

# A querela do humanismo\* (1967)

LOUIS ALTHUSSER

No detalhe das futilidades e das querelas, seja a favor ou contra o humanismo, é necessário render-se à evidência: a História adora as histórias.

A “querela do humanismo” começou o mais calmamente possível. Num dia do verão de 1963, eu encontrei por acaso na casa de um amigo o Doutor\*\* Adam Schaff, membro da Direção de um de nossos partidos comunistas. Responsável pelos “intelectuais” junto à Direção do partido comunista polonês, Schaff é um filósofo conhecido por suas obras sobre a semântica e sobre o problema do homem no marxismo,<sup>1</sup> e um dirigente político apreciado pela sua cultura e sua abertura de espírito. Ele voltava dos Estados Uni-

\* Convém apresentarmos uma nota explicativa da edição brasileira deste texto de Louis Althusser. O texto permaneceu, na sua quase totalidade, inédito durante a vida do autor. O original encontra-se nos arquivos do filósofo francês, entregues ao Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (Imec). O texto foi publicado pela primeira vez por François Matheron — um dos organizadores da edição póstuma de textos de Althusser — que reuniu e apresentou vários textos inéditos do filósofo em dois volumes intitulados *Écrits philosophiques et politiques I e II* (Paris, Edições Stock/Imec, 1995). O texto possui duas versões. A edição foi feita com base na segunda, corrigida pelo próprio autor. Como observa o editor francês, Althusser parecia considerar essa segunda versão um texto completo, embora não acabado, pois o projeto parecia ser, na sua origem, mais ambicioso.

Esta é a primeira publicação do texto “A querela do humanismo” no Brasil. Não se trata da publicação do texto integral. Suprimimos a segunda parte do texto, na qual Althusser desenvolve a tese de que o humanismo teórico constitui um obstáculo epistemológico ao avanço do materialismo histórico e à própria caracterização da espécie humana. Nossa edição utiliza parte da apresentação e das notas preparadas por François Matheron para a edição original francesa. Essas notas do editor francês estão numeradas e colocadas no final do texto. As notas que estão indicadas por letras e colocadas no rodapé pertencem ao próprio texto de Althusser.

Esta tradução de “La querelle de l’humanisme” é de Laurent de Saes.

\*\* Inúmeras palavras encontram-se, às vezes sem motivo aparente, grafadas com iniciais maiúsculas no texto original. Optamos por manter essa formatação na tradução aqui apresentada.

dos, onde havia falado de Marx perante amplos auditórios universitários apaixonados. Ele me colocou a par de um projeto de Erich Fromm, que ele conhecia bem, e havia recentemente encontrado nos Estados Unidos. Fromm esteve, antes da guerra, nos anos 1930, ligado a um grupo marxista alemão esquerdizante, que se exprimiu numa revista efêmera,<sup>2</sup> a *Zeitschrift für Sozialforschung*, onde se fizeram conhecer, entre outros, Adorno, Horkheimer, Borkenau, etc. O nazismo fez de Fromm, como de muitos outros, um exilado. Desde então, tornou-se célebre por seus ensaios sobre a sociedade de “consumo” moderna,<sup>3</sup> à análise da qual ele aplica conceitos extraídos de um certo confronto entre o marxismo e o freudismo. Fromm acabava de publicar nos Estados Unidos uma tradução de excertos de textos da juventude de Marx, e, preocupado em estender a audiência do marxismo, formava o projeto de editar uma grande obra coletiva consagrada ao “Humanismo socialista”, para a qual ele convidara filósofos marxistas dos países do Oeste e do Leste. O Doutor A insistia para que eu aceitasse participar desse projeto. Eu havia, aliás, recebido alguns dias antes uma carta de Fromm.<sup>4</sup> Por que Fromm, que eu não conhecia, havia-me escrito? O Doutor A havia-lhe anunciado a minha existência.

Eu alegava a conjuntura, e o título solene sob o qual havíamos reunido essa belíssima orquestra internacional: o resultado não poderia ser outro senão uma *Missa Solemnis* em Humanismo Maior, da qual minha partitura pessoal chocaria a Harmonia Universal. Procurei transmitir, em vão, na conversa, todas essas maiúsculas às quais obrigava-me a Circunstância, e, uma vez esgotados os argumentos, apresentar os meus, chamar um gato de um gato, enfim, dizer que não se queria a minha música. A (Schaff) calou a minha boca com um silogismo impecável. Todo Humanista é um Liberal; ora, Fromm é um Humanista, logo, Fromm é um Liberal. Seguia-se que eu poderia livremente tocar, em paz, o meu instrumento. Eu me fiz rogar o quanto necessário: o suficiente para saborear a situação, mas também por escrúpulo. Afinal de contas, eu podia estar errado: com uma boa teoria do deslocamento da dominante, a qual procurava professar, podia-se, a despeito da conjuntura, conceber que um Humanista fosse “também” um Liberal. Questão de conjuntura.

Escrevi, logo depois, meu artigo. Em todo caso, pensando no público desconhecido que o leria, fi-lo bastante curto e claro demais, e tive mesmo a precaução de submetê-lo ao *rewriting*, ou seja, de torná-lo ainda mais curto e ainda mais claro. Resolvi, com autoridade, em duas linhas, a questão da evolução intelectual de Marx; em dez, a história da filosofia, da economia política e da moral nos séculos XVII-XVIII. Eu fui ao essencial, com conceitos e argumentos bastante grosseiros (oposição brutal ciência/ideologia) para que, no caso de não serem verdadeiramente convincentes, ao menos fossem

tocantes. Eu fui ao ponto de me permitir uma leve malícia teórica, que tive a presunção de acreditar que cairia na categoria do humor anglo-saxão, e seria percebida como tal, introduzindo o mais seriamente possível o conceito absurdo do humanismo “de classe”.<sup>5</sup> Fiz traduzir meu texto em inglês por um amigo competente<sup>6</sup> e tanto mais escrupuloso, pelo fato de que suas idéias estavam nos antípodas das minhas; e postei sem atraso este pequeno texto *ad hoc*. Era preciso apressar-se: os prazos.

Esperei. O tempo passou. Eu esperava. Apenas vários meses mais tarde, veio-me uma resposta de Fromm.<sup>7</sup> Ele estava consternado. Meu texto era extremamente interessante, ele não contestava seu valor intrínseco, mas, decididamente, não podia entrar no projeto, ou seja, no concerto dos outros. Agradecimentos, desculpas. Minha lei do deslocamento da dominante não havia funcionado; o silogismo Humanista, logo Liberal, também não: questão de conjuntura. Uma razão a mais para pensar que, entre o Humanismo, o Liberalismo de um lado e a conjuntura de outro, existia, como aliás meu artigo dizia claramente, algo como uma relação não acidental.

Uma razão a mais para publicar meu texto. Ali onde era, *então*, possível: questão de conjuntura. O liberalismo de *Critica Marxista* de um lado, jovem revista teórica do partido comunista italiano, e da seção filosófica dos *Cahiers de l’Isea* (dirigida por Jean Lacroix) permitiu esta publicação na Itália e na França (primavera-verão de 1964).<sup>8</sup> Guardo um real reconhecimento a essas duas revistas: elas tiveram algum mérito pois, em cada uma delas, meu texto ia na contracorrente de toda ou parte de sua ideologia explícita. Vários meses passaram sem que nada acontecesse. No trabalho intelectual, isso também é lei corrente.

Então, tive, num dia de janeiro de 1965, a surpresa de ler na revista mensal *Clarté*, órgão da UEC<sup>9</sup> [*Union des Étudiants Communistes*] da época, uma crítica, cortês, mas bastante dura de meu texto, assinada por Jorge Semprun, escritor conhecido por um belíssimo romance sobre a deportação.<sup>10</sup> Sua refutação residia no que se pode chamar de uma argumentação marxista “italiana”. Peço desculpas a nossos camaradas italianos: não se trata aí, ao contrário do que se poderia crer, nem da Itália, nem do partido comunista ou do marxismo italianos, ou seja, de um simples adjetivo da geografia física, mas de um adjetivo da geografia *política*, pelo qual um certo número de intelectuais franceses, ou de cultura francesa, designavam, no mapa político francês, a posição particular que eles entendiam ocupar.<sup>11</sup> O vínculo desta posição dita “italiana” com a Itália verdadeira (o verdadeiro e o mito desse vínculo) é uma outra questão, que será curioso estudar um dia. No entanto, eu fui levado a crer, à vista de informações ulteriores, mas seguras, que certos intelectuais do partido italiano tinham desejado que se respondesse a meu artigo publicado na *Critica Marxista*: por delicadeza em relação ao francês que eu era, e ao partido comunista francês, eles haviam

preferido que me fosse dada a resposta em um órgão político francês. Contingências, sem dúvida, haviam resultado na escolha da *Clarté*.

Desde então, as coisas se precipitaram. Com o assentimento de Jorge Semprun e o meu, *La Nouvelle Critique* publicou o “dossiê” do debate, e abriu a discussão (março de 1965). Ela durou meses: intervenções de Francis Cohen, Michel Simon, Geneviève Navarri, M. Brossard, Michel Verret, Pierre Macherey, etc. A discussão foi relançada pela aparição do *Pour Marx* e de *Lire le Capital* na coleção “Théorie” das Edições François Maspero (novembro de 1965). Ela prosseguiu por ocasião de uma assembléia geral dos Filósofos comunistas ocorrida em Choisy-le-Roi<sup>12</sup> em janeiro de 1966, onde certos oradores, por exemplo Roger Garaudy, atacaram violentamente meus ensaios. O Comitê central de Argenteuil<sup>13</sup> discutiu, em março de 1966, o Humanismo e tomou, direta ou indiretamente, partido sobre as teses presentes na “discussão”, declarando-a, em todos os sentidos do termo, “aberta”. Doravante, resta claro que ela não está perto de se “fechar”.

Foi assim que um evento absolutamente menor (algumas páginas sobre uma questão de aparência puramente teórica, ou até doutrinária), e que se poderia (eu, em primeiro lugar) crer limitado a um simples “acidente” de ordem quase autobiográfica (encontro do projeto de Fromm e [de] alguns estudos por mim realizados), tomou uma proporção desmedida em relação às suas origens. Sinal de que, mesmo sob sua forma bastante frusta, o artigo que eu havia redigido para um público americano devia ter atingido um ponto de extrema sensibilidade na conjuntura senão teórica, pelo menos ideológica atual. Digamos que de um certo modo ele “entrava” nessa conjuntura forçando uma porta, que alguns, sem dúvida, tinham interesse em manter obstinadamente fechada e fechando uma outra porta, que os mesmos tinham, sem dúvida, interesse em apresentar como a única publicamente aberta. Porta aberta ou porta fechada: a conjuntura havia feito dela, a seu modo, uma das Portas da Hora, interdita à desatenção ou anunciada à atenção de todos. Eu não pretenderei que, ao escrever meu texto, tivesse estado totalmente inconsciente de sua incidência em uma conjuntura significativa, pois, ao contrário, eu insisto, em dez ocasiões, sobre o sentido “conjuntural” da maré “Humanista” em certos meios do marxismo contemporâneo. Mas uma coisa é a “consciência” do que se pensa fazer, defendendo uma Tese, outra coisa é o vínculo dessa “consciência” com o real. As pequenas “histórias” que eu contei, e os efeitos que se seguiram, são, de certo modo, o protocolo experimental do confronto de uma tese (ou de um diagnóstico) e da realidade: é por aí que as pequenas “histórias” entram na história. E eu não teria jamais exposto o detalhe do seu mecanismo, se não fosse agora claro que esse mecanismo anedótico não era nada mais que o efeito de uma necessidade que, uns e outros, partes nesse debate, sentíamos todos. Na verdade, se a história faz sempre histórias, ela não as adora todas: ela adora apenas as que, a um título ou a um outro, a

concernem. E ela não deixa a ninguém, mesmo a suas vítimas, o cuidado de “fazer a triagem”. Digamos: sobre a “querela do Humanismo”, a triagem está feita, ou melhor, a triagem está sendo feita. E na miúda moeda de alguns conceitos, e mesmo de algumas palavras entre as quais a triagem está sendo feita; sentimos todos que uma certa partida, que concerne a todos, pode estar sendo jogada; partida da qual essa “discussão” de alguns filósofos sobre o Humanismo é o eco infinitamente longínquo e próximo: o modo de entender Marx, e de colocar seus conceitos em prática.

É tempo então de se lembrar que, diante dos gigantescos problemas que nos inflige a temível conjuntura que nos cerca, tantos e tantos homens se perguntam “O que fazer?”, segundo a advertência de Lenin tirada da obra que leva esse título.<sup>14</sup> [...]

## I. A revolução teórica de Marx

### 1

Retomo pois, uma vez mais, à questão da história da evolução do pensamento teórico de Marx, a questão do “corte epistemológico” entre a pré-história ideológica e a história científica do seu pensamento, a questão da diferença teórica radical, que separa para sempre as obras de juventude de *O Capital*.

Aviso: não me desculpo por retomá-la. Retomá-la-emos sempre que for necessário, e por tanto tempo quanto for necessário, isto é, enquanto não tiver sido resolvida, no seu fundo e nos seus efeitos, essa questão-chave. Para chamar as coisas pelo seu nome: enquanto não tiver sido liquidado um equívoco fundamental, que, na sua origem, serve hoje objetivamente de base teórica à ideologia burguesa (filosófica e religiosa) no próprio seio de certas organizações da luta de classe proletária, aqui e alhures. O objeto desse equívoco é extremamente grave: trata-se da luta pela defesa da teoria marxista contra certas interpretações e formulações teóricas de tendência revisionista.

Sobre os problemas teóricos e históricos da história da formação do pensamento de Marx, sobre o período crucial dos *Manuscrits de 1844*, das *Thèses sur Feuerbach* e de *L'idéologie allemande*; os estudos aprofundados que requer essa questão estão em curso. Publicá-los-emos no momento certo. Gostaria hoje de resgatar apenas algumas conclusões provisórias, mas essenciais.

A “volta a Marx” não consiste em fetichismo erudito, tampouco o é seguir ao pé-da-letra, nos seus textos, o desenvolvimento do seu pensamento. Não é também fetichismo de historiador recolocar em pauta os *Manuscrits de 1844*, *L'idéologie allemande* e *Le Capital*. Não se trata de “fugir” do presente para um passado, mesmo que ilustre. Trata-se do nosso próprio presente: da teoria de Marx. Está fora de questão estabelecer-se, como al-

guns acreditaram poder dizer<sup>15</sup> com uma fórmula singularmente demagógica, na “fortaleza” de um marxismo a-histórico, na “eternidade dos conceitos” na “abstração pura”, para, a partir dessa altura pronunciar decretos doutrinários sobre a prática dos outros, às voltas com os problemas reais e complexos da história. Trata-se, pelo contrário, de armar-nos com os únicos princípios teóricos disponíveis que nos permitirão dominar os gigantescos e difíceis problemas reais que a história apresenta hoje ao Movimento comunista internacional. Não se pode dominar tais problemas práticos a menos que se compreenda os seus mecanismos: só se pode compreender esses mecanismos produzindo o seu conhecimento científico. A crítica à “abstração doutrinária”, a exaltação do “concreto”, a denúncia do “neo-dogmatismo” não são apenas os argumentos de uma vulgar demagogia, ideológica e política. Eles são também, quando não simples acidentes estilísticos individuais, os sempiternos sintomas do revisionismo teórico no próprio marxismo.<sup>a</sup>

Se voltamos a Marx e colocamos conscientemente, na conjuntura atual, a ênfase sobre os problemas teóricos, e, antes de tudo, sobre o “elo decisivo” da teoria marxista, a saber a “filosofia”, é para defender a teoria marxista das tendências do revisionismo teórico que a ameaçam; é para desprender e precisar o domínio onde a teoria marxista deve a qualquer preço se desenvolver para produzir os conhecimentos de que os partidos revolucionários precisam urgentemente para confrontar os problemas políticos cruciais do nosso presente e do nosso futuro. Não pode haver nesse ponto nenhum equívoco. O

a. Lenin: *Que faire?*: “No momento atual (isto aparece claramente hoje em dia) os fabianos ingleses, os ministerialistas franceses, os bernsteinianos alemães, os críticos russos formam uma só família, congratulam-se reciprocamente, instruem-se uns aos outros, e movem campanha conjunta contra o ‘dogmatismo’ marxista” (*Oeuvres choisies* em 2 vol., *Éditions de Moscou*, I, p. 176, nota).

