

.....

Leitura sintomal: aproximações entre psicanálise e materialismo histórico dialético em Althusser

Samuel Santos da Rosa¹
Marta D'Agord²

Resumo

Este trabalho tem por objetivo investigar a questão do paralelo entre psicanálise e materialismo histórico dialético na obra do filósofo francês Louis Althusser (1918-1990). A partir da concepção de corte ou ruptura epistemológica, Althusser mostra a ruptura com a Economia política clássica em Marx e a ruptura com a Psicologia pela Psicanálise. Segundo essa leitura, Marx desvelou o sintoma como o que desmentia um pretendido universalismo, assim como Freud escutou a mensagem inconsciente cifrada nos sintomas histéricos. Como resultado de nossa investigação, concluímos que o projeto althusseriano considera a Psicanálise e a Crítica econômica de Marx como permanentemente “ciências conflituosas”. Em nossa avaliação, podemos ler ambas as ciências como projetos abertos em permanente produção.

Palavras-chave: *Psicanálise. Sintoma. Materialismo histórico dialético.*

Lecture symptomal: approches entre la psychanalyse et la théorie du matérialisme historique dialectique chez Althusser

Résumé

Ce travail vise à rechercher sur la question du parallèle entre la psychanalyse et le matérialisme historique dialectique dans l'œuvre du philosophe français Louis Althusser (1918-1990). A partir de la conception d'une coupure ou rupture épistémologique, Althusser montre la rupture avec l'économie politique classique chez Marx et la rupture avec la psychologie à travers la psychanalyse. Selon cette lecture, Marx a dévoilé le symptôme comme niant un prétendu universalisme, tout comme Freud écoutait le message inconscient encodé dans les symptômes hystériques. À la suite de notre enquête, nous concluons que le projet althusserien considère la psychanalyse et la critique économique de Marx

¹ Estudante de Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Brasil. E-mail: samuelli2013@hotmail.com.

² Possui Graduação em Psicologia, Mestrado em Filosofia (1994) e Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000) com estágio na França (Univ. Rennes I). É Professora titular no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordenadora do PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura (2014-2018). Bolsista PQ Produtividade em Pesquisa (PQ/2). Líder do Grupo de pesquisa Laboratório de Psicanálise do Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. Participa do GT-ANPEPP: Psicanálise, Política e Cultura. Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Editora associada da seção Resenhas Bibliográficas da Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental. Desde 2008, desenvolve o Projeto Wikipedia Psicopatologia junto com estudantes de graduação em Psicologia. Pesquisa os aportes da Topologia, da Lógica e da Literatura para a Psicanálise e Psicopatologia. E-mail: marta.dagord@ufrgs.br.

comme des «sciences en conflit permanent». Dans notre évaluation, nous pouvons lire les deux sciences comme des projets ouverts en production permanente.

Mots-clés: *Psychanalyse. Symptôme. Materialisme historique dialectique.*

.....

Esquerda lacaniana?

“Hoje” é o nome dado por Louis Althusser para o prefácio do livro “Por Marx” de 1965. Esse nome não poderia ser mais propício para a reflexão sobre a relação entre psicanálise e marxismo. Althusser estava inaugurando, então, um diálogo entre a teoria política moderna e a psicanálise lacaniana. Seguindo esse caminho, Stavrakakis (2010) reconhece que a psicanálise lacaniana tem se mostrado uma ferramenta primordial para o entendimento e aprimoramento junto às teorias de análise política e teorias críticas no marco das ciências políticas.

A convocação da psicanálise pelo campo da política já tivera seu primeiro momento com o interesse de grandes pensadores marxistas da escola de Frankfurt, como Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Erich Fromm, que fundaram um modelo de pesquisa em ciências sociais, a teoria crítica. Na mesma época, autores fora desta escola também fundaram escolas de pensamento com este mesmo intuito, como Wilhelm Reich. Sendo possível, nesse sentido, pensar um freudomarxismo desde as décadas de 30 a 50 do último século.

Entretanto, nas décadas seguintes, com Jacques Lacan, a psicanálise entra em um novo período, e com isso, a relação dela com a política se dá de uma outra forma. Hoje essa influência está consolidada com intelectuais como Slavoj Zizek, Alain Badiou e Ernesto Laclau (1935-2014), que utilizaram o ensino de Lacan como ferramenta para seus respectivos projetos.

Desta forma, esse artigo tem como objetivo passar por um capítulo dessa história para pensar sua relevância para os debates atuais. Assim, Louis Althusser é uma figura central deste novo momento, pois essa nova geração foi influenciada direta ou indiretamente por ele, mesmo que figura controversa, alvo de diversas críticas tanto dos marxistas quanto dos psicanalistas. A sua relevância para o debate atual é ter lançado as pistas metodológicas de uma relação possível entre estes dois campos. O foco deste trabalho será a contribuição althusseriana para a emergência de uma esquerda lacaniana.

Althusser e seu projeto

Nos anos 60 existia uma crise no marxismo. Em 1956, ocorreu o XX congresso do Partido Comunista (PCURSS), famoso congresso em que Nikita Khrushchev “revelou” os

crimes de Estado cometidos pela União Soviética. Assim, o marxismo estava com problemas no seu desenvolvimento, tanto por conta do dogma stalinista, quanto da influência de outras vertentes que se vinculavam a uma filosofia existencialista e humanista, uma antropologia filosófica, o chamado “humanismo teórico” dentro do movimento operário. Nesse mesmo contexto, aparece uma outra filosofia política, o estruturalismo, que pressionou a filosofia marxista a responder pela acusação de mecanicismo na relação entre infraestrutura e superestrutura.

