

CIÊNCIA *VERSUS* IDEOLOGIA: UM RETORNO À CONTROVÉRSIA ALTHUSSERIANA DESDE A PSICANÁLISE

Maria Lucia Macari¹

Resumo

Este artigo busca resgatar e atualizar a velha discussão “ciência *versus* ideologia” que costuma considerar cada parte como o extremo antagonismo da outra. Para isso, resgata dois momentos de luta teórica na obra althusseriana: a escrita do texto “Freud e Lacan”, publicado em 1965 e o texto “Marx e Freud”, publicado em 1976. Assim, aprofunda o percurso feito pelo filósofo, através dos diálogos com a psicanálise, para entender que esse dualismo, na verdade, não passa de uma construção ideológica por si só, e que ideologia e ciência são partes de um mesmo jogo. A ânsia da ciência em se aceder a uma suposta “neutralidade” universalizante, nada mais é do que uma tentação em superar a opacidade do inconsciente ideológico, a partir de uma transparência e de um “purismo” científicos impossíveis. Com isso, percebemos que nossa dita realidade social e, em última instância, realidade de sujeitos, comporta distintas materialidades que são irredutíveis ao discurso da ciência nos moldes positivistas estritos.

Palavras-Chave: Ciência; Ideologia; Freudomarxismo; Althusserianismo; Psicanálise.

SCIENCE *VERSUS* IDEOLOGY: A RETURN TO THE ALTHUSSERIAN CONTROVERSY FROM PSYCHOANALYSIS

218

Abstract

This article aims to revive and update the old “science versus ideology” debate, which often considers each side as the extreme antagonism of the other. To this end, it revisits two moments of theoretical struggle in Althusser’s work: the writing of the text “Freud and Lacan,” published in 1965, and the text “Marx and Freud,” published in 1976. Thus, it delves into the philosopher’s trajectory, through his dialogues with psychoanalysis, to understand that this dualism is, in fact, nothing more than an ideological construction in itself and that ideology and science are parts of the same game. Science’s eagerness to attain a supposed universalizing “neutrality” is nothing more than an attempt to overcome the opacity of the ideological unconscious through a transparency and scientific “purism” that are impossible. Consequently, we realize that our so-called social reality and, ultimately, the reality of subjects, comprises distinct materialities that are irreducible to the discourse of science in strictly positivist terms.

Keywords: Science; Ideology; Freudo-Marxism; Althusserianism; Psychoanalysis.

Mais do que nunca, é importante ver hoje que um dos primeiros fantasmas é a sombra de Hegel. É preciso um pouco mais de luz sobre Marx para que esse fantasma retorne à noite ou, o que dá no mesmo, um pouco mais de luz marxista sobre o próprio Hegel. A esse preço, escaparemos da “inversão”, de suas ambiguidades e confusões.

¹ Psicanalista. Doutora em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) com período sanduíche no doutorado em *Estudios Psicosociales* (UMSNH), no México. Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS), graduada em Psicologia (UFSC). Coordenadora e docente do diplomado internacional *Teoría marxista, formación y subjetividades* (UMSNH/USP). Diretora e membro do comitê editorial da revista internacional *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis*. E-mail: marrymlm@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-8188>

Contradição e sobredeterminação, Althusser (1962)

Introdução: a ciência e a ideologia uma vez mais

O velho dualismo “ciência *versus* ideologia” não é uma inquietação que ficou para trás porque foi resolvido por algum filósofo (ou cientista) que chegou à verdade última dos fatos, como muitos creem ter chegado. Na verdade, trata-se de uma tese simplista que opõe ciência e ideologia como se estas fossem antíteses inconciliáveis e, assim sendo, a ciência seria uma espécie de “pureza” intelectual que traria uma verdade total sobre o mundo das coisas. Neste caso, a ideologia se resumiria a um reduto de ilusões, o lugar por excelência do páthos: movida por paixões, seria o combustível das práticas militantes e outras formas de atuação que requerem certa colisão de afetos. É como se a ideologia nos deixasse “cegos” em relação à ciência que, supostamente, a tudo veria. Nesse sentido, a prática científica presumiria ocupar um lugar “neutro”, mantendo distância de qualquer afetação que pudesse influenciar os resultados das investigações. Por ser “neutra”, a ciência seria “livre” das lentes que nos fazem ver o mundo com as cores que embalam o nossa realidade social e política, como se os cientistas – e a própria ciência – não fossem atravessados pelos diversos aparelhos ideológicos que nos interpelam como sujeitos (ALTHUSSER, 1980).

