

da Fonseca Elia, Luciano
O operário e a histérica: dois sujeitos modernos
História, Ciências, Saúde - Manguinhos, vol. 14, núm. 3, julio-septiembre, 2007, pp. 823-840
Fundação Oswaldo Cruz
Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386138015008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



O operário e a histérica: dois sujeitos modernos

The worker and the hysterical: two modern subjects

Luciano da Fonseca Elia

Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia – Uerj; Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Psicanálise Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Praia do Flamengo 180/302 – Flamengo
22210-030 Rio de Janeiro – RJ – Brasil
lucianoelia@uol.com.br

ELIA, Luciano da Fonseca. O operário e a histérica: dois sujeitos modernos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.823-840, jul.-set. 2007.

Relaciona-se pensamento marxista e psicanálise, os quais se tende, hoje, a considerar superados, ainda que nada comparável seja posto em seu lugar. Para esse diálogo entre as duas teorias, são referência primordial os *Manuscritos de 1844*, obra em que o jovem Marx desenvolve uma espécie de ‘teoria do sujeito’. O artigo inicia-se com as primeiras cenas de um filme cubano que situa magnificamente o conflito entre as exigências subjetivas e o pacto social comunista. Em seguida relacionam-se as idéias de Marx sobre o sujeito humano e sua dimensão desejante e o pensamento de Freud. Perante as insuspeitadas possibilidades discursivas desses dois gigantes do pensamento moderno, concluímos que o ‘operário’ e a ‘histérica’ – os dois sujeitos que Marx e Freud, respectivamente, trouxeram ao mundo – encontram as vias de uma interlocução.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito; psicanálise; marxismo; histérica; operário.

ELIA, Luciano da Fonseca. The worker and the hysterical: two modern subjects. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.823-840, July-Sept. 2007.

In this article, the author sets up a dialogue between Marxist thinking and psychoanalysis, both of which currently tend to be considered outdated, despite the fact that nothing remotely comparable has been proposed to take their place. Thus, the primary reference is Marx's Manuscripts of 1844, an early work in which he develops what we could call a 'theory of the subject', which is why it is chosen as a reference text for this dialogue with Freudian thinking. The article begins with an account of the first scenes of a Cuban film that masterfully poses the conflict between subjective needs and the communist social pact. It continues by searching for a dimension of desire in Marx's ideas on the human subject, which could provide a link with Freud's thinking. This dialogue ultimately reveals that the discursive potential of these two giants of modern thinking go beyond what most thinkers would effectively see as an insurmountable barrier: the 'worker' and the 'hysteric' – both names of subjects that Marx and Freud, respectively, launched to the world – find the ways forward for a possible dialogue.

KEYWORDS: subject; psychoanalysis; Marxism; hysteric; worker.

O encontro cinematográfico

A porta do quarto da espelunca destinada a encontros sexuais se abre. Vivian e David adentram, olham, exploram o ambiente que lhes parece estranho. A moça diz:

- Não tinha outro lugar?
- O lugar não importa, Vivian, responde David.
- Aqui parece que vamos fazer algo errado.
- Já falamos sobre isso.
- Sim, mas, trazer-me num lugar com buracos na parede...
- Aqui não tem nenhum buraco, meu amor.

David resolve tirar a camisa, a pretexto de que faz muito calor, e sugere que a moça faça o mesmo. Ela pede que apague a luz, beijam-se, abraçam-se, até que ela decide ir ao banheiro ‘preparar-se’. David descobre um buraco na porta que dá para outro quarto, e vê uma mulher montada a cavalo num homem, gemendo de prazer. Recoloca o tampão no buraco, e passa a arrumar o quarto enquanto Vivian está no banheiro. Ao retornar, enrolada numa toalha, ela deita-se de lado, dando as costas para David, e diz:

- Convidou-me para ir ao cinema só para isso!
- Eu te amo muito, Vivian.
- E demonstra teu amor trazendo-me num lugar como esse! Só te interessa o sexo, como a todos...
- Não, não, o que me interessa é você, não o sexo.
[Choro baixo de Vivian].

Levantando-se da cama, onde estava inclinado, de cueca, sobre o corpo de Vivian, deitada, coberta, de costas para ele. David começa a vestir sua calça.

- Eu vou provar. Não te tocarei até o dia do casamento, num quarto de hotel cinco estrelas. Vista-se e vamos.

O rosto de Vivian mescla-se de espanto e decepção, em proporções iguais, ambas tomando o lugar do que era drama, sofrimento, queixa, coisas que desaparecem por completo de seu semblante.

- Como??!!

Cena seguinte: Um casamento. O de Vivian. A câmera focaliza David entre os que assistem à cerimônia. O casamento da moça, claro, é com outro homem.

¹ Atribuímos, assim, a criação da cena aos diretores, Tomás Gutierrez Alea e Juan Carlos Tabío.

Essas são as seqüências de abertura do filme *Morango e chocolate*, cujo roteiro é baseado no livro *O lobo, o bosque e o homem novo*, de Senel Paz (1994). Um importante detalhe é que, no livro, essa cena não existe, ela é criação do cineasta, não do literato.¹ A razão para a transcrevermos aqui, embora ela tenha sido retirada dos diálogos do filme, que não estão publicados, é que nos pareceu um modo não teórico, plástico, cênico, provindo da arte e não do discurso científico ou psicanalítico, de introduzir o encontro que anunciamos no título deste artigo.

Poderíamos ceder à tentação de dizer: ‘o obsessivo e a histérica’, porque, na leitura clínica que nos fornece a psicanálise, é disso que se trata no diálogo em cena. Mas recusamos essa tentação, porque queremos falar do sujeito em Marx: haveria uma teoria do sujeito em Marx?