Em face dessa encruzilhada histórica, Althusser abandona a posição dogmática do Partido Comunista Francês (PCF) e procura uma saída, retomando aos textos de maturidade de Marx. Assim, tenta estabelecer na filosofia marxista um movimento que ficou conhecido como (re)começo do Materialismo Dialético. Esse projeto político tem dois momentos: o primeiro, a partir de 1965, onde realiza sua crítica ao que chama de “humanismo teórico” desenvolvendo um “anti-humanismo teórico” que reconhece em Marx. É nesse período que ele destaca nos meios intelectuais franceses devido à publicação de “Por Marx” e “Ler o Capital”, ambos de 1965.

Esse embate pode ser resumido à crítica da retomada dos textos de juventude de Marx³ como potenciais respostas à crise do marxismo nos países ocidentais. Na visão de Althusser, estes textos ainda estariam dominados por ideologias outras, como o idealismo hegeliano e, principalmente, o materialismo de Feuerbach. Esse autor tentara superar a dialética substituindo a conceito de Ideia em Hegel, como motriz do movimento dialético, pelo conceito de Homem, como uma forma genérica da humanidade. Althusser mostra que essas noções são completamente diversas à teoria marxiana, e que o próprio Marx romperá com aquela “antiga consciência” no seu texto Ideologia Alemã (1850).

Essa leitura crítica faz com que Althusser separe ciência e ideologia no campo teórico, utilizando a filosofia da ciência de Bachelard, para resgatar o que teria de mais científico no método marxista. Com a finalidade de expulsar os “desvios” ideológicos oriundos de uma filosofia política de cunho humanista, que, em sua leitura, desviava o método marxista ao centralizá-lo no conceito de “homem”.

³Althusser propõe a seguinte datação para o estudo da obra de Marx:
1840-1844: Obras de juventude.
1845: Obras de corte.
1845-1857: Obras de maturação.
1857-1883: Obras de Maturidade.

A psicanálise se tornou, principalmente no primeiro momento de sua pesquisa, uma interlocutora primordial. Segundo Althusser, a psicanálise contribui trazendo o conceito que determina “o traço mais profundo da dialética marxista” o de sobredeterminação.

Na busca de aliados teóricos para seu projeto, Althusser faz um duplo movimento. Em primeiro lugar, realiza um seminário intitulado “Psicanálise e ciências sociais”, com o seu grupo de alunos com nomes como Jacques-Alain Miller, Etienne Balibar, Jacques Rancière e Alain Badiou, no qual estudam a posição da psicanálise nas ciências sociais em geral na década de 60, sendo oriundo deste trabalho o texto “Freud e Lacan”, no qual Althusser defende a cientificidade da psicanálise perante o PCF. Em carta ao tradutor inglês, Althusser observa:

Há um perigo de que este artigo seja mal compreendido, a menos que seja tomado pelo que então objetivamente era uma intervenção filosófica instando os membros do PCF a reconhecerem a cientificidade da Psicanálise, da obra de Freud e da importância da interpretação lacaniana desta. Consequentemente, ele era polêmico, porque a Psicanálise fora oficialmente condenada, nos anos cinquenta, como uma “ideologia reacionária”; a despeito de algumas modificações, essa condenação ainda dominava a situação quando escrevi este artigo. Essa situação excepcional deve ser levada em conta quando o sentido da minha interpretação avaliada hoje (Althusser, 1980b, p. 103)

O segundo destes movimentos é de fim prático. No fim de 1963, o ensino de Lacan é proibido no seio da Sociedade Francesa de Psicanálise como contrapartida à filiação dessa última à International Psychoanalytical Association. Em função desse banimento, Lacan fica impossibilitado de continuar seu seminário no hospital Sainte-Anne. Nesse momento, Althusser, que já vinha em contato com Lacan, convida-o para continuar seu ensino na École Normale de Paris. O que será iniciado em janeiro de 1964. Seus seminários, a partir deste momento, começaram a ser frequentados pelos alunos de Althusser.

A relação entre Althusser e Lacan, desenvolveu-se nesses anos no sentido de aos poucos ser formado o que foi chamado de um Althussero-lacanismo como nomeia Evangelista (1985) tomando peso também com a publicação da *Cahiers pour l'Analyse*, onde essa posição foi mais fortemente defendida, como observa Tupinambá (2019).

Esse encontro rendeu contribuições importantes para o desenvolvimento teórico de ambos. Althusser nomeia seu projeto de Retorno a Marx, de maneira análoga com que Lacan chama o seu projeto de retorno a Freud. Ambos os “Retornos” inscrevem como paralelas a descoberta de Freud e a de Marx. Esse paralelo será expresso na famosa passagem no texto *Filosofia das ciências humanas*:

Marx fundou sua teoria sobre a rejeição do mito do *Homo oeconomicus*. Freud fundou a sua sobre a rejeição do mito do *Homo psychologicus*. Lacan viu e compreendeu a ruptura liberadora de Freud. Compreendeu-a no sentido pleno do termo, tomando a letra em seu rigor, e forçando-a a produzir, sem trégua nem concessões, suas próprias consequências. (Althusser, 1963, p. 51)

Esse paralelo demonstra as aproximações entre ciências análogas quanto à forma: a crítica a pressupostos anteriores com os quais as duas romperam. No caso de Marx, com a Economia política clássica; no caso de Freud, a ruptura com a Psicologia.