“O dogmatismo, o doutrinarismo’, ‘a ossificação do Partido, castigo inevitável da compreensão forçada do pensamento’, tais são os inimigos contra os quais entram em liça os campeões da “liberdade de crítica” do *Rabotcheïé Diélo*. Ficamos felizes que essa questão esteja colocada na ordem do dia... mas quem são os nossos juízes?... Assim, vê-se que as grandes frases sobre a ossificação do pensamento, etc., dissimulam a indiferença e a impotência em fazer progredir o pensamento teórico. O exemplo dos social-democratas russos ilustra... esse fenômeno comum à Europa... que a famosa liberdade de crítica não significa a substituição de uma teoria por uma outra, mas a liberdade em relação a todo sistema coerente e pensado: ela significa ecletismo e ausência de princípios...”.

“Pode-se julgar a falta de tato demonstrada pelo *Rabotcheïé Diélo* quando este lança com um ar triunfante esta definição de Marx: ‘Todo passo real do movimento prático importa mais do que uma dúzia de programas’. Repetir tais palavras nessa época de debandada teórica equivale a clamar, à vista de um cortejo fúnebre: ‘Eu lhes desejo ter sempre algo disso a carregar’. Aliás, essas palavras são emprestadas da carta sobre o programa de Gotha, na qual Marx condena categoricamente o ecletismo no enunciado dos princípios. Se realmente é necessário unir-se, escrevia Marx aos chefes do partido, passem acordos visando atingir os objetivos práticos do movimento, mas não cheguem até o comércio dos princípios, não façam ‘concessões’ teóricas. Tal era o pensamento de Marx, e eis que se encontram pessoas que, em seu nome, procuram diminuir a importância da teoria!”.

“...Essas pessoas que não podem, sem ficar amuadas, pronunciar a palavra ‘teórico’; que chamam ‘sentido da vida’ a sua idolatria perante a falta de preparo e de desenvolvimento para as coisas da vida, mostram na verdade a sua ignorância de nossas tarefas práticas mais urgentes...”. (*Ibid*, p. 190 ss.)

passado de Marx, que será abordado, é, que se queira ou não, uma via direta ao nosso presente: é o nosso próprio presente, e também o nosso futuro.

2

Passo, portanto, ao essencial, em algumas páginas, e em algumas distinções necessariamente esquemáticas.

Estamos, talvez, ainda perto demais da gigantesca descoberta de Marx para medir sua excepcional importância na história dos conhecimentos humanos. No entanto, começamos a estar em condições de qualificar a descoberta de Marx como um evento teórico prodigioso que “abriu” ao conhecimento científico um novo “continente”, o da História.<sup>16</sup> A esse título, ela é comparável, do ponto de vista teórico, apenas a duas outras grandes descobertas em todo o conhecimento humano: a descoberta de Tales “abrindo” ao conhecimento o “continente” da matemática, e a descoberta de Galileu, abrindo ao conhecimento o “continente” da natureza física. Aos dois “continentes” (e às suas regiões interiores diferenciadas) aos quais tinha acesso o conhecimento, Marx acrescentou, pela sua descoberta fundadora, um terceiro, que acabamos de começar a explorar.

Não apenas acabamos de começar a explorar esse “continente”, do qual não suspeitamos ainda as riquezas, mas apenas começamos a medir o peso sem precedente dessa descoberta científica. Ela é mais do que uma descoberta simplesmente científica, pois traz em si, como todas as grandes descobertas científicas “continentais”, conseqüências *filosóficas* incalculáveis, das quais ainda não tomamos a verdadeira medida. Esse último ponto é essencial. A revolução científica de Marx contém em si uma revolução filosófica, sem precedente, que, forçando a filosofia a pensar a sua relação com a história, perturba a sua economia. Estamos ainda perto demais de Marx para apreciar realmente o peso da revolução científica que ele provocou. Com mais razão ainda, estamos ainda perto demais dele para termos apenas uma idéia da importância da revolução filosófica que essa revolução traz consigo. Se hoje, de um modo em muitos aspectos cruel, nós nos confrontamos com o que se deve chamar de “atraso” da filosofia marxista com relação à ciência da história, não é apenas por razões históricas, mas por razões teóricas, das quais procurei alhures<sup>17</sup> dar uma primeira idéia bastante sumária. Esse atraso é, em uma primeira fase, inevitável. Em contrapartida, em uma segunda fase, doravante aberta diante de nós, esse atraso pode e deve ser, no essencial, ultrapassado.

3

É sobre o fundo geral da dupla evolução teórica provocada pela descoberta de Marx (na ciência e na filosofia), que podemos colocar o problema da história da formação e da transformação teórica do pensamento de Marx.

Para bem fazê-lo, e assim esperar resolver esse problema, deve-se distinguir nitidamente os seus aspectos.

Deve-se inicialmente distinguir a história política de um lado, e a história teórica, de outro lado, do indivíduo Marx.

Do ponto de vista político, a história do indivíduo Marx é a história da passagem de um jovem intelectual burguês alemão, vindo ao mundo intelectual e político nos anos 1840, do liberalismo radical ao comunismo. Liberal-radical em 1841-42 (no tempo dos artigos de *La Gazette Rhénane*), Marx passa ao comunismo em 1843-44. O quê significa: passar ao comunismo? É, em primeiro lugar, posicionar-se subjetivamente, e depois objetivamente ao lado da classe operária. Mas é também adotar algumas concepções comunistas profundamente ideológicas: utopistas, humanistas, enfim, idealistas, e de um idealismo marcado pelas noções maiores da ideologia religiosa e moral.

Daí o atraso da evolução teórica de Marx com relação à sua evolução política. Esse descompasso é uma das chaves da questão da qual nos ocupamos: se não considerarmos esse descompasso, não compreenderemos que os *Manuscripts de 1844* possam ser a obra de um autor politicamente comunista, mas teoricamente ainda idealista.

A história teórica do jovem filósofo Marx, que deve ser considerada em si mesma, é a história de uma dupla passagem. De um lado, passagem de uma ideologia da história aos primeiros princípios, revolucionários, de uma ciência da história (cujas premissas estão contidas em *L'idéologie allemande*, sob uma forma extremamente confusa); de outro lado, passagem do idealismo racionalista neo-hegeliano (um Hegel reinterpretado em uma filosofia da Razão Prática, portanto “lido” através de uma ideologia filosófica de aparência kantiana) ao materialismo humanista de Feuerbach (1842), em seguida ao empirismo historicista de *L'idéologie allemande* (1845-46), e enfim, no momento dos trabalhos que deviam resultar n' *O Capital* entre 1847 e 1867, a uma filosofia radicalmente nova (o que chamamos de materialismo dialético). Se compararmos a história teórica de Marx à sua história política, constataremos um incontestável atraso dos eventos da história teórica com relação aos eventos da história política. Duplo atraso: atraso do “corte” científico em relação ao “corte” político; e atraso suplementar do “corte” filosófico em relação ao “corte” científico.

Evidentemente, todos esses “eventos” e sua dialética de defasagens complexas não podem ser pensados como “atos” correspondentes de um indivíduo, “inventando” ou “criando” uma teoria nova no puro mundo de sua “subjetividade”. Como bem mostrou Lenin, para compreender a necessidade histórico-teórica das descobertas de Marx (sua possibilidade e sua necessidade), deve-se pensá-las como eventos de uma história teórica específica

da qual o indivíduo Marx fora o “agente”, história teórica desenrolando-se, ela própria, sobre o fundo de uma história social e política.

Pensada no campo dessa *história das teorias*, a descoberta de Marx torna-se então o efeito revolucionário produzido pela *conjunção* da filosofia alemã, da economia política inglesa, e do socialismo francês, em uma *conjuntura* teórico-ideológica determinada, sobre o fundo de uma *conjuntura* sociopolítica determinada (as lutas de classes provocadas pelo crescimento do capitalismo no mundo ocidental). É no campo dessa *história das teorias* que se tornam inteligíveis os “cortes” epistemológicos (entre a filosofia da história e a ciência da história, entre o idealismo e o materialismo humanista, o materialismo historicista de um lado e o materialismo dialético de outro) dos quais podemos observar a realidade na história intelectual do indivíduo Marx.

Deve-se notar que se a indicação de Lenin é de altíssima valia, se possuímos a convicção de que é necessário elaborar essa *teoria da história das teorias*, estamos, nesse plano, muito longe de dispor de seus conceitos específicos. A teoria da história das teorias, ideológicas, científicas e filosóficas, está ainda na sua infância. Não se trata de um acaso: essa teoria da história das teorias pertence de direito ao “continente” história ao qual Marx acaba de nos dar acesso. Não é insensato esperar que, com a ajuda de alguns trabalhos de grande valor, conduzidos por especialistas de história das ciências (Bachelard, Koyré, Canguilhem, etc.), possamos, um dia, por exemplo na ocasião da história da formação da teoria marxista, propor alguns conceitos próprios à constituição dos rudimentos dessa teoria.

#### 4

De qualquer forma, é sobre o fundo geral dessa história que podemos ressaltar as razões conscientes que temos para introduzir a tese do *anti-humanismo teórico* de Marx.

Disse alhures,<sup>18</sup> e repito, que rigorosamente dever-se-ia falar do *a-humanismo teórico* de Marx. Se empreguei a expressão anti-humanismo teórico de Marx (como proponho igualmente falar do anti-historicismo, do antievolucionismo, e do antiestruturalismo da teoria marxista), é para acentuar o aspecto impiedoso da ruptura que Marx teve de realizar para conceber e enunciar sua descoberta. É também para ressaltar que não estamos quites com essa polêmica: temos de prosseguir, ainda hoje, contra os mesmos preconceitos ideológicos, a mesma *luta teórica*, sem a esperança de vê-la encerrada tão cedo. Não nos iludamos, o humanismo teórico tem, por muito tempo ainda, “belíssimos dias” à sua frente. Suas “contas”, não mais dos que as das ideologias evolucionistas, historicistas e estruturalistas, não serão ajustadas até a próxima primavera.

Falar<sup>19</sup> da ruptura de Marx com o Humanismo teórico é uma tese muito precisa: se Marx rompeu com essa ideologia, é porque ele a havia desposado, se ele a havia desposado (e não foi um casamento branco), é porque ela existia. Jamais há esposas imaginárias, mas uniões consagradas pela história das teorias, mesmo no domínio particular das teorias que é o domínio imaginário das ideologias. O humanismo teórico com o qual Marx se casou é o de Feuerbach.

Marx “descobriu” Feuerbach, como todos os jovens hegelianos, em condições muito particulares, das quais, no rastro de Auguste Cornu, eu disse algo<sup>20</sup>: Feuerbach “salvou” teoricamente, por um tempo, os Jovens-hegelianos radicais das contradições insolúveis provocadas na sua “consciência filosófica” racionalista-liberal pela teimosia desse sagrado Estado prussiano que, sendo “em si” a Razão e a Liberdade, obstinava-se em desconhecer a sua própria essência, perseverando, além de toda conveniência, na Desrazão e no Despotismo. Feuerbach os “salvou” teoricamente, fornecendo-lhes a razão da contradição Razão-Desrazão: através de uma teoria da *alienação do Homem*.

Falei, no meu artigo, efetivamente do Humanismo como se este houvesse sustentado diretamente toda a problemática da filosofia clássica. A fórmula é brutal demais para ser algo mais do que uma indicação geral, que se deveria precisar e corrigir. Este pode ser o objeto de trabalhos ulteriores, aos quais alguns dentre nós se dedicam. Já que se trata de ser um pouco mais preciso, vamos restringir nosso objeto, e falar apenas de Feuerbach.

Não poderíamos evidentemente nos dar por quites com relação a Feuerbach, a qualquer título que fosse, mesmo o marxista, através de uma confissão do gênero: algumas de suas citações, ou de Marx, ou de Engels, que, por sua vez, haviam-no lido. Não estamos tampouco quites com esse adjetivo da comodidade e da ignorância que, no entanto, soa bem nas polémicas: antropologia *especulativa*. Como se bastasse retirar a especulação da antropologia para que a antropologia (supondo que se saiba o que entende por isso) permaneça firme: quando se corta a cabeça de um pato, ele não vai longe. Como se bastasse também pronunciar essas palavras mágicas para chamar Feuerbach pelo seu nome (os filósofos, mesmo não sendo cães de guarda, são como vocês e eu: para que eles venham, deve-se chamá-los pelo seu nome). Procuremos portanto chamar Feuerbach *pelo seu nome*, ou, se necessário, pela abreviação do seu nome.

Falaremos evidentemente apenas do Feuerbach dos anos 1839-45, ou seja, do autor de *L'essence du christianisme*, e dos *Principes de la philosophie de l'avenir*, e não do Feuerbach do pós-1848, que, contrariamente aos seus primeiros preceitos, colocou muita água no seu vinho (na sua juventude, pretendia que se saboreasse todas as coisas sem mistura, puras, “naturais”, por exemplo o café *sem açúcar*).

O Feuerbach de *L'essence du christianisme* ocupa, na história da filosofia, uma posição absolutamente extraordinária. De fato, ele realiza esse feito de pôr “fim à filosofia clássica alemã”, de pôr abaixo (mais precisamente: de “inverter”) Hegel, o Último dos Filósofos, em quem toda sua história se resumia, por uma filosofia *teoricamente retrógrada* relativamente à grande filosofia idealista alemã. Deve-se entender “retrógrada” num sentido preciso. Se a filosofia de Feuerbach traz consigo os traços do idealismo alemão, seus *fundamentos teóricos* datam de *antes* do idealismo alemão. Com Feuerbach, voltamos de 1810 a 1750, do século XIX ao XVIII. Paradoxalmente, por razões que teriam como provocar vertigem em uma boa “dialética” vinda de Hegel, é pelo seu caráter *retrógrado* na teoria que a filosofia de Feuerbach exerceu felizes efeitos progressistas na ideologia, e mesmo na história política de seus partidários. Mas deixemos este ponto de lado.

Uma filosofia que carrega os *traços* do idealismo alemão mas que ajusta suas contas com o idealismo alemão, e com o seu representante supremo, Hegel, através de um sistema *teoricamente retrógrado*: o que entendemos por isso?

Os *traços* do idealismo alemão: Feuerbach assume os problemas filosóficos colocados pelo idealismo alemão. Acima de tudo, os problemas da Razão Pura e da Razão Prática, os problemas da Natureza e da Liberdade, os problemas do conhecimento (o que posso eu conhecer?), da moral (o que posso eu fazer?) e da religião (o que posso eu esperar?). Portanto, os problemas kantianos fundamentais, mas “retomados” através da crítica e das soluções hegelianas (de um modo geral, a crítica das *distinções* ou abstrações kantianas, que se relacionam, para Hegel, com um desconhecimento da Razão, rebaixada ao papel do Entendimento). Feuerbach coloca os problemas do idealismo alemão, na intenção de dar-lhes uma solução de tipo hegeliano: ele quer efetivamente pensar a *unidade* das *distinções* ou *abstrações* kantianas, em algo que se assemelha à Idéia hegeliana. Esse “algo” que se assemelha à Idéia hegeliana, mesmo sendo a sua “inversão” radical, é o *Homem*, ou a *Natureza*, ou a *Sinnlichkeit* (ao mesmo tempo, materialidade sensível, receptividade e intersubjetividade sensível).