Nisso o filme em sua totalidade, e não apenas na primeira cena (e, portanto, o livro também), nos auxilia bastante. Trata-se de um filme cubano, cuja trama desenrola-se fundamentalmente em torno das relações entre dois personagens centrais: David, o ‘operário’ da primeira cena do filme, militante do Partido Comunista, e Diego, intelectual homossexual e ativista de primeira hora da revolução cubana, mas que encarna profundas contradições do regime, com o qual encontra-se sempre em conflito. Há também personagens secundários como a própria Vivian, a histérica – cuja importância se esgota nesse primeiro quadro, praticamente desaparecendo no resto do filme – e Nanci, outra histérica que tenta várias vezes suicídio, vizinha e amiga de Diego, contrabandista, que traz para o cotidiano dos cubanos que são seus ‘clientes’ os objetos do desejo proibidos pelo regime, os objetos metonímicos, fálicos, do prazer. Ela será a primeira mulher com quem David terá uma experiência sexual, interrompida pela sua reação à interpelação histérica de Vivian, no início.

Assim, se a trama do filme se desenrola em torno das relações entre Diego e David, a problemática de fundo é constituída pelos profundos conflitos entre um regime comunista e aquilo que poderíamos chamar, genericamente, de problemática do desejo. Diego encarna o desejo, a começar por sua opção sexual, que é defendida em seus diálogos – às vezes muito ásperos – com David como uma escolha legítima, não patologizada pelo filme (autor, roteirista, diretor). Mas encarna também a contradição que resulta do fato de que, sendo perfeitamente engajado, e de forma ideológica e intelectualmente fundamentada, na proposta comunista cubana, interroga-a quanto às suas relações com a arte, a cultura, a sexualidade, enfim, tudo aquilo que, na produção humana, ultrapassa o nível da mera reprodução conforme as palavras de ordem do regime. Diego é, em si, o ponto de desmontagem do bloco sem fissuras em

que o regime totalitário de uma sociedade comunista (não mais do que uma capitalista) pode se transformar.

Diego é, durante todo o tempo, apaixonado por David, mas é capaz de sublimar seu desejo sexual em uma verdadeira amizade que aceita a diferença do outro e termina por celebrar o envolvimento do amigo com Nanci. O desdobramento da relação entre os dois revela, de modo bastante estético, as transformações por que David vai passando, de militante ‘cego’ para qualquer outra dimensão da existência até alguém que accede à dimensão do desejo.

É por essas razões que escolhemos *Morango e chocolate* para introduzir a questão do sujeito em Marx, o ‘operário’, para utilizar uma fórmula a um só tempo histórica e familiar, vocativa e nominativa, homóloga àquela que faz da ‘histérica’ o nome do sujeito do inconsciente, do sujeito dividido, em Freud. Tomamos, assim, o ‘operário’ e a ‘histérica’ antes em sua dimensão metafórica que em seu sentido denotativo ou conceitual.

A começar porque o sujeito, em Marx, não é definido por seus atributos, aspecto que desenvolveremos adiante. ‘Operário’, no sentido denotativo ou conceitual, seria um atributo social do sujeito, conferido por sua função de trabalho na sociedade, próprio, assim, para defini-lo de modo rigoroso, se quisermos respeitar a concepção marxista de sujeito. Metaforicamente, contudo, a nomeação ‘operário’ ganha um novo sentido, bastante próprio para dizer o que é sujeito em Marx, porque – e essa é a primeira proposição que traremos acerca da teoria marxista – o sujeito é um sujeito da atividade, da *Tätigkeit*, um sujeito da ação, da operação, da obra, da *opera* – um ‘operário’.

O operário, sujeito marxiano da consciência

A elaboração que segue tem por objetivo traçar, sucinta e esquematicamente, o que seria uma ‘teoria do sujeito’ em Karl Marx. Trabalharemos em torno de uma única obra, e desde já nos desculpamos por essa limitação: não somos estudiosos do pensamento marxista, e, como psicanalistas, tão-somente iniciamos uma articulação com o marxismo no que concerne a seu ponto de contato com um tema central da psicanálise. Além disso, um exame exaustivo da obra de Marx que, como já indicamos, ainda não seríamos, hoje, capazes de empreender, fugiria também ao âmbito deste artigo.

Pensamos, porém, que não é pouco esboçar a concepção marxiana de sujeito: nossa tendência é trabalhar exclusivamente com os textos psicanalíticos, excluindo o diálogo com outros saberes.

Além disso, parece-nos bastante oportuno resgatar um pensamento como o de Marx num momento político e cultural do mundo em que ele parece ter sido precocemente decretado morto por aqueles que avidamente se apropriaram do fim da União Soviética

e da queda do muro de Berlim – fatos históricos que estão longe de admitir uma interpretação unívoca, ou necessariamente negativa – ansiando enterrar, ainda bastante vivo, o marxismo, sem que nada se tenha produzido remotamente comparável, em complexidade e fecundidade.

Sobre as cinzas desse funeral precoce, os coveiros proclamam a globalização do mundo, isto é, o advento de um mundo redondo, sem arestas, no qual os conflitos deslocam-se do centro das relações intragrupais para a sua periferia, estabelecendo, no plano do que antes se configurava como conflito (de classe, de gerações, dos sexos), um outro tipo de guerra, muito mais nociva à sociedade e nefasta para a humanidade: o segregacionismo de determinados grupos, tomados em sua interioridade como unos, redondos, incestuosos. Assim, Jean Marie Le Pen², um dos protagonistas dessa nova ordem fascista emergente, respondendo há alguns anos à interpelação de um jornalista sobre a incoerência entre suas posições racistas e o ‘amor ao próximo’, que ele dizia apregoar, a fim de passar-se por cristão e obter o apoio da direita *soi-disant* cristã, disse: “Mas você me julga mal: eu sustento o amor ao *próximo*, não ao *distant*”. Tamanha e tão sórdida ironia e descaramento é a resposta que, sintomaticamente, ecoa desse redondo e inóspito cemitério político e cultural.