Lacan (1998b) afirmou que a psicanálise é oriunda das ciências, porém ela introduz algo novo na ciência. É desta forma que Althusser pensa a relação com o materialismo dialético e o materialismo histórico em Marx. O novo, como forma de repensar a própria forma na qual as ciências são constituídas que, indo às últimas consequências, colocam novas formas de representação do mundo. Essa seria a chave de entendimento em que repetidas vezes Althusser coloca os pressupostos tanto de Marx quanto de Freud.

A existência de revoluções teóricas está instalada na história das ciências como Freud mesmo colocou, quando nomeia a sua descoberta como uma revolução copernicana, no sentido de equivalência entre o psíquico e o inconsciente. Em última medida, esta é a originalidade de Althusser na sua leitura chamada “sintomática”:

Para compreender Marx, devemos tratá-lo como um cientista entre outros, e aplicar à sua descoberta científica os mesmos conceitos epistemológicos e históricos que aplicamos a outros, no caso, Lavoisier. Marx aparece assim como um fundador de ciência comparável a Galileu e Lavoisier (Althusser, 1980a, p. 99)

Nesse sentido, para traçar essa relação se faz necessário, inicialmente, colocar as implicações da diferença entre ciência e Ideologia para Althusser. Para, então, vermos suas implicações em ambos os campos, e, assim, chegarmos ao método que aproxima marxismo e psicanálise.

Ciência x Ideologia

Para entender a epistemologia proposta por Althusser, devemos perpassar pelo conceito de corte epistemológico que é um conceito no qual o filósofo insiste em todos os seus trabalhos. A partir desse conceito, conseguimos entender o que este entende por ciência, uma definição que não é posta de forma clara em seus textos. O Corte epistemológico é uma operação que se

faz necessária ser realizada por qualquer ciência, quando se separa o seu estado pré-científico do estado científico pleno.

Esse estado pré-científico, segundo Althusser, seria quando uma ciência nascente está dentro de uma forma ideológica na qual ela se origina e como toda forma de ideologia seria não-científica. Esse estado ideológico domina as formas possíveis de se pensar um novo objeto científico, ou seja, através de conceitos a ideologia determina práticas e métodos. Após a operação deste corte epistemológico, que se dá através de uma ruptura com o pensamento hegemônico anterior, é necessário o desenvolvimento de conceitos “domésticos”, que podem ser pensados e desenvolvidos dentro desta nova matéria. Com a delimitação de um objeto de conhecimento, uma ciência pode se desenvolver independentemente, mas não sem passar por dificuldades que são oriundas da antiga ideologia da qual aquela teve que se desprender.

Assim, para a compreensão deste movimento, é necessário realizar um “desvio” por Gaston Bachelard, aquele de quem Althusser toma de empréstimo o sentido de “corte”. Bachelard, que foi orientador da tese de Althusser, como filósofo da ciência, experienciou a mudança científica que ocorreu no início do século XX com o desenvolvimento da teoria da relatividade de Einstein. A descoberta das substâncias ínfimas colocou a necessidade de uma crítica às formas científicas anteriores no campo da física. Até então existia um entendimento de que o desenvolvimento do conhecimento se daria de forma linear, como uma apreensão empírica dos objetos reais, sendo formada por uma unidade entre o conhecimento e o real do objeto. Assim, Bachelard fala sobre o duplo caráter desta concepção: “(...) para os empiristas, a experiência é uniforme na sua essência porque tudo vem da sensação; para os idealistas, a experiência é uniforme porque é impermeável à razão” (Bachelard, 1971, p. 15).

Essas duas formas, a empirista e a idealista, são as características com a qual o novo “espírito científico” operou uma ruptura epistemológica. As rupturas epistemológicas são as formas de “progresso” das ciências que consagram “a vitória do espírito sobre os seus obstáculos” (Bachelard, 1991). Assim, a ciência é definida não como uma extensão do conhecimento comum, no sentido do conhecimento imediato sobre os objetos na realidade, nem como uma sistematização deste conhecimento, mas sim como uma ruptura com esta forma de apreensão imediata da realidade. A ruptura também é chamada de revolução espiritual pela qual todas as formas de representação da realidade são reconfiguradas, pois “não existiria acesso à verdade sem a sua reconstrução frente ao erro”.

Isso só é possível através de um processo de questionamento de todas as impressões imediatas de um objeto particular e das lutas internas do próprio sujeito desenvolvedor de uma

ciência a desprender de suas próprias contradições. É neste sentido que Bachelard (2005) nomeia seu projeto como sendo uma psicanálise da ciência.

Uma ciência seria tanto uma prática quanto um método de acesso a um dado objeto. Um objeto do conhecimento só se torna possível pela delimitação teórica, isto é, a forma abstrata mais convencionalizada a constituir um “discurso” sobre este objeto real. A maior parte do mal-entendido das ciências é a confusão entre o objeto real e o objeto do conhecimento. Por exemplo, em uma doutrina de origem Comteana [de A. Comte], a descrição do objeto dado na natureza em exatidão é o que possibilita a cientificidade de uma determinada disciplina. Porém, após a ruptura relativista, o objeto científico se torna claramente não acessado pelas nossas percepções, por isso existe um trabalho com um certo rigor teórico necessário para determinar o objeto de uma ciência específica. Por fim, pode-se dizer que o objeto científico é constituído pelo sujeito, pelo processo teórico e abstrato, que melhor responde discursivamente um determinado objeto real.