O debate máximo desse maniqueísmo caricatural que ainda ganha força nos discursos que se supõem “científicos”, sobretudo por seus modelos positivistas caricatos, foi atribuído a Althusser. Há uma leitura consagrada de seus textos, principalmente antes de 1976 com a publicação de *Marx e Freud*, que afirma uma certa ingenuidade do autor: ou estaríamos fazendo ciência ou estaríamos fazendo ideologia. Essa tendência de interpretação de seus textos, levados ao pé da letra, desconsidera todo o contexto histórico em que Althusser desenvolveu as suas teorias e, sobretudo, a própria teoria em si, como uma luta constante sempre a ser retomada, reinventada e reescrita. Na época de Althusser, a grande questão que deu origem a esse debate foi uma polêmica em torno da “psicanálise como ideologia” que aconteceu no final dos anos 1940 envolvendo um grupo de oito militantes marxistas do Partido Comunista Francês (PCF), como veremos a seguir.

No Brasil, em 2023, tivemos outra polêmica dessa ordem, envolvendo a microbiologista Natália Pasternak – que ficou conhecida por defender as vacinas durante o período da pandemia sob o governo de Jair Bolsonaro – por seu livro lançado em coautoria com o jornalista e editor da *Revista Questão de Ciência* Carlos Orsi, chamado *Que bobagem!:*

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 36	Janeiro – Abril 2025	p. 218 - 230
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério. Nesse texto os autores abordam de maneira abrupta, e até mesmo irônica, doze práticas populares que consideram “pseudociências” por carecerem de “fundamentação científica sólida”, e que supostamente influenciariam os sujeitos a não aderirem a tratamentos “comprovadamente eficazes” segundo os seus parâmetros de ciência. Dentre “homeopatia”, “acupuntura”, “curas naturais”, “discos voadores”, dentre outros, encontramos a psicanálise. Neste caso, a psicanálise também seria uma espécie de ideologia que cegaria as pessoas para a “verdade” pura e irrefutável da ciência objetiva e supostamente infalível, que supõe poder quantificar, elucidar e antecipar qualquer dimensão da existência de um sujeito.

Se na época de Althusser a psicanálise foi acusada de ser uma ideologia burguesa, na atualidade ela é taxada de ideologia anticientífica, justamente por aqueles que acreditam que a realidade, assim com a nossa condição de sujeitos, pode ser medida, quantificada e antecipada segundo seus parâmetros que desconsideram a dimensão não-toda que nos constitui. Na primeira acusação há um reconhecimento de sua eficácia em prol da adaptação dos sujeitos aos ditames do capitalismo, na segunda há uma negação de sua eficácia, já que os efeitos da psicanálise não podem ser medidos e quantificados conforme mandam as normas de uma ciência estritamente positivista. É interessante como esta última, típica de um discurso do capitalismo neoliberal, entende os sujeitos – e a própria sociedade – de maneira unilateral e rigorosamente racional, desconsiderando a dimensão simbólica da vida e, sobretudo, a dimensão insabida [*Unbewusste*], que escapa a qualquer métrica ou regra de quantificação. A atualidade dessa discussão é inegável

220

Para entender um pouco mais como esse mecanismo dualista funciona e, de algum modo, nos cega para uma compreensão maior das diferentes dimensões da existência, seguiremos um caminho levemente cronológico a partir de alguns textos de Althusser, jogando com o atual que pulsa no contemporâneo brasileiro.