O apressado anseio com que os críticos detratores do marxismo pretendem enterrá-lo nos faz pensar na frase de Hamlet: “os quitutes do velório ainda servirão, aquecidos, à festa do casamento”. Lembra-nos igualmente uma passagem em que Freud comenta a sede com que a sociedade toma qualquer antídoto que se lhe ofereça contra a sexualidade: “Não há qualquer mistura, por mais absurda, que a sociedade de bom grado não esteja disposta a engolir se for anunciada como um antídoto à temida predominância da sexualidade” (Freud, 1976a).

Parece-nos assim bastante oportuno resgatar modos de pensamento que se norteiam por outras bússolas, que não se pautam pelo projeto incestuoso e perverso que procura erradicar o conflito dialético intra ou intersubjetivo situando-o nos confins inter-raciais, intergrupais, que traçam fronteiras entre grupos unos, indivisos, unidos pelo tipo mais fanático e segregativo de identificação – tema que, como se sabe, Freud abordou (Freud, 1976b) para explicar o conflito com os ‘grupos distantes’. Tais modos de pensamento encontram-se, por exemplo, no marxismo, e na psicanálise.

Retomando, então, nossa proposta, verificamos que pouco se fala – e portanto pouco se sabe, excetuando, é claro, os estudiosos do marxismo – sobre o sujeito em Marx. A idéia geralmente difundida no ‘caldo cultural leigo’ é que Marx fundamenta sua concepção da problemática do homem no aspecto econômico, e consequentemente entende o homem como um ser de necessidades, que

² Conhecido político francês de extrema direita.

devem ser social e economicamente realizadas por meio da divisão do trabalho, das tensões resultantes do conflito entre força de trabalho e capital. Supõe-se, em geral, que as questões relativas ao campo do ‘desejo’ e do ‘gozo’, para dar dois exemplos bastante caros à psicanálise, estariam ausentes do pensamento marxista.

Ora, isso não é absolutamente verdadeiro. Há mesmo formulações extremamente surpreendentes para o leitor que espera encontrar, no texto que examinamos, uma concepção meramente econômica do sujeito histórico, em sua determinação baseada no social, no coletivo.

A obra a que nos referimos e que examinamos intitula-se *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (Marx, 1996). Os *Manuscritos* estabelecem certa descontinuidade em relação aos escritos anteriores, datados de até 1843, que tomam como objeto temas específicos, tais como: *A crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, também conhecida como *Critica de Kreuznach*, *A questão judaica* e *A lei sobre os roubos da lenha*, entre outros.

Sobre os *Manuscritos*, também conhecidos simplesmente como *Manuscritos de 1844* (o que dá a esse ano sua importância como marco e divisor de águas no pensamento de juventude de Marx) ou como *Manuscritos parisienses*, porque elaborados num período vivido em Paris, Maurício Mello Vieira Martins diz que “representam o acesso a um patamar de teorização de outra ordem”, acrescentando: “Texto ambicioso, de envergadura conceitual muito ampla, os *Manuscritos* veiculam uma clara intenção de fundar uma concepção abrangente sobre o homem e o desenrolar da história: é o produto mais ilustre do que se convencionou chamar de ‘humanismo marxiano’” (Martins, 1990, p.48).

Apresentaremos de forma resumida os principais eixos constitutivos de uma concepção de sujeito que se pode depreender dos *Manuscritos*, valendo-nos, para isso, das preciosas indicações que encontramos na dissertação de mestrado que acabamos de citar: a leitura de um texto da densidade e da complexidade dos *Manuscritos*, com o emaranhado de idéias que comporta, não é, para um neófito, como somos, nos estudos (ao menos em nível mais aprofundado) de um pensador como Marx, tarefa que se possa executar sem o auxílio de um guia veterano. Assim, o próprio autor declara em sua dissertação ter recolhido e filtrado, do texto de Marx, suas principais idéias, e tê-las apresentado em ordem diversa daquela utilizada por seu autor, como estratégia de apresentação (Martins, 1990).

A primeira idéia de Marx sobre o sujeito é que ele é ‘real’ e ‘concreto’. O ‘homem’ – termo que utiliza de preferência a ‘sujeito’, fato que incidentalmente situa sua concepção como ‘antropológica’ e ‘humanista’ –, é um ‘ser natural’ e ‘histórico’ ao mesmo tempo. Trata-se de uma concepção ‘radical’, porquanto o homem é tomado como a raiz de todas as realizações da cultura. Assim, ele dirá já na

Introdução de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (*Crítica de Kreuznach*): “Ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (Marx, 1983, p.8).

Sobre o fato de que tenha elaborado uma ‘antropologia humana’, lembramos o que diz Leandro Konder (1922), em nossa opinião o mais importante pensador brasileiro sobre o marxismo, ao formular essa ‘antropologia’ nos termos de uma ‘filosofia da práxis’:

Em sua essência, a ‘filosofia do sujeito’ que a nosso ver se encontra em Marx não é romântica; ela nos parece ... estar fundada sobre uma concepção bastante realista e notavelmente original da práxis humana. Entretanto, nas condições em que o pensador procurava ‘traduzi-la’ na ação política revolucionária, as potencialidades da intervenção do sujeito na história eram envolvidas pelas pressões da atmosfera do Romantismo. (p.23)

Algumas páginas antes, Konder (1992) escrevera: “A juventude de Marx transcorreu no período áureo do Romantismo” (p.20). A alusão às observações de Konder quer sugerir que o humanismo que marca a ‘antropologia marxiana’ não deixa de ter influências românticas, embora, como diz o autor, essas não o caracterizem em sua essência.