É necessário, pois, reter que não há ciência possível sem a existência de uma prática específica, distinta de outras práticas: a prática científica ou teórica. É preciso reter que esta prática é insubstituível e, como toda prática, possui suas leis próprias e exige meios próprios e condições próprias de atividade. [...] Saber o que é uma ciência é, ao mesmo tempo, saber que ela só pode viver com a condição de se desenvolver permanentemente (Althusser, 1980a, p. 25)

Por fim, a ciência poderia ser melhor definida como uma reflexão sobre um determinado objeto na qual estão também delimitadas sua técnica e sua prática, sendo a teoria a *reflexão* deste objeto em nível de conceito. Quando existe a descontinuidade de uma determinada produção científica, que avança em um sentido em que não existe retorno a sua forma anterior, se opera o corte epistemológico.

Após este passo, podemos tirar a conclusão de que a ciência não se desenvolve como uma forma de acumulação de conhecimento, mas sim como cíclicas reorganizações da razão que superam um determinado caráter da ciência e que, por fim, possibilitam formas de representação da realidade até então vigente, mudando, assim, paradigmas ontológicos, como mostra a história da filosofia. Exemplo é a relação da filosofia cartesiana com a física newtoniana.

A noção de obstáculos epistemológicos, que são preconceitos que impedem o surgimento do real e das novas ideias (Lima & Martinelli, 2011), é de extrema importância para Althusser. Retornando após o nosso desvio, os obstáculos, para Althusser, não têm origem unicamente em pressupostos filosóficos específicos. Em uma sociedade constituída por classes

sociais, dentro do modo de produção capitalista, um dos principais obstáculos ao desenvolvimento da ciência, não mapeada por Bachelard, mas notada por Althusser, é a ideologia.

Nessa perspectiva, a ideologia não apenas precede às ciências, mas também se perpetua após a sua existência. Se a ciência é um desenvolvimento teórico que se aproxima do objeto real, a ideologia é a exata reprodução em nível de consciência das relações necessárias para perpetuar uma determinada forma de vida. Marx, na *Ideologia Alemã*, define a ideologia como “formas da consciência social”, sendo parte da estrutura “total orgânica” de um determinado modo de produção. Por definição, a ideologia representa uma realidade objetiva, ou seja, não difere a cada caso particular à subjetividade do indivíduo, mas sim, ela é externa ao indivíduo e apresenta-se de uma forma imaginária, no sentido spinoziano.

Em um primeiro momento, Althusser trata da ideologia como tendo um duplo caráter, correspondente às formas de representação social e às formas do processo de conhecimento de um determinado objeto. O conhecimento ideológico não é necessariamente um conhecimento verdadeiro, como a forma ciência, mas representa uma falsa concepção da realidade de determinada sociedade, operando conforme as necessidades da estrutura social na qual ela reflete. A ideologia, portanto, pode conter traços das formas verdadeiras, mas não corresponde em sua totalidade.

Essa definição posteriormente em *Elementos da autocrítica* (1974), é revista por Althusser. Ele fala que seu equívoco foi ter associado de forma racionalista a ideologia ao erro. A ideologia é necessária para a possibilidade de vinculação de um laço social, ela delimita a relação sujeito/ sociedade. A problemática seria com a qual forma ideológica se opera a ruptura. A ideologia imediata, é sempre a ideologia da classe dominante. Na sociedade de classes, existem diversas ideologias, que correspondem às formas de relações de uma classe social com os meios de produção e reprodução da vida. Assim, uma ruptura com a ideologia determinante da produção, a ideologia burguesa, é a possibilidade da reestruturação do pensamento na aproximação de uma outra forma ideológica que tenha outros efeitos.

Na leitura althusseriana, a ideologia - retomando a metáfora dos edifícios utilizada por Marx para definir a estrutura do modo de produção capitalista na qual a sociedade estaria dividida em infra-estrutura (base econômica) e superestrutura (jurídico-político) - estaria colocada na superestrutura. No entanto, simultaneamente, ela é a base do todo, “o cimento do edifício” de toda a estrutura social. Althusser, adiciona uma determinada autonomia da ideologia na totalidade, onde ela teria suas próprias leis, funções e eficácias no todo estrutural.

Assim, a ideologia exerce sua função de maneira consciente e/ou inconsciente no sujeito fazendo com que a impressão imediata da realidade, sempre esteja conforme a ideologia hegemônica vigente. Nesse sentido, no processo de desenvolvimento de uma ciência, os vícios e preconceitos da imediatividade serviriam como o maior obstáculo para o nascimento de novas ciências, e sempre estará em operação no momento em que não exista uma reflexão teórica sobre o objeto de uma ciência. A ideologia com a qual o marxismo rompeu é o idealismo histórico-humanista; quanto a psicanálise, o modelo científico empírico.

Cada determinada forma ideológica - religião, moral, filosofia - produz uma determinada forma de antropologia, ou seja, uma definição de sujeito que é aquele atuante/reprodutor desta determinada forma de representação da realidade. É nesse sentido que o filósofo francês propõe a existências dos *homos*, sujeitos que atuam com de maneira consciente ou inconsciente na manutenção de uma determinada ideia de realidade. Nesse sentido a ideologia está fora do sujeito e o produz. Por isso, retomando a ideia de uma psicanálise da ciência em Bachelard, é necessário uma análise profunda e crítica da relação dos pressupostos teóricos de um determinado autor, além de colocar em vista as possibilidades de leituras desta mesma teoria, pois a ideologia está sempre atuando independentemente do sujeito na dupla acepção de assunto ou de assujeitado.

Homologia entre o sonho e a forma-mercadoria

Na abertura de seu seminário de 1968-1969, *De um Outro ao outro*, Lacan trabalha com a relação de homologia entre a mais-valia e sua recente formulação do mais-de-gozar. E, nesse sentido, afirma: “É claro que não produzi essa operação sem fazer uma referência discreta, à maneira alusiva em que me sucede fazê-lo algumas vezes, àquele, por que não, cujas pesquisas cujo pensamento me induziram a isso, ou seja, Althusser” (Lacan, 2008, p. 30).

