

A querela do humanismo II (inédito)*

LOUIS ALTHUSSER

Gostaria agora de abordar um certo número de *problemas reais* que a ruptura de Marx com o Humanismo teórico colocou em dia. Esse exame não concernirá apenas a Marx, mas, como tão logo se compreenderá, à maioria dos argumentos “teóricos” ressaltados pela maioria de meus críticos.

O que pode fundamentar essa aproximação? A retomada, por um certo número de modernos “Humanistas”, das próprias noções que Marx teve de afastar do campo de sua reflexão como inúmeros *obstáculos epistemológicos*: O Homem, o Gênero Humano, o indivíduo, o sujeito etc. Para eliminar qualquer equívoco (a experiência prova que, sob tal perspectiva, as precauções tomadas nunca são suficientes), devemos estar perfeitamente esclarecidos sobre as bases desse exame, seus títulos, e seu objeto.

O exame ao qual vou proceder é puramente *teórico*. Não proponho examinar a natureza e a função social do Humanismo como *ideologia*, nem, portanto, questionar o “direito” à existência do Humanismo como *ideologia*. Proponho-me apenas examinar, do ponto de vista *teórico*, os *títulos* em nome dos quais os ideólogos do Humanismo teórico (o jovem Marx, nossos modernos etc.) pretendem *fazer com que* noções *ideológicas* como Homem, Gênero Humano etc. desempenhem um papel teórico. É, portanto, do ponto de vista

* Este texto foi publicado na França após a morte de Louis Althusser e aparece, agora, pela primeira vez em português. *Crítica Marxista* completa, com esta publicação, um trabalho de edição iniciado há dois anos. De fato, embora este texto seja um trabalho que se sustenta sozinho, ele pode ser visto como a segunda parte do texto *A querela do humanismo* que publicamos em *Crítica Marxista* nº 9 – de resto, foi assim que a edição francesa das obras póstumas de Althusser situou o texto que agora publicamos. Ver Louis Althusser. *Écrits Philosophiques et Politiques*, Paris, Edições Stock/Imec, 1995. Convém recordar que Althusser examinou, no texto que publicamos no nº 9 de nossa revista, a trajetória da problemática humanista nas obras de juventude e de maturidade de Marx. Como já fizemos na parte anterior, conservamos as notas de rodapé da edição francesa. A tradução é de Laurent de Saes.

teórico, e apenas desse ponto de vista, que vou tratar dessas noções como obstáculos epistemológicos diversos.

[Obstáculos epistemológicos e problemas reais]

Devo acrescentar duas precisões importantes.

Quem diz *obstáculo* avança um conceito que só tem sentido em função de uma metáfora teórica que se pode formular aproximadamente da maneira seguinte. A teoria está engajada em uma *via* que ela deve percorrer para atingir o conhecimento de seu objeto, ou de seus objetos reais. Ora, em dado momento, essa via está obstruída por um *obstáculo*, que impede a teoria de avançar na direção de seu objeto, e de atingi-lo. A metáfora do obstáculo epistemológico significa portanto duas coisas: 1. a teoria choca-se com um obstáculo, que a impede de avançar; 2. esse obstáculo obstrui uma via, e esconde objetos que *estão de algum modo atrás dele*. Afastar o obstáculo é livrar a via, e perceber os objetos que ele escondia. Há portanto entre o obstáculo e a via (ou os objetos) uma relação dupla: uma relação, de um lado, de contrariedade, mas também, de certo modo, de afinidade, difícil de definir, mas certa. Não é qualquer obstáculo que obstrui qualquer via, ou “esconde” qualquer objeto. A história das teorias o demonstra: há uma certa relação entre o modo de tratar (de afastar) o obstáculo, portanto a natureza do obstáculo, e a via que ele obstrui, ou os objetos que ele “esconde”.

Nesse comentário, apenas avanço uma posição, que desenvolverei mais tarde, e que concerne a um dos dois aspectos da função da ideologia: sua função de *alusão*, investida em sua função de *ilusão*. É porque ela é sempre, de certo modo, *alusiva* na própria forma da ilusão que ela impõe, que uma noção ideológica, obstáculo epistemológico do ponto de vista teórico, possui alguma afinidade com problemas reais que ela reconhece desconhecendo-os. Não farei nada mais do que aplicar essa teoria da alusão-ilusão, ou do reconhecimento-desconhecimento da ideologia, aos obstáculos epistemológicos dos quais trataremos. Por aí poderemos fazer aparecer, quando for o caso, os problemas teóricos reais que os obstáculos epistemológicos dissimulam, *afastando* tais obstáculos de nossa via.

Segunda precisão. O trabalho de deslocamento do obstáculo ao qual vamos nos entregar não é, na maioria dos casos, um verdadeiro trabalho de produção teórica, mas um simples trabalho de *repetição* crítica. No essencial, e ao menos em princípio, o trabalho já está feito, por Marx. Contentar-nos-emos em *retomá-lo*. E se, sobre um ponto ou dois, podemos nos encontrar no caso de ter de afastar um obstáculo que o próprio Marx não tinha tido a ocasião de afastar, no essencial não nos encontraremos na situação própria à ciência viva (revelar e afastar um obstáculo epistemológico oculto). Teremos apenas de repetir a operação de Marx, e, se possível, de comentar algumas de suas conseqüências.

Uma vez bem definidos esses princípios de método, podemos engajar-nos agora nesse exame, que vai nos conduzir a identificar os *obstáculos epistemológicos* que as noções do Humanismo teórico opõem à posição e à solução científica dos problemas reais; a identificar *esses problemas reais*, e a pensar as condições teóricas de sua posição e de sua solução.

Tanto diante desses obstáculos epistemológicos como diante desses problemas reais, nossas análises vão tratar da maioria das críticas, das objeções ou das questões que me foram endereçadas no debate sobre o Humanismo.

Não tratarei todos os problemas reais em questão na dialética dos obstáculos epistemológicos e dos problemas reais, mas, *grosso modo*, aqueles que interessam diretamente ao *materialismo histórico*, deixando para mais tarde o essencial dos problemas que concernem ao materialismo dialético.

Sob tal perspectiva, eis o tema geral que vai servir de guia a nossas análises.

Os obstáculos epistemológicos essenciais do sistema de base da ideologia do Humanismo teórico (com a pretensão teórica) residem nas noções seguintes, que já pudemos encontrar em nossas análises anteriores:

1. a noção de Homem (essência ou natureza do Homem);
2. a noção de espécie humana ou Gênero Humano (essência genérica do homem, definido pela consciência, pelo coração, pela intersubjetividade etc.);
3. a noção de indivíduo “concreto”, “real” etc.;
4. a noção de sujeito (subjetividade “concreta”, sujeito constituinte da relação especular, do processo de alienação, da História etc.);
5. a noção de consciência (por exemplo, como essência diferencial da espécie humana ou como essência do ideológico);
6. a noção de trabalho (como essência do homem);
7. a noção de alienação (como exteriorização de um Sujeito);
8. a noção de dialética (enquanto ela implicar a teleologia).

Estas são noções de base, às quais se pode facilmente relacionar as variantes atuais, cujos traços encontram-se nas objeções que foram opostas à tese do anti-humanismo teórico de Marx: por exemplo, as noções derivadas de “Subjetividade”, de “Sujeito” ou de “ato”, de “criação”, de “projeto”, de “transcendência”, de “trabalho social” etc.¹

Lembro que a pretensão científica dessas noções ideológicas consiste em apresentá-las como o que elas não podem ser: conceitos científicos, permitindo colocar e resolver problemas científicos no campo teórico aberto de uma

¹ Uma nota, jamais redigida, estava aqui inicialmente prevista por Althusser. Ela visava provavelmente citar alguns extratos dos textos incriminados. Nós nos contentaremos com um exemplo: “A transcendência, se tomamos no sentido estritamente etimológico – elevar-se além de alguma coisa –

pesquisa científica produzindo descobertas. Lembro que a pretensão científica dessas noções ideológicas de base é uma impostura, que esconde sua *função real*: sua função ideológica anticientífica. Lembro que a função ideológica dessas noções com pretensões teóricas consiste não em *colocar* problemas reais, portanto em abrir o campo teórico no qual problemas reais podem ser cientificamente colocados, mas em *impor de antemão*, sob a ficção de problemas sem conteúdo científico, *soluções* já prontas, que não são soluções *teóricas*, mas o simples *enunciado* teórico de “soluções” práticas, sociais, existindo no estado de fato consumado, ou a consumir, em uma sociedade de classe, e respondendo aos “problemas” da luta de classe econômica, política e ideológica dessa sociedade.