Do dogmatismo ao corte epistemológico

O início dos anos 1960 foi marcado por uma série de fatos históricos que serviram de impulso para as conclamadas lutas teóricas desse período, sobretudo no campo do marxismo. O polêmico discurso de Krushev² no XX Congresso do Partido Comunista em

² *O discurso secreto*, cujo nome oficial era *Sobre o culto à personalidade e suas consequências*.

1956, com as denúncias dos crimes da Era Stálin; o renascimento do stalinismo com Brejnev na década de 1960 e suas nuances dogmáticas pautadas em um humanismo teórico, dentre tantos outros fatores que, de alguma maneira, evidenciavam os limites do Estado Soviético, foram o pano de fundo das rupturas (teóricas, políticas, metodológicas, etc.) que viriam nos anos seguintes. Essa série de fatos afetaram não apenas os Partidos Comunistas ao redor do mundo, mas o próprio marxismo viu a sua possível derrocada prática e teórica.

Nesse contexto ganha força o estruturalismo, que passa a questionar a tese central do marxismo em voga: a determinação mecânica de causa e efeito entre a base econômica e a superestrutura, isto é, a determinação estrita do social pelo econômico sem uma mediação. Cabe lembrar que essa crítica já havia sido feita, muitos anos antes por Wilhelm Reich, após a sua visita à URSS em 1929 e as ascensão do nazismo (Autor, 2021). Reich (1977 [1929]) foi um dos primeiros autores a identificar uma certa homologia entre psicanálise e marxismo, ao apontar para o caráter irracional das massas que as moveria no sentido contrário aos seus interesses particulares. Isso porque, ao analisar os movimentos de massas de sua época, instaura uma importante questão: por que as massas aderiram livremente ao fascismo? Se a economia determina linearmente e unilateralmente a ideologia, por que os trabalhadores e as massas empobrecidas se deixaram levar pela oposição, que nesse caso era o Nacional-Socialismo (partido de Hitler que era de extrema direita)? Suas condições econômicas e sociais não os levariam, naturalmente, a uma revolução? Ou, no mínimo, a escolher representantes políticos que estivessem de acordo com os seus interesses básicos de sobrevivência? (REICH, 2001 [1933]).

Em meados dos anos 1960, Althusser fazia parte do Partido Comunista Francês (PCF), e começou a perceber muitos desses fatores dogmáticos dentro de seu próprio grupo. Nesse momento percebe que, assim como Lacan propôs um retorno à Freud – quando a teoria passou a servir às burocracias do capitalismo – era a hora de propor um retorno à Marx. Com isso, pretendia rejuvenescer o marxismo ao desvencilhá-lo de velhas filosofias burguesas, e o encontro com a psicanálise será imprescindível para a sua virada conceitual. Suas intervenções teóricas no seio dessas polêmicas que pulsavam acontecerão em dois momentos: em 1965 com o texto *Freud e Lacan* e em 1976, com *Marx e Freud*, onde atinge o seu auge (EVANGELISTA, 1985).

Em *Freud e Lacan* – texto crucial de luta teórica – Althusser estava preocupado em responder a um artigo publicado em 1949 na *La Nouvelle Critique* [A nova crítica], revista oficial do PCF, intitulado *Auto-critique : la psychanalyse, une idéologie reactionnaire*

[Autocrítica: psicanálise, uma ideologia reacionária], escrito por oito intelectuais marxistas que se afirmavam familiarizados com a psicanálise: Lucien Bonnafé, Sven Follin, Jean Kestemberg, Evelyne Kestemberg, Serge Lebovici, Louis le Guilland, Salem A. Shentoub e Emile Monnerot (GARRIOU, 2024).

Nesse texto, os autores afirmam que a psicanálise não seria uma ciência, mas uma ideologia conservadora a qual apenas reforçaria as lógicas sociais opressivas instituídas em vez de dar alento à processos de emancipação. O argumento central é de que em vez de fomentar uma compreensão científica dos fenômenos psíquicos, a psicanálise atuaria como uma simples técnica de adaptação dos sujeitos à sociedade capitalista e, com isso, faria um desvio dos problemas sociais em detrimento de “problemas psicológicos”. Evangelista (1985) nos lembra que, tendo como fundo as teses de Politzer, conduzidas por um pensamento djanovista, há uma tentativa desesperada em fazer frente à ofensiva do imperialismo estadunidense que ecoava seus efeitos ideológicos no campo da psicanálise através da *Psicologia do Ego* não deixando outra saída: ou Freud ou Marx.

