afirmar nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* de 1844, que a história da produção do mundo pelo homem “é o livro aberto das faculdades humanas, a psicologia humana sensivelmente apreensível” (Marx, 1969. p. 233). Cabe, portanto, àqueles, cujo propósito é o de participar desse projeto que visa oferecer à psicologia uma base realmente científica, extrair dessas reflexões todas as consequências possíveis.

Referências

- Alves, A. J. L. (2001). *A individualidade humana nos Grundrisse*. São Paulo: Ad Hominem.
- Chasin, J. (1999). *Rota e perspectiva de um projeto marxista*. São Paulo: Ad Hominem.
- Freud, S. (1921/1969). *Psicologia de grupo e análise do ego* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/1969). *Moisés e o monoteísmo* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1913/1969). *Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1927/1969). *O futuro de uma ilusão* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1930/2010). O mal-estar da civilização. In *O mal-estar da civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (Sigmund Freud, Obras Completas, vol. 18). São Paulo. Companhia das Letras.
- Freud, S. (1933/2010). Acerca de uma visão de mundo. In *O mal-estar da civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (Sigmund Freud, Obras Completas, vol. 18). São Paulo. Companhia das Letras.
- Leontiev, A. (1978a). *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Horizonte Universitário.
- Leontiev, A. (1978b). *Actividad, conciencia y personalidad*. Buenos Aires: Editorial Ciencia del Hombre.
- Lukács, G. (1978). As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In M. A. Nogueira, G. M. Brandão, J. Chasin, & N. W. Sodré (Orgs.), *Temas de Ciências Humanas* (pp. 1-18). São Paulo: Editora Ciências Humanas Ltda.
- Lukács, G. (2010). *Prolégomenes à l'ontologie de l'être social*. Paris: Éditions Delga.

- Marx, K. (1969). *Manuscrits de 1844*. Paris: Sociales.
- Marx, K., & Engels, F. (1976). *L'idéologie allemande*. Paris: Sociales.
- Marx, K., & Engels, F. (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (1987). *Escritos económicos menores*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Politzer, G. (1969). *Écrits 2 – Les fondements de la psychologie*. Paris: Sociales.
- Politzer, G. (1966). *El fin de la psicología concreta*. Buenos Aires: Jorge Alvarez.
- Politzer, G. (1968). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF.
- Rocha, F. A. (2003). *O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846*. Dissertação de Mestrado. Curso de Mestrado em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Sève, L. (1969). *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris: Sociales.
- Sève, L. (1989). *A personalidade em gestação*. In P. Silveira, & B. Doray (Orgs.), *Elementos para a teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice.
- Sève, L. (1987). *La personnalité en gestation*. In *Je, sur l'individualité*. Paris: Sociales.
- Sève, L. (1990). *Para uma crítica marxista da teoria psicanalítica*. São Paulo: Mandacaru.
- Sève, L. (2008). *Penser avec Marx aujourd'hui. L'homme?* Paris: La Dispute.
- Teixeira, P. T. F. (1999). *A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848*. São Paulo: Ad Hominem.
- Vygotsky, L. S. (1996). *Teoria e método em psicologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vygotsky, L. S. (1997). *Pensée et langage*. Paris. La Dispute.
- Vygotsky, L. S. (1998). *Théorie des émotions*. Paris. L'Harmattan.
- Vygotsky, L. S. (2001). *Psicologia da arte*. São Paulo. Martins Fontes.
- Vygotsky, L. S. (2003). *Conscient, inconscient, émotions*. Paris. La dispute.
- Vygotsky, L. S. (2010). *La signification historique de la crise en psychologie*. Paris. La Dispute.

Endereço para correspondência

antuneslima15@gmail.com

Recebido em: 27/04/2016

Revisado em: 13/12/2016

Aprovado em: 03/05/2016