É importante demonstrar como o trabalho de Althusser de retomada de Marx levanta algumas questões sobre as implicações da psicanálise lacaniana no campo da política. A afirmação Althusseriana de que, o que aproxima a psicanálise e o marxismo é a sua forma enquanto estrutura lógica e enquanto um novo campo científico, passa pelo método pelo qual Marx observa os escritos da economia clássica e deles entende a real forma da acumulação capitalista: a mais-valia.

A homologia entre os métodos de Marx e o de Freud em suas respectivas análises da forma-mercadoria e do sonho, análises que inauguram campos originais, partem de um mesmo princípio: a desconstrução da posição fetichizante do fascínio pelo conteúdo em detrimento da

forma deste objeto (Zizek, 2017). A questão trabalhada não é o “segredo” do seu conteúdo manifesto, mas sim, o segredo da sua forma. Neste sentido, se faz necessário um diálogo com um dos autores que posteriormente a Althusser, trabalhou com a questão da analogia nos métodos de Marx e Freud, trazendo elementos relevantes para este trabalho, que seria Slavoj Zizek.

Zizek (2017) desenvolve esta analogia até então não trabalhada. Neste escrito diz que no trabalho do sonho, Freud lança-se em um embate contra duas tendências dos estudos até então realizados. Seu primeiro embate é contra aqueles que colocavam o sonho como produto de uma série de reações fisiológicas sem nenhum significado aparente. Assim, defendendo uma abordagem hermenêutica do sonho, este como um fenômeno completo de sentido e significação.

Seu segundo embate, é de se livrar do “fetichismo” do conteúdo latente do sonho. Essa visão fetichista via no conteúdo do sonho o centro de sua significação, realizando uma identificação imediata entre esse conteúdo e o sentido do sonho. O que se perdia nessa visão, era exatamente o porquê da forma do sonho. É nesse sentido que Freud afirma que a questão é o trabalho do sonho e suas funções. O trabalho com o sonho não é o de descobrir seu centro "místico", até porque, topologicamente, o conteúdo do sonho nada difere do “pensamento normal”. Na topologia deste primeiro Freud o conteúdo do sonho opera nos sistemas consciente/pré-consciente. Assim, a questão da “constituição essencial do sonho, portanto, não é seu pensamento latente, mas sim esse trabalho (mecanismo de deslocamentos e condensação, a figura dos conteúdos de palavras e sílabas) que lhes confere a forma de um sonho” (Zizek, 2017).

O sonho, então, opera não com dois elementos, seu conteúdo latente e o texto do sonho, mas sim com três. Este terceiro elemento é o desejo inconsciente recalcado: “a forma de um sonho ou a forma como ele é sonhado é empregada, com surpreendente frequência, para representar seu tema oculto” (Freud, 1900/2012). Assim, com os ensinamentos da Interpretação dos Sonhos, entendemos que o pensamento latente do sonho, seu conteúdo, na verdade, desloca e descentra o núcleo fundamental do sonho. Portanto, se desconsiderarmos a forma do trabalho do sonho, cometemos equívocos que são respaldados pela experiência empírica, ou imediata, da identificação do sentido do texto do sonho com sua própria letra.

Em Marx, a discussão da forma-mercadoria também opera nessa “desfetichização” do imediato. Primeiramente, Marx combate a visão de que o valor de uma determinada mercadoria é dada ao acaso através de uma ilusória relação de oferta e demanda - existe, sim, um porquê

de determinada mercadoria ter um determinado valor. Diferente dos primeiros economistas, os fisiocratas, que trabalhavam com uma visão de que o valor era dado “naturalmente”, Adam Smith e David Ricardo, pais da economia clássica, desvendaram esta questão: o valor se dá pelo trabalho. É curioso observar os elogios de Marx aos economistas liberais ao “desvendarem” este segredo.

Entretanto, em um segundo momento, Marx critica este fascínio pela riqueza produzida pelo trabalho. Os ideólogos liberais desvendaram o segredo do “conteúdo” do valor, porém, não questionam como se dá este processo, porque o valor tem esta forma. Eles se encantam com a forma enigmática do valor e não questionam em que está fundada essa relação. Como exemplificado por Marx: "De onde vem, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma de mercadoria? Claramente, dessa própria forma" (Marx, 1866/2013).

É este entendimento que permite uma torção na lógica fetichista. O fetiche da Mercadoria, para Marx, é a ilusão que no mercado, na relação de trocas entre mercadorias, apenas existem relações entre coisas escondendo, desta forma, que o valor na verdade é dado através de uma rede de relações sociais de produção traduzidas, por assim dizer, por uma forma única de mercadoria: a força de trabalho. No que os economistas clássicos persistem é exatamente na ilusão de que o valor se dá pelos produtos do trabalho, porém, em última instância, ele se dá pela apropriação da força de trabalho dos trabalhadores que, na hipócrita ideologia liberal da burguesia, são condenados à liberdade da venda de sua força de trabalho, a única mercadoria que produz outras mercadorias.

É nesse sentido que Althusser retoma a crítica marxista à economia política, na medida em que os economistas clássicos acreditavam que os "fenômenos" são observáveis, não sendo necessário que se desenvolva um conceito que possibilite o seu desenvolvimento enquanto método científico.