Cabe lembrar que dentre os poucos autores citados encontramos Lacan, que é duramente criticado por uma série de questões, como seu estilo obscurantista e sua linguagem hermética, sua suposta despolitização dos sujeitos ao não enfatizar as possibilidades de transformação social, a manutenção da ideologia burguesa, já que em seu retorno a Freud não rompe com a sua estrutura patriarcal, dentre diversos outros motivos que enfatizam seu discurso elitista e ideologicamente conservador (BONNAFÉ et al, 1976 [1949]).

Althusser, afetado por todos esses movimentos históricos que ocorreram entre 1949 e 1964 toma posição frente às ciências em geral e, sobretudo, frente à psicanálise. Para o autor a psicanálise não seria uma ideologia burguesa visando adaptar os sujeitos aos ditames do jugo capitalista. Muito pelo contrário, ela seria uma ciência com objeto próprio: o inconsciente e seus efeitos (ALTHUSSER, 1985). Para construir o seu argumento, vai traçando um percurso onde demonstra como existiriam várias figuras da ideologia dominante que, aos poucos, foram enterrando a radicalidade crucial da psicanálise, tanto para os praticantes como para os marxistas que, em tese, deveriam reconhecer esses jogos ideológicos. Dentre eles, Althusser (1985) menciona o biologismo, o sociologismo e o psicologismo. Todos eles seriam, cada um a sua maneira, a materialização de uma tendência: o idealismo burguês que degenerou tanto a psicanálise como o marxismo.

Essa luta teórica só será possível porque Althusser ocupa uma posição materialista: enquanto os oito marxistas procuravam afundar as ciências através da crítica em nome de um

saber superior – o materialismo histórico e dialético – imbuídos pela questão da problemática idealista das filosofias do fundamento, Althusser abraça o avesso através da recusa da questão do fundamento (EVANGELISTA, 1985). Para isso, não tenta explicar a revolução feita pela psicanálise enquanto ciência nova dentro do materialismo, mas de encontrar a dialética da própria psicanálise. Como afirma Evangelista (1985), esse processo deixa claro que a dialética hegeliana parte de pressupostos distintos da dialética materialista, no entanto, esta última em sua versão dogmática stalinista, baseada em um economicismo linear e em um panteísmo das forças produtivas que gerava um humanismo teórico, ainda seria prisioneira da dialética hegeliana.

Uma das possíveis consequências desse idealismo humanista seria o clássico “fim da história”, a partir de uma transcendência dos sujeitos iluminados por uma designação total de como as coisas deveriam ser, desconsiderando as materialidades que compõem a própria vida e, portanto, as colisões causadas pelas contradições inerentes a toda realidade social. O materialismo marxista reconhece essas contradições a partir das lutas de classes e, por isso, não se trata de uma contradição simples, como seria a dialética hegeliana, mas de uma contradição *sobredeterminada*.

Para transitar por essas complexidades, Althusser (1962) propõe o conceito de *sobredeterminação* [*surdeterminación*] (também conhecido como *superdeterminação*), que será crucial em seu pensamento. Ao tomar emprestado da psicanálise essa noção, ele está afirmando que os fatos sociais não podem ser explicados por um fundamento único, mas sim por uma série de múltiplas causas que podem ou não relacionar-se entre si de maneira simultânea, produzindo efeitos e modificando umas às outras. A *sobredeterminação* possibilita uma abordagem mais complexa da sociedade, ao demonstrar que as transformações sociais e os fatos históricos decorrem da interação de múltiplos fatores. Esse conceito desafia as interpretações mecanicistas e unilaterais do “marxismo comum”³ ampliando a compreensão sobre a influência mútua entre diferentes instâncias sociais.