Esquemáticamente, as noções filosóficas em questão não passam da transcrição, com pretensões teóricas, de um *estado de fato existente*, dependendo em última instância da relação de força na luta das classes: tomadas de partido ideológicas, em favor de “valores” políticos, morais e religiosos, e, através deles, em favor de certas instituições políticas, em favor de certos preconceitos da moral e da religião, em favor do preconceito da moral e da religião.

Longe, portanto, de *abrir* o campo teórico no qual poderiam ser colocados problemas reais, essas noções ideológicas, que por essência são apenas a transcrição teórica de soluções sociais de fato, têm por função *fechar* de antemão o campo que elas fingem abrir, portanto proibir toda colocação de um problema real, e, feito isso, toda descoberta pertinente. Diderot havia claramente visto a essência da ideologia quando declarava que acreditaria na teologia quando lhe mostrassem suas “descobertas”.

Poderíamos, sem ironia, pedir a todos os que hoje defendem e assumem essas noções ideológicas deformadas que se dispusessem a nos mostrar quais são as “descobertas” científicas que as filosofias do Homem, do Sujeito (sob todas as suas metamorfoses, incluindo a Fenomenologia), do Ato, do Trabalho, da Práxis, da Alienação etc., trouxeram ou provocaram *em qualquer domínio que seja*; quais pesquisas suas miraculosas “categorias” fecundaram. Basta estar um pouco a par do que acontece atualmente nas “Ciências Humanas”, em que essas categorias encontram seu domínio de eleição, para cons-

a palavra aplicada ao homem que ultrapassa a natureza e, ao mesmo tempo, ultrapassa constantemente a si mesmo, ultrapassa sua própria natureza, tem um significado perfeitamente aceitável. Estou persuadido de que, efetivamente, a concepção da transcendência, para os cristãos, é a tomada de consciência sob uma forma mistificada da vocação do homem de ultrapassar a natureza. [...] À questão dos cristãos (fosse ela mistificada na própria maneira de se colocá-la), podemos trazer uma resposta válida. Essa teoria da transcendência, ela já está feita: toda a herança do marxismo já é isso, mesmo que falte algo a acrescentar” (Jean Suret-Canale, “O marxismo é, ao mesmo tempo, ciência e humanismo”, intervenção no Comitê Central de Argenteuil do PCF, *Cahiers du communisme*, nº 516, junho de 1966, pp. 245 - 261).

tatar não somente a *esterilidade total*, mas também os efeitos *retrógrados* de sua intervenção. Longe de fazer “avançar” as disciplinas pelas quais elas se “interessam”, essas ideologias filosóficas procuram apenas “digeri-las” e colocá-las a serviço apologético das grandes Causas das quais elas são as serviçais. É a razão pela qual a atualização dos problemas reais é não somente a última de suas preocupações, mas aquilo que elas têm precisamente por função *proibir*.

Deve-se, portanto, afastar, após tê-los identificado, esses obstáculos epistemológicos, para liberar a via que eles obstruem, e liberar em seguida o campo teórico no qual podem então ser identificados, colocados e examinados os *problemas reais*.

Quais problemas reais podemos descobrir por trás das noções do humanismo teórico, revogadas em sua impostura e em sua pretensão teórica? Cito os problemas essenciais, em correlação com os obstáculos epistemológicos principais que lhes “correspondem”.

1. Problema da definição da *espécie humana* ou da diferença específica que distingue as formas de existência da *espécie humana* das formas de existência das espécies animais (obstáculos: as noções de essência genérica do homem, de consciência etc.);

2. Problema da estrutura das *formações sociais* (obstáculos: as noções de Homem, de essência genérica do Homem, de “coração” ou de intersubjetividade, de consciência, de Sujeito etc.);

3. Problema da dialética da *história* como processo sem sujeitos (obstáculos: as noções de Homem, de Gênero, de sujeito, de alienação, de dialética-teleológica);

4. Problema das formas da *individualidade* (obstáculos: as noções de Homem, de Gênero, de indivíduo, de sujeito, de concreto etc.);

5. Problema da natureza do *ideológico* (obstáculos: as noções de Homem, de consciência, de subjetividade etc.).

Cada um desses “problemas reais” é dito *problema real* em um sentido preciso, que se deve compreender bem.

Esses problemas não são ditos “reais” no sentido empirista do termo: como se bastasse *abrir os olhos* para identificá-los – como se tivesse, *em toda eternidade*, bastado abrir os olhos para identificá-los. A maioria de nossos bons “Humanistas” não cessa de invocar magicamente o “real”, que é para eles o “concreto”, a “vida”, “mais rica e mais fervilhante que todos os conceitos”, para opô-lo religiosamente à “teoria”, que, como cada um sabe, desde uma expressão célebre que, por ter sua verdade, pode também servir para cobrir todas as dimensões, é “sempre cinza”. Não é desse “real” aí que tratamos, mas do “real”

científico, que – Marx o demonstrou com firmeza – não tem nada a ver com o “concreto” ou o “real” das evidências da vida cotidiana, dadas e impregnadas das evidências da ideologia.

Esses problemas são *reais* porque colocados como reais *no campo* teórico conquistado pelo longo trabalho teórico que resultou no estado presente do conhecimento científico. Falamos portanto da *realidade teórica* de problemas teóricos, que pertencem como tais ao processo de conhecimento, e aparecem como tais apenas no seio do processo de conhecimento, em função do estado histórico dado dos conceitos teóricos que constituem a problemática de uma teoria.

Evidentemente, os problemas (teóricos) reais produzidos pelo processo de conhecimento concernem a *realidades* que existem independentemente do processo de conhecimento, e pertencem ao *processo real*; e essa compatibilização constitui justamente o efeito de conhecimento produzido pelo processo de conhecimento.

Essa distinção explica o que o empirismo é incapaz de explicar: transformação da *posição dos problemas*, e a transformação dos objetos de conhecimento no processo de conhecimento, isto é, a aparição de *novos objetos até aí não vistos*. O empirismo pensa que o conhecimento é uma visão: ele é incapaz de explicar a aparição de novos objetos no campo de “visão”, e portanto o fato de que esses novos objetos não eram “vistos” anteriormente. Ele não “vê” que a visão do que se vê na ciência depende do *aparelho* da visão teórica, portanto da história das transformações da teoria no processo de conhecimento. O que chamamos de problemas reais depende portanto da *realidade* do processo de conhecimento, de seu aparelho de visão teórica atual, de seus *critérios teóricos de realidade*. A *realidade* é, no sentido preciso no qual nós a fazemos intervir, uma categoria do próprio processo de conhecimento.

O mesmo ocorre com a categoria de *problema* na expressão *problema real*. Na acepção corrente, o termo “problemas” designa todo tipo de *dificuldade*. Todo mundo tem seus “problemas” – a história também, os partidos comunistas também. A esse título, todos os problemas são “reais”, “concretos”, como tantos obstáculos contra os quais se chocam todos os “projetos” do mundo. Deve-se recusar esse sentido vago, amplo demais, e confuso, para definir a acepção precisa na qual a empregamos.

Nem toda dificuldade é, do ponto de vista científico, um *problema*. É problema científico apenas uma dificuldade identificada no campo teórico da pesquisa científica, e suscetível de ser *colocada* como problema. A posição de uma dificuldade como problema deve ser compreendida em um sentido preciso, que se pode descrever utilizando a metáfora espacial da *posição*. Colocar um problema é encontrar, no campo da teoria existente, o *lugar* preciso que é seu de

direito para poder ser pensado e tratado como problema. Atribuir-lhe seu lugar é, ao mesmo tempo, *identificá-lo* e chamá-lo por seu nome. Atribuição de lugar, identificação e enunciação andam juntas. Essas três operações conjuntas só são possíveis pelo recurso aos conceitos teóricos constitutivos do campo teórico existente. Colocar um problema é portanto atribuir-lhe seu lugar, dar-lhe seu nome etc..., pelo confronto da dificuldade assinalada e dos conceitos que constituem o campo da teoria que permite essa descoberta.