Ainda hoje, a economia costuma ser tratada por alguns como se fosse uma entidade fora do campo do social: os valores são porque são ou é a fetichização que permite a sua reprodução?

Nesse sentido Althusser dá um salto no momento que coloca que, além de ser necessário este campo “puro” da economia, é necessário que exista um sujeito que suporte essa concepção. Vem deste debate o conceito de *Homo Oeconomicus*, o sujeito que sustenta a concepção hegemônica de economia e mercado.

Falávamos de um espaço homogêneo de fatos ou fenômenos econômicos dados. Eis que, por trás desse dado, descobrimos um mundo de sujeitos humanos dados, indispensáveis para mantê-los na existência. O primeiro

dado é, portanto, falso: ou é cabalmente um dado, dado por essa antropologia. (Althusser, 1987, p. 110)

Este *Homo oeconomicus*, para o filósofo francês, é em sua definição um sujeito de necessidade. Na ilusão de apenas ver o valor, não a sua forma, os economistas precisam de uma resposta para que essa concepção “dada” de valor. Então respondem que os fenômenos econômicos só podem ser enquanto tal quando respondem às “necessidades humanas”. Assim, por consequência produzem uma antropologia, uma pretensa teoria da essência da humanidade, que define a-historicamente a relação dos humanos com a natureza. Ainda por cima, colocam que a forma é, acima de tudo, inerente a essa concepção de sujeito.

O anti-humanismo teórico de Althusser, é por fim, a concepção de que não existe um sujeito puro, o sujeito é sempre constituído pela concepção no qual ela se faz suporte. É nesse sentido que, da mesma forma que Althusser desvela a existência desse sujeito suporte da economia, ele propõe a existência de um sujeito suporte da psicologia. Lembrando que se trata da psicologia anterior a Freud.

Como já apresentado, Freud rompeu com a concepção de uma pretensa unidade entre forma e conteúdo do sonho, no sentido de que a “significação” do sonho se daria imediatamente na própria imagem narrada pelo indivíduo, também chamada de simbólica. Ao não interrogar o trabalho do sonho, essa concepção análoga ao fetichismo da mercadoria em economia.

Para Althusser, considerar o sujeito da “consciência” como equivalente à compreensão total do sujeito leva a uma concepção fetichista. O psíquico, nessa concepção, passa a ser a interiorização do biológico, no sentido em que as necessidades fisiológicas do indivíduo são racionalizadas através da linguagem, que é apenas um intermédio entre o sujeito e as suas necessidades. Esse seria o *Homo psychologicus*.

Com a descoberta do “continente” inconsciente, Freud desmonta essa ilusão de uma unidade, de um indivíduo (indivisível). Com isso, faz com que o sujeito sempre seja descentrado, que esteja sempre no movimento dialético entre o ser e a falta-a-ser. Concepção essa que, com Lacan, desenvolveu-se, não sem um necessário embate com os desvios que retornavam ao cerne do movimento psicanalítico nas décadas de 40 e 50, como foi caso com a *Ego psychology*, vertente da psicanálise que floresceu nos Estados Unidos.

É com essa desconstrução de campos hegemônicos e suas formas antropológicas que tanto Marx quanto Freud, inauguram campos novos, novas concepções de sujeito que respondam às formas mais próximas do “real”. Esse movimento tortuoso, pois ele é permanente, que Althusser observa e tenta transformar isto em um modelo crítico de produzir ciência.

A Leitura Sintomal

Mas como Marx descobriu a real natureza da mercadoria? Qual método foi utilizado? Essa é a questão colocada por Althusser no seu famoso prefácio ao *Ler o Capital* intitulado *De O Capital à filosofia de Marx*.

Segundo o filósofo, Marx realizou uma minuciosa pesquisa sobre o processo de acumulação do Capital, passando por uma leitura atenta dos economistas François Quesnay, Ricardo e Smith. Marx lê esses autores em "voz alta", destacando seus acertos e suas fraquezas teóricas. O "ler" no início da coletânea de Althusser é uma referência a esta leitura realizada por Marx. É uma leitura que atua em dois níveis distintos.

Uma primeira leitura resulta em um resumo das concordâncias e discordâncias conforme o texto. Nela são observadas as presenças e as ausências do texto. Nessa forma de leitura, a relação do autor com a obra é puramente especular. Uma relação entre o que é visto e o que não é visto - o que, talvez, escapou do autor no processo de elaboração de uma determinada teoria - e que justifica as ausências de determinados elementos que depois se fazem imprescindíveis na construção de determinado objeto conceitual.

Essa modalidade de leitura, observa o texto como transparente em relação a seu sentido. Existiria assim, uma unidade entre a escrita do texto (logos) com o ser do texto, portanto bastaria "ver" o texto para imediatamente apreender a verdade colocada nele, seus erros e acertos. Assim trabalhamos como uma determinada lógica de conhecimento:

A lógica de uma concepção de conhecimento na qual todo o trabalho do conhecimento se reduz, em seu princípio, ao reconhecimento da simples relação da visão: em que toda a natureza de seu objeto se reduz à simples condição de dado. Marx o vê. O que Smith não viu era inteiramente visível, e, por ser visível é que Smith não conseguiu ver (Althusser, 1987, p. 65)

Se pararmos nesta primeira leitura, caímos no mito especular do conhecimento, visão empirista, como se o conhecimento fosse uma forma de observação de um objeto dado (visível) na natureza. Essa leitura mítica que continua com o mito religioso do ler, como se a essência do mundo estivesse no próprio mundo, apenas bastaria vê-lo. Para Althusser, essa forma de leitura não basta, principalmente se tratando do trabalho das ciências humanas. "Uma leitura que entende a essência na existência, que expressa o modelo religioso do saber absoluto hegeliano da História, no qual o conceito se torna visível a céu aberto" (Althusser, 1987, p. 65). Leitura que é alvo de críticas do filósofo francês nesse texto.