Nessa época, ao final de 1963, Lacan havia sido excomungado da Sociedade Francesa de Psicanálise e convidado a se retirar do hospital Sainte-Anne, onde ministrava seus famosos seminários. Nesse momento, Althusser aproveita a situação da conclamada polêmica, seu envolvimento com a escrita de *Freud e Lacan*, e o convida para ministrar seus seminários

³ Wilhelm Reich costumava chamar esse marxismo dogmático e linear de “marxismo comum” ou “marxismo vulgar”.

na *Ecole Normale Supérieure*, já que fazia parte do quadro de funcionários da instituição e possuía autoridade para isso.

Nesse contexto todo, mais do que nunca, tornou-se necessário resgatar e defender o caráter científico da psicanálise e, sobretudo, do trabalho de Lacan, diante dos oito marxistas que, naquele texto, haviam cometido um grande erro ao descartar a psicanálise sem fazer uma reflexão profunda do que, de fato, estava em jogo nisso. Althusser não entendia como marxistas poderiam se deixar levar pelas injúrias ideológicas cometidas com aquele revisionismo histórico, algo que acometia frequentemente o próprio marxismo, que se via deformado de diversas maneiras distintas por seus adversários. Por isso apostava na rigorosidade dos conceitos marxistas, de suas implicações e desenvolvimento, para que pudesse distinguir-se para sempre de seus fantasmas [*fantômes*] (ALTHUSSER, 1962).

É por isso que, para fazer a sua defesa da psicanálise, Althusser retorna não ao jovem Freud, ao seu “infantilismo teórico”, mas à teoria já consolidada, isto é, um retorno à sua maturidade. Com isso anda no sentido contrário aos oito marxistas e expõem diversos pontos que ajudavam a enterrar o objeto de Freud, entre eles, a questão do fundamento. Por sua posição materialista, o filósofo desvencilha, de uma vez por todas, a filosofia do idealismo contido nas teorias do fundamento e, assim, lança uma nova perspectiva: a psicanálise como ciência. Nesse momento, a noção de “corte epistemológico”, advindo da noção de “ruptura” de Bachelard, será imprescindível para entendermos a sua proposta.

Ao romper com a dialética hegeliana, com o stalinismo e com os dogmatismos em voga nos espaços comunistas, que tinham como efeito um humanismo teórico, Althusser coloca para jogo a contradição: o combustível de toda dialética. Neste caso, uma dialética sobredeterminada. Sua proposta não era a de fundar uma nova ciência, mas de defender a psicanálise como tal, de uma posição idealista ao materialismo: a luta não se dá apenas pelas vias abstratas, mas pela materialidade das palavras nas lutas teóricas e nos espaços concretos das instituições, com o convite que endereça a Lacan para ocupar a *Ecole Normale Supérieure*. No final das contas, as lutas teóricas não estão separadas da materialidade das lutas cotidianas que envolvem a vida. A luta de classes (e aqui podemos pensar em outras lutas sociais) se dá, também, no âmbito das palavras: a realidade é representada pelas ideias que as palavras carregam. Por isso, na luta política, ideológica e filosófica, as palavras são como armas: “*explosivos, calmantes e venenosos*” (ALTHUSSER et al., 1969, p. 11). Como unha e carne, as palavras (teorias, conceitos, ideias, dialética, alienação, etc.) e as lutas cotidianas se enlaçam.

A luta de classes na teoria e a recusa do pragmatismo

Entre a publicação de *Freud e Lacan* em 1965, e a publicação de *Marx e Freud* em 1976, muitos fatos ocorreram nos desenvolvimentos teóricos althusserianos, entre eles, alguns reposicionamentos dentro de sua própria teoria. Se em um primeiro momento o autor havia focado no afamado debate “ciência *versus* ideologia”, agora Althusser voltava suas armas conceituais para a defesa da teoria como uma das tantas formas de luta de classes. Isso seria resultado do entendimento que de que não há uma posição externa à ideologia, pelo simples fato de que não há neutralidade, muito menos uma totalidade exata das coisas. Assumir que tal façanha é viável, é chocar-se de frente com uma cosmovisão que se constitui através de uma totalidade imaginária que concebe a realidade desde um sentido fechado e unívoco.