Antes de passarmos ao exame das principais categorias com que Marx comprehende o sujeito, as quais tomam o homem em diferentes dimensões de seu ‘ser’, ‘ser natural, objetivo, real, sensível, ativo, genérico e consciente’, entre outras, observemos que, ao falar do homem como um ‘ser’, ele introduz uma dimensão ‘ontológica’ em sua antropologia. É no mesmo sentido que, nos *Manuscritos*, a palavra essência (tradução do alemão *Wesen*, que tanto significa ‘ser’ quanto ‘essência’) aparece muitas vezes. Quereria isso dizer que Marx é um pensador essencialista, produtor de uma ontologia metafísica? De modo algum: pode-se rejeitar uma idéia, uma concepção, mantendo-se o termo, para subvertê-lo, ressignificá-lo. A exigência de que a cada nova idéia corresponda um novo termo é empobrecedora e, de certo modo, implica a fetichização da linguagem. Neste ponto, lembramos o que muitas vezes ocorre na leitura de Freud pelos psicanalistas de diferentes orientações: se julgarmos o pensamento freudiano pela origem dos termos que emprega, sem considerar as novas significações que lhes confere, estaremos inequivocamente convictos – e convictamente equivocados – de que a psicanálise é um capítulo do biologismo naturalista aplicado à vida psíquica. Como sustentar o naturalismo num Marx que afirma que o agenciamento da história e da cultura é produto da ação do homem? Antes de mais nada, ele recusa a postura filosófica de seu tempo, profundamente marcada pelo hegelianismo, que consiste em definir o sujeito por seus predicados. Diz ele:

A subjetividade, afirma Hegel, é na realidade um sujeito, assim como a personalidade é a pessoa. Isso é ... uma mistificação: a subjetividade é uma determinação do sujeito, e a personalidade uma determinação da pessoa. Em lugar de as conceber apenas como predicados dos seus sujeitos, Hegel torna os predicados independentes e deixa-os transformarem-se, de forma mística, em seus sujeitos. (Marx, 1983, p.36)

O homem, assim, não é a mera realização de uma ‘Idéia’, como o platonismo retomado por Hegel propunha. Ele é, antes, a raiz da idéia. Dizer que o homem é um ser ‘natural’ é concebê-lo como ‘parte da natureza’ que o envolve, e que contém todos os elementos naturais com que o homem lida em sua existência. Mas o atributo ‘natural’ aplicado ao ser do homem não é aqui tomado como alguma espécie de reducionismo ‘naturalista’ ou ‘biologizante’: ser parte da natureza não equivale a reduzir-se a um ser patamarizado com todo e qualquer outro ser natural, como os animais, as plantas ou os planetas. E aqui introduz-se uma segunda proposição fundamental: o homem é um ‘ser da atividade’.

A categoria da ‘atividade’ – *Tätigkeit* – é, portanto, fundamental no pensamento de Marx. Dela depende a concepção do homem como ‘ser objetivo’. “Um ser não objetivo é um não ser” (*Unwesen*), ele dirá. Um ser objetivo é um ser que tem objetos no mundo, sobre os quais atua, interage com eles e sofre também sua ação. Mas é também um ser que se faz objeto para outro ser, para outros homens. Há, assim, na concepção de Marx do homem como um ser objetivo, uma dimensão de intersubjetividade. A objetividade do ser do homem é indissociável de sua dimensão ‘sensível’: ele é um ser sensível, não se pode concebê-lo como puro ente de abstração, como produto do pensamento. Assim, dirá Marx nos *Manuscritos*:

Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser natural, não participa do ser da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser, não tem nenhum ser como objeto seu, quer dizer, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser ... é um ser irracional, não sensível, apenas pensado, quer dizer, um ente de abstração. (Marx, 1996, p.171)

A categoria de atividade implica a de ‘práxis’, que se diferencia radicalmente da de ‘comportamento’, aproximando-se muito mais da noção de ‘ato’. E aqui traçamos novamente um paralelo com o campo da psicologia, na qual toda uma corrente que se toma a si própria como ‘científica’, mas na verdade mantém-se no puro empirismo positivista – o ‘behaviorismo’ –, pretende definir como objeto da psicologia o ‘comportamento’. Em Marx, o plano do comportamento define o animal, e também algumas ações humanas,

que, no entanto, não se situam no nível da práxis: escovar os dentes, por exemplo, é um comportamento, mas de modo algum é uma práxis. Assistir a uma ópera, ler um livro, trabalhar (mas não de qualquer modo, aspecto que veremos adiante), produzir uma obra, enfim, essas são atividades que se definem como práxis. Aqui aproximamo-nos do que a psicanálise nomeará ‘ato’.

Concebido como ser ‘objetivo, sensível, natural e ativo’, o sujeito recebe de Marx, contudo, atributos que, sem negarem esses quatro primeiros, nem sendo, por sua vez, negados, antes, ao contrário, estabelecem uma interação dialética, e acrescentam-se a eles, modificando-os: o homem é um ser ‘histórico e consciente’. Assim posto pela natureza, ele tem a peculiaridade de modificar essa mesma natureza por sua atividade, e desse modo se constitui como um processo de automediação: a natureza é modificada por intermédio da atividade humana, pela produção resultante dessa atividade que, no entanto, cabe ao homem, que é produzido, por sua vez, pela natureza. Essa automediação estabelece uma separação, um distanciamento, no interior da ‘mesmidade natural’ objetiva, do qual emerge a subjetividade, em antítese dialética com a objetividade. Vemos aqui a incidência da concepção dialética e ‘processual’. O que Marx retém de Hegel é, assim, a lógica processual de sua dialética (o homem concebido como processo produtor da história), mas recusando, no mesmo ato, o abstracionismo. Na seguinte passagem dos *Manuscritos*, ele reconhece sua dívida com Hegel:

O grandioso da Fenomenologia hegeliana e de seu resultado final (a dialética da negatividade como princípio motor e gerador) é, pois, em primeiro lugar, que Hegel concebe a autogeração do homem como um processo, a objetivação como desobjetação, como alienação e como supressão desta alienação, que capta a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque real, como resultado de seu próprio trabalho. (Marx, 1996, p.165)

Resumindo o que dissemos até aqui, para Marx o homem é assim um ser natural, objetivo, sensível, concreto e ativo. Por sua atividade transformadora do mundo natural e cultural, atividade que se exerce de forma incessante, processual e dialética sobre seus objetos e os outros homens – e cada homem é, para ele, também um objeto –, ele se faz um ser histórico, consciente e genérico, um ser social e cultural, um ser que, para além de suas necessidades naturais, deseja e ama, aprecia a arte e a cultura, frui os prazeres carnais e intelectuais.

Marx, como dissemos, define o homem também como um ‘ser genérico’ (*Gettungswesen*). O atributo ‘genérico’ tem aqui a função primordial de ligar cada indivíduo em particular ao seu gênero. É a dimensão do ‘universal’ que deve realizar-se em cada homem, singularmente, desde que esse universal não seja concebido abstrata-

mente, desencarnado e irreal. É na interação dialética e processual com seus objetos (de necessidade, de desejo, de atividade produtiva, de arte e cultura) que o homem se realiza no plano genérico em que se reconhece como um ser histórico e universal.

Prosseguimos nossa breve análise da concepção marxiana do sujeito com suas surpreendentes (para nós) formulações sobre o ‘trabalho’ ligadas às categorias que analisamos até agora.

Supomos, normalmente, que Marx funda no trabalho a transformação da história, e que, portanto, essa categoria da atividade proletária, da *opera* do operário, lhe é muito cara. Essas assertivas, evidentemente, não são falsas, visto que, por mais descuidado que seja o que denominamos ‘caldo cultural leigo’ quanto ao rigor que essa teoria exige, sendo ‘culto’ ainda que leigo, e já que ambos são parte de uma mesma cultura, esse caldo nunca será inteiramente arbitrário em relação ao conteúdo do marxismo. Contudo, é preciso afinar nossos instrumentos conceituais para termos uma idéia mais fiel e rigorosa do pensamento de Marx.

Com base em tudo o que dissemos sobre a centralidade da categoria de atividade para o filósofo, podemos resumir sua definição do homem como ser que se realiza na atualização de suas potencialidades pela ação concreta sobre os objetos do mundo real. Pois bem, no interior do universo que conteria as possibilidades de atividades humanas, o trabalho ocupa um lugar absolutamente problemático.

Cumpre esclarecer que tomamos o trabalho tal como ele se configura nas organizações sociais capitalistas (mas, de outro modo, também nas sociedadesunistasconcretasque se realizaram historicamente no século XX, em nome do marxismo!), isto é, assalariado. Para Marx, o trabalho estrita e exclusivamente ligado à sobrevivência, à pressão da necessidade, representa a redução da multiplicidade de atividades possíveis a uma só, a uma única atividade, monótona e repetitiva, alienante, numa palavra escolhida por ele, ‘estranha’. É sua a definição do trabalho como *entfremdeten Arbeit*, estranho ou estranhado, no qual o homem, portanto, perde a possibilidade de se reconhecer como ser ‘genérico’, dimensão de que falaremos em seguida, e não podendo reconhecer-se, estranha-se como homem, como escravo da atividade que, ao contrário, deveria levá-lo ao reconhecimento por meio de sua realização: “O trabalho é o particular modo da atividade que se exerce sob a pressão de satisfazer as necessidades, relaciona-se sobretudo à luta cotidiana da espécie para assegurar a sua sobrevivência ... é atividade estranhada de si mesma...” (Marx, 1996, p.169).

Em uma passagem dos *Manuscritos*, lemos: “O trabalho não é senão uma expressão da atividade humana dentro da alienação, da exteriorização vital como alienação vital”. Sobre essa frase, diz Martins (1990):

O trabalho é entendido por Marx (por mais que isto se choque com a imagem que posteriormente se formou de seu pensamento!) como uma atividade alienada, estranhada, em que o homem se perde de si mesmo porque não consegue se reconhecer em seu transcurso. (p.59)

O trabalho alienado, estranhado (*entfremdete Arbeit*), produziria, assim, as seguintes inversões em cadeia, apresentadas nas palavras de Martins (1990):

O produto passa a dominar o produtor, a atividade, afirmação da vida, é experimentada como sua negação; o outro homem surge como um ser alheio e as relações intersubjetivas transcorrem sob o signo do estranhamento e da hostilidade; finalmente, a vida genérica passa a ser subordinada à vida individual. (p.64)

Nos *Manuscritos*, portanto, Marx já prenuncia o que será, no tempo de maturidade, sua teoria econômica, na medida em que antecipa uma série de críticas à sociedade burguesa, a *Bürgerliche Gesellschaft*, cujo funcionamento teria como consequências principais a alienação do sujeito numa atividade única, o trabalho, por inacreditável que pareça aos nossos olhos – tendo em vista o que vieram a ser as sociedades comunistas do século XX, União Soviética ou Cuba, por exemplo –, considerado como o máximo de alienação do sujeito no campo de suas atividades.

Do mesmo modo, o sujeito se vê, na sociedade burguesa, incessantemente aprisionado nas antinomias ‘público/privado’, ‘capitalista/trabalhador’, ‘individual/coletivo’, o que violenta seu ser, voltado para os objetos, que de modo algum são os objetos da necessidade, como se poderia supor ao raciocinar em termos dos regimes totalitários comunistas do século XX. Os objetos, para Marx, são objetos de realização do sujeito em todos os níveis: necessidade, desejo, prazer, pensamento (produção cultural e artística) etc. É o modo burguês de organização econômica e social que impede a realização do sujeito do desejo, modo esse que as filosofias abstracionistas teriam a função de consolidar.