Acredito que, para manter tudo isso junto, deve-se pensar, como uma unidade *una* essas três noções: Homem, Natureza, e *Sinnlichkeit*. É uma aposta teórica perturbadora, que faz da “filosofia” de Feuerbach um voto filosófico, ou seja, uma incoerência teórica de fato investida em um “desejo” de impossível coerência filosófica. “Desejo” comovente, é verdade, patético até, pois exprime e reclama com grandes gritos solenes a vontade desesperada de sair de uma ideologia filosófica da qual ela continua sendo o rebelde, ou seja, o prisioneiro. O fato é que essa impossível unidade deu lugar a uma obra, que desempenhou um papel na história, e produz efeitos desconcertantes, uns imediatos (sobre Marx e seus amigos), outros demorados (so-

bre Nietzsche, sobre a Fenomenologia, sobre uma certa teologia moderna, até mesmo sobre a filosofia “hermenêutica” recente que dela resultou).

É uma impossível unidade (Homem-Natureza, *Sinnlichkeit*) que permitia a Feuerbach “resolver” os grandes problemas filosóficos do idealismo alemão, “superando” Kant, e “invertendo” Hegel. Por exemplo, os problemas kantianos da distinção da Razão Pura e da Razão Prática, da Natureza e da Liberdade, etc., encontram em Feuerbach sua solução em um princípio *único*: o Homem e seus atributos. Por exemplo, o problema kantiano da objetividade científica, como o problema hegeliano da religião, encontram em Feuerbach a sua solução em uma extraordinária teoria da objetividade *especular* (“o objeto de um ser é a objetivação de sua Essência”: o objeto — os objetos — do homem são a objetivação da Essência Humana). Por exemplo, o problema kantiano da Idéia e da História, superado por Hegel na teoria do Espírito como momento último da Idéia, encontra a sua solução em Feuerbach em uma extraordinária teoria da intersubjetividade constitutiva do Gênero Humano. No princípio de todas essas soluções, encontra-se sempre o Homem, seus atributos, e seus objetos “essenciais” (“reflexos” especulares de sua Essência).

Assim, o Homem é, em Feuerbach, o conceito único, originário e fundamental *com várias serventias*, que faz as vezes do Sujeito Transcendental, do Sujeito Numenal, do Sujeito Empírico e da Idéia kantianos, que faz igualmente as vezes da Idéia hegeliana. O “fim da filosofia clássica alemã” é então simplesmente a supressão verbal dessas soluções sem abandono dos seus problemas. É a substituição dessas soluções por noções filosóficas heteróclitas, recolhidas aqui e acolá na filosofia do século XVIII (o sensualismo, o empirismo, o materialismo da *Sinnlichkeit*, emprestados à tradição condillaciana; um pseudobiologismo vagamente inspirado em Diderot; um idealismo do Homem e do “coração” tirado de Rousseau), e unificadas através de *trocadilhos* teóricos sob o conceito de Homem.

Daí essa extraordinária posição e os efeitos que Feuerbach podia tirar de sua incoerência: declarando-se, a cada vez e, *ao mesmo tempo*, (e *para ele*, não havia nenhuma malícia, nem incoerência) materialista, idealista, racionalista, sensualista, empirista, realista, ateu e humanista. Daí suas declamações contra a especulação de Hegel, reduzida à *abstração*. Daí seus apelos ao concreto, à “própria coisa”, ao real, ao sensível, contra todas as formas da alienação, cuja *abstração* constitui para ele a essência última. Daí o sentido de sua “inversão” de Hegel, que Marx durante muito tempo adotou como a crítica real de Hegel, enquanto que ela permanece inteiramente presa ao empirismo do qual Hegel é apenas a teoria sublimada: inverter o predicado no sujeito, inverter a Idéia no Real Sensível, inverter o Abstrato no Concreto, etc. Tudo isso sob a categoria do *Homem* que é o Real, o

Sensível, e o Concreto propriamente ditos. Velha música, da qual nos servem hoje as variações deformadas.

Eis o *Humanismo teórico* que Marx enfrentou. Digo *teórico* pois o Homem não é apenas, para Feuerbach, uma Idéia no sentido kantiano, mas o fundamento teórico de *toda* sua “filosofia”, como o foi o Cogito para Descartes, o Sujeito transcendental para Kant, e a Idéia para Hegel. É esse Humanismo teórico que encontramos, com todas as letras, em operação nos *Manuscrits de 1844*.

5

Mas, antes de chegar a Marx, uma palavra ainda sobre as conseqüências dessa posição filosófica paradoxal, que pretende abolir radicalmente o idealismo alemão, mas que respeita seus problemas, e pretende resolvê-los pela intervenção de um amontoado de conceitos do século XVIII, reunidos sob a conjunção teórica do Homem, que lhes imprime unidade e coerência “filosófica”.

Pois não se “volta” impunemente *para trás* de uma filosofia, conservando os problemas que ela colocou em dia. A conseqüência fundamental dessa regressão teórica correlata da conservação de problemas atuais, de outro lado, é provocar um *encolhimento* prodigioso da problemática filosófica existente, sob as aparências de sua “inversão”, que não é senão o impossível “desejo” de invertê-la.

Engels e Lenin tiveram perfeita consciência desse “encolhimento” em relação a Hegel. “Comparado a Hegel, Feuerbach é pequeno”.<sup>21</sup> Vamos ao essencial: o que imperdoavelmente Feuerbach sacrificou em Hegel é a História e a Dialética, ou melhor, pois trata-se de um todo para Hegel, a História ou a dialética. Também aí, Marx, Engels e Lenin não se enganaram: Feuerbach é materialista nas ciências, mas... ele é idealista em História. Feuerbach fala da natureza, mas... ele não fala da História; a Natureza tomando seu lugar. Feuerbach não é dialético. Etc.

Precisemos, com o distanciamento de que dispomos, esses julgamentos fundados.

De fato, trata-se efetivamente da história em Feuerbach, que sabe distinguir a “natureza humana hindu”, “judaica”, “romana”, etc. Mas não encontramos na sua obra uma *teoria* da história. E sobretudo, não há traços dessa teoria da história que devemos a Hegel, como *processo dialético de produção de formas*.

De fato, podemos começar a dizê-lo agora, o que mancha irremediavelmente a concepção hegeliana da história como processo dialético é a sua concepção *teleológica* da dialética, inscrita nas próprias *estruturas* da dialética

hegeliana, em um ponto extremamente preciso: o *Aufhebung* (superação-conservando-o-superado-como-superado-interiorizado), expresso diretamente na categoria hegeliana da *negação da negação* (ou negatividade). Quando criticamos a filosofia da História hegeliana, por ser ela *teleológica*, por perseguir, desde suas origens, um objetivo (a realização do Saber absoluto), portanto quando recusamos a *teleologia* na filosofia da história, mas quando, ao *mesmo tempo*, retomamos tal qual a dialética hegeliana, caímos em uma estranha contradição. Pois a dialética hegeliana é, ela também, *teleológica* em sua *estruturas*, já que a estrutura chave da dialética hegeliana é a *negação da negação*, que é a *própria teleologia*, idêntica à dialética. É a razão pela qual a questão das estruturas da dialética é a questão chave que domina todo o problema de uma dialética materialista. É a razão pela qual Stalin pode ser considerado um filósofo marxista extraordinariamente perspicaz, ao menos nesse ponto, por ter eliminado a negação da negação das “leis” da dialética.<sup>22</sup> Mas, na medida em que podemos fazer a abstração da teleologia na concepção hegeliana da história e da dialética, resta que devemos a Hegel alguma coisa que Feuerbach, obnubilado pelo seu horror ao Homem e ao Concreto, foi absolutamente incapaz de entender: a concepção da história como *processo*. Incontestavelmente, pois passou por suas obras, e *Le Capital* é a prova disso, Marx deve a Hegel essa categoria filosófica decisiva de *processo*.

Deve-lhe ainda algo de que o próprio Feuerbach não desconfiou. Deve-lhe o conceito de processo *sem sujeito*. É de bom-tom, nas conversações filosóficas, das quais faz-se por vezes livros, dizer que em Hegel a História é “a História da alienação do Homem”. O que quer que tenhamos em mente ao pronunciar essa fórmula, *enunciamos* uma proposição filosófica que possui um sentido implacável que reencontraremos, sem dificuldades, em seus rebentos, supondo-se que ele não possa ser detectado na mãe dos mesmos. Enunciemos: a História é um *processo de alienação que tem um sujeito*, e esse sujeito é o Homem.

Ora, nada é mais estranho ao pensamento de Hegel que essa concepção *antropológica* de História. Para Hegel, a História é realmente um processo de alienação, mas esse processo não tem o homem como sujeito. Em primeiro lugar, na história hegeliana não se trata do Homem,<sup>23</sup> mas do Espírito, e querendo-se *a qualquer preço* (o que em relação ao “sujeito” é aliás errado) um “sujeito” na História, é dos “povos” que se deve falar, ou mais exatamente (e aproximamo-nos da verdade), é dos *momentos* do desenvolvimento da Idéia convertida em Espírito. O que há a dizer? Essa coisa muito simples, mas, querendo-se bem interpretá-la, essa coisa *extraordinária* do ponto de vista teórico: a História não é a alienação do Homem, mas a alienação do Espírito, ou seja, o último momento da alienação da Idéia. Como interpretá-la? Para Hegel, o processo de alienação não co-

meça com a *História* (humana), já que a própria História não é senão a alienação da Natureza, ela própria alienação da lógica. A alienação, que é a dialética (em seu princípio derradeiro negação da negação, ou *Aufhebung*), ou falando mais claramente, o *processo de alienação* não é, como pretenderia toda uma corrente da filosofia moderna, que “corrige” e “encolhe” Hegel, próprio à História Humana. Do ponto de vista da História humana, o processo de alienação *sempre-já começou*. Isso quer dizer, levando-se esses termos a sério, que, em Hegel, a História é pensada como um *processo* de alienação *sem sujeito*, ou um processo dialético *sem sujeito*. Que se queira considerar, por um só instante, que *toda* a teleologia hegeliana está contida nas expressões que acabei de enunciar, na categoria de *alienação*, ou no que constitui a estrutura mestra da categoria da *dialética* (negação da negação), e que se aceite *fazer abstração* do que, nessas expressões, representa a teleologia, resta então a fórmula: a história é um *processo sem sujeito*. Creio poder afirmá-lo: essa categoria de *processo sem sujeito*, que deve ser arrancada à teleologia hegeliana, representa, certamente, a mais alta dívida teórica que liga Marx a Hegel.

Sei bem que, *finalmente*, há em Hegel um *sujeito* nesse processo de alienação sem sujeito. Mas é um sujeito bem estranho, sobre o qual observações importantes deveriam ser feitas: esse sujeito é a própria *teleologia* do *processo*, é a *Idéia* no processo de auto-alienação, que a constitui como Idéia.

Não se trata de uma tese esotérica sobre Hegel: pode-se verificá-la a cada instante, isto é, a cada “momento” do processo hegeliano. Dizer que não há nenhum *sujeito* no processo de alienação, seja na História, na Natureza ou na Lógica, é simplesmente dizer que não se pode, em nenhum “momento”, determinar como sujeito no processo de alienação qualquer “sujeito” que seja: nem tal ser (nem mesmo o homem), nem tal povo, nem tal “momento” do processo, nem a História, nem a Natureza, nem a Lógica. O único sujeito do processo de alienação é o *próprio processo na sua teleologia*. O sujeito do processo não é o próprio Fim do processo (poderíamos nos enganar: Hegel não disse que o Espírito é o “devir Sujeito da Substância”?), é o processo de alienação enquanto perseguindo o seu Fim, portanto o próprio processo de alienação enquanto teleológico. Teleológico não é tampouco uma determinação que se adiciona do exterior do processo de alienação sem sujeito. A teleologia do processo de alienação está inscrita, com todas as letras, na sua definição: no conceito de *alienação*, que é a própria teleologia no processo.

Ora, é aqui que pode começar a ser esclarecido o estranho estatuto da *Lógica* em Hegel. Pois o que é a Lógica? O conceito da Idéia, isto é, o conceito do processo da alienação sem sujeito, ou seja, o conceito do processo de auto-alienação que não é nada mais, considerado na sua totalidade, do que a Idéia (= do processo de alienação sem sujeito), ela é portanto o concei-

to desse estranho sujeito que procuramos. Mas como esse sujeito é apenas o conceito do *próprio processo de alienação*, ou seja, como esse sujeito é a Dialética, portanto o próprio movimento da negação da negação, vê-se o extraordinário paradoxo de Hegel. O processo de alienação sem sujeito (ou a dialética) é o único sujeito que Hegel reconhece. Não há sujeito no processo: é o próprio processo que é o sujeito, *enquanto ele não tem sujeito*. Se queremos encontrar o que, finalmente, assume o lugar de “Sujeito” em Hegel, é na natureza teleológica desse processo, na natureza *teleológica* da dialética, que se deve procurá-lo: o Fim já está na Origem. É por isso também que não há em Hegel uma *origem*, nem (o que jamais é senão o seu fenômeno) começo. A origem, indispensável à natureza teleológica do processo (já que ela não é senão a reflexão do seu Fim) deve ser *negada* desde o instante em que é *afirmada*, para que o processo de alienação seja um processo sem sujeito. Seria demasiadamente longa a justificação desta proposição, que eu introduzo apenas para antecipar desenvolvimentos ulteriores: essa exigência implacável (afirmar e, no mesmo momento, *negar* a origem), Hegel a assumiu de modo consciente na sua teoria do *começo* da Lógica: o Ser é imediatamente não-Ser. O começo da Lógica é a teoria da natureza não originária da origem. A Lógica de Hegel é a Origem afirmada-negada: primeira forma de um conceito que Derrida introduziu na reflexão filosófica, o “*rabisco*”.<sup>24</sup> Mas o “*rabisco*” hegeliano, que é, desde sua primeira palavra, a Lógica, é negação da negação, dialética, portanto teleológica. É na teleologia que jaz o verdadeiro Sujeito hegeliano. Eliminem a teleologia, resta essa categoria filosófica que Marx herdou: a categoria do *processo sem sujeito*.<sup>25</sup>

Pode parecer que essas considerações nos levam muito longe de Feuerbach, e de nosso problema: Marx. Na verdade, elas nos conduzem diretamente para ele, pela razão seguinte: elas nos fazem compreender o extraordinário encolhimento que Feuerbach impôs aos problemas e ao propósito de Hegel.

Todo mundo sabe que Feuerbach “retomou” de Hegel o conceito da alienação. O Homem e a alienação são os conceitos-chave de Feuerbach. Mas quando se reduziu a História ao Homem, quando se fez do Homem o sujeito do que é tido como história, quando se declara o homem o sujeito da alienação (religiosa ou outra), conserva-se em vão a *palavra* hegeliana da alienação, volta-se a cem léguas aquém de Hegel, às próprias concepções que Hegel recusava em toda a sua lucidez. Nada surpreendente, portanto, que o conceito feuerbachiano da alienação não seja, também ele, senão o encolhimento derrisório, e a caricatura, do conceito hegeliano de alienação.