Esse *confronto* não resulta sempre na possibilidade de colocar toda dificuldade encontrada sob forma de problema: há dificuldades que permanecem no estado de dificuldades, que não se pode colocar como problemas: elas subsistem no estado de *resíduos*. Fala-se mais freqüentemente nesse caso de “problemas sem solução”: a expressão não é justa. Seria melhor falar de dificuldades que não se pode colocar sob a forma de *problemas*, quando o arsenal dos conceitos científicos existentes *não permite ainda* a posição rigorosa das dificuldades sob a forma de problemas. Advém também disso que certos problemas podem ser colocados teoricamente sem que se disponha por isso de todos os instrumentos teóricos requisitados para produzir sua solução. São problemas (provisoriamente) sem solução. Advém disso enfim que certos problemas são “colocados” (e mesmo resolvidos) de modo prático sem serem colocados e resolvidos de modo teórico: é o caso daquilo que podemos chamar de invenções práticas, adiantadas com relação às soluções (descobertas) teóricas correspondentes. A prática política oferece-nos vários exemplos notáveis disso.

Todos esses “problemas” relativos às condições da posição das dificuldades como problemas mereceriam ser, eles mesmos, *colocados* corretamente: é a tarefa da filosofia.

Disse o suficiente para me fazer compreender. Quando falo dos *problemas reais* enumerados que podemos descobrir atrás dos obstáculos epistemológicos das noções da ideologia Humanista, faço alusão a *problemas científicos* no sentido forte, isto é, a dificuldades que podem ser o objeto de uma atribuição de lugar, de uma identificação e de um enunciado em função dos conceitos teóricos da ciência, em seu estado presente: no caso em questão, em função dos conceitos existentes no materialismo histórico. Cada um desses problemas pode portanto constituir, de direito, o objeto de uma *teoria*.

Veremos que dentre esses problemas reais, dos quais dei a lista, alguns podem ser colocados rigorosamente em condições que permitem enunciar o princípio de sua solução, sob reserva de um sério trabalho de pesquisa teórica. Mas outros, em contrapartida, podem ser somente colocados de maneira justa, na espera de elementos teóricos *dos quais ainda não dispomos para poder planejar sua solução*.

Primeiro problema: a definição da espécie humana²

Para poder enunciar esse problema, para tomar sua exata medida científica, bem como para apreciar em seguida sua importância ideológica e filosófica, deve-se começar por afastar o obstáculo epistemológico que proíbe o acesso a ele.

Esse obstáculo epistemológico articula-se a uma noção sobrecarregada de determinações ideológicas, em razão mesmo da função que ela continua, após séculos, a assumir nas lutas ideológicas atuais, a favor ou contra a religião e o idealismo, a favor ou contra o materialismo.

Para conceber bem a natureza desse obstáculo epistemológico no estado em que Marx o encontrou, antes de afastá-lo de sua via, é necessário voltar a Feuerbach: à sua concepção do Gênero Humano ou da essência genérica do Homem.

A teoria do Gênero Humano serve, em Feuerbach, para fundamentar a intersubjetividade “concreta” (o Eu-Tu) que atua em sua obra, ao mesmo tempo, como Sujeito transcendental e Sujeito Numenal; serve para fundamentar a teoria especular do Horizonte absoluto em que o homem encontra em seus Objetos os reflexos de sua Essência; serve para “pensar” a História, distribuindo o Gênero Humano em todos os indivíduos passados, presentes e futuros – ela é portanto o nome desse Futuro do qual o presente tem perpetuamente necessidade como suplemento para compensar seu vazio teórico; ela serve enfim para representar o “coração”, a natureza comunitária (do) Homem, que desenha de antemão a figura utópica do comunismo. Mas, para voltar a nosso tema, a noção de Gênero Humano serve também para fundamentar a *velha distinção espiritualista* do privilégio do homem sobre todo o reino natural.

A espécie humana, diz Feuerbach, não é uma espécie como as outras, ela deve ser dita Gênero, pois ela é “a espécie de todas as espécies”, a espécie universal, no sentido estrito do termo, a espécie que, diferentemente das outras (porco-espinho, libélula, rododendro), não tem por objeto um “mundo” finito, uma minúscula porção do Universo, mas o próprio Universo em sua totalidade. O que é um modo desarmante de dar ao Horizonte absoluto da espécie humana as dimensões do Universo, à subjetividade da espécie humana os atributos da objetividade, enfim, de retomar a velha tese da especificidade da espécie humana como *Razão*.

Mas quem diz Razão diz, naturalmente, na boa tradição idealista, *consciência*. A espécie humana é, para Feuerbach, Gênero, e não simples espécie, por-

² Dos seis “problemas” anunciados, apenas o primeiro problema será tratado. Althusser julgará, entretanto, seu texto suficientemente avançado, tanto que o fez datilografar novamente por uma secretária.

que ela é a única espécie no mundo que pode tomar-se a si mesma por objeto. O porco-espinho bem tem seus méritos, e seu “horizonte” (o de seu *Umwelt*) é, mesmo quando atravessa estradas³, bem limitado – mas o pobre animal não possui o privilégio de fazer de sua espécie seu objeto. Ele a vive, mas, como se sabe desde Pascal, *dela nada sabe*. O Homem sabe quem ele é, pois pertence a um Gênero que tem esse privilégio imediato de fazer de sua espécie seu objeto: a *consciência* é essa presença imediata do Gênero no indivíduo. Consciência de todo gênero, se ousar dizer, mas naturalmente (pois está aí o ponto quente), antes de tudo, consciência moral (e moral, em Feuerbach, significa *religiosa*).

A noção de Gênero Humano tem portanto por função não pensar evidentemente, mas *declarar* pura e simplesmente esses Grandes Princípios do Idealismo (podem ser, dependendo de sua modalidade, os do idealismo crítico), que em Feuerbach são os do idealismo *espiritualista* (religioso): o Homem é esse ser excepcional que tem por atributos o Universal, a Razão, a Consciência (racional, moral e religiosa) e o Amor. Como se vê, quando se trata dos Grandes Princípios, está fora de questão detalhar ou fornecer provas. Sua Declaração basta; o Humanismo teórico não suspeita que haja aí um problema. Para ele, são Soluções Estabelecidas, em toda eternidade.

Não nos surpreenderemos, nessas condições, com a extrema importância *ideológica* da questão de definição da espécie humana, naquilo que a distingue das espécies animais. Essa questão serviu durante muito tempo sob formas abertas, e serve ainda maciçamente sob formas transpostas, como campo de disputa simbólica onde se decide (na medida em que ele se decide) o destino da ideologia religiosa e moral; antes de tudo o destino da religião, das Instituições (as Igrejas e seus poderes) e dos grandes Interesses políticos que a elas estão ligados (no fim das contas, relações de dominação de classe).

Seria um erro crer que essa questão perdeu algo de sua virulência ideológica no dia em que a Igreja perdeu poderes, diante do desenvolvimento das ciências da natureza, da vida e do Homem (paleontologia humana etc.). Simplesmente, a exploração ideológica dessa questão mudou de formas e de ponto de aplicação: na filosofia, de um lado, e na ciência, de outro.

1. *Na Filosofia*, essa questão é diretamente assumida pelo idealismo espiritualista, sob uma forma grosseira e visível, mesmo quando a filosofia espiritualista tenta integrar, “interpretando-os” em seu proveito, os resultados obtidos pelas ciências da vida. Basta pensar no bergsonismo e no teilhardismo e, já que se deve falar disso, nos ecos que essa ideologia espiritualista da matéria, da vida e da sociedade pode encontrar até em certos meios marxistas. Mas essas formas grosseiras, filosoficamente descredenciadas, não devem nos dissi-

³ Uma nota, jamais redigida, estava aqui inicialmente prevista por Althusser.

mular as formas mais sutis sob as quais a própria filosofia crítica não fez mais do que retomar por sua conta a grande Divisão que interessa a tantos Interesses, isto é, já que dividir é reinar, a tantos Reinos.

Sem voltar até a Distinção kantiana entre a Natureza e a Liberdade, que domina ainda de longe a Fenomenologia, e finalmente se vê despejada na problemática heideggeriana do Ser e do Sendo, consideremos antes a forma sob a qual essa herança espiritualista é retomada pela filosofia das “Ciências do Homem”. Reencontramo-la em pessoa na grande distinção idealista entre as ciências da Natureza e as Ciências do Homem. Ela se manifesta por exemplo na teoria diltheyana⁴ da diferença entre a explicação (Ciências da Natureza) e a compreensão (Ciências do Homem). Ela é manifesta também na famosa questão do *objeto* de direito da dialética, muito precisamente na questão da legitimidade/ilegitimidade de uma *Dialética da Natureza*.