Assim é que, segundo Marx, uma sociedade deveria permitir aos seus membros a mais ampla realização de suas possibilidades, sem que nenhuma delas se transformasse em atributo determinante do sujeito. Lembre-se, aqui, a crítica ao abstracionismo hegeliano, que define o sujeito por seus predicados. Tal sociedade estaria nos antípodas da burguesa, cuja divisão do trabalho impede radicalmente essa possibilidade, ao transformar a força de trabalho em mercadoria a ser vendida como qualquer outro produto. Para a ‘utopia marxiana’, aquela seria uma sociedade

onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe *apraz*, a sociedade regula a

produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu *desejo*, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico. (Marx, 1984, p.39, grifos nossos)

Grifamos os termos ‘apraz’ e ‘desejo’ para retomá-los adiante, na verificação de que, na teoria marxiana sobre o sujeito, há lugar (e lugar central) para essas categorias – desejo e gozo – tão caras à psicanálise freudiana e lacaniana.

Há nos *Manuscritos* uma “análise sobre a constituição da subjetividade, sobre a formação dos atributos especificamente humanos do sujeito”, como exprime Martins (1990, p.68). Em virtude da extrema aproximação de uma tal temática, sobretudo formulada por meio da expressão ‘constituição da subjetividade’, àquilo de que trata a psicanálise, especialmente em sua orientação lacaniana, que colocou tais termos em franca e extensa circulação, o autor da artigo cuida de esclarecer que se trata de campos distintos:

Uma discussão contemporânea sobre o tema [da constituição do sujeito] tende a lançar mão prioritariamente de algumas importantes contribuições da psicanálise, notadamente as noções de desejo, inconsciente, recalque, etc. Por isso, ao longo do século XX, falar sobre o domínio da subjetividade geralmente nos remete ao funcionamento do psiquismo humano: é uma interioridade desejante, que se constitui pela via da linguagem, o que emerge da arguta teorização psicanalítica sobre a constituição do sujeito ... Que não se cobre de uma produção do século XIX aquilo que ela nunca pretendeu discutir, os meandros do desejo, do inconsciente, do recalque etc. (Martins, 1990, p.68-69)

Finalizaremos nossa breve análise da concepção marxiana do sujeito considerando sua relação com aquilo que, para a psicanálise, definirá o sujeito: por um lado, a oposição ‘consciência’ (Marx) / ‘inconsciente’ (Freud), e, por outro, o vínculo do sujeito marxiano com o desejo, o prazer e o gozo.

Marx sustenta, como forma máxima de conferir ao homem a sua condição de humanidade, sua distinção em relação aos animais e aos seres meramente naturais, o atributo da ‘consciência’. Nas palavras de Martins: “o que confere especificidade à atividade do ser humano é ser consciente: o homem tem a capacidade de representar idealmente aquilo que pode realizar” (1990, p.67).

Assim, a consciência é o que distingue a atividade do homem da de outros seres, constituindo-se como o determinante específico do humano:

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz de sua atividade vital mesma

objeto de sua vontade e de sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinação com a qual o homem se funda imediatamente. A atividade vital consciente distingue imediatamente o homem da atividade vital animal. (Marx, 1996, p.115)

Pensamos que a valorização da consciência e sua elevação ao patamar de condição tão especificamente determinante do humano contraria certa interpretação do pensamento marxista que procura tomá-lo como cultor de um materialismo mecanicista. Para Marx, o humano, em função de sua atividade consciente, supera, suspende o natural, no sentido da palavra alemã *Aufhebung* – curiosamente muito importante no pensamento de Freud (1976c), de uma superação ‘que preserva’ algo do que foi superado. O lugar central que a consciência assume em Marx retira-o, assim, do suposto materialismo mecanicista que lhe é imputado por seus críticos.

Porém, traça os limites de um pensamento que não dá lugar a nada que seja da ordem do ‘inconsciente’. É demasiado evidente para que tenha de ser explicitado que não estamos aqui exigindo que Marx tivesse levado em conta a existência do inconsciente, passo que, quando aquele já havia morrido, coube a Freud. O que queremos examinar é até que ponto as linhas constitutivas de seu pensamento o tornam, *a posteriori*, compatível ou incompatível com a categoria de inconsciente. Que ele tenha conferido à consciência o patamar mais elevado da condição humana, parece algo que dá à sua obra um valor efetivamente antropológico. Mas será que esse lugar da consciência marxiana rechaçaria o inconsciente freudiano?

Se quisermos entregar-nos aqui a uma rápida especulação, podemos supor que Marx consideraria, em princípio, o inconsciente freudiano uma forma de alienação do sujeito, no sentido negativo que o tornaria objeto de determinações quer abstracionistas, pouco dotadas de concretude, quer subjugadoras, contrárias à autodeterminação dialética, cara ao filósofo, que sustenta uma concepção afirmativa e positiva do sujeito, que lhe permite objetivar-se na atividade consciente.