Em Feuerbach, não há teoria da história como processo, não há portanto dialética, nem teoria do processo sem sujeito. O que se tem como história, em Feuerbach (digamos: os objetos culturais do mundo humano, religião,

ciência, filosofia, arte, etc.) é rebaixado à antropologia mais superficial. *Não há alienação senão a do homem*, não da Natureza; não há dialética da Natureza. A prodigiosa concepção hegeliana da História como alienação de um processo sempre-já começado (Lógica e Natureza) reduz-se à teoria de uma essência arbitrária, da qual não se sabe quais títulos pode ela exibir para desempenhar esse papel: a essência, objetivando-se nos seus objetos na imediatidade de uma relação especular que desenha, em volta dela, o círculo de um Horizonte Absoluto (o Horizonte da espécie humana: cada espécie possui assim seu horizonte absoluto, a libélula, o rosago, tal planeta, etc.). A Essência humana objetiva-se imediatamente em seus objetos: *sem processo*. Estão fora de questão, em Feuerbach, o processo de produção dos objetos do “mundo” humano, e o *trabalho*, ao qual Hegel havia atribuído o papel decisivo de produzir as Obras da Cultura (*Bildung*). A Essência humana é dotada de atributos genéricos, que se realizam objetivando-se em objetos que são o “espelho” onde o homem não lida nunca senão com sua essência, e apenas com a sua essência, mesmo quando pensa estar lidando com Deus. A alienação é, então, reduzida, no seio desta equação especular Sujeito = Objeto, à *modalidade do sentido* dessa identidade, precisamente a uma *inversão* desse sentido. O homem acredita ser o objeto de um Sujeito que é Deus, enquanto que ele é o verdadeiro Sujeito de seu Objeto genérico que é Deus, onde ele reencontra apenas a sua própria essência, simplesmente na forma de uma *inversão de sentido* (nas duas acepções da palavra sentido: direção = significado).

Da mesma forma, a história, como processo dialético, desaparece para ser substituída pelo campo fechado do horizonte absoluto da relação especular da Essência humana e de *seus* objetos (por excelência, a religião, mas também as ciências, a arte, a filosofia, a política, o Estado, etc.). Da mesma forma, por essa razão, a dialética desaparece também, sendo ela supérflua. A essência genérica do Homem sendo “atribuída” ao conjunto dos homens passados, presentes e futuros, todos indivíduos constituídos pela essência “absoluta” do Homem, a História se refugia na diferença entre os indivíduos e o “gênero”: o que *ainda* não foi realizado dos atributos da Essência humana o será nos próximos séculos. A história feuerbachiana é um eterno presente que necessita de um eterno suplemento: o Futuro. Por esse golpe de prestidigitação, “mal infinito” no sentido hegeliano, Feuerbach acerta suas contas com o que resta nele de história, e no mesmo golpe, com a dialética.

A alienação sai disso igualmente desfigurada: ela atua apenas no seio da relação especular entre o Sujeito humano e seus Objetos onde sua essência se objetiva adequadamente: na sua “inversão” de sentido. A alienação não é mais *processo* agindo sobre transformações reais, mas abstração, agindo apenas sobre *significações*. A desalienação do homem não é então mais do que uma simples “inversão” da “inversão” de um *sentido* ligando o Homem

à sua Essência alienada-realizada nos seus Objetos. Essa “inversão da inversão” age assim apenas sobre o “sentido”: ela se relaciona, em suma, com a *tomada de consciência* corrigida do que já existe em ato, ela é em suma a “boa leitura” de um texto já escrito e que os homens liam, até o momento, ao contrário. Ela é, no seu princípio mesmo, hermenêutica. Se ela possui acentos revolucionários que levam a crer que o mundo vai “mudar de base”, ela ocorre inteiramente na *consciência*, que deve apenas corrigir: todos os males da humanidade, dizia Feuerbach, para justificar seu silêncio total durante os terríveis anos das revoluções de 1848-1849, são, no final das contas, “dores de cabeça”. Não é sobre as barricadas que se decide o destino da humanidade, nem com mais razão ainda, o destino da classe operária, mas na reforma da consciência, no reconhecimento que a religião de Deus não é, por toda a eternidade, senão a religião do Homem que se desconhece. O Humanismo teórico mostrava assim, na prática, o que ele tinha “em mente”: uma ideologia pequeno-burguesa descontente com o despotismo prussiano e com a impostura da religião estabelecida, mas assustada com a Revolução que seus conceitos morais tinham de antemão desarmado.

## 6

Podemos agora voltar a Marx, para ver o que adveio de seu encontro com Feuerbach.

Feuerbach declarava-se “comunista” (reino do amor entre os homens reconciliados entre si pois reconciliados com sua Essência). Dava aos Jovens-hegelianos meios para sair, aparentemente, do impasse teórico no qual os havia jogado a história, ao propor-lhes uma teoria que dava a razão da Desrazão existente<sup>a</sup> (contradição entre o fato e o direito, entre o estado do mundo e o Homem). Dava, magicamente, *controle* sobre a Desrazão existente, da qual mostrava a necessidade como Essência alienada do Homem. Ele anunciava, em acentos patéticos e proféticos, os Tempos Novos da Liberdade e da Fraternidade Humanas.

Compreende-se a palavra de Engels, evocando, cinquenta anos mais tarde, essa imensa esperança de ter *enfim ascendência* sobre o mundo: “Nós fomos todos feuerbachianos”,<sup>26</sup> e eles o foram no entusiasmo. A história das obras de juventude de Marx, entre 1842 e 1845, é a história dessa esperança e desse entusiasmo; e a seguir, depois de 1845, a história de uma amarga desilusão e de uma ruptura sem retorno.

Gostaria de escandir os momentos essenciais dessa história pelo simples comentário de algumas frases-chave, que servem de álibis a todos os nossos modernos “humanistas”.

a. O primeiro título de *L'Essence du Christianisme* era: “Crítica da Desrazão Pura”

1) Antes dos *Manuscripts de 1844*, Marx é, teoricamente falando, feuerbachiano, e sem nenhuma restrição. “Ser radical é tomar as coisas pela raiz. Ora a raiz do Homem é o Homem”<sup>27</sup> Essa frase resume toda a sua posição.

Ao que se objeta: mas Marx não é feuerbachiano, *pois ele* fala não apenas da religião, mas também da política, do direito e do Estado, dos quais Feurbach fala pouco. E joga-se aos nossos pés essa famosa frase da *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) que diz: “O Homem não é um ser abstrato, agachado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade”.<sup>28</sup>

Respondo: essa frase é cem por cento feuerbachiana. Feuerbach não faz nada, ao longo de *L'essence du christianisme*, além de descrever essa equação: o homem é o mundo do homem, a Essência do Homem é o *mundo dos seus objetos*, em função mesmo da relação especular: Essência do Sujeito (Homem) = objetivação dessa Essência nos seus Objetos, no *seu mundo* humano, que compreende o Estado, ao lado da religião e de muitas outras coisas ainda.

Feuerbach não diz portanto, em princípio, nada além do que Marx repete em 1843: o homem não é um ser abstrato (clichê feuerbachiano), mas concreto. Se querem conhecer a essência do homem, procurem-na onde ela está: nos seus Objetos, no seu mundo. Apenas aqueles que não leram Feuerbach, mas fazem dele uma pequena idéia confortável aos seus fins “demonstrativos”, podem pensar que há aí, não digo nem uma revolução teórica, mas a sombra da sombra de uma novidade teórica.

Ao que se objeta: mas Feuerbach não colocava, como faz Marx, a tônica sobre a sociedade, sobre o direito, sobre a política e logo sobre o proletariado. Essa objeção introduz uma questão de princípio, sobre a qual devemos estar perfeitamente esclarecidos.

O que há de realmente novo nos textos de Marx desse período, são interesses políticos e uma tomada de posição política, da qual Feuerbach era bem incapaz. Mas essa tomada de posição nova concerne a evolução *política* de Marx: ela não exerceu, até o momento, nenhuma repercussão sobre sua posição teórica, da qual ela não transforma nenhum termo. Essa tomada de posição política nova tem, é verdade, por efeito modificar o ponto de aplicação do Humanismo teórico de Feuerbach. Passa-se da religião à política. Mas o que importa, do *ponto de vista teórico*, isto é, do único ponto de vista decisivo quando se pretende fazer história das transformações de uma *teoria*, não é que se submeta *um objeto a mais* a um tratamento teórico determinante, portanto a uma teoria determinada. O que importa é esse *tratamento teórico*, a própria teoria. Em certos casos, tratar um objeto a mais pode provocar mudanças na teoria, mas deve-se então poder *mostrá-las*, e demonstrar que se trata efetivamente de mudanças reais na teoria, e não somente uma simples mudança do objeto ao qual se aplica uma mesma teo-

ria. Essas mudanças *na teoria*, ninguém pôde mostrá-las em 1843, e não por acaso. Entramos então na lei comum. Uma teoria não muda mais de natureza ao tratar um objeto suplementar do que um capitalista se torna socialista ao acrescentar aos seus aviões a produção de geladeiras.

Na *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, como em *La question juive*, Marx não faz nada mais do que *estender da religião à política uma mesma teoria*: a teoria feuerbachiana do Homem e da alienação. Que essa investigação produza novos efeitos (distinção dos direitos do homem e dos direitos do cidadão, crítica do Estado como existência alienada da essência genérica do homem, e mesmo teoria do proletariado como existência da alienação da Essência Humana como Essência Inumana), quem o negará? Resta que esses novos efeitos são, em última instância, suspensos à teoria humanista de Feuerbach, que eles não modificam nem um pouco. Por exemplo, Marx trata o Estado e a política, ele próprio o reconhece, como o “céu” da existência humana,<sup>29</sup> isto é, nas próprias categorias da teoria da religião feuerbachiana. E mesmo quando fala da revolução, ele a concebe nos termos feuerbachianos da desalienação: o reconhecimento público de um *sentido* desconhecido pois alienado, portanto como a “confissão” do que era silenciado.

Após ter proclamado, na célebre carta a Ruge, de setembro de 1843; “Nada nos impede então de reatar nossa crítica à crítica da política, à tomada de partido na política, portanto a lutas *reais*, e de identificá-la”, Marx diz claramente qual é o sentido dessa *crítica*: “Nós podemos exprimir a tendência do nosso jornal<sup>30</sup> em *uma só* fórmula: auto-explicação (filosofia crítica) de nossa época sobre suas lutas e suas aspirações. Aí está uma tarefa para o mundo e para nós. Só poderia ser a obra de forças reunidas. Trata-se de uma *confissão*, nada mais. Para compensar seus pecados, a humanidade deve apenas declará-los tais como são”<sup>31</sup> (sublinhado por Marx).

“Reatar nossa crítica a ...lutas reais” é o efeito de uma tomada de posição *política* nova. Que esse passo na política *possa* trazer em si conseqüências teóricas, que, um dia, poderão ser tomadas em consideração, é para nós, *agora*, uma certeza. Mas o fato é que essas conseqüências teóricas possíveis ficam totalmente inexprimidas nas posições teóricas adotadas por Marx no mesmo momento. Elas não mudam nem um pouco essas posições teóricas. Não nos safaremos através do argumento de todos os apologéticos que nos explicam à saciedade que essas transformações teóricas estão “em germe” na expressão da mudança da posição política de Marx, e que em suma faltou apenas a esse “germe” não ter crescido, isto é, não ter encontrado sua expressão teórica *explícita*. Pois, e deve-se chegar até aí, essas mudanças na posição política de Marx não levaram a nenhuma mudança nas suas posições *teóricas* porque as posições teóricas de Marx o *impediam* radicalmente de, tão-somente, suspeitar das conseqüências teóricas *possíveis* contidas “em

germe” na sua mudança de posição política. O que, para nós, que sabemos o que Marx aproveitou mais tarde, é “germe” de uma possível transformação teórica não é para Marx *absolutamente nada*. A teoria que o domina repele sem consideração tudo o que poderia, mesmo de muito longe, afetá-lo: ela reduz a nada o que, para nós, é “germe” ou possível. Ou melhor, ela não precisa destruí-lo: ela é tal que para ela *nada se passa*. É a razão pela qual, depois de ter evocado essas “forças reais”, Marx pode tranqüilamente voltar a nos servir, sem nenhuma restrição, nem a sombra de uma hesitação, sua definição da crítica revolucionária como confissão pública dos pecados da Humanidade pela Humanidade. Na história *política* de Marx, passou-se algo de importante: sua adesão a essas forças reais às quais ele planeja “reatar” e identificar sua crítica. Na história *teórica* de Marx, nada ainda se passou: nada portanto se passa.

2) A situação muda seriamente nos *Manuscritos de 1844*. A posição política de Marx é então abertamente declarada: ele é comunista. Mas sua posição *teórica* também é marcada por um evento realmente novo e importante.

Esse evento não é, como se costuma acreditar, o “*encontro*” com a Economia Política. Pois, desse ponto de vista, caímos de novo no caso precedente. A teoria feuerbachiana do Homem e de alienação é estendida a um objeto a mais: depois da religião e da política, a economia. Por certo, a economia não é o primeiro objeto a aparecer. Feuerbach falava, em trechos rápidos, mas falava assim mesmo, do Estado e da política. Ele efetivamente falava da economia, pode-se dizer, a propósito do povo judeu; mas era para dizer banalidades sobre o reino das “necessidades práticas”, sobre o homem judaico.<sup>32</sup> A Economia Política que “acrescenta-se” aos antigos objetos nos *Manuscritos de 1844*, não é mais uma brincadeira: é a Economia Política de Smith e de seus sucessores (menos Ricardo: omissão sintomática), enfim, dos Economistas, e com ela todas as suas categorias: capital, trabalho, salário, lucro, renda, divisão do trabalho, mercado, etc.

No entanto, como já foi mostrado,<sup>a</sup> mas deverá ser retomado, Marx consegue, nos *Manuscritos de 1844*, essa prodigiosa operação teórica de criticar as categorias dos Economistas e a própria Economia Política, submetendo-os aos princípios teóricos do Humanismo feuerbachiano: O Homem e a alienação. A relação especular Essência do Homem = Essência dos seus Objetos como objetivação de sua Essência, típica do Humanismo feuerbachiano, domina toda a teoria do *trabalho alienado*. No trabalho, o homem objetiva sua essência (suas “forças essenciais”, suas “forças genéticas”) que se exterioriza sob a forma dos produtos de seu trabalho. Por certo, lidamos aqui com uma produção de objetos reais, materiais, e não mais com objetos espi-

a. Cf. *Lire Le Capital*, texto de Rancière, capítulo 1.

rituais, como Deus e o Estado. Mas o princípio de alienação permanece o mesmo. Ele atua no seio da relação especular: operário (sujeito) = seus produtos (seus Objetos), onde o Homem = seu mundo de objetos. Os efeitos que Marx tira dessa aplicação-extensão da teoria feuerbachiana aos objetos da produção econômica e às categorias dos Economistas (que ele tem então por categorias da economia, sem, um só instante, recolocá-las em questão, como o fará em *Le Capital*) são certamente *novos* em relação aos discursos anteriores sobre a religião e a política. Mas esses efeitos *não tocam* os princípios da teoria feuerbachiana do Homem e da alienação, da Essência Genérica do Homem (Marx “reencontra-a”, por exemplo, na divisão do trabalho...), por uma boa razão: eles são seu produto direto e necessário. O “encontro” com a Economia Política (ou melhor, com as categorias dos Economistas) não muda, portanto, nada no dispositivo teórico de Feuerbach.

O evento teórico específico dos *Manuscritos de 1844* é de uma outra natureza. Eu o resumo em uma expressão: é a intervenção de Hegel em Feuerbach.

Digo-o bem: em Feuerbach, isto é, no interior do campo teórico definido pelos conceitos fundamentais de Feuerbach, que permanecem intactos, e que essa intervenção não modifica, pois ele ocorre no interior do campo teórico que eles definem. Vejamos isso mais de perto.

O que é que, de Hegel, é introduzido em Feuerbach?

Uma parte daquilo que Feuerbach havia suprimido de Hegel, e uma parte importante: *a história como processo dialético ou processo de alienação*. Essa introdução da história tem por efeito teórico modificar sensivelmente as formas de exercício da categoria feuerbachiana da *alienação*.