Nessa trama, a realidade não seria o oposto à ideologia, como se esta ocultasse a primeira, criando uma relação ilusória de “falsa consciência” com respeito à realidade. Tanto a realidade quanto a ideologia possuiriam uma condição cindida e, portanto, a ideologia não seria uma representação invertida da realidade, mas, uma representação invertida da relação imaginária entre os sujeitos e suas próprias condições de existência, e por isso o princípio da reprodução das relações de produção e de manutenção da ordem socioeconômica (ALTHUSSER, 1980), ou seja, produzindo efeitos no “mundo real” (GILLOT, 2018). Não ao acaso, segundo Gillot, a eficácia da ideologia possui uma sustentação na ficção primordial de um sujeito livre e causa de si mesmo, na medida em que um dos mecanismos fundamentais da ideologia leva cada um a se reconhecer como sujeito livre e responsável, o qual adere “por si mesmo” um lugar sempre-já designado ao indivíduo na divisão social do trabalho.

É por essas vias que Althusser aproxima-se teoricamente de Lacan. Há um interesse, a partir de uma perspectiva “antipsicologista”, como pontua Gillot (2018), na distinção entre o eu [*moi*] das identificações imaginárias e o sujeito simbólico (constituído a partir do discurso do Outro). Este, por sua vez, seria o fundamento da subjetividade, o qual ligaria o ser-sujeito à estrutura de assujeitamento. Nesse sentido, o inconsciente não *é* estruturado como uma linguagem, como diria Lacan, mas *está* estruturado como uma linguagem que é ideológica. Com isso, Althusser afirma que a ideologia é a estrutura que dá a sua linguagem ao inconsciente, sendo composta por elementos diversos os quais combinam-se de diferentes formas entre si, o que traz para essa dinâmica o caráter acontecimental dessa combinação, de acordo com o quê e como cada sujeito vive. Para Althusser (2002), o encontro não cria a realidade do mundo, mas confere a esse mundo a realidade que possui.

As consequências disso não versam sobre a Razão e Origem das coisas, mas sobre a contingência e o reconhecimento do encontro, da submissão da necessidade à contingência, das formas que dão forma aos efeitos e afetos do encontro. Para que os encontros se efetuem, no entanto, torna-se necessário criar as condições de desvio, bem como, sustentar um vazio político que, para Althusser (2002), é um vazio filosófico que não supõe nada pré-estabelecido. O vazio filosófico é, portanto, a condição de possibilidade da emergência da própria filosofia, a qual não apenas aponta aos famosos problemas filosóficos como “por que existe algo ao invés de nada?”, mas renuncia assumir um objeto para partir do nada, “y de esa variación infinitesimal y aleatoria de la nada que es la desviación de la caída” (ALTHUSSER, 2002, p. 40).

Por isso não podemos desconsiderar as relações de poder imbricadas nas discussões que chamam o significante ciência como uma arma contra um suposto obscurantismo, justamente quando o tema da ideologia entra para jogo. Em vista disso, Castro-Gómez (2005) discute a questão da relação entre ciência e poder. A partir da metáfora grega *Hybris* – um excesso de pretensão de ter mais do que o destino reserva a cada homem – supõe uma determinada ilusão de poder que se sobressai aos limites mortais, ao ponto de igualar-se com os deuses. Logo, o discurso científico moderno teria se constituído a partir do entendimento de que possuiria uma linguagem universal – a da razão – a partir da qual os cientistas ganhariam a capacidade de colocarem-se acima da linguagem comum, situando-se em um ponto zero de observação, que seria neutro e objetivo, e desde o qual se produziria um conhecimento sobre o “si mesmo” de todas as coisas (CASTRO-GÓMEZ, 2005). Trata-se de um lugar que beira ao sagrado, o qual seria o reduto onde residiriam as respostas que acalantariam todas as inquietações humanas.