Podemos perguntar, porém, se tal concepção positiva e afirmativa, centrada nas determinações objetivantes e ativas do sujeito em relação aos seus objetos, é compatível com a idéia de um sujeito autônomo, dono de si mesmo, senhor em sua própria casa. Parece-nos difícil sustentar essa idéia. O sujeito marxiano é fundamentalmente consciente, mas não autóctone, não se gera a si mesmo. É a raiz, como dissemos no início deste artigo, de tudo o que há para si. Mas não é a causa de si mesmo. Marx insiste em que o homem, por sua condição de ‘ser natural’, é, antes de mais nada, ‘posto no mundo pela natureza’, sobre a qual sua atividade produzirá todas as transformações. E, por sua condição de ‘ser genérico’, o homem participa de um universal que lhe dá a possibilidade de realizar-se

enquanto homem. Se não há, portanto, lugar para um ‘inconsciente’ no sentido freudiano em Marx, nada há, tampouco, que faça objeção a ele, nada há que se oponha ao inconsciente sob a forma de uma autonomia ingênua do homem, que faria dele um ser capaz de gerar-se a si mesmo.

Quanto às relações entre o sujeito e a dimensão do desejo, do prazer e do gozo, podemos afirmar que tais aspectos estão longe de ser negligenciados. O que os *Manuscritos* trazem, para além de uma mera acepção sensorialista do homem, no sentido de Feuerbach, que reduziria as “forças essenciais vitais humanas” ao ‘sentir’, ao ‘ouvir’, ao ‘ver’ e ao ‘pensar’, é a idéia de que “mesmo o domínio da subjetividade é profundamente ativo”. Assim, dirá Marx:

Só através da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é, em parte cultivada, em parte criada, a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, um ouvido musical, um olho para a beleza da forma. Em resumo, só assim se cultivam ou se criam sentidos capazes de gozos humanos, sentidos que se afirmam como forças essenciais. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias. (Marx, 1996, p.150, grifo nosso)

Ora, afirmar que os ‘cinco sentidos’ são o resultado de um trabalho da história universal é retirar radicalmente os cinco sentidos de sua dimensão meramente natural, coisa que muitas vezes a própria psicologia, em muitas de suas ‘escolas’ ou ‘correntes teóricas’, não foi capaz de fazer.

Não é a ‘história natural’ mas a ‘universal’ que criou os sentidos que permitem o gozo. Está colocada, assim, a condição essencialmente humana, histórica, do que quer que signifique, para Marx, o gozo.

O devir da atividade humana consciente não transforma apenas o mundo objetivo, ele também constrói uma nova interioridade, e traz a possibilidade de constituição de uma rica e elaborada subjetividade.

Para concluir, diremos que, no campo do desejo, a posição de Marx é frontalmente contrária à idéia de que se possa ter, definitivamente, o objeto desejado. Se utilizasse a noção psicanalítica de ‘falo’, central na problemática do desejo, ele diria que nenhum ser humano possui definitivamente o falo, seria uma concepção da castração. Evidentemente não é isso o que faz. Porém, em sua concepção, afirma algo bastante próximo disso ao definir a propriedade privada como uma distorção estuprificante que faz crer aos sujeitos que eles podem possuir os objetos de modo definitivo, ‘comprando-os’ com o dinheiro, com o capital. Ora, o que se passa nesse processo é a degradação do homem e o estreitamento de suas possibilidades de realização e de fruição dos objetos de sua atividade.

Nas palavras de Marx: “o que como homem eu não posso, o que não podem minhas forças individuais, posso mediante o dinheiro”. Reduz-se assim a interação humana com o objeto à simples posse:

A propriedade privada nos fez tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, utilizado por nós. Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do Ter. (Marx, 1996, p.186)

O ‘ter’ utilitarista, a propriedade privada e o trabalho alienado se conjugam na estruturação da sociedade burguesa, baseada, assim, na posse (por identificação imaginária, narcísica, com o falo, diríamos nós, psicanalistas) do objeto.

A histérica: sujeito freudiano do inconsciente

Como poderíamos formular o passo de Freud em relação a Marx, no que concerne especificamente à questão do desejo inconsciente? Para isso, voltaremos ao filme com que abrimos este artigo.

O filme coloca em cena, e em sua primeira cena, magnificamente, uma histérica em ação. Contracenando com o sujeito da consciência, ativa e histórica, o sujeito marxiano (e marxista), que ama e deseja além de trabalhar e militar pelo partido, que é o ‘operário’ David, o sujeito do inconsciente, a ‘histérica’ Vivian introduz um ‘desgoverno’ no campo do desejo. Interpela o mestre da consciência (que responde ao sintoma com o saber), a quem destitui e faz ver que o desejo é sempre ‘desejo de Outra coisa’, faz ver, crua e cruelmente, que o sujeito da consciência se engana, que ele não sabe qual é o objeto de seu desejo. A histérica vem para requerer o inconsciente: ela tampouco sabe qual é o objeto de seu desejo, mas ‘sabe’, inconscientemente, que ele não está ali onde o sujeito da consciência o percebe, ou seja, em sua demanda.

Freud, por sua vez, trouxe para a cena do saber o sujeito do inconsciente, denominando-a ‘uma Outra Cena’ (*eine anderer Schauplatz*), do inconsciente. Ultrapassando os impasses hegelianos perante a relação entre duas ‘autoconsciências’ (*Selbstbewusstseinen*), a dialética antropógena, a dialética da intersubjetividade produtora do sujeito, impasses que conduzem à cilada da objetificação, Freud soube colocar o sujeito fora do plano da consciência, e por isso mesmo em uma Outra cena, para que não se reduzisse à condição de objeto. Excluído da cena, constituído no inconsciente, o sujeito não é eliminado, não se reduz ao objeto. Este, o objeto, evidencia-se assim como perdido, e sua falta obriga o desejo a circular, incessantemente, de objeto em objeto.

Se o objeto do desejo é perdido, o desejo, em contrapartida, não se perde: é, ele próprio, indestrutível, estruturado, inconsciente, determinante do sujeito, que, submetido a ele, não podendo, portanto, estruturá-lo, visto que estruturado ele já está, resta-lhe a tarefa de reconhecê-lo – já que conhecê-lo o sujeito não poderá.