Qual é o campo teórico feuerbachiano no qual a história, no sentido hegeliano, encontra-se introduzida? O campo da relação especular Sujeito = Objeto, ou Essência genérica do Homem = objetos do mundo humano como objetivação da Essência do Homem. Esse campo teórico permanece intacto: ele é dominado por um *Sujeito*, o Homem, cujas forças essenciais objetivam-se na alienação de seus objetos (por excelência, nos *Manuscrits...*, em virtude daquilo que acabou de ser dito do deslocamento da política sobre as categorias dos Economistas: nos *produtos do trabalho humano*.)

Conhecendo aquilo que, de Hegel, é assim introduzido no interior do que reconhecemos como o campo teórico de Feuerbach, podemos então enunciar claramente *o resultado* dessa intervenção. A História hegeliana, *como processo dessa alienação*, uma vez incluída no campo teórico especular Sujeito (homem) = Objeto (produtos do mundo humano em suas diferentes esferas: econômica, política, religiosa, moral, filosófica, artística, etc.) reveste inevitavelmente a forma seguinte: História como *processo de*

*alienação de um sujeito, o Homem. A História dos Manuscritos de 1844 é, no sentido estrito dessa vez, para retomar uma fórmula da qual já dissemos que não poderia ser hegeliana, “a história da alienação (e de desalienação) do homem”.* Essa fórmula exprime rigorosamente o efeito de intervenção de Hegel em Feuerbach, pois o conceito hegeliano da história como processo de alienação (ou processo dialético) é *teoricamente submetido* à categoria não-hegeliana de Sujeito (homem). Lidamos com aquilo que não possui nenhum sentido em Hegel: uma concepção antropológica (ou humanista) de história.

Esse efeito representa uma modificação considerável em relação ao esquema feuerbachiano anterior. A história entra nele, e com ela a *dialética* (a negação da negação, o *Aufhebung* e a negatividade funcionam aí à vontade). Com a história e a dialética entra aí também o conceito hegeliano de trabalho, que realiza, aos olhos de Marx, o encontro teórico miraculoso de Hegel e da Economia Política sob a bênção da feuerbachiana Essência do Homem. Marx celebra a unanimidade dessa Conferência de Cúpula do Conceito em termos comoventes na sua ingenuidade ou, se preferirmos, na sua profundidade. O que fez a Economia Política (entenda-se os Economistas) moderna? Ela reconduziu, diz Marx, todas as categorias econômicas à sua essência *subjetiva*: o trabalho. O que fez de extraordinário Hegel (na “*Phénoménologie*”)? Ele, diz Marx, “concebeu a essência do homem como trabalho.”<sup>33</sup> Sujeito, Homem, Trabalho. Sujeito = Homem = Trabalho. O Homem é o sujeito da história. A essência do Homem é o trabalho. O Trabalho não é nada mais do que o ato de objetivação das Forças Essenciais do Homem nos seus produtos. O processo de alienação do homem exteriorizando suas forças essenciais em produtos através do trabalho é a História. Tudo entra assim em Feuerbach, por uma boa razão: não se saiu dele um só instante.

Nada espantoso, pois é Feuerbach que convida. A Economia Política e Hegel são seus convidados, ele os recebe, apresenta-os um ao outro, explicando-lhes que são da mesma família (trabalho), sentam-se e a conversa começa: *na casa de Feuerbach*.

Seria decente atrapalhar essa reunião de família chamando a atenção para a necessidade de um jogo de palavras para identificar o conceito do *trabalho* de Smith à “subjetividade”, ao Homem como Sujeito, para fazer de Smith “o Lutero da Economia Política”<sup>34</sup> Ao observar que, se o conceito de trabalho consta em Hegel, jamais declara-se a essência do Homem, por uma boa razão (supondo que se encontre em Hegel uma definição da essência do Homem, ela o declara “animal doente” e não “animal trabalhando”): o trabalho sendo um momento do processo de alienação do Espírito, ele não é, mais do que o Homem, a origem ou o sujeito da História. Mas pouco importa. Não são os jogos de palavras que contam, mas as funções teóricas que eles exer-

cem. Esses jogos de palavras têm por função selar a união da Economia Política e da dialética hegeliana em uma teoria Humanista de História, como alienação (e desalienação) do Homem, Sujeito da História.

Segue-se o mais extraordinário texto de ideologia teórica que Marx nos legou, de uma densidade e de um vigor excepcionais: seu *único* texto hegeliano (onde a dialética hegeliana mais pura exerce-se alegremente sobre as categorias da Economia Política), mas hegeliano *em* Feuerbach, o que significa, Feuerbach sendo Hegel invertido, o único texto da “inversão” marxista de Hegel.

Querendo-se ter uma idéia daquilo que foi chamado de *Humanismo teórico*, com o qual Marx rompeu, deve-se então voltar a *Feuerbach*. Querendo-se compreender até onde se estende em Marx o reino do Humanismo teórico de Feuerbach, deve-se reconhecer que os *Manuscritos de 1844* são, contrariamente às opiniões interessadas que correm em certos meios, o texto onde essa concepção culmina e triunfa na sua maior potência, sendo ela capaz de submeter à sua lei a dialética hegeliana e a Economia Política em pessoa.

Não nos livraremos tão facilmente, com truques de mágica teóricos, dessas constatações elementares, mas de grande conseqüência. Em particular, devem-se parar, uma vez por todas, de contar-nos histórias sobre a ruptura de Marx com a antropologia *especulativa*,<sup>35</sup> fingindo acreditar que se designa com isso a teoria de Feuerbach. Pois a ruptura com a antropologia especulativa não é o feito de Marx, mas o de Feuerbach, que do início ao fim, não pára de louvar os méritos do homem concreto, real, sensível, total, erguido sobre seus pés, exercendo suas forças, etc.: oposto ao homem abstrato, especulativo, etc. A verdadeira questão não é a da *especulação* (não se vai muito longe ao denunciar a especulação: livramo-nos de alguns mitos, mas isso não nos dá, como tal, nenhum *conhecimento*; é então que começam a ser introduzidas as questões sérias), mas a da *antropologia*: expressão que dissimula a empresa ideológica, que foi abordada sob o termo de Humanismo teórico (a História como processo de alienação de um Sujeito, o Homem), e seus requisitos filosóficos correspondentes.

Sob esse ângulo, apesar de todo o “concreto” que eles contêm, apesar de toda “riqueza” “humana” de suas análises, os *Manuscritos de 1844* são, teoricamente falando, um dos mais extraordinários exemplos de *impasse* teórico total de que dispomos. Se quisermos guardar de Gaston Bachelard a tese de que alguns conceitos, ou certas posições de problema, podem constituir “*obstáculos epistemológicos*”, bloqueando todo ou parte do desenvolvimento de uma teoria, e se examinarmos desse ponto de vista a proposição que resume os *Manuscritos...* (a história é o processo de alienação de um Sujeito, o Homem), chegamos a um balanço bastante edificante. Alienação, Sujeito, Homem: três conceitos, três “obstáculos epistemológicos”. Três conceitos dos quais devemos nos *livrar* para dei-

... a via aberta ao único conceito positivo prisioneiro desse dispositivo impressionante, o conceito de *processo* (que, livre do Sujeito e do Homem, tornar-se-á então *processo sem sujeito*). Admitamos que uma proposição composta de quatro conceitos, dentre os quais três são obstáculos epistemológicos, representa uma concentração ideológica e um “bloqueio” pouco ordinários. Justamente, é o *extraordinário* da tentativa de Marx nos *Manuscripts de 1844* que constitui o seu interesse, e também a sua natureza crítica.

Não quero com isso dizer que os *Manuscripts...* possuem o começo de um valor crítico objetivo. Quero dizer que eles são a expressão de uma situação crítica de uma extrema gravidade, e que essa situação crítica do Humanismo teórico é provocada pela própria tentativa de Marx, pela sua vontade de pensar, até o fim, a unidade milagrosa desse *encontro a três*: Hegel e a Economia Política em Feuerbach. *Oficialmente*, tudo se passa às mil maravilhas nessa Conferência de cúpula: Irmão, eis teu Irmão, diz o Pai comum, tomem seus lugares, e cortemos o pão do Conceito. Conferência do Reconhecimentos mútuo e da Unidade, e acordo sobre a Revolução mundial. Na realidade, esse encontro “unitário” não pode ser senão um encontro *explosivo*. Pois, como vimos, tudo é falsificado. As identidades são falseadas, o Irmão não é o Irmão. Quanto ao Pai, que parece tudo dominar, na realidade, nem mesmo ele consegue manter-se erguido. No momento mesmo onde Marx sustenta este extraordinário Discurso da Unidade que são os *Manuscripts...*, até a própria prodigiosa tensão teórica de seu discurso prova que se trata do discurso não da crítica, mas da crise. Que beleza: não pode ser verdade. Mas esse encontro e esse impossível Projeto eram necessários, para que estoure, irremediável, a crise, que desta vez abala tudo, até às raízes. Parodiando a célebre frase, pode-se dizer: não é mais uma crítica, mas a crise radical. Ser radical, é tomar as coisas pela raiz: a raiz da crise, é a crise do Homem.

Depois dos *Manuscripts...*, acabou-se com Feuerbach. Será necessário tempo, muito tempo. Mas acabou. O Humanismo teórico mostrou o que ele era: uma impostura, nem mesmo uma teoria, um artifício ideológico. Sobre o plano da teoria, nada: vento. Ou melhor, um sério obstáculo à teoria, o qual deverá ser varrido. Sobre o plano da ideologia: um desejo, desarmado, mas perigoso. O desejo da pequena-burguesia, que bem gostaria de uma mudança, mas por nada no mundo gostaria que essa mudança se chame, ou melhor, *seja* a Revolução. O Humanismo Teórico (ou tudo que a ele se assemelhe) é o disfarce teórico da ideologia moral pequeno-burguesa recém-chegada. Pequena-burguesia no pior sentido da palavra: contra-revolucionária.

3) A ruptura tem início. Levará tempo para que seja, como se diz, “consagrada”. Pois uma coisa é a declaração de ruptura (que data das *Thèses sur Feuerbach* e de *L'idéologie allemande*), outra coisa é a sua “consumação”. A “ruptura” será consumada passo a passo durante os longos anos que sepa-

ram *L'idéologie allemande* de *O Capital*: no período escandido diferencialmente pelas mutações que geram o advento dos conceitos da nova ciência, e das categorias da nova filosofia que ela traz em si.

Ressaltemos, em um breve comentário, os momentos essenciais dessa escansão: a história da ruptura com o Humanismo Teórico.

As *Thèses sur Feuerbach*, por mais breves que sejam (algumas frases escritas apressadamente, mas bastante refletidas), mostram-nos o que advém, e como se passa o que advém.

Feuerbach é diretamente questionado, em pessoa, e sob dois ângulos, que (e este é um fenômeno novo) são, pela primeira vez, nítidamente *distinguidos*: o ângulo de sua concepção do Homem, e o ângulo de suas categorias filosóficas de base.

O Homem: lembremo-nos da VIª Tese: “A Essência do Homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ele é “o conjunto das relações sociais”.

Essa pequena frase conheceu e ainda conhece a cada dia, na história do marxismo, o destino mais edificante e absurdo possível. Provocar-se-á escândalo ao declará-la obscena e ininteligível. Todo o mundo a tem por clara, e clara porque compreensível. Não somente Marx diz claramente que o homem não é abstrato, não é uma essência abstrata da qual os “indivíduos isolados” seriam os sujeitos (no sentido aristotélico), mas ele diz alguma coisa que “fala”: a essência humana é *o conjunto das relações sociais*. Nós estamos em terra conhecida: em pleno materialismo histórico.

Basta, no entanto, comparar as interpretações um pouco precisas dessa frase para convencer-se de que ela não é nem um pouco clara; pior, que ela é, literalmente, incompreensível, e que ela o é por razões *necessárias*. Essas razões se devem ao fato de que Marx *não podia* enunciar o que ele tentava dizer, não somente porque ele não *sabia* ainda dizê-lo, mas também porque ele se proibia de dizê-lo, pelo simples fato de que ele começava sua frase pela expressão: a “*essência do Homem...*”. Quando, desde a primeira palavra que se pronuncia, fecha-se com um gigantesco “obstáculo epistemológico” a via que se abre para nele se engajar, pode-se apenas patinar, ou fazer singulares desvios para contornar o obstáculo. Esses desvios estão inscritos nessa frase necessariamente incompreendida, porque incompreensível.

Exemplo, célebre este, pois dele encontramos traços no próprio Engels<sup>36</sup> (os paralelogramas de forças) e, literalmente, em Gramsci.<sup>37</sup> “A essência do homem é... o conjunto das relações sociais” foi lida e interpretada como segue: a essência de um indivíduo humano é composta pela soma das relações sociais que ele mantém na sociedade onde vive. O indivíduo está no ponto, é o ponto de encontro de “múltiplas relações sociais”. Se vocês querem conhe-

cer a essência do Sr. X, adicionem e recortem: relações familiares, profissionais, políticas, ideológicas, esportivas, ornitológicas, etc.: Sr. X está na sua intersecção, como resultado. Não estou brincando: é esse tipo de categorias que professa toda uma parte da sociologia e da psicologia contemporâneas. Deixemos de lado o absurdo da interpretação. Ela é, no entanto, interessante, pois faz aparecer um dos *sentidos* que a denominação cobre: o sentido de *indivíduo*. O tipo de interpretação que acabei de citar puxa a VIª Tese no sentido do que nós chamaremos o problema da teoria da individualidade.

No entanto, fica claro que, na frase dessa VIª Tese, Marx tem uma coisa bem diversa em vista: um outro sentido, totalmente diferente, coberto, também ele, pela denominação Homem. Esse sentido questiona o que nós chamaremos o problema de teoria da sociedade e de História das sociedades.

Ora, Marx não diz: para fazer uma *teoria da sociedade*, deve-se considerar, na sua distinção, sua articulação e sua unidade “o conjunto das (diferentes) relações sociais” Marx diz: para fazer uma teoria “*da essência do homem*”... O bloqueio teórico está aí, em e desde essas primeiras palavras. Uma vez pronunciadas, não se pode mais dizer nada que tenha, *ao pé da letra*, o menor sentido. Para dar um sentido a essa frase teoricamente retorcida, deve-se fazer ao contrário o desvio que ela teve de fazer para ser simplesmente pronunciável. Esse desvio, ei-lo. Deve-se romper com Feuerbach, portanto com o que ele coloca na essência humana. Não basta dizer, como em 1843: o Homem é o mundo do Homem, a sociedade, o Estado. O mundo do homem não é a objetivação de sua essência, não são apenas simples Objetos, são realidades totalmente surpreendentes: relações, no seu “conjunto”. No entanto, nessa mesma novidade, resta alguma coisa de Feuerbach: o que Feuerbach chamava a essência *genérica* do homem, o “conjunto” dos homens, do qual os *Manuscripts de 1844* mostravam o funcionamento nas “relações” da divisão do trabalho e outras categorias práticas de Economia Política. É graças a esse conceito *ausente* de sua frase (o *gênero* humano) que Marx pode escrever essa impossível frase: “A *essência humana* não é uma abstração inerente ao *indivíduo* isolado, mas o conjunto das relações sociais”. A essência humana *visa* (já que ela evita o indivíduo) o problema da estrutura da sociedade, mas através do conceito feuerbachiano de gênero humano. Enquanto esse conceito de *gênero humano*, que é, ele também, um belo obstáculo epistemológico, não tiver sido liquidado, estaremos condenados às contorções de frases totalmente incompreensíveis.

Ganhamos, entretanto, com isso, alguma coisa: a *distinção* de dois problemas:

- 1) O problema de uma teoria da sociedade (e da história);
- 2) O problema de uma teoria da individualidade (do que se costuma chamar o indivíduo humano).

Ganhamos também com isso a percepção de que a via de acesso a esses dois problemas estava obstruída por dois obstáculos epistemológicos: o conceito de *Homem* e o conceito de *gênero* humano.