A tese do privilégio exclusivamente humano (ou histórico) da dialética (cf. Sartre etc.⁵), bem como a tese da especificidade irreduzível da forma de inteligibilidade dos “fatos humanos” (*compreensão, descrição fenomenológica, e outras variantes hermenêuticas*) manifestam a permanência ideológica da tomada de partido espiritualista em favor do privilégio religioso da Natureza e da Destinação do Homem. É sobre o fundo dessa luta *ideológica* que tomam todo seu sentido a tese materialista marxiana da Unidade epistemológica de todas as Ciências, sejam elas da Natureza ou do Homem, e a tese da Dialética da Natureza.

A esse nível, devem-se tomar essas teses pelo que elas são: *tomadas de partido* ideológicas no domínio da filosofia, isto é, ao mesmo tempo, a *refutação* radical das tomadas de partido idealistas-espiritualistas (refutação das virtudes privilegiadas da “compreensão, da “descrição”, da “hermenêutica” etc. – refutação da não-dialecicidade da Natureza) e a *afirmação* de contrateses, exigindo uma verdadeira conversão na definição e na posição dos “problemas” em causa no debate.

Pudemos ver isso a respeito da Dialética da Natureza. Não é um acaso se a tese da Dialética da Natureza⁶ passou de Hegel para o marxismo, e se essa

⁴ Cf. em particular Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines* (tradução francesa, Paris, PUF, 1942), cujo Primeiro Livro foi extensamente anotado por Althusser.

⁵ Relembremos que Althusser foi atacado sobre esse ponto por Merleau-Ponty (*Humanisme et Terreur*, Gallimard, 1955, p. 87, nota): “De Engels e de Plekhanov, passa-se facilmente à perspectiva da ortodoxia contemporânea: a dialética não é um gênero de conhecimento, é um conjunto de constatações, ela não é válida senão no seu ‘conteúdo geral’ (interação, desenvolvimento, saltos qualitativos, contradições) (L. Althusser, ‘Nota sobre o Materialismo dialético’, *Revue de l'Enseignement philosophique*, outubro-novembro de 1953, p. 12) Essa mistura de dialética e de espírito positivo transporta para a natureza o jeito de ser do homem: é exatamente a magia”.

⁶ Uma “nota sobre Kojève”, jamais redigida, estava aqui prevista.

questão é, ainda hoje, uma das pedras de toque absolutas da tomada de partido materialista em filosofia. A tese de uma Dialética da Natureza era indispensável à teoria hegeliana da História, como teoria da História *não-antropológica*: ela indica no contexto hegeliano (que permanece marcado, na teleologia do processo *de alienação*, pelo espiritualismo) que a dialética não começa com o Homem, e que a História é, a esse título, um processo sem sujeito. É em virtude do privilégio religioso da Espécie Humana que toda dialética da Natureza desaparece em Feuerbach: pela mesma razão teórica fundamental tampouco pode haver Dialética da Natureza nos *Manuscritos de 1844*, nem em *A ideologia alemã*, obra em que a história é total ou parcialmente *antropológica*. Não é um acaso se a tese da Dialética da Natureza aparece à luz do dia no marxismo com a luta de Engels contra o espiritualismo de Dühring⁷, que restaurava o privilégio religioso da espécie humana.

Mas essa “retomada”, justificada, da Dialética da Natureza, que numerosos marxistas modernos, e não quaisquer uns, condenam com uma incrível leveza, não tem apenas uma função ideológica. Ela está ligada, por razões epistemológicas que se podem certamente perceber, à categoria filosófica fundamental sobre a qual se apóia *O capital*: a categoria de processo sem sujeito. A afirmação da tese da Dialética da Natureza desempenha portanto não apenas um papel ideológico (contra o espiritualismo, a favor do materialismo); ela desempenha também um papel epistemológico positivo: contra a categoria de processo de alienação de um sujeito, a favor da categoria de processo sem sujeito.

A tese de uma Dialética da Natureza concerne menos, *em sua forma presente*, ao que existe de dialético na Natureza (domínio aberto à investigação científica e epistemológica) do que ao que se passa na ciência da História, de um lado, e ao que se passa no ponto de junção das Ciências da Natureza e das Ciências Humanas, de outro. A esse triplo título, ideológico, filosófico e científico, ela é, ainda hoje, e por muito tempo o será, uma tese mestra do marxismo, sobre a qual nenhuma concessão teórica é possível, sem cair no idealismo e no espiritualismo.

Tal é o objeto da disputa ideológica e filosófica do qual a questão da definição diferencial da espécie humana é o campo.

2. Mas o debate tomou também, desde a aparição das ciências da vida (em particular desde Darwin), a forma de um debate ideológico-científico no próprio terreno das ciências, muito precisamente *na fronteira* da ciência da vida e da ciência da história. Estariam as ciências que têm por objeto essa fronteira em condições de demonstrar a existência de uma *continuidade material*, na evolução das espécies, entre as espécies animais e a espécie humana? Pois o

⁷ Engels, *Anti-Dühring*, 1877.

espiritualismo encontra, como se pensa, um argumento de peso no que ele considera o “fato” de uma descontinuidade irreduzível, que ele explora então sem tardar para fins religiosos. Evidentemente, é vantajoso tirar dele a possibilidade de usar esse argumento. Donde a importância ideológica, em função da luta ideológica definida pelos termos do espiritualismo existente, das descobertas científicas sobre a natureza da fronteira entre as espécies animais e a espécie humana.

Mas seria cair em uma estranha ingenuidade crer essa questão resolvida; o espiritualismo estará nesse caso sem recursos. Sabemos que ele é até capaz de tomar a dianteira, e de “digerir” toda descoberta científica que compromettesse radicalmente, no plano científico, as “histórias” da *Gênese*: veja-se a operação apologetica de Teilhard. Na realidade, o espiritualismo, como toda ideologia, não somente se lixa para a ciência, mas ele é feito para isso: ele tem sempre por função “digeri-la”, quaisquer que sejam os resultados. Não se põe fim a uma ideologia “confinando-a” no terreno científico, pela boa razão de que não é no terreno científico que “cresce” uma ideologia, mas no terreno das relações de classe, e de seus efeitos. Os dias podem ser radiantes para o espiritualismo, mesmo após Darwin e as recentes descobertas da paleontologia humana⁸.

Gostaria de insistir nesse ponto, pois, quando os marxistas caem nessa ingenuidade a respeito dos fundamentos do espiritualismo, não somente eles se enganam sobre o alcance dos efeitos ideológicos “definitivos” que eles esperam das “descobertas científicas” sobre a questão crucial da definição da espécie humana, mas, o que é muito mais grave, nem sempre se protegem da contaminação ideológica que é provocada frequentemente pelo contato com as “argumentações” ideológicas do adversário. Quando se é obrigado a “seguir o adversário” em seu próprio terreno (a ideologia), é raro que se saia ileso, a menos que se esteja fortemente armado do ponto de vista teórico.

Precisamente, não nos faltam exemplos recentes nos quais vemos “marxistas”, não satisfeitos de se apoiarem nas Recentes Descobertas científicas da paleontologia humana, usarem-nas para refutar os argumentos do espiritualismo tradicional, sem se dar conta de que, ao pôr precipitadamente as Recentes Descobertas a serviço de uma ideologia Humanista, mesmo que batizada “marxista”, caem infalivelmente no espiritualismo moderno.