Nesse sentido, se o marxismo rigoroso possui como princípio uma prática concreta, Althusser questiona: quem de fato pode conhecer essa prática, isto é, essa atividade dos homens existentes? Sua resposta é direta: somente as ciências (EVANGELISTA, 1985). No entanto, nesse momento, Althusser entende que não existe uma teoria total que dê conta da realidade como um todo, mas uma série de teorias distintas, configurando-se como uma *luta de classes na teoria* e, portanto, não há apenas uma ciência ou um modo único de se fazer ciência. O maior exemplo disso seria o cientificismo presente no dogmatismo stalinista, que se caracterizaria por ser uma ideologia como qualquer outra, podendo ser entendida a partir da máxima “eu estou na verdade, a ideologia é sempre do outro”. Por conta desse posicionamento, a teoria de Althusser será taxada pelos membros do PCF como “doutrinarismo”, sendo que, no final das contas, era

apenas uma reação ao pragmatismo em voga no dogmatismo stalinista que desconsiderava o valor da teoria.

É só assim que, então, cai por terra a tese simplista, que ainda ronda muitos dos discursos contemporâneos, de que a ciência seria o extremo oposto da ideologia, o que acabaria opondo a ciência à própria vida e, como nos ensinou Althusser em *Marx e Freud*: toda teoria é inseparável da vida. Logo, o “corte epistemológico” não diria mais respeito à ruptura entre ciência e ideologia, mas entre uma ciência – seja lá qual ela for – e a ideologia teórica que concebe a sua pré-história. Se toda nova ciência se faz sobre uma ideologia, esse dualismo pretensioso não passa de uma ideologia como qualquer outra. A ilusão do ponto zero é justamente o véu ideológico que não permite e reconhecer ver esse lugar de enunciação.

Quais seriam, então, as condições de produção do conhecimento dito científico? Evangelista (1985) nos lembra que, se para Marx a “produção em geral” não existe, o mesmo seria válido para a “ciência em geral” ou a “razão em geral”. O que existe são modos de produção, logo, a questão que nos cabe retornar é: quais os modos de produção do conhecimento? Para esse autor, se quisermos responder a essa questão, não podemos esquecer do seguinte princípio materialista: não se trata de um discurso da razão (como o discurso do capitalismo, por exemplo), mas da análise das condições históricas e materiais onde as várias formas de racionalidade nascem e se desenvolvem. Nesse sentido, não se trata de elaborar uma teoria para fundar uma ciência nova, mas de explorar as diferentes maneiras de como cada ciência já existente foi produzida.

Tanto o marxismo como a psicanálise, como “filhos sem pai” (ALTHUSSER, 1985) que instauraram novas discursividades, não seriam compatíveis com as insígnias da razão, já que as condições de produção de ambas são incompatíveis com o modelo racionalista moderno. O inconsciente é avesso à razão e a luta de classes o conflito das razões. Sendo assim, tanto a vida como a luta de classes irromperiam na teoria (ALTHUSSER, 1985), e a ciência existiria não porque existe um objeto “real” a ser elucidado, mas porque existe um objeto de conhecimento capaz de se apropriar do real. O materialismo histórico seria uma ciência finita, na medida em que se apropria desse real nos limites de seu campo, ou seja, nos litorais de seu objeto de conhecimento (EVANGELISTA, 1985).

Considerações disruptivas finais

A famosa e, ao mesmo tempo fugaz, polêmica de Pasternak, é só mais um sintoma do neoliberalismo que atua sufocando, desqualificando e excluindo tudo que não faz parte do teatro da consciência e da razão absoluta. Tudo que não serve ao “sujeito empoderado empresário de si mesmo” motor do capital. A psicanálise por se debruçar sobre o insabido que nos constitui como sujeitos, nos lança no abismo do desamparo e, frente a isso, é normal que existam resistências: “como assim eu não sei tudo sobre mim mesma?”, “como posso não ser dona de meus atos de maneira plena?”. Essas e tantas outras questões que subjazem os diferentes métodos científicos que buscam, de maneira obstinada, uma resposta pronta, total e supostamente neutra a respeito daquilo que nos move, desconsideram a dimensão inconsciente dos sujeitos e a eficácia simbólica dos enunciados.