Entretanto, outra coisa ocorre nas *Thèses sur Feuerbach*: um questionamento das categorias filosóficas fundamentais que definem esse famoso campo do Humanismo teórico, como campo da relação especular Sujeito-Objeto. As Teses I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, V<sup>a</sup>, VIII<sup>a</sup>, IX<sup>a</sup> questionam principalmente a natureza dos conceitos que sustentam esse campo: sujeito e objeto.

O *Objeto*: o defeito de Feuerbach é de não ter “captado o sensível (*die Sinnlichkeit*) senão sob a forma de *objeto* ...mas não enquanto atividade humana concreta...” (Tese I<sup>a</sup>); “...ele não considera o mundo sensível enquanto atividade prática concreta do homem” (Tese V<sup>a</sup>).

O *Sujeito*: deve-se concebê-lo como *práxis*, social e histórica.

O par de categorias Sujeito-Objeto, portanto, não é mais originário. Mais profundamente que ele, as *Thèses* fazem intervir a categoria de *práxis histórica*.

Filosoficamente, essa transformação é importante. Ela significa, de fato, que Marx tira certas conseqüências de sua ruptura com o Humanismo Teórico de Feuerbach, no que concerne às categorias típicas constitutivas do campo da relação especular, e também no que concerne à operação tentada nos *Manuscrits...*: Hegel em Feuerbach. De fato, superar o Sujeito=Objeto é fazer agir a dialética hegeliana sobre os próprios conceitos feuerbachianos de Sujeito e de Objeto. A *práxis histórica* é o conceito de um compromisso teórico, onde, desta vez, a relação anterior é modificada: a *práxis histórica* é o que resta de Feuerbach em um certo Hegel, e muito precisamente a transformação do Sujeito em *práxis*, e a *historicização desse sujeito* como sujeito.

Essa transformação é muito importante, pois ela dá a chave da *filosofia* que domina toda *L'idéologie allemande*: o *historicismo* do Sujeito. Conserva-se a categoria de Sujeito. Há um, ou vários sujeitos da história. *L'idéologie allemande* dirá: são os indivíduos, são “os homens”, entendam-se os homens reais, que são os sujeitos da história. *Mas* não são sujeitos abstratos fora da história: eles são, neles mesmos, de *natureza histórica*, afetados pela historicidade da história da qual eles são os sujeitos. Compromisso teórico muito particular: a história não está mais contida *no interior* do campo delimitado pelo Sujeito e o Objeto, ela ultrapassa esses limites (Sujeito-Objeto) e injeta-lhes historicidade, sempre respeitando o seu estatuto de Sujeito e de Objeto. O que vale para o sujeito vale também para o objeto. Todo objeto é, ele também, historicizado: a natureza é histórica de ponta a ponta, transformada pela *práxis humana*.<sup>38</sup> Não somente a natureza, mas também a própria ciência; não somente os sujeitos da história, mas também os sujeitos do co-

nhecimento da história e o próprio conhecimento da história.

O historicismo de *L'idéologie allemande* devia pesar bastante sobre a história da teoria marxista. Não é um acaso teórico que ele esteja ainda associado, ali onde ele é professado em nome de Marx, a uma Ideologia Humanista. Pois, na formação do pensamento de Marx, o historicismo das *Thèses sur Feuerbach* e de *L'idéologie allemande* não é nada mais do que uma nova relação, instaurada entre uma concepção dita “hegeliana” da história e as categorias feuerbachianas Humanistas de Sujeito e de Objeto. Essa nova relação é a modificação do antigo (o dos *Manuscripts...*). Hegel em Feuerbach torna-se, no Historicismo Humanista das *Thèses* e de *L'idéologie allemande* (o que resta de) Feuerbach em (um certo) Hegel.

4) Vê-se sob qual concepção *filosófica*, ainda marcada pelos conceitos resultantes da empreitada dos *Manuscripts de 1844*, apresenta-se *L'idéologie allemande*.

Falo, é claro, da concepção (não explicitada como tal) que reina em *L'idéologie allemande*, e não da concepção de filosofia exposta com todas as letras em *L'idéologie allemande*. Pois *L'idéologie allemande* não toma caminhos diversos: ela suprime radicalmente toda filosofia, como pura ilusão ideológica, sonho, quimera, resultante da alienação da divisão do trabalho, e no espaço assim saneado, ela instala a ciência sozinha.<sup>39</sup> Tudo o que resta da filosofia declarada reduz-se à ideologia espontânea da ciência: isto é, ao empirismo do dado, dos fatos, do “real”, do “concreto” (ele vai sempre muito bem, obrigado), que em *L'idéologie allemande* é batizado *materialismo*. Daí tiraremos a conclusão de que se *L'idéologie allemande* é interessante do ponto de vista do *materialismo histórico* do qual ela expõe, em uma forma ainda extremamente confusa, os primeiros elementos, ela é notável pela ausência total do que será intitulado na tradição marxista de *materialismo dialético*, essa filosofia nova sustentada pela grande descoberta científica de Marx.

Justamente, o que advém dos conceitos científicos, que, em *L'idéologie allemande*, anunciam essa descoberta científica, a abertura ao conhecimento do “continente” História? Qual é o seu estado, em uma situação dominada pela ausência de toda filosofia nova?

Entre os *Manuscripts de 1844* e *L'idéologie allemande*, produziu-se um pequeno evento, do qual raros especialistas apreciaram a importância: a publicação da obra de Stirner, *L'unique et sa propriété* (1845). Em que esse texto nos interessa? No que contribuiu para fazer desagregar a categoria hegeliana de Homem em dois elementos: um conceito empírico, o indivíduo real, singular, concreto, etc., de um lado, e a Idéia *religiosa* de Homem de outro. Stirner chegou a esse resultado, acusando formalmente Feuerbach de

não ter jamais deixado a religião, mas de ter simplesmente substituído Deus por ele mesmo, chamando-o de Homem. Essa acusação que reveste em *L'unique et sa propriété* a forma de uma argumentação dificilmente refutável, e que estabelece que o Humanismo feuerbachiano (senão todo humanismo), e portanto o *Humanismo ateu* (todo humanismo ateu) não é nada mais do que uma forma de ideologia religiosa, a forma moderna de religião, essa acusação tocou profundamente Marx e Engels.<sup>40</sup> A partir da demonstração de Stirner, alguma coisa de novo está teoricamente adquirida: o Homem e o Humanismo designam alguma coisa que, contrariamente ao que eles pensavam até então, é todo o contrário do real, do concreto, etc.: histórias de pregadores, uma ideologia moral de essência religiosa, pregada por pequenos-burgueses à paisana.

A partir daí, o *Homem* é tocado na sua própria existência, e esse homicídio faz aparecer então, sob essa velha denominação constitutiva do Humanismo teórico, *três* realidades, ou problemas, ou indícios de problemas

- 1) o indivíduo (o problema de uma teoria da individualidade);
- 2) a sociedade (o problema de uma teoria da sociedade e da história);
- 3) uma ideologia (o problema de uma teoria da ideologia: mais particularmente do conceito ideológico de Homem e da Ideologia Humanista, isto é, do Humanismo como Ideologia).

É sobre o fundo dos primeiros desenvolvimentos do grande “ajuste de contas” (*Abrechnung*)<sup>41</sup> em curso, e dessas distinções adquiridas, que se deve entender os elementos de conceitos do materialismo histórico que *L'idéologie allemande* produz.

Dissemos que o sujeito da história nela estava historicizado. É notável que não seja mais o Homem, em *L'idéologie allemande*, o Sujeito da História, mas os *indivíduos* reais, empíricos, dotados de *forças*, vivendo em condições materiais sociohistóricas e, produzindo, pelo emprego de “suas forças produtivas” em “relações de comércio mútuo” (*Verkehrsverhältnisse, Verkehrsformen*), o suficiente para satisfazer suas próprias necessidades vitais, no seu processo-de-vida-material (*Lebenprozess*).

Em face desses indivíduos empíricos, reais, concretos, etc., que são a “pressuposição” primeira da nova concepção da história (a qual “não funciona sem pressuposições”<sup>42</sup>), que são portanto a origem sempre presente, os sujeitos sempre atuais de uma história que é a sua própria produção, onde eles exteriorizam objetivamente suas “forças essenciais” em um processo de alienação que, pelo efeito de divisão do trabalho (instrumento e nome da alienação), separa-os de seus produtos e de suas condições de existência, que os dominam então como uma força estrangeira (efeito de alienação): enfim, em face dos *indivíduos*, não se encontra mais o Homem.

O Homem é, em *L'idéologie allemande*, uma Ideologia pura e simples, a “palavra” de “ordem” de um protesto moral impotente, o dos intelectuais pequeno-burgueses alemães que, incapazes de fazer o que quer que seja que se assemelhe à História, assumem uma segurança e um discurso compensatório em nome daquilo que sonham ser: o Homem, sua essência. Enfim, o Homem cessou de ser uma categoria racional fundamental proporcionando o entendimento da História; o Homem é, ao contrário, uma noção irracional, irrisória e vazia, por essência incapaz de explicar o que quer que seja, pois é ideológica — mas que, em contrapartida, deve ser explicada, isto é, reduzida ao que ela é: a impotência religiosa de um “desejo” ridículo, o de ser parte ativa em uma História que se lixa<sup>43</sup> completamente para os pequeno-burgueses que pretendem nela ditar a lei. Discurso vazio e vão, o Homem é, no seu fundo, a diversão de uma ideologia reacionária.

Evidentemente, tudo não é tão simples; quer dizer, as questões mais importantes não são resolvidas só por isso. *L'idéologie allemande* não diz que o indivíduo (categoria liberada enfim da ideologia do Homem), é o indício e o nome de um problema teórico a colocar e resolver. Para o empirismo de *L'idéologie allemande*, o indivíduo não é, em nenhum instante, um problema: ele é, ao contrário, a própria solução, mas a *sua própria solução*. O indivíduo é *aquilo do qual se parte*, o começo, o dado, o sujeito, o “que é desnecessário mencionar”, pois cai “sob o sentido”. O que se “vê” na História? Indivíduos. “Os indivíduos sempre e em toda parte partiram de si mesmos<sup>44</sup> (*von sich ausgegangen*)”. Basta fazer o mesmo. Partamos, portanto, nós também, rumo à teoria dos indivíduos, e mostraremos “o que dela resulta” quando se os segue, em uma gênese empírica digna deles, *passo a passo*; quando se segue passo a passo os produtos da operação (exteriorização — alienação) de suas “forças produtivas” no seu “processo de vida”. Assistimos, então, à gênese<sup>45</sup> (“genético-crítica”, “genético-empírica” — fórmulas feuerbachianas) das *Forças Produtivas*, e das *Relações de Produção*, cuja unidade constitui o modo de produção da vida material dos ditos indivíduos; assistimos à gênese das formas de propriedade (relações de produção), a seguir a das classes sociais e do Estado, e da Ideologia (sua “consciência”).

Estamos, a despeito das *palavras* realmente novas, que já são os primeiros elementos dos conceitos do materialismo histórico, ainda presos numa *transcrição* daquilo que subsiste ainda de Feuerbach. Se as forças produtivas são ditas, tão freqüentemente, “forças produtivas *dos* indivíduos”, é que elas aderem ainda ao conceito feuerbachiano dos Atributos essenciais ou das Forças essenciais da Essência Humana, que se tornou o *indivíduo*, os indivíduos. Se as Relações de produção não são pensadas senão sob o conceito de *Verkehrsverhältnisse*, se portanto essa *relação* é pensada na cate-

goria de “comércio mútuo” (*Verkehr*), portanto de *relação interindividual*, é que os indivíduos são ainda pensados obscuramente ou explicitamente como os sujeitos constituintes de todas as relações sociais.

E o próprio Homem paira sobre a extraordinária teoria final do comunismo<sup>46</sup> onde os indivíduos, enfim liberados da alienação, da qual eles são os autores (sujeitos) históricos, tornar-se-ão, pela primeira vez, verdadeiros “indivíduos livres”, não “contingentes”, constituídos por relações interindividuais puras, isto é, liberadas dessas Relações sociais (de produção de outras) nas quais eles, até agora, fizeram e, ao mesmo tempo, se submeteram à sua história.

Que o Homem, apesar de tudo, ainda pesa assim sobre o indivíduo, mesmo historicizado, de *L'idéologie allemande*, podemos reconhecer também ao considerar que a alienação nele ainda está presente e ativa, sob as espécies da *divisão do trabalho*. Para que o indivíduo seja afinal livre, para que a revolução comunista possa liberá-lo, é preciso todo o trabalho da História, isto é, todo o trabalho do processo de alienação. Permanecemos ainda, no hegelianismo difuso de *L'idéologie allemande*, prisioneiros de uma idéia da necessidade da alienação, portanto de uma *teleologia* do processo, portanto de um *processo com sujeito*. Esse sujeito, trata-se dos indivíduos: eles são, por um lado, proclamados empíricos e históricos, e sua definição declara poder passar radicalmente sem idéia de Homem. Mas como eles são, por outro lado, os *sujeitos* de um processo de alienação, portanto de um processo teleológico, só se pode tratar, uma vez mais, da História como história da alienação de um sujeito: os indivíduos. O Homem é certamente condenado no grande julgamento da crítica. Mas ele permanece nos bastidores da teoria, e constitui os indivíduos em sujeitos do processo de alienação de suas “forças”. Ele espera então esse processo no seu Fim, para recolher os indivíduos na liberdade da qual ele é, desde sempre, o conceito.

Para que os indivíduos escapem enfim a esse controle discreto, mas terrivelmente eficaz, do Homem, será necessário que Marx abandone a convicção do empirismo, e conceba o indivíduo não como sujeito ou princípio claro em si mesmo de explicação de estrutura social, mas como um objeto obscuro a definir, como um *problema* a resolver e, acima de tudo, a colocar de modo conveniente. Para compreender o indivíduo, será necessário *não mais* partir dele, mas da estrutura social. Com mais razão ainda, para compreender a estrutura social. A noção de indivíduo também é um obstáculo epistemológico de monta.

É a razão pela qual *L'idéologie allemande* é uma obra tão equívoca. Há nela efetivamente algo de novo acontecendo, que Marx não errou ao identificar como o lugar de nascimento de sua descoberta, em sua ruptura com “sua consciência filosófica de outrora”. A novidade de *L'idéologie allemande* se exprime em conceitos batizados efetivamente com nomes novos (modo

de produção, forças produtivas, relações sociais, etc.), mas ainda regidos por categorias filosóficas, no essencial, intactas: as do compromisso teórico Feuerbach-Hegel (Feuerbach e um certo hegelianismo antropológico) presente, depois da grande crise dos *Manuscrits de 1844*, nas *Thèses sur Feuerbach*, um empirismo historicista, isto é ainda humanista.

À luz dessa conclusão, pode-se ver, sem dúvida, o que significa o que chamamos a *ausência* do materialismo dialético em *L'idéologie allemande*. Em *L'Idéologie allemande*, começa a ruptura com o passado no terreno da ciência da história. Mas a ruptura com o passado no terreno da filosofia *ainda não começou*. Primeira presença do materialismo histórico, ausência do materialismo [dialético]<sup>47</sup>: pode-se ver seus efeitos na confusão dos conceitos que analisamos. Mas o efeito mais pertinente dessa conjuntura desequilibrada é a teoria da *ideologia* que nos dá *L'idéologie allemande*.