Faço alusão à seguinte situação precisa. Descobertas recentes questionaram a tese darwiniana clássica (“escândalo” para o qual o espiritualismo alertava) da ascendência simiesca do homem. Está, aparentemente, prova-

⁸ Uma nota estava aqui prevista. Althusser parece referir-se, particularmente, aos trabalhos de André Leroi-Gourhan (*Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1965).

do que o ancestral do homem não é o rebento mais “evoluído” das raças da linhagem simiesca, que o sinal pertinente da humanidade não é o volume do cérebro (tese materialista mecanista, aliás ainda infestada de traços espiritualistas, pois quem diz “cérebro” diz “razão” ou “consciência” etc.). Parece, ao contrário, que o “ancestral” da linhagem humana é um ser de desenvolvimento cervical modesto, mas que apresenta essa particularidade distintiva de se manter reto sobre suas pernas, com as mãos livres, e de fabricar ferramentas rudimentares em condições que se pode razoavelmente presumir não “individuais”, mas gregárias. Vê-se desde logo o interesse que essa descoberta pode representar *para o materialismo histórico*. O materialismo histórico tem por objeto a natureza das formas de existência histórica próprias à espécie humana: a saber, a estrutura das formações sociais, como condição da produção e da reprodução das condições de produção dos meios materiais de existência dos homens. As Recentes Descobertas permitiriam “preencher” a lacuna separando as sociedades humanas atuais das origens animais da espécie humana, já que, *desde as origens*, a espécie humana estaria constituída de seres vivendo “junto” e produzindo rudimentos de ferramentas.

Os marxistas não deixaram de relacionar essas descobertas com um texto famoso de Engels (*Dialética da natureza*) sobre a distinção que separa a espécie humana das espécies animais mais evoluídas, ou seja, o trabalho, e sobre o papel do trabalho na “criação” da humanidade da espécie humana⁹. Marx já havia marcado essa diferença específica em *O capital*, retomando a fórmula de Franklin definindo o homem como um *toolmaking animal*¹⁰.

As Recentes Descobertas são de um incontestável interesse ideológico, científico e filosófico, mas deve-se precisar o *sentido* e os *limites* desse interesse.

Do ponto de vista ideológico, elas tornam mais difícil a tarefa do apologeta espiritualista, que não pode mais usar tão demagogicamente o argumento da derrisão, clamando contra o “escândalo” darwiniano (o símio!) junto ao senso comum, lisonjeado em sua religião pela idéia reconfortante de que o homem, em toda decência, não poderia ser o filho de um macaco. Mas pode-se confiar no espiritualismo: ele recairá sempre sobre os seus próprios pés, pois, como toda boa ideologia, ele não os tem.

⁹ Cf. por exemplo: “O trabalho, dizem os economistas, é a fonte de toda riqueza. Ele o é efetivamente [...] conjuntamente com a natureza que lhe fornece a matéria que ele transforma em riqueza. Mas ele é infinitamente mais ainda. Ele é a condição fundamental primeira de toda vida humana, e ele o é a tal ponto que, em um certo sentido, devemos dizer: o trabalho criou o próprio homem” (Engels, *Dialectique de la nature*, tradução francesa, Éditions sociales, 1952, p. 171).

¹⁰ *Le Capital*, Editions Sociales, 1950, livro I, tomo I, p. 182.

Do ponto de vista científico, as Recentes Descobertas são de um interesse indiscutível. Mas elas não contribuem em absolutamente nada para o conteúdo conceitual do materialismo histórico, que não esperou nem Darwin, nem os modernos paleontólogos, para constituir-se e desenvolver-se, e que não pode esperar aprender nada, sobre os problemas fundamentais do desenvolvimento de sua teoria, de sua revelação. Que o homem seja um *toolmaking animal*, vivendo em grupo, que o trabalho transforma a “natureza humana”, já era uma hipótese corrente desde o século XVIII, mas ela permaneceu totalmente estéril: *o materialismo histórico dela não se originou*. Como sabemos, ele foi produzido a partir de outras “premissas”, bem diferentes. Aliás, o que esperar da solução científica de um “problema-fronteira” desse tipo para o conteúdo científico de uma disciplina que tem por objeto verdadeiras formações sociais, e não esses grupos que estão verdadeiramente separados das formações sociais, estudadas pelo materialismo histórico, por uma profunda diferença qualitativa? Problema-fronteira: dever-se-ia ainda demonstrar que a fronteira de que se trata é *realmente* a fronteira entre as leis biológicas e ecológicas, de um lado, e as leis sociais da história, que propriamente fazem a história humana, de outro; e não uma fronteira ainda interior ao domínio pré-histórico, isto é, ainda submetida às leis bioecológicas, e não sociais. Sobre esse ponto, a questão está longe de estar resolvida.

Do ponto de vista filosófico, essas descobertas têm um interesse muito maior. Elas constituem de fato, num ponto preciso, o ato de revogação de uma concepção *genética* do processo da evolução, portanto de uma ideologia *evolucionista* da *gênese*. Elas propõem uma imagem da dialética totalmente diferente da dialética teleológica do evolucionismo, que é apenas o hegelianismo do pobre: uma dialética de *mutações não-genéticas*.

[A noção ideológica de trabalho]

No entanto, o que vemos nós? Certos marxistas se jogam sobre essas descobertas para fazer delas um uso ideológico que, mesmo estando dirigido contra certos argumentos do espiritualismo, abrem um longo caminho para um novo espiritualismo: o do Humanismo teórico. A noção sobre a qual se decide a sorte dessa empresa ideológica é, seja a noção de trabalho (a essência do Homem é o trabalho), seja a noção, mais “marxista” na aparência, mas, na verdade, equivalente, de “trabalho social”. A operação ideológica que gostaria de denunciar é simples. Ela consiste em dar uma nova “largada” no Humanismo teórico, reativando a noção ideológica de “trabalho”, sobre o fundo do complexo teórico seguinte: Essência do Homem = trabalho (ou trabalho social) = criação do Homem pelo Homem = Homem Sujeito da História = História como processo tendo o Homem (ou o trabalho humano) como Sujei-

to. Tudo se passa como se as Recentes Descobertas da paleontologia humana fossem assim o “sinal verde” para uma “retomada” do Humanismo teórico.

Como os que professam essa ideologia espiritualista não estão necessariamente conscientes das implicações de sua argumentação, e como sua argumentação atribui-se o benefício teórico de expressões de ressonância marxista, é indispensável entrar em alguns detalhes.

Suret-Canale¹¹ me desculpará por citá-lo. Mas sua argumentação vai nos esclarecer, na medida mesmo em que ela põe em relação explícita as descobertas recentes e os *Manuscritos de 1844*.

Portanto, o que ainda é errôneo ou insuficiente nos *Manuscritos de 1844* é o caráter filosófico (especulativo) do procedimento.

Creio que é também o pensamento de Althusser. Mas sua interpretação parece rejeitar como “ideológica”, isto é, especulativa e errônea, a própria concepção de uma essência universal do homem, ou, se quiserem, para falar em linguagem comum, de uma definição geral da espécie humana, seja ela qual for.

Uma tal rejeição seria injustificada, como é toda rejeição à teoria geral no benefício exclusivo de tal ciência particular ou de tais leis científicas tomadas à parte (procedimento corrente do positivismo).

Há na definição geral do homem dos *Manuscritos de 1844* um fundo perfeitamente válido. Eu diria até que essa definição do homem pelo trabalho social é uma das descobertas fundamentais de Marx, sem a qual tudo o que se seguirá, a teoria dos modos de produção, a análise do capitalismo, não teria sido concebível. Ele não renunciará a ela jamais; pelo contrário, ele a desenvolverá (por exemplo, no primeiro tomo de *O capital*¹² mostrando o que distingue fundamentalmente o homem do animal): Engels fará o mesmo na *Dialética da natureza*.

Poderia eu permitir-me um parêntese? Temos tanto menos razões para questionar essa concepção geral quanto mais ela é, hoje mesmo, confirmada de modo incontestável pelas descobertas da ciência, da paleontologia humana. Tudo isso é bem recente. Data dos últimos dez anos... [segue um resumo das teses de Leroi-Gourhan]... está demonstrado que é o trabalho social, cujo índice é fornecido pela fabricação das ferramentas, que foi a causa original da humanização e não o inverso...

Mas voltemos ao nosso tema. A definição que Marx nos dá nos *Manuscritos*

¹¹ Intervenção citada no Comitê central de Argenteuil do PCF.

¹² Uma nota, jamais redigida, estava aqui prevista.

de 1844, confirmada e enriquecida pela ciência, não pode ser colocada no mesmo plano que as definições especulativas e errôneas (idealistas na raiz) de Feuerbach ou dos filósofos do século XVIII que eles pretendem deduzir a essência do homem da *aparência* do indivíduo burguês e pequeno-burguês de seu tempo.

Na medida em que a ruptura de Marx com suas concepções anteriores, em 1845, concerne essencialmente o caráter especulativo de seu procedimento, e não sua concepção geral do homem, a terminologia “humanismo teórico – anti-humanismo teórico” me parece injustificada. Ela não está no centro do que é essencial.