No fim das contas, essa tentação em aceder a essa suposta “neutralidade” científica nada mais é do que uma ânsia em superar a opacidade do inconsciente ideológico. Existe uma busca obstinada por uma transparência impossível, onde tudo está sempre posto às claras de uma maneira estritamente objetiva. Nessa dinâmica, acredita-se em um certo “purismo” da ciência que, no seu afã salvador, nos libertaria das correntes da ideologia. É por isso que Lacan (1998 [1966]) repudia a denominação “ciências humanas”, afirmando que esta seria “a própria voz da servidão” (p. 873), pois, não há ciência do homem, na medida em que o homem da ciência não existe, somente o seu sujeito e, por isso, a lógica moderna da ciência seria uma constante tentativa de sutura do sujeito, mesmo que, no fim das contas, isso não seja possível em sua totalidade.

O materialismo dialético reconhece que somos feitos de diferentes matérias, as quais, muitas vezes, podem ser medidas, pesadas, quantificadas e até mesmo antecipadas em seus efeitos. Mas deve reconhecer, também, que somos feitos de outras materialidades, como as palavras, os sonhos, os devaneios, os tropeços e os enganos. Somos feitos, sobretudo, de paradoxos. E *Isso*, assim como os sonhos e os chistes, não pode ser antecipado, calculado, quantificado ou objetivado. Tentar fazer dessas dimensões um medida racionalizável é um passo adiante na despolitização radical da vida, afinal, se “o inconsciente é a política” (LACAN, 2008 [1967], p. 350), há que se reconhecer as vertigens que habitam os abismos entre o que se sabe, o que se pode saber, o que não sabe e o que não se tem como saber. Nossa precariedade de sujeitos no final das contas, a qual Lacan soube reconhecer muito bem em seu retorno a Freud e Althusser manteve em seu legado marxista implicado com a dimensão subjetiva da história.

Referências

ALTHUSSER, L. **Contradiction et surdétermination (notes pour une recherche)**. *La Pensée*, n. 107, 1962.

ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan. Marx e Freud**. Tradução de Walter Evangelista. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução de Joaquim J. de Moura Ramos. Lisboa: Martins Fontes, 1980.

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. **Para leer El Capital**. Tradução de M. Harnecker. Cidade do México: Siglo Veintuno Editores, 1969.

ALTHUSSER, L. **Para um materialismo aleatório**. Tradução de P. Fernández Liria, L. Alegre Zahonero e G. González Diéguez. Madrid: Arena Libros, 2002.

AUTOR, 2021.

BONNAFÉ, L; FOLLIN, S; KESTEMBERG, J; KESTEMBERG, E; LBOVICI, S; LE GUILLAND, L; SHENTOUB, S A.; MONNEROT, E. **Autocritique : la psychanalyse, idéologie réactionnaire : juin 1949 (1976)**. *Ornicar ?*, supplément au n° 7, 1976, p. 17-28.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

EVANGELISTA, W. **Introdução**. In: ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan. Marx e Freud**. Tradução de Walter Evangelista. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 9-46.

GARRIGOU, M. **Commentaires sur La psychanalyse, idéologie réactionnaire**. *Les cahiers de santé publique et de protection sociale*, n. 48, mar. 2024.

GILLOT, P. **Althusser e a psicanálise**. Tradução de P. E. Z. Davoglio, F. R. Barbosa Filho e M. L. Lery-Lachaume. São Paulo: Ideias e Letras, 2018.

LACAN, J. **A ciência e a verdade**. In: LACAN, J. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 869-892. (Trabalho original publicado em 1966).

LACAN, J. **A lógica do fantasma (Seminário 1966 – 1967)**. Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2008. (Trabalho original publicado em 1967).

PASTERNAK, N; ORSI, C. **Que bobagem!: pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2023.

REICH, W. **Materialismo dialético e psicanálise**. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1977. (Publicado originalmente em 1929).

REICH, W. **Psicologia de massas do fascismo**. Tradução de M. da G. M. Macedo. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Publicado originalmente em 1933).