*L'idéologie allemande* não cessa de falar da ideologia; é o seu objeto por excelência. E dela propõe uma teoria; efeito da alienação (da divisão do trabalho intelectual separado do trabalho manual) A ideologia, literalmente, não é nada; ela é o reflexo vazio (e invertido: a câmara escura) e exato do que acontece na realidade. Inversão de sentido, uma vez mais, com esse pequeno suplemento: esse sentido é perfeitamente *superfluo*. Antes da divisão do trabalho (manual e intelectual), não havia ideologia. No comunismo não haverá também (fim da alienação, portanto, fim da ideologia e de todas as “besteiras”<sup>48</sup>). A prova nós já temos no proletariado: há muito tempo que ele renunciou a toda ideologia, religião, filosofia, etc. Sob tal aspecto, ele já é, em si, o comunismo. Como os proletários que suprimiram a Ideologia de sua existência, *L'idéologie allemande* proclama a supressão da filosofia. Fim de todas as ideologias, fim de todas as abstrações: o real, o concreto, o empírico, eis o verdadeiro, o único verdadeiro. Não nos surpreenderemos com a ausência de teoria da ciência em *L'idéologie allemande*. Não se pode fazer teoria da ciência senão em uma filosofia. Em suma, com a correção de um empirismo historicista radical que declara que o Homem não é senão ideologia, e que a ideologia não é *nada*, estamos ainda na herança filosófica de Feuerbach.

A ruptura com Feuerbach está declarada e iniciada. Mas ela também é um *processo* que não apenas está começando. Ele ainda não foi consumado.

Podem-se seguir suas etapas em *Le Manifeste...*, *Misère de la philosophie*, na *Contribution...* e em *Le Capital*. Não darei detalhes; irei ao termo, sem mais esperas.

5) Para apresentar a ruptura de Marx com o humanismo teórico, pode-se, como acabei de fazer em grandes linhas, escandir seus momentos essenciais na sua história. Mas pode-se, também, uma vez estabelecido o conteúdo teórico do qual Marx partiu, transportar-se ao termo e proceder, no novo conteúdo teórico, a uma *constatação* de presença e de ausência dos concei-

tos contidos, na origem, no dispositivo próprio do Humanismo teórico.

Pode-se então mostrar, sem dificuldades que, fora algumas persistências isoladas e isoláveis, em todo caso, extremamente localizadas, na verdade, em *Le Capital*, as categorias constitutivas do Humanismo teórico desapareceram. É uma questão relativamente simples: questão de constatação teórica. Ela requer, evidentemente, uma raça de fiscais à altura da natureza distintiva dos objetos que lhe ordenam destacar e que não toma, como aconteceu em tantos discursos polêmicos, simples palavras por conceitos científicos ou categorias filosóficas.

Resumamos os resultados dessa constatação, que cada um pode verificar:

A — *A ciência da história.*

A ciência da história não tem por objeto a essência do homem, ou do gênero humano, ou a essência dos homens, etc. A ciência da história tem por objeto a história das formas de existência específicas da espécie humana.

A<sup>49</sup> diferença específica que distingue as formas de existência da espécie humana das formas de existência das espécies animais é: 1. que os homens não vivem senão em formações sociais; 2. que essas formações sociais humanas têm uma história específica que, como tal, e diferentemente da “história” das “sociedades animais” não é regida pelas leis biológicas e ecológicas da espécie, mas pelas leis “sociais” da *produção* e da *reprodução* das condições de *produção* dos meios de existência dessas formações sociais.

Do mesmo modo que a ciência da história não tem por objeto a essência do Homem, etc., ela não se apóia, considerando-se o sistema teórico de seus conceitos fundamentais, sobre noções como o homem, a espécie humana, os homens, o indivíduo, etc. Os conceitos fundamentais da teoria da ciência da história das formações sociais são os conceitos de modo de produção, de forças produtivas e de relações de produção (e sua unidade), de superestrutura jurídico-política, de superestrutura ideológica, de determinação em última instância pelo econômico, de autonomia relativa das instâncias, etc., etc.

Estamos efetivamente em um outro “continente” e em um outro mundo teórico, que não tem mais nenhuma relação com o mundo ideológico dos *Manuscrits de 1844*, nem mesmo com os de *L'idéologie allemande* onde, contudo, alguns dos novos conceitos se fazem presentes. Não se trata mais de dizer que o Homem é a raiz do Homem, e a essência de todos os Objetos de seu mundo humano. Não se trata mais de “partir dos indivíduos” que “sempre partiram de si mesmos”, como em *L'idéologie allemande*, e de seguir passo a passo os efeitos de uma gênese empírica e constituinte para “gerar”, a partir das “forças dos indivíduos”, as Forças produtivas, as Relações de produção, etc. Não se trata mais de partir do “concreto” na teoria, desses famosos conceitos “concretos” que são o Homem, os ho-

mens, os indivíduos “com os pés no chão, bem postados sobre suas pernas”, as noções, etc. Bem ao contrário, Marx *parte do abstrato*, e o proclama. Isso não quer dizer que, para Marx, os homens, os indivíduos, e sua subjetividade tenham sido eliminados da história real. Isso quer dizer que as *noções* de Homem, etc. foram eliminadas *da teoria*, pois, na teoria, desconheço que alguém tenha jamais encontrado algum homem em carne e osso, mas somente a *noção* de homem. Longe de poder fundar e servir a teoria, essas noções ideológicas têm apenas um efeito: elas *impedem* a teoria de existir. Essas noções do Humanismo teórico foram eliminadas e devem ser eliminadas radicalmente da teoria científica de Marx, de pleno direito, simplesmente porque elas não podem ser nada mais do que “*obstáculos epistemológicos*”.

Claramente, deve-se de uma vez por todas dizer a todos aqueles que têm, como Feuerbach, e como o Marx dos *Manuscritos...* e mesmo frequentemente o Marx de *L'idéologie allemande* (o texto mais pernicioso, por ser o mais difícil de manejar e de citar de *pleno direito*), a boca cheia do homem, dos homens, do real, do concreto, e que pretendem impor seu emprego na teoria, a título de conceitos fundamentais de ciência da História — deve-se, de uma vez por todas, dizer-lhes que essa chantagem idealista já durou bastante e também essa demagogia insuportável, quando não criminosa. Pois não são suas choradeiras que fornecerão o começo de um conhecimento útil aos homens reais, dos quais Marx não cessou de se ocupar por toda a sua vida, e para o serviço real, e não verbal, dos quais ele forjou os conceitos indispensáveis para produzir os meios de compreender sua existência real e de transformá-la realmente. Pois se eles não produzem nenhum conhecimento, seus discursos humanistas terão efetivamente esse efeito catastrófico de fazer-nos voltar aquém de Marx, a uma ideologia pequeno-burguesa, que não pode mais ser, doravante, senão revisionista e reacionária.

B — O mesmo ocorre com a *filosofia marxista*.

Seus conceitos filosóficos de base não são o Homem, o Sujeito, o cogito, mesmo no plural (o “nós”), o ato, o projeto, a práxis, a criação, todas noções que se vão tirar ainda hoje, e até nas fileiras dos filósofos comunistas, do velho fundo do idealismo. Nem mesmo do idealismo *crítico* (que, ao menos, tinha a sua grandeza, pois ajustava-se, ele, à ciência), mas do idealismo *espiritualista* (a forma mais reacionária do idealismo, pois ela tem a covardia de se ajustar, ela, à religião).

As categorias de base da filosofia marxista (materialismo dialético) são o materialismo e a dialética. O materialismo se apóia não sobre as noções ideológicas de Sujeito e de Objeto, mas sobre a distinção entre a matéria e o pensamento, entre o real e seu conhecimento, em outros termos mais precisos, sobre a distinção entre o *processo real* e o *processo de conhecimento*;

sobre a primazia do processo real sobre o processo de conhecimento; sobre o efeito de conhecimento produzido pelo processo de conhecimento no processo de compatibilização do processo de conhecimento com o processo real. O materialismo estuda, como dizia Lenin, a história da “passagem da ignorância” (ou ideologia) ao “conhecimento” (ou ciência) e, por isso, deve produzir a teoria das diferentes práticas: as que estão em funcionamento no conhecimento, e as que servem de base à prática teórica, etc. A dialética determina as leis que governam os processos (processo real e processo de conhecimento), na sua dependência (primazia do processo real) e na sua autonomia relativa, etc., etc.

Levando em conta o que foi dito sobre o *atraso* da filosofia marxista sobre a ciência da história, todo filósofo marxista consciente sabe bem que o perigo de revisionismo teórico sempre foi, e ainda é, maior na filosofia do que na ciência da história. A ideologia tem horror do vazio, e como todo “atraso” é um vazio, ela nele se precipita. Razão a mais para lutar lúcida e firmemente contra ela, e para reconquistar passo a passo, contra todas as idiotices idealistas e espiritualistas, contra os artifícios e arranjos ecléticos atuais, perto dos quais a incoerência de Feuerbach é um auge de pensamento e de rigor, o terreno que pertence de pleno direito à filosofia marxista. Nosso primeiro dever teórico, ideológico e político, digo bem político, é hoje de expulsar do domínio da filosofia marxista toda a quinquilharia “Humanista” que nela se despeja abertamente. Ela é uma ofensa ao pensamento de Marx e uma injúria a todos os militantes revolucionários. Pois o humanismo na *filosofia* marxista não é nem mesmo uma grande forma da filosofia burguesa instalada em Marx: é um dos subprodutos mais baixos da mais vulgar ideologia religiosa moderna. Seu efeito, senão seu objetivo, é conhecido de longa data: *desarmar o proletariado*.

Eis o que resulta do método da constatação. Não podemos nada quanto a isso: como dizia o próprio Hegel (e tinha o consolo de dizê-lo diante das montanhas): assim é.

6) Antes de examinar as conseqüências teóricas dessa constatação, gostaria de voltar aos princípios que comandam ou que sugerem a bastante breve análise dos momentos que escandem a história da formação do pensamento de Marx.

Eu dizia, antes de entrar nessas análises, que seria preciso dispor, para conduzi-las em segurança, dos princípios de uma teoria da história, que ainda não existe. As condições da produção dessa teoria não podem, todavia, reduzir-se, em extensão, à história das teorias (ideologias, ciências, filosofia) do sistema conceitual do qual podemos dispor para pensar a história das formações sociais. De fato, já que, em qualquer caso, trata-se de teoria da história, devemos tomar emprestado, do que já existe de teoria da história das formações sociais, tudo o que ela pode nos dar para pensar a

*história* das teorias. Mas esse trabalho, sobre o fundo teórico existente, não pode, em nenhum caso, por si só, dar-nos o conhecimento de nosso objeto *específico*. Deve-se estudar esse mesmo objeto específico, nas suas formações concretas, isto é trabalhar sobre os dados concretos da história das teorias, escolhendo de preferência exemplos e segmentos dessa história, dos quais temos boas razões para pensar que são *pertinentes*, isto é, ricos em si mesmos de determinações que nos darão a chave de outros fenômenos. Os momentos da história das teorias onde surgem novas ciências, sobretudo quando elas são “continentais”, podem ser razoavelmente presumidos pertinentes ao título que nos ocupa. É a razão pela qual acredito que o estudo da formação e das transformações do pensamento de Marx pode também concernir diretamente a elaboração dessa teoria da história das teorias da qual necessitamos.

É por essa razão que gostaria de voltar um instante a alguns dos conceitos que fiz intervir nas análises pelas quais tentei escandir a história do pensamento de Marx: a oposição ciência/ideologia, o “corte”, etc. Penso começar a responder por aí a algumas das críticas que me foram endereçadas, freqüentemente a justo título.

Antes, uma primeira palavra sobre a oposição ciência/ideologia, que dá seu sentido ao conceito de “corte epistemológico”. Mesmo guarnecida de todas as precauções que a arrancam à contaminação da oposição “*Aufklärer*” da verdade e do erro,<sup>a</sup> a oposição da ciência e da ideologia, na forma incisiva do seu enunciado, não pode deixar de ser entendida geralmente como uma oposição de aparência maniqueísta, portanto dogmática. Do ponto de vista *ideológico*, essa oposição desempenha eficazmente seu papel: traçar, na conjuntura presente, uma *linha de demarcação*, nítida e imperativa, entre as exigências científicas que devem ser características dos marxistas, e as facilidades e a demagogia do ecletismo e do revisionismo teórico.<sup>50</sup> Era necessário, urgentemente, traçar essa linha de demarcação, e está fora de questão renunciar a ela por um só instante. No entanto, do ponto de vista *teórico*, é indispensável não ficar em uma formulação de caráter ideológico, mas apresentar precisões próprias para pensar, especificando-a, essa oposição.

Retomemos o exemplo do caráter ideológico do Humanismo teórico. Está claro, acima de tudo, que o que qualifica de *ideológicas* as noções fundamentais do Humanismo teórico não pode ser enunciado senão *ex-post*. Se Marx não tivesse produzido os conceitos novos próprios para pensar o objeto de sua descoberta, não poderíamos pronunciar o Julgamento de ideologia que aplicamos às noções com as quais ele teve de romper. A oposição ideologia/ciência é portanto sempre fundada sobre uma

a. Cf *Lire Le Capital*, tomo I, p. 56.

*retrospecção* ou *recorrência*. É a existência da própria ciência que instaura na história das teorias esse “corte” a partir do qual é possível declarar *ideológica* sua pré-história.

Entretanto, esse corte e essa retrospecção são correias de um processo real, o da constituição da ciência, que nasce na própria ideologia, por um trabalho teórico que culmina em um ponto *crítico* explodindo em uma ruptura que instaura o campo novo onde vai se estabelecer a ciência. Donde o paradoxo: a ciência de fato nasce da ideologia, na ideologia — e, no entanto, essa ideologia da qual ela nasce, arrancando-se dela, não pode receber seu nome de ideologia senão da ciência dela nascida e dela separada.

Segue-se toda uma série de conseqüências importantes. Mencionei apenas duas.

1. A primeira concerne a natureza do “corte”. Se é possível à vista de certos sinais pertinentes, que manifestam de um lado a tensão extrema de uma impossível síntese desesperada (os *Manuscrits de 1844*), e de outro lado a distensão repentina de uma mutação conceitual inédita (as *Thèses*, e *L'idéologie allemande*), atribuir ao “corte” algo como uma data (1845), ela não é senão o começo de um evento de longuíssima duração, e que, em certo sentido, não tem fim.

Corrijo portanto aqui o que as indicações de meu artigo tinham de manifestamente brutal, e que me foi, muito justamente, criticado. Naturalmente, as correções que apresento permanecem descritivas: elas não constituem nem mesmo o rudimento de uma teoria do corte, sobre a qual um dentre nós publicará um ensaio em breve. Destaca-se, no entanto, do que eu disse brevemente demais das *Thèses...* e de *L'idéologie allemande*, que se a “liquidação” anunciada conscientemente por Marx está efetivamente iniciada nos seus textos, ela está *apenas* iniciada, e que o essencial está por fazer para livrar realmente o espaço teórico no qual se desenrolará, vinte anos mais tarde, *Le Capital*. O “corte” é, portanto, ele mesmo, um processo de longa duração, que comporta momentos dialéticos cujo estudo detalhado, comparado aos dos outros grandes “cortes” que podemos abordar com documentos suficientes (por exemplo, o de Galileu), fará talvez aparecer a tipicidade e a especificidade. O estudo dos momentos constitutivos de um tal “corte” (inaugurando a abertura de um “continente” novo) poderia constituir uma teoria do processo do “corte”, e fazer aparecer a *necessidade* das modificações (momentos) sucessivos, ou cortes secundários, que, através da aparição, a posição e a solução de uma seqüência de problemas novos, conduzem uma ciência dos seus primórdios à sua maturidade, através da sua maturação.

Essa concepção do “corte” como processo não é um modo distorcido de abandonar seu conceito, como nos sugerem com demasiada ênfase certos críticos. Que seja necessário tempo para que o “corte” se complete em seu

processo não impede que ele seja efetivamente um evento da história da teoria, e que ele possa, como todo evento, ser datado, com precisão, em seu começo; no caso de Marx, 1845 (as *Thèses...*, e *L'idéologie allemande*).