Deixo de lado a revisão de temas que não se podem defender seriamente. O essencial, em uma descoberta científica, não é a ruptura com a especulação: é necessário *infinitamente mais* do que essa simples preliminar; caso contrário, Feuerbach, que dedicou sua vida a isso, teria sido um grande sábio. O essencial em uma descoberta científica é o que ela traz de novo no *conteúdo* (e não na *forma*: especulação ou não) da teoria. Estou de acordo – mesmo que com reservas extremamente fortes, que vou expor – em dizer que a novidade que traz a descoberta de Marx não está *desvinculada* do que pode ter de válido, uma vez que ela já foi criada e desde que se a critique radicalmente, uma expressão como “trabalho social”. Mas não estou absolutamente de acordo: 1) em dizer que essa descoberta está contida nos *Manuscritos de 1844*; e 2) em designar essa descoberta pela expressão terrivelmente equívoca (quero dizer não marxista) de “trabalho social”. É, no entanto, sob condição de tomar essa expressão por marxista que se pode defender a tese da descoberta de Marx nos *Manuscritos de 1844*.

Os *Manuscritos de 1844* definem o Homem pelo *trabalho* (no rastro de Hegel e Smith, reunidos sob a bênção da teoria de que expus os prolegômenos edificantes). Esse trabalho, os *Manuscritos* o definem em seu *ato originário*, a exteriorização (feuerbachiana) das Forças essenciais do indivíduo produtor. Tudo ocorre entre um Sujeito (o Homem trabalhando, o operário) e seus produtos (seu Objeto). Segundo a definição feuerbachiana, o indivíduo tem “por essência absoluta” a espécie; ele é, portanto, em sua própria essência, Gênero, e é a razão pela qual seu ato individual é, originariamente, um ato *genérico*. Daí a dedução ideológica, que os *Manuscritos* nos expõem com admirável vigor, dos efeitos sociais desse ato originário de exteriorização – manifestação de si da Essência humana (o indivíduo sendo, enquanto Homem, de essência genérica) na produção material do indivíduo-operário: propriedade, classes, capital etc. O adjetivo *social*, na expressão “trabalho social” forjada por Suret-Canale, designa, nos *Manuscritos*, o efeito, o fenômeno, a manifestação (o em-si-para-si hegeliano) da *genericidade* do Ho-

mem contida no *ato originário* da exteriorização-alienação da essência do Homem, presente (no) trabalho do operário (o em-si hegeliano). Não há nenhuma dúvida possível, quando se lê de perto os *Manuscritos*. Tudo o que é “social” designa não a estrutura das *condições* sociais, e do *processo de trabalho*, ou do processo da valorização do valor, mas a exteriorização/alienação (através de todas as mediações que se queira) de uma essência originária, a do Homem...

É, aliás, a razão pela qual Marx pôde escrever essa fórmula, perfeitamente idealista, sobre “o ato da história universal”¹³, que é seu “ato de nascimento”, *originário* no sentido mesmo de toda filosofia da origem, isto é, da essência como Sujeito constituinte, em que a origem não significa *as origens*, isto é, o *começo*, mas a essência constituinte presente, atual, eterna, que produz, no seio de sua profundidade constituinte, todos os fenômenos da história.

Ampliemos o debate. Se a expressão “trabalho social” é equívoca, é porque nela o social é apenas o *adjetivo* (nos *Manuscritos*, o Fenômeno, a exteriorização, o em-si-para-si) de um *nome* que é a sua essência interior: *o trabalho*. Ao medir-se as conseqüências, deve-se declarar nitidamente, mas Deus sabe contra quantas aparências e quantas autoridades, que o conceito de *trabalho*, no equívoco que tenta constantemente instaurá-lo como um conceito de base na teoria do materialismo histórico, *não é um conceito marxista*. Muito pelo contrário, o conceito de trabalho é, ele próprio, um obstáculo epistemológico considerável ao desenvolvimento da teoria marxista.

Pode-se facilmente percebê-lo *a posteriori*, consultando todas as ideologias do trabalho, todas as interpretações idealistas do marxismo como filosofia do trabalho, que elas retomam os temas dos *Manuscritos de 1844*, ou que tentam constituir uma Fenomenologia da “práxis”. Mas objetar-se-á que se trata aí de ideologia *filosófica*, e não do materialismo histórico, que se coloca em um outro terreno, o da ciência.

Pois bem, falemos do materialismo histórico. Temos então de constatar que toda a crítica de Marx contra a Economia Política clássica constitui em fazer implodir o conceito de *trabalho* recebido dos Economistas, em suprimi-lo, e em substituí-lo por conceitos novos, em que a *palavra* trabalho figura, mas sempre conjuntamente com outras palavras, que conferem ao novo conceito seu sentido distintivo, que não se pode mais confundir com o sentido equívoco do simples *conceito* de trabalho.

O conceito de trabalho se “estilhaça” nos seguintes conceitos: processo de trabalho, estrutura das condições sociais do processo *de trabalho*, força de

¹³ *Manuscritos de 1844*, op. cit., pp. 128 e 138. Essa fórmula é citada elogiosamente no artigo de Jean Suret-Canale, analisado por Althusser.

trabalho (e não trabalho), valor da força de trabalho (e não do trabalho), trabalho concreto, trabalho abstrato, emprego da força de trabalho, quantidade de trabalho etc. etc. Todos esses “estilhaços” são apenas as formas precisas pelas quais se encontra afastado da via da ciência da história o *enorme obstáculo* epistemológico que constituía, para o próprio materialismo histórico, a noção simples, originária, de *trabalho*. E quando Marx fala, em *O capital*, do caráter “social” do trabalho, a palavra *trabalho*, nessas expressões, não remete a um conceito de base, teoricamente primeiro, e que seria portanto, por si só, científico – o conceito de Trabalho – mas aos *conceitos complexos novos dos quais dei uma breve enumeração*.

É a razão pela qual a expressão de Suret-Canale, “trabalho social”, é equívoca, sobretudo pela referência explícita do autor aos *Manuscritos de 1844*, quando ele a comenta. Essa expressão tem, de fato, a vantagem, sobre outras expressões (como “a essência do homem é o trabalho”), de introduzir o adjetivo *social*, como ingrediente “suplementar” e “corretivo” indispensável para designar a descoberta do trabalho. Mas a descoberta de Marx diz justamente respeito à natureza do objeto que é designado pelo adjetivo social: a saber, a sociedade. Não se trata de um “suplemento”, mas do essencial. Essa descoberta tem então por efeitos *inverter* a ordem substantivo-adjetivo que exprime uma relação de essência-fenômeno perfeitamente adaptada às teses dos *Manuscritos*; e revelar que, para pensar a natureza do “trabalho”, *deve-se começar por pensar a estrutura das condições sociais (relações sociais) de seu emprego*. O trabalho torna-se então *força de trabalho*, emprego em um *processo de trabalho* submetido à estrutura de relações sociais, e por ela definido. A diferença específica, que distingue então as formas de existência da espécie humana das formas de existência das espécies animais, não é o “trabalho social”, mas a estrutura social da produção e da reprodução da existência das formações sociais; isto é, as relações sociais que comandam o emprego da força de trabalho no processo de trabalho, e todos os seus efeitos.

Vê-se então sobre qual equívoco *ideológico* baseia-se todo “relançamento” do Humanismo, toda tentativa que pretenda fundar o caráter “humanista” da teoria marxista no fato de que Marx fala das sociedades *humanas*, e não das sociedades animais. Ou então trata-se de uma banalidade, que dispensa comentário. A esse título, somos tão humanistas quando fazemos a teoria da História humana quanto seríamos... mecanicistas quando escrevêssemos um tratado de mecânica geral, ou... religiosos quando elaborássemos uma teoria da religião. Isso não é sério. Em contrapartida, o que é sério, mas é então a seriedade de uma impostura, é produzir, como conceito diferencial que distingue as formas de existência das sociedades humanas das formas de existência das sociedades animais, um conceito sobre o equívoco, bem como as

associações com que se joga a seguir (trabalho, trabalho social), para assentar sobre suas ressonâncias morais uma interpretação teórico-Humanista da ciência ou da filosofia marxista.