A essa leitura imediata, se contrapõe uma segunda leitura de Marx. Uma leitura que também observa as ausências e as presenças, o que foi visto e o que foi esquecido, porém coloca a problemática apresentada na relação dessas presenças e ausências. A questão dessa segunda leitura não é colocar justificativas as faltas, mas não ter a intencionalidade de não as ver, exatamente pelo motivo de que as faltas do texto são determinadas pela visão empregada no texto. Por exemplo, não faltou nada aos economistas clássicos na sua escrita sobre a teoria do valor-trabalho, eles viram todo o processo colocado, a questão é exatamente “o que” eles viram:

Chegamos ao nosso próprio problema, que existe *na* identidade, que é suscitado *pela* identidade em ato dessa confusão orgânica do não-ver no ver. Em outras palavras, não mais tratamos, nessa verificação do não-ver ou do equívoco, de uma leitura da economia clássica sob a retícula apenas da teoria de Marx, nem da comparação da teoria clássica com ela mesma o seu não-ver com o ver. Tratamos, pois, sem retorno retrospectivo ao infinito. Compreender essa identidade necessária e paradoxal do não-ver e do ver no próprio ver é muito precisamente colocar nosso problema (o da relação necessária que une o visível ao invisível) e colocar bem o problema é obter a probabilidade de resolvê-lo (Althusser, 1987, p. 20)

A questão é de ordem epistemológica. A identidade do ver e do não-ver produz ela mesma problemas teóricos nos quais ela não consegue responder, exatamente porque ela opera no entendimento que o conhecimento está dado na natureza, ou na escrita em si. Ela confunde, assim, o “movimento aparente com o movimento real” do conhecimento. A ruptura desta identidade é o que faz ser possível trabalhar em uma problemática correspondente a um determinado objeto conceitual novo produzido. A questão é a produção e o que se produz com o que é deixado de fora de determinada ordem teórica.

O que impossibilitou a economia clássica de ir até o fim de seus próprios postulados, foi não romper essa visão imediata entre o ver e o ser, visão que é o cerne do fetichismo da mercadoria. O que a economia política observou, não existe em si no real, mas é um objeto que ela mesma produziu em sua operação de conhecimento. Por estar em um campo ideológico de uma determinada classe e de uma determinada filosofia, a economia política não pode responder a respostas para uma problemática que ela mesma produziu.

Nesta proposta de teoria do conhecimento marxista, desenvolvida por Althusser, um construto científico só pode se desenvolver enquanto está a par de seus pontos fracos, de seus não-vistos, e isto não implica na imposição de um limite a determinado campo das ciências, mas sim em sua impulsão:

O não sabido de uma ciência não é aquilo que a ideologia empirista supõe: seu 'resíduo', o que ela deixa fora de si, o que ela não pode conceber ou solucionar; mas por excelência o que ela traz em si de

frágil, sob as aparências das mais fortes “evidências”, certos silêncios de seu discurso, certas faltas conceituais, certos espaços em branco do seu rigor, em suma, tudo o que dela a toda escuta atenciosa, “soa oco”, não obstante a sua plenitude (Althusser, 1987, p. x)

Assim, esta segunda leitura é nomeada como sintomal na medida em que “num mesmo movimento, ela discerne o indiscernível no próprio texto que lê, e o relaciona com um outro texto, presente por uma ausência necessária no primeiro” (Althusser, 1987). Essa leitura foi a realizada por Marx para entender, a partir de um curto-circuito na relação de circulação das mercadorias, o “trabalho” do modo de produção capitalista.

Mas enfim, por que este método é nomeado sintomal? Na medida em que, como afirmado por Lacan, Marx descobriu o sintoma no processo de identificação de uma certa fissura, de uma assimetria, que desmente o universalismo da ideologia burguesa. Esse desequilíbrio, que, por fim, é o alicerce de uma determinada forma, de uma determinada estrutura.

O sintoma, se seguirmos as definições de Žižek, é um elemento particular que subverteu seu próprio fundamento universal, uma espécie que subverte seu gênero (Žižek, 1994). Esse é o sentido que Althusser propõe como leitura sintomal, uma leitura que produza uma subversão a partir de algo já existente. O sintoma impõe que seu reconhecimento rompa com a mística da identificação da essência na existência, e perceba que a ausência em um texto como aquilo que suporta determinada afirmação teórica. Assim, é possível afirmar que o sintoma consiste em um ponto heterogêneo para um determinado campo que, ao mesmo tempo, é necessário para que esse campo consiga seu fechamento, sua forma acabada. Como um ponto de exceção que funciona como negação interna de um determinado sistema.

Assim, o conceito de Sintoma é um ponto possível de intersecção entre a psicanálise e o marxismo. Porém, não devemos entender dessa forma que o sintoma comentado por Althusser tenha um valor clínico. Mas sim, que um elemento de subversão possa ser produzido no momento que é possível ser observado, de um outro lugar, um ponto que ao mesmo tempo nega e possibilita a existência de um ponto hegemônico. Como pode ser entendido na passagem de Lacan no seu texto, “O sujeito Enfim, em questão”: “É difícil não ver introduzida, desde antes da psicanálise, uma dimensão que poderíamos dizer do sintoma, que se articula por representar o retomo da verdade como tal na falha de um saber.” (Lacan, 1998a, p. 234)

Logo seguido de:

Não se trata do problema clássico do erro, mas de uma manifestação concreta a ser “cl clinicamente” apreciada, onde se revela, não uma falha de representação, mas uma verdade de uma referência diferente daquilo,

representação ou não, pelo qual ela vem perturbar a boa ordem (Lacan, 1998a, p. 235)

Advêm desta noção, de que a dimensão do sintoma apareceu antes mesmo de Freud, a afirmação de Lacan (1974-1975) de que Marx foi quem inventou o sintoma. Portanto, a noção de sintoma é um ponto “nodal” para a articulação entre estes campos, como propõe Askofaré (1997).