Esse evento é evento de longa duração, e se ele tem efetivamente, em um sentido, um começo, em um outro sentido, ele não tem fim. Pois a ciência, que nasce na e da ideologia da qual ela se arranca, não está, uma vez nascida, assegurada e estabelecida em seu domínio como em um mundo fechado e puro onde ela não lidaria senão consigo mesma. Ela não cessa, vivendo, de trabalhar sobre uma matéria-prima sempre afetada, a um título ou a um outro, de ideologia, e ele não se estende senão ao avançar sobre “domínios” ou “objetos” designados por noções que sua conquista permitirá, *retrospectivamente*, qualificar de *ideológicos*. O trabalho de crítica e de transformação do ideológico em científico, que inaugura toda ciência, não cessa, portanto, jamais de ser a tarefa da ciência estabelecida. *Toda ciência não é senão um corte continuado*, escandido nos cortes ulteriores, interiores.

2. Sendo assim, podemos então voltar a quem do “corte”, e nos interrogar também sobre a especificidade do processo que o produz. Aí ainda, encontramos um problema teórico de grande importância, sobre o qual não poderemos avançar senão ao preço de investigações minuciosas. Qual é o tipo de necessidade que produz, na história das teorias, o advento de uma ciência?

Que se me permita simplesmente chamar a atenção para uma singular “coincidência”. Citei a tese de Lenin sobre a produção do materialismo histórico como efeito do encontro de três disciplinas: filosofia alemã, economia política inglesa e socialismo francês. Ora, que se queira relacioná-la ao triplo encontro teórico do qual pudemos descrever o evento nos *Manuscrits de 1844*. Lembro os nomes dos três personagens teóricos presentes nesse encontro: Hegel, a Economia Política e Feuerbach. Falta, com relação à enumeração de Lenin, apenas o socialismo francês. Ora, sabendo-se com que insistência Feuerbach proclamava que a Revolução Humana resultaria da união do materialismo revolucionário francês e do idealismo alemão, sabendo-se que ele se tomava pelo filósofo do coração (que é francês e revolucionário) e se declarava “comunista”, não é impossível considerá-lo, ao menos em parte, o representante simbólico da utopia socialista francesa no Encontro dos *Manuscrits...*<sup>51</sup> Poderemos talvez um dia tirar dessa figura do encontro elementos para uma teoria do processo de produção do “corte”.

NOTAS:

1. Cf. por exemplo, *Introduction à la sémantique*, 1960 (nova edição, Paris, UGE, 1974); *Le Marxisme et l'Individu*, Paris, Armand Colin. 1968. Tradução francesa. Adam Schaff era então membro do

comitê central do Partido Operário Unificado polonês.

2. Esse modo surpreendente de designar a Escola de Frankfurt confirma a pouca familiaridade de Althusser com seus trabalhos.

3. Cf. por exemplo *Société aliéénée et société saine* (tradução francesa, Courrier du livre, 1967), ou, posteriores ao presente texto de Althusser, *Espoir et révolutions*, Paris, Stock. 1970. Tradução francesa. *La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Anthropos. 1971. Tradução francesa.

4. Carta de Erich Fromm a Louis Althusser, datada do 27 de setembro de 1963. Althusser havia constituído um dossiê, conservado nos seus arquivos, de sua correspondência com Erich Fromm (quatro cartas de Erich Fromm, três cartas de Louis Althusser). Ela confirma totalmente as suas afirmações.

5. Cf. *Pour Marx*, p. 227: “De fato, a luta revolucionária teve sempre por objetivo o fim da exploração e, portanto, a liberação do homem, mas, na sua primeira fase histórica, ela teve, como Marx previa, de assumir a forma da luta das *classes*. O humanismo revolucionário podia então ser apenas um ‘humanismo de classe’” Cf. igualmente a nota da mesma página de *Pour Marx*.

6. Em uma carta do 18 de novembro de 1963, Althusser agradece a Jean Lauzier pela qualidade de sua tradução, a qual não foi conservada nos seus arquivos.

7. Carta de Erich Fromm a Louis Althusser, 8 de janeiro de 1964.

8. *Cahiers de l’Isea*, junho de 1964, *Crítica Marxista* nº 2. 1964.

9. Jorge Semprun, “O humanismo socialista em questão”, *Clarté*, janeiro de 1965, retomado em *La Nouvelle Critique*, nº 164, março de 1965.

10. *Le grand voyage*, Paris, Gallimard. 1963.

11. No contexto da “cisão do movimento”, os “italianos” seguiam uma linha assaz próxima das teses defendidas pelo partido comunista italiano, opondo-se nisso tanto à direção do PCF quanto às diferentes tendências “esquerdistas” e pró-chinesas. Os “italianos” dirigiram a União dos Estudantes Comunistas em 1963-64, antes de ser retomada em mãos pela direção do PCF em 1965. O livro de Jacques Rancière, *La leçon d’Althusser* (Paris, Gallimard. 1975), contém uma interessante análise da posição dos “althusserianos” e da tática adotada pela direção do PCF com relação aos conflitos internos à União dos Estudantes Comunistas.

12. Levando-se em conta uma carta de Michel Verret a Louis Althusser de 24 de janeiro de 1966, as “Jornadas de estudo dos filósofos comunistas” (22-23 de janeiro de 1966), ocorridas diante de toda a secretaria política do PCF, tiveram por objeto essencial o último livro de Roger Garaudy (*De l’anathème au dialogue. Un marxiste s’adresse au Concile*, Paris, Plon. 1965) e *Pour Marx e Lire Le Capital*. Ausente devido a uma doença, Althusser pediu a Michel Verret que lesse excertos de um de seus textos no evento. Notas (45 páginas manuscritas) tomadas ao longo dessa reunião por Michel Verret foram conservadas nos arquivos de Althusser, juntadas ao texto datilografado de 75 páginas da intervenção de Roger Garaudy, começando por essas palavras: “Um problema fundamental é colocado: em nome da ciência um assalto é realizado contra o humanismo marxista”. O ataque enérgico de Garaudy contra Althusser e seus discípulos gerou, entre outras coisas, uma não menos enérgica réplica de Pierre Macherey.

13. O comitê central de Argenteuil “sobre os problemas ideológicos e culturais” (11-13 de março de 1966, *Cahiers du communisme*, nº 5-6, maio-junho de 1966) é um momento importante na elaboração pelo partido comunista francês de uma estratégia de união da esquerda e de “passagem pacífica ao socialismo”. Centrada sobre o tema da autonomia da “cultura” e dos produtores culturais (“as

exigências experimentais da literatura e da arte não poderiam ser negadas ou entravadas, sem que se prejudicasse gravemente o desenvolvimento da cultura e do próprio espírito humano”; “O desenvolvimento da ciência necessita de debates e de pesquisas. O partido comunista não saberia como contrariar esses debates, nem como apresentar uma verdade *a priori*, ainda menos como resolver de modo autoritário discussões inacabadas entre especialistas”), a resolução adotada em decorrência dos debates é fortemente marcada pela polêmica em andamento no “humanismo marxista”, e a quase totalidade das intervenções cita o artigo de Althusser “Marxisme et humanisme”. Lê-se assim na resolução final: “Há um humanismo marxista. Diferentemente do humanismo abstrato pelo qual a burguesia mascara as relações sociais e justifica a exploração e a injustiça, ele decorre da tarefa histórica da classe operária. A afirmação de um tal humanismo não significa de nenhum modo a rejeição de uma concepção objetiva da realidade no benefício de um vago impulso do coração. Pelo contrário, o marxismo é o humanismo de nosso tempo pois ele funda o seu andamento em uma concepção rigorosamente científica do mundo; mas ele não separa seu esforço de compreensão do real de sua vontade de mudá-lo pelo bem de todos os homens”. Althusser reagirá a esse texto redigindo uma longa carta de 27 páginas datilografadas “aos camaradas do Comitê central do PCF”. Nela, ele afirma substancialmente 1. Que a resolução é contraditória, decidindo “de fato”, e sem dizê-lo, em um debate aberto; 2. Que ela confunde os necessários compromissos políticos com inaceitáveis compromissos teóricos.

14. Essas páginas são seguidas de apresentações dos textos que Althusser desejava inicialmente publicar sob forma de “dossiê”, e em particular do artigo citado de Jorge Semprun. Como elas não possuem nenhum sentido fora de um tal dossiê, renunciamos a publicá-las.

15. Essas citações foram extraídas do artigo citado de Jorge Semprun.

16. Idéia desenvolvida em *Lénine et la philosophie*.

17. Althusser havia aqui previsto uma nota, jamais redigida. Ele se refere provavelmente ao seu texto inédito em francês *La tâche historique de la philosophie marxiste*.

18. *Lire Le Capital*, tomo II, p. 73.

19. As análises que seguem, até o ponto que indicaremos mais adiante, foram publicadas por Louis Althusser, sob uma forma ligeiramente modificada, em “Sur le rapport de Marx à Hegel” (in *Lénine et la philosophie* seguido de *Marx et Lénine devant Hegel*, Petite collection Maspero, 1972, p. 62-70).

20. Cf. “Sur le jeune Marx”, retomado em *Pour Marx*. Lembremos que esse artigo é dedicado a Auguste Cornu, autor, dentre outros, de um monumental *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, PUF. 1958-1970.

21. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in Marx-Engels, *Études philosophiques*, Éditions sociales, 1951, p. 38.

22. Cf. *Pour Marx*, p. 205, nota 43: “Uma palavra ainda sobre a ‘negação da negação’. É hoje oficialmente conveniente censurar Stalin por tê-la eliminado das ‘leis da dialética’, e mais genericamente, por ter-se desviado de Hegel, para melhor assentar o seu dogmatismo. Sugere-se de bom grado, ao mesmo tempo, que um certo retorno a Hegel seria salutar. Essas declarações serão talvez um dia o objeto de uma demonstração. Enquanto isso não ocorre, parece-me mais simples reconhecer que essa rejeição da ‘negação da negação’ do domínio da dialética marxista pode manifestar um real discernimento teórico no seu autor”.

23. Cf. “Lettre à Jean Lacroix”, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, p. 291-292.

24. Cf., por exemplo, *De la grammatologie*, da qual Althusser anotou longamente, sobre a separata oferecida por Derrida, a primeira versão, publicada nos números 223 e 224 de *Critique* (dezembro de 1965-janeiro de 1966), ou ainda “Freud et la scène de l’écriture” (*Tel Quel*, nº 26, verão de 1966,

retomado em *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967), igualmente bastante anotado. De um modo geral, a presença dos trabalhos de Derrida na sua reflexão é muito mais importante do que deixaria supor essa única referência à sua obra nos textos publicados, enquanto vivo, por Althusser. Numerosas separatas de Derrida, bastante anotadas, foram em particular reencontradas na sua biblioteca.

25. Aqui termina o texto publicado em “Sur le rapport de Marx à Hegel” (cf. nota 19).

26. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, *op. cit.*, p. 23.

27. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, La Pléiade, tomo III, Philosophie, p. 390.

28. *Ibid.*, p. 382.

29. Cf. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, *op. cit.*, p. 904; cf. também *La question juive*, *op. cit.*, p. 357.

30. Os *Deutsch-Französische Jahrbücher (Annales franco-allemandes)*, cujo único número surgiu em fevereiro de 1844.

31. Marx, “Lettre à Ruge”, setembro de 1843, La Pléiade, tomo III, p. 346. Cf. Feuerbach (*L'Essence du Christianisme, Manifestes*, *op. cit.*, p. 71; tradução de Jean Pierre Osier, Maspero, 1968, p.130): “A religião é o desvendamento dos tesouros escondidos do homem, a confissão de seus pensamentos mais íntimos, a *confissão pública de seus segredos de amor*”.

32. “No seu significado característico, a doutrina da criação nasce apenas aí onde o homem submete praticamente a natureza unicamente à sua vontade e às suas necessidades... Aí onde o homem se coloca apenas do ponto de vista prático, contemplando o mundo apenas sob esse ponto de vista, e faz mesmo desse ponto de vista prático um ponto de vista teórico, ele reduz a natureza ao nível da *servente mais escrava* de seus interesses egoístas, de seu egoísmo prático... O utilitarismo, a utilidade é o princípio supremo do judaísmo” (*L'essence du christianisme*, *op. cit.*, tradução Osier, p. 243-245).

33. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1962, p. 132-133.

34. *Ibid.*, p. 80.

35. Cf. por exemplo Michel Simon, contribuição ao debate sobre “Marxismo e humanismo”, *La Nouvelle Critique*, nº 165, abril de 1965; cf. também Jean Kanapa, intervenção no Comitê central de Argenteuil.

36. Carta de Engels a Joseph Bloch (21 de setembro de 1890), in Karl Marx, Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Éditions sociales, 1951. Essa carta é analisada em *Pour Marx*, no Apêndice a “Contradiction et surdétermination”.

37. Gramsci, *Oeuvres choisies*, Éditions sociales, 1959, p. 51-52, edição bastante anotada por Louis Althusser: “Todo indivíduo é não apenas a síntese das relações existentes, mas também da história dessas relações, isto é, o resumo de todo o passado”.

38. Louis Althusser havia aqui previsto uma nota, que não foi redigida. Tratava-se provavelmente de uma referência a *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, 1968, p. 55: “Como se houvesse aí duas ‘coisas’ desconexas, como se o homem não se encontrasse sempre diante de uma natureza que é histórica e de uma história que é natural”.

39. Louis Althusser havia aqui previsto uma nota, que não foi redigida. Tratava-se provavelmente de uma referência a *L'idéologie allemande*, *op. cit.*: “É aí onde cessa a especulação, é na vida real que começa portanto a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens... Logo que exposta a realidade, a filosofia deixa de ter um meio

onde ela exista de modo autônomo. No seu lugar, poder-se-á (...) colocar uma síntese dos resultados mais gerais que se possa abstrair do estudo do desenvolvimento histórico dos homens” (p. 51). Ou ainda (p. 269): “Deve-se ‘deixar de lado a filosofia’, deve-se sair dela de uma só vez e por-se a estudar a realidade enquanto homem ordinário.”

40. Louis Althusser havia previsto uma nota, que não foi redigida. Tratava-se provavelmente de uma referência a *L'idéologie allemande, op. cit.*, tomo II, terceira parte.

41. Louis Althusser havia projetado escrever um livro sobre o tema do “acerto de contas com nossa consciência filosófica de outrora” (cf. Marx, prefácio à *Contribution à la critique de l'économie politique*) do qual apenas as cinco primeiras páginas foram conservadas em uma pasta intitulada “66-67 (inacabado) ‘o corte’”. Esse texto, datado de janeiro de 1967, começa com esas palavras: “Esse livro é um acerto de contas: *Abrechnung*”.

42. *L'idéologie allemande, op. cit.*, p. 51.

43. Correção sugerida: “não dá a mínima”, escrita à mão acima de “se lixa”, que não está rasurado. Essa correção não parece provir de Althusser.

44. *L'idéologie allemande, op. cit.*, p. 108.

45. *Ibid.*, p. 49: “Essa concepção da história... concebe a forma das relações ligada a esse modo de produção e gerado por ela... como sendo o fundamento de toda a história, o que consiste em representá-la na sua ação enquanto Estado assim como em explicar por ela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas da consciência, religião, filosofia, moral, etc., e em seguir sua gênese e a partir dessas produções”.

46. *L'idéologie allemande, op. cit.*, p. 97-105.

47. Corrigimos o texto, que contém aqui “materialismo histórico”, manifestamente por erro.

48. *L'idéologie allemande, op. cit.*, p. 72. Notaremos com interesse que a palavra “besteiras” não consta na tradução das Éditions Sociales, habitualmente utilizada por Althusser, mas na edição da Pléiade.

49. Os dois parágrafos que seguem estão na página 66 de um outro texto inédito de Althusser do mesmo período: “Socialismo ideológico e socialismo científico” (88 páginas datilografadas).

50. Uma “nota sobre Lenin”, jamais redigida, estava aqui prevista.

51. Uma nota, jamais redigida, estava aqui inicialmente prevista por Althusser.