Mais uma vez, não quero com isso dizer que o problema das origens da espécie humana não seja um problema científico, e que ele não interessa, de certa forma, ao materialismo histórico. Certo é que uma teoria científica materialista da paleontologia humana importa ao materialismo histórico, porque ela suprime toda uma série de álibis para as ideologias espiritualistas da história, que não cessamos de opor ao materialismo histórico. Mas o materialismo histórico se constituiu sem contar com a base científica dos resultados da paleontologia humana moderna (faz apenas dez anos que...) e *O capital* foi concebido um certo número de anos antes da *Dialética da natureza*, portanto antes do famoso texto de Engels sobre a diferença que separa o homem do macaco¹⁴. Se ele dispensar isso, é porque o seu objeto é *autônomo* à vista dos resultados da paleontologia humana e pode ser tratado como tal numa forma perfeitamente independente.

[A noção idelógica de gênese]

Mas deve-se ir ainda mais longe. Se, como nos será reconhecido, o “re-lançamento” do Humanismo teórico é tão pouco fundado nas Recentes Descobertas da paleontologia quanto podem ser fundadas sobre elas as elucubrações do primeiro Teilhard que se apresente (e que não terá dificuldades em “digerir”, em uma empresa apologética da mesma inspiração, as famosas Descobertas); se essa “retomada” do Humanismo teórico se explica em última instância por razões que têm tudo a ver com a conjuntura política, e muito pouco com o rigor científico, resta que se deve ir ao fundo das coisas, e perguntar-se por quais razões, não somente políticas, mas também *teóricas*, marxistas sérios (não estou falando de truões) podem ceder tão facilmente a essa tentação. Pois estou convencido de que, no seu caso, não se trata apenas de uma questão de conjuntura política, mas também e sobretudo de convicção *teórica*.

Vamos portanto à raiz dessa convicção, que se unifica com a sua representação das exigências do *materialismo*.

Volto, apenas brevemente, às vantagens ideológicas das Recentes Descobertas. Elas têm por função “preencher” um vazio na “concepção do mundo” materialista. Preenchendo esse vazio, elas fornecem a “prova” de que o mundo é “contínuo”, e que entre a materialidade da vida e a existência humana não

¹⁴ Engels, “Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme”, *Dialectique de la nature*, Editions sociales, 1952, pp. 171-183.

existe essa descontinuidade da “transcendência” na qual vêm se encaixar as palavras mestras da religião, mas a unidade da própria materialidade. Isto é importante. Mas deve-se ver que, sob a preocupação de “preencher um vazio” (onde se precipita a ideologia), pode, ainda agora, *se introduzir* uma outra preocupação, que não deixa de estar relacionada com algumas das palavras mestras da ideologia religiosa.

É, de fato, bastante notável que “os vazios” pelos quais se interessa bem particularmente a ideologia religiosa são os vazios das Origens, que são apenas as miudezas do grande Vazio da Origem. A Origem do Homem, a Origem da Vida etc. são para a ideologia religiosa apenas exemplares, dentre cem outros, da Origem do Mundo, isto é, da Criação. Não nos surpreenderemos, seja dito de passagem, se alguns, justamente a propósito das origens do Homem, falarem espontaneamente a linguagem da criação¹⁵. Recusaremos seu exemplo como não-pertinente, concordo de bom grado. Mas há uma certa maneira de recusar a problemática da Criação e da Origem que, mesmo declarando rejeitá-la, permanece a ela submetida.

Que esse problema das Origens (da vida, do homem etc.) assombra particularmente numerosos marxistas convencidos de fazer obra filosófica (e não puramente ideológica) é um fato que já pode ser um indício. Ora, esse indício é tão logo confirmado pela natureza do princípio teórico que fazem intervir para “resolver” esses problemas de Origem pelos quais eles particularmente se afeiçoam.

Gostaria de aqui denunciar publicamente a persistência “espontânea” (no sentido leninista da “espontaneidade”) de uma concepção que não pode se impedir de associar *materialismo e gênese*. Nos amplos círculos do materialismo marxista, não apenas entre os filósofos, mas também (e é, de longe, o caso mais freqüente) entre cientistas marxistas, o materialismo é espontaneamente pensado sob e na categoria da *gênese*. É por isso que os problemas de Origem têm uma tal importância, no próprio seio da concepção atualmente dominante de materialismo dialético. Pois as Origens são o local por excelência onde pode atuar, em toda sua liberdade, o esquema ideológico da *gênese*.

Quem diz *gênese* diz, do fundo mesmo de uma tradição ideológica secular, filiação; diz: possibilidade de seguir passo a passo os efeitos de uma *filiação*; diz: segurança de que se está lidando com o *mesmo* indivíduo, com a *mesma* linhagem da qual não se pode *seguir passo a passo* as transformações. No fundo de toda *gênese*, reside essa necessidade de *segurança*, de *garantia ideológica* fundamental (toda ideologia tem, entre outras, a função de assegurar um efeito de garantia): jamais perder de vista, através mesmo de todas as suas transformações, o Sujeito inicial; possuir a garantia de que se está sem-

¹⁵ Uma nota, jamais redigida, estava aqui prevista.

pre lidando com o *mesmo sujeito*. Na Gênese religiosa: que se está efetivamente sempre lidando, em tudo o que advém, com um só e mesmo sujeito, *Deus*. Na gênese materialista: que se está efetivamente sempre lidando, quaisquer que sejam as transformações, com um só e mesmo Sujeito: *a matéria*. A associação do materialismo e do genético reside assim, em seu fundo, num esquema ideológico de *garantia*.

Esse esquema ideológico toma “espontaneamente” a forma do *empirismo*. Para *seguir passo a passo* as transformações do Sujeito originário, nada como fazer passo a passo a dedução exaustiva do que dele advém, em suas próprias transformações. E quando ele se transforma deve-se poder recompor todos os detalhes do processo que, mesmo transformando-o, conserva do Sujeito originário sua Identidade (em todos os sentidos do termo). Para não perder de vista o indivíduo que assim foi *identificado*, nada como *jamais perdê-lo de vista*. O empirismo adota e “vive” espontaneamente essa singular lógica da *filiação* em sua prática da *investigação*.

Pretendo que o conceito de gênese, constantemente “praticado” na espontaneidade da ideologia científica, é um dos maiores obstáculos epistemológicos atuais, não somente ao desenvolvimento do materialismo dialético, mas também do materialismo histórico, e da maior parte das ciências que dele dependem, como, sem dúvida, também das ciências da vida e de muitas outras ciências da natureza. Ele provoca estragos na psicologia, na história etc. Esse conceito é constantemente praticado, mas jamais foi posto à prova quanto a seus títulos *teóricos*, tanto é esmagador e leve o peso de sua “evidência”, isto é, seu peso ideológico.

Vejam a força prodigiosa desse preconceito da gênese. No momento mesmo em que as Recentes Descobertas impõem *nos fatos* o reconhecimento de que as coisas podem se passar, entre o reino animal e o reino humano, em um esquema totalmente diverso daquele da dialética da gênese homem-a-partir-do-macaco (*garantia* de que, sob condição de bem “investigar” o macaco, se pode vê-lo, sem perdê-lo de vista, tornar-se homem); no momento mesmo em que se torna evidente que se deve, ao contrário, para compreender o homem, partir de um *resultado* sem gênese (isto é, sem filiação em que se conserve a identidade de um mesmo sujeito), partir desse ser-que-não-é-o-filho-de-um-macaco, que se mantém de pé, e cujo cérebro (pequeno demais) não é tampouco o cérebro filho-dos-cérebros-de-macacos (demasiadamente grande para que os preconceitos de gênese possam funcionar comodamente nesse encolhimento indecente), *nesse mesmo momento*, precipitamo-nos dentro da gênese, no interior do reino humano. É que enfim encontrou-se o culpado, o Indivíduo originário; ele foi identificado, ele fabrica “ferramentas” vagas, ele vive em grupo: *é bem ele. Nós o temos*. Basta “seguir-lo”, passo a passo, não o perder de vista, tendo a cer-

teza de encontrar, na ponta dessa perseguição, os *Manuscritos de 1844* e *O capital*. Não menos. E então saber-se-á afinal do que é feita essa coisa, evidentemente ainda totalmente indefinida até as Recentes Descobertas, que é uma sociedade e a história; saber-se-á afinal, além disso, de que é feito, no fundo do fundo, *O capital*, bem como o marxismo, e saber-se-á, afinal, pela mesma ocasião (não será de pequeno proveito) o que pensar do Humanismo e do Anti-humanismo teórico.