Considerações finais

Althusser revisou a inicial separação absoluta entre ciência e ideologia, observando a relação entre ciência (teoria) e prática de maneira viva e orgânica. Esse redirecionamento possibilitou uma nova perspectiva da psicanálise e do materialismo histórico dialético, que passaram a ser considerados como “ciências conflituosas”, isto é, que requerem combates teóricos para se renovarem cientificamente. Na psicanálise há um embate com os revisionismos que as ciências da consciência tentam fazer, como a Psicologia do Ego. Já no caso do materialismo histórico dialético, há um embate desde a época de Marx, com Lassalle e a social democracia alemã; e na época de Althusser com o stalinismo e com humanismo de Roger Garaudy.

O que se encontra no método da leitura sintomal é um pensamento dialético que considera não ser possível pensar na “verdade” sem estar em conflito com a vida prática. É necessário um curto-circuito entre o pensamento teórico e a experiência. Portanto, é necessário tomar uma posição neste conflito.

Saindo de uma primeira fase até 1966, onde pensava a separação entre a ideologia e a ciência, Althusser delimitará em 1974 que esta relação se dá entre as posições ideológicas na produção de um conhecimento. Como deixa claro em sua teoria da leitura sintomal, a diferença não se dá no que “não é visto”, pelo erro de determinadas teorias, mas sim “no que” foi visto dada aquela determinada posição. O conhecimento é determinado pela posição do produtor, do cientista, do teórico.

O legado althusseriano implica reflexões políticas e epistemológicas inspiradas na relação entre Psicanálise e materialismo histórico dialético. Assim, pode ser afirmado que o projeto althusseriano foi produtivo e que repercute nos debates das gerações seguintes como um embrião do que tem sido nomeado de esquerda lacaniana.

Referências

Althusser, L. (2018). *Por Marx*. Campinas: Editora UNICAMP.

Deslocamentos/Déplacements, v. 2, p. 94-111, jun/nov, 2021. E-ISSN: 2675-0597.

- Althusser, L. (1987). *Ler o capital vol 1*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Althusser, L. (1980a). *Ler o capital vol 2*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Althusser, L. (1985). *Freud e Lacan, Marx e Freud*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (2000). *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (1980b). *Posições II*. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (1964). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1968). *Filosofia e ciência humanas*. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (1967). *O Marxismo segundo Althusser*. São Paulo: Editora Sinal.
- Askofaré, S. (1997). O sintoma social, In R. Goldenberg (Org.). *Goza! capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador (Ba.): Ágalma, pp. 164-189.
- Badiou, A. (1976). *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global.
- Bachelard. G. (2006). *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70.
- Bachelard. G. (2005). *A formação do espírito científico: Contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro. Contraponto.
- Evangelista, W. J. (1985). Althusser e a Psicanálise, Introdução crítico-histórica. In L. Althusser. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. 2.ed. pp. 9-38. Rio de Janeiro: Graal.
- Freud, S. (2012). *A interpretação dos sonhos*. (1900). Porto Alegre: L&PM.
- Freud, S. (2017). O chiste e sua relação com o inconsciente, In *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gillot, P. (2018). *Althusser e a Psicanálise*. São Paulo: Ideias e Letras.
- Goldenberg, R. (Or.) (1997). *Goza! capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador (Ba.): Ágalma.
- Goldenberg, R. (2018). *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage
- Gomez. L. E. (2019) Lacan con Althusser: un diagnostico epistemológico de situación. Buenos Aires. *El Rey está desnudo*, 15, 85-95.
- Lacan, J. (1998a). D sujeito enfim em questão, In *Escritos*, pp.229-237. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998b). A ciência e a verdade, In *Escritos*, pp.869-892. Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, J. (1979). *O Seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais (1964)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro XVI: De um Outro ao outro (1968-1969)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1974-1975). *Le Seminaire, XXII: R.S.I (1974-1975)*. Recuperado em 20 de fevereiro, 2021, de <http://staferla.free.fr>.
- Lima, M. A. M e Martinelli, M. (2011) A epistemologia de Gaston Bachelard: uma ruptura com as filosofias do imobilismo. Florianópolis. *Revista de Ciências Humanas, volume 45 (2)*, 393-406.
- Marx, K. (2013) *O Capital. vol. 1*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2007) *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo.
- Roudinesco, E. (1988). *História da Psicanálise na França. V. 2 (1925-1985)*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Stavrakakis, Y. (2007). *The Lacanian Left: Psychoanalysis theory politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tupinambá, G. (2019). Depois da não-relação: pensar a compossibilidade entre psicanálise e marxismo após 2017, *Teoría y Crítica de la Psicología*, 13 (2019).
- Zizek, S. (1991). *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Originalmente publicado em 1988).
- Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Originalmente publicado em 1990).
- Zizek, S. (2016). *O sujeito incômodo*. São Paulo: Boitempo.
- Zizek, S. (Org.) (2017). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro. Contraponto.