A histérica, em virtude de seu sintoma, constitui seu desejo como insatisfeito, ou, para dizer de modo mais preciso, constitui seu desejo como desejo de desejo insatisfeito. Expressa, assim, o curto-círcito no qual seu saber acerca da inexistência do objeto ‘específico’ desejado conjuga-se com a recusa a saber disso, com o recalque. Seu sintoma obrigou Freud a conceber o inconsciente.

É, portanto, para refletir sobre o sujeito marxiano que escolhemos David, e para compreender o sujeito freudiano escolhemos Vivian, no filme que lhes dá existência. David recusa o desejo ao deparar-se com a recusa aparente de Vivian. Para ele, o desejo incide sobre um objeto (Vivian), e esse desejo ‘sabe’, conscientemente, o que quer (fazer amor com Vivian, a quem ama). Se a moça lhe apresenta o desejo de modo equívoco, desnudando, assim, a ausência para o objeto de desejo de um referente, de um existente auto-evidente (fazer amor com David), o rapaz produz um curto-círcito e, tomando o enunciado da demanda da histérica como a verdade do desejo, decide atendê-la e, com isso, expulsa o desejo, que será realizado por outro homem.

O sujeito da consciência, operário marxiano, expulsa o desejo inconsciente, para preservar sua crença, consciente, no objeto. Para não reconhecê-lo como perdido – o que faria viver, incluído, o desejo – David perde-se quanto ao desejo.

Para finalizar este artigo, não poderíamos deixar de assinalar em que ponto crucial do pensamento de Marx a psicanálise encontra o ‘antecedente’ de uma de suas principais noções, sobretudo a partir da obra de Lacan.

Se Lacan afirma-se um ‘freudiano’, em resposta àqueles que se dizem ‘lacanianos’, é porque sustenta nada ter inventado. Reivindica assim o lugar de um ‘re-inventor’, de um ‘releitor’ de Freud, tendo empreendido uma releitura que evidentemente não consiste em dizer ‘de novo’ o que Freud já havia dito, mas, como já formulamos anteriormente, dizer ‘novamente’ do lugar do dizer freudiano, que ele retoma.

No entanto, Lacan reivindicará uma única invenção como sua, a do ‘objeto pequeno’. Este último está em referência ao ‘objeto perdido’ de Freud, mas não pode ser reduzido a ele em vista de sua função lógica no pensamento lacaniano. Tal função permite que o objeto ‘a’ possa, sem perder seu estatuto lógico único, ocupar diferentes lugares e funções: a de objeto da fantasia, da angústia, da culpa (“variante tópica da angústia”, dirá Freud no *Mal-estar na civilização*), do desejo (quando revestido falicamente) e, mais especi-

ficamente, de ‘causa do desejo’. É também o objeto que designa a função do analista, quando ocupa o lugar do ‘semelhante do discurso’, isto é, o lugar do ‘agente de discurso’.

E Lacan buscará justamente num conceito de Marx – e não de Freud – o antecedente desse objeto. Trata-se da ‘mais-valia’, elemento incomputável nas relações entre força de trabalho e capital, ‘perdido’, a rigor, tanto pelo trabalhador (que não recebe, como retorno salarial pelo produto de seu trabalho, essa margem que ultrapassa o lucro) e pelo capitalista (que tampouco a recebe, na medida em que, incomputável, a mais-valia ultrapassa precisamente o lucro, que é representável simbolicamente sob a forma do cômputo).

Assim, Lacan designará o objeto ‘a’ como ‘mais-de-gozar’, numa alusão formal à mais-valia de Marx, afirmando que foi Marx quem inventou, no campo do saber, o gozo e o sintoma, ao conceituar a mais-valia (Lacan, inédito). Não nos estenderemos mais sobre esse ponto, que apenas assinalamos, como não poderíamos deixar de fazer, ao retomar aqui, de forma tão-somente esboçada, o pensamento de Marx em suas possíveis conexões com a psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Freud, Sigmund
1976a A questão da análise leiga. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v.XX. Rio de Janeiro: Imago. p.203-293. 1.ed., 1926.
- Freud, Sigmund
1976b Psicologia de grupo e análise do eu. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v.XVIII. Rio de Janeiro: Imago. v.XVIII. 1.ed., 1921.
- Freud, Sigmund
1976c A negativa. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v.XIX. Rio de Janeiro: Imago. 1.ed., 1925.
- Konder, Leandro
1992 *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. São Paulo: Paz e Terra.
- Lacan, Jacques
(inédito) De um outro ao outro. In: Lacan, Jacques. *O seminário*, livro XVI (1968-1969).
- Martins, Maurício Melo
Vieira
1990 *Marx e o sujeito autônomo: uma polêmica*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica-RJ, Rio de Janeiro.
- Marx, Karl
1996 *Manuscrits de 1844*. Trad. Jacques-Pierre Gougeon; Introd. Jean Salem. Paris: Flammarion. (Collection GF-Flammarion).
- Marx, Karl
1983 *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença.
- Marx, Karl
s.d. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. In: Marx. São Paulo: Abril. (Coleção ‘Os Pensadores’).

Marx, Karl; Engels,
Friedrich
1998

A ideologia alemã.
São Paulo: Moraes.

Paz, Senel
1994

O lobo, o bosque e o homem novo.
Trad. Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

FILMOGRAFIA

Fresa...
1993

Fresa y chocolate. Direção de Tomás Gutierrez Alea e Juan Carlos Tabío. Cuba, 1993, com Jorge Perugorría (Diego), Vladimir Cruz (David) e Mirta Ibarra (Nanci). Cinco Kikitos no Festival de Gramado, Urso de Prata em Berlim e Prêmio Goya, na Espanha.

Recebido para publicação em novembro de 2004.

Aprovado para publicação em março de 2007.