Perdoem-me por ter imprimido aí alguma vivacidade. Seria e será necessária uma tempestade para sacudir esse preconceito inextirpável da gênese. Naturalmente, sei o que me espera. Bons espíritos apressaram-se em dizê-lo¹⁶, não somente filósofos, cuja profissão é tratar da *gênese* (transcendental), mas infelizmente também historiadores, que no entanto lidam, eles, com coisa diversa das “abstrações”, e que não cessam de trabalhar sobre *resultados*, que são o produto de um processo sem sujeito (isto é, todo o contrário de uma *gênese*, cujo conceito é esmagado pelos preconceitos ideológicos do Sujeito). Está claro: eu sacrifico a “*gênese*” às “*estruturas*”. Sou bom para esse sempiterno processo.

Não responderei, pois deve-se deixar aos acusadores sua oportunidade; afinal, o Homem também pode refletir. Mas, já que se trata justamente de macaco e de homem, e para ficar no campo das ondas de ressonância teórica dessa pedra no charco ideológico que é a relação macaco-homem, tomarei a liberdade de usar, na minha vez (uma vez não é costume), uma das Célebres Citações: essa pequena frase tão clara de Marx que nos diz que não é o macaco a chave para a inteligência do homem, mas que é o homem a chave para a inteligência do macaco¹⁷.

Naturalmente, nossos bons materialistas fizeram dela, durante décadas, todo o uso geneticista que quiseram. Marx queria dizer, não é mesmo, assim como Hegel, que se vê no homem o desenvolvimento do que está *em germe* no macaco; o que, desde o macaco, era o Homem do macaco. Simples questão de comodidade de leitura, como em Platão há textos em pequenas letras, difíceis, e textos em grandes letras: para os míopes. É bem conhecido: quando se confia uma perseguição a um míope, mais vale lhe mandar seguir um grande ou um gordo. A frase de Marx é, em suma, a prova ao contrário da filiação-investigação: já que no homem não se compreende jamais senão o fu-

¹⁶ Uma nota, jamais redigida, estava aqui prevista.

¹⁷ Marx, “Introduction à la critique de l’Economie politique”, in *Contribution à la critique de l’économie politique*. Editions Sociales, 1957, p. 169.

turo do próprio homem em seu pai-macaco.

Em um outro texto¹⁸, apresentei a idéia de que essa pequena frase tão clara era difícil de situar no contexto da *Contribuição* e do *Capital*, a menos que se a entenda em um sentido totalmente diverso, não historicista, portanto não geneticista. Mas deve-se sempre dizer as coisas várias vezes, segundo a necessidade, variando o discurso. Falei então, antes de tudo, no texto em questão, do significado *epistemológico* da pequena frase. A saber, que o conhecimento começa sempre por um resultado, e que o conhecimento do *resultado* (o conhecimento dos mecanismos da sociedade capitalista), na medida em que ele deve começar por ser o conhecimento de resultado, bastante complexo, dava com isso as chaves necessárias ao conhecimento de outros *resultados*, anteriores, mais “simples” (as sociedades pré-capitalistas). Para mudar de tom, falemos portanto agora dessa pequena frase sob a ótica do *resultado real*, enquanto tal, isto é, falemos da dialética.

Penso que o texto de Marx significa que o capitalismo é um resultado, e, como todo resultado, é o resultado de um *processo histórico*. Em tudo que podemos escrever, jamais se tratou de outra coisa do que da História, que “Eles” chamam, em sua linguagem, *gênese*. Ora, o capitalismo é o resultado de um processo que não tem a forma de uma *gênese*. Resultado de quê? Marx o diz repetidamente: de um processo de *encontro* de vários elementos definidos, indispensáveis, e distintos, envolvidos no processo histórico anterior por diferentes *genealogias* independentes umas das outras, e podendo, aliás, remeter a várias “origens” possíveis: acumulação de capital-moeda, força de trabalho “livre”, invenções técnicas etc. Para dizer as coisas claramente, o capitalismo não é o resultado de uma *gênese* que remeteria ao modo de produção feudal como a sua origem, a seu “em-si”, a seu “germe” etc., mas de um processo complexo produzindo, a um dado momento, o encontro de um certo número de elementos próprios a constituí-lo em seu próprio encontro. Contrariamente à ilusão evolucionista, hegeliana, ou geneticista, um modo de produção não contém nele próprio, “em potência”, “em germe”, “em-si”, o modo de produção que vai “sucedê-lo”. Sem o que não se compreenderia por que tantos exemplos de formações sociais reguladas pelo modo de produção feudal não conseguiram “dar à luz” o modo de produção capitalista.

Evidentemente, como sempre “acontecem” coisas e, sobretudo, como elas sempre já aconteceram, o semi-historiador pode facilmente se oferecer o prazer “teórico” de segui-las passo a passo, e de tomar, em uma boa religião da *gênese*, essa sucessão por uma filiação. Como já dizia Voltaire, se todos os

¹⁸ Uma nota estava aqui inicialmente prevista. Tratava-se, muito provavelmente, de uma nota a *Lire le Capital*, tomo II, pp. 81 e ss.

filhos têm um pai, nem todos os pais têm filhos. Mas Voltaire permanecia, em sua crítica, tributário de uma dialética da filiação que, certamente, não deixa de estar relacionada com a ideologia da família, muito precisamente [...] a ideologia *jurídica* familiar da “sucessão” (entendam: do direito de sucessão). Deve-se ir muito mais longe, e dizer que os Filhos que contam no processo da história *não têm pai*, pois eles precisam de muitos pais, os quais não são, eles próprios, filhos *de um só pai* (sem o que já estaríamos dando buscas) mas de vários etc.

Não penso que a história se perca nesse processo. Perde-se aí certamente a gênese, mas é uma boa perda. Perdem-se também as evidências do empirismo histórico, mas é uma excelente perda. Ganha-se simplesmente a possibilidade de fazer a inteligência da História, o que apresenta, de qualquer forma, algumas vantagens. E ganham-se também algumas considerações importantes sobre a dialética, das quais exporemos os rudimentos algum dia.

Volto a nosso macaco e a nosso homem. Se o homem pode ser a chave do macaco, é, acima de tudo, porque o que, partindo do homem, nós podemos compreender do macaco é o modo pelo qual um macaco pode ter sido produzido, quando se compreende que o homem não é o filho do macaco. É assim que interpretarei a pequena frase de Marx. A inteligência do homem dá essa chave para a inteligência do macaco, nem o macaco nem o homem sendo mais o resultado de uma gênese, isto é, de uma filiação a partir de um Sujeito identificado na origem e *garantido pela origem*. Podemos apostar mesmo que aqueles que se precipitam na ideologia da gênese das sociedades humanas das quais fala *O capital*, a partir da maravilha identificada pelas Recentes Descobertas, expõem-se a alguns infortúnios, por quererem colocar em investigação essa jovem maravilha. A dialética dos processos (que não são gêneses) reservar-lhes-á, sem dúvida, algumas surpresas, do tipo daquelas que já dilaceraram, teoricamente falando, todos os que começaram a colocar em investigação um modo de produção para seguir passo a passo sua transformação em um outro modo de produção, em um parto sem dor (ou com).

Eis onde se deve, penso, chegar, para cercar em seu último refúgio o argumento ideológico que sustenta, para os próprios marxistas sérios, um tipo de raciocínio que outros, também marxistas, mas não sérios, apressam-se em transformar em Defesa espiritualista do Humanismo marxista. Desculpo-me por ter entrado nesse detalhe. Mas a experiência política (na falta de outra, mas ela é um excelente mestre sob essa perspectiva) ensina que não é possível, por um só instante, participar da ideologia. Marx bem o lembrava na *Crítica ao Programa de Gotha*: pode-se participar, o que chamamos

de compromisso, da política, pode-se fazer a unidade no terreno da política – mas jamais se pode participar da ideologia, ou fazer a unidade com a ideologia. Ele acrescentava que é particularmente recomendado respeitar, *sem nenhuma concessão*, essa regra absoluta, sobretudo nos tempos em que a Unidade política está na ordem do dia. Que se consigne em ata.

Esse texto de Marx, a social-democracia alemã, “para não atrapalhar a unidade” com os Lassalianos, “para não os magoar”, enterrou-o durante quinze anos. Em nome da Unidade¹⁹.

¹⁹ O texto termina aqui, provavelmente inacabado.