

Razões “humanas” para esquecer Louis Althusser¹

Augusto Cesar Freitas de Oliveira

Introdução

Este artigo se propõe a recolocar e eventualmente contribuir para um antigo porém relevante debate: a questão em torno do problema do “humanismo” que teria envolvido, em meados da década de 1960, membros da intelectualidade francesa como Louis Althusser, Jean Paul-Sartre e Roger Garaudy e remanescentes ou afiliados à Escola de Frankfurt (migrada para os EUA) como Erich Fromm, Herbert Marcuse e T. B. Bottomore. Meu objetivo não é cobrir todas as intervenções deste debate; me concentro nas formulações defendidas à época pelo filósofo francês Louis Althusser. Como introdução, lanço mão das reflexões de um antropólogo que, a princípio, não tinha filiação às posições de Althusser, mas que, segundo creio, coloca esta problemática de maneira bastante precisa. Na conclusão, teço alguns comentários rápidos sobre a maneira pela qual um autor como Althusser pode ser lido dentro da condição atual das ciências sociais; uma condição que se inaugura com o impacto ideológico (mas não somente ideológico) da suposta “vitória” do *capitalismo* sobre o *socialismo realmente existente*, cenário no qual a *revolução proletária* (fundamental em Althusser) não está exatamente, digamos, *na ordem do dia*.

Uma pergunta *de fundo* que também orienta este texto é: por quê os escritos deixados pelo intelectual foram alvo de tanto debate? Para as gerações de cientistas sociais formadas após o fim da Guerra Fria e da bipolaridade capitalismo/socialismo, a polêmica que tratamos neste artigo pode ser exótica; Louis Althusser, como os demais marxistas de sua linhagem teórica, foi pouco lido, discutido e mesmo

criticado nos anos 1990. Para mim, antes de mais nada, deve-se tomar a obra deste *cientista* como uma contribuição fundamental ao marxismo. Qual concepção de *ciência* que usei para afirmar tal posição? Aquela que influenciou grandemente o próprio Althusser: a definição de Gaston Bachelard. Este epistemólogo destacava que, ao invés de buscar o êxtase das respostas fáceis às perguntas impostas pelo senso comum, o *cientista* deve se lançar destemidamente não só contra estas respostas como contra as perguntas comuns que lhes dão origem.

O que tento sugerir na primeira parte deste artigo está diretamente relacionada a esta demarcação da *ciência* como ruptura epistemológica em relação ao *senso comum*. Segundo creio – e para mim, esta afirmação é a melhor defesa da argumentação de Althusser – o que chamaremos aqui de “humanismo” deve realmente ser visto com as reservas que Althusser propunha porque este tema filosófico seria justamente uma espécie de “senso comum filosófico” herdado de uma longuíssima tradição que remontaria mesmo ao suposto início da nossa civilização ocidental: o cristianismo.

Indivíduo: a religião do Ocidente

A fórmula que nos interessa demonstrar aqui é a de Louis Dumont em seu clássico estudo sobre a gênese do individualismo da sociedade moderna (Dumont, 1985). Neste trabalho, Dumont produz uma síntese poderosa: a civilização ocidental tem, sim, uma *religião* que se impõe sobre todas as demais e que permanece soberana até o presente momento: seria a “religião do indivíduo”. As conclusões de Dumont foram produzidas na referência que fez a uma figura social importante da sociedade indiana: o renunciante indiano. Dumont nota que tanto o indivíduo típico ocidental como o renunciante indiano seriam seres sociais cujo laço social se definiria pelo seu caráter “extramundano”. Dumont compara esses dois tipos e vê neles a figura de um “eu social” que não se constitui na relação com os demais seres sociais, mas numa relação que é anterior e está acima desta: ambos se definem por sua relação direta com a divindade, um grande Outro que constitui este “eu” antes de ele fazer realmente parte de alguma relação social. O ponto é complexo e, como nos interessa reter aqui apenas as conclusões gerais do argumento, apresento-os dentro do seguinte esquema:

1. “O homem nascido do ensinamento de Cristo (...) é um indivíduo em relação com Deus, o que significa, para nosso uso, um indivíduo essencialmente fora-do-mundo (...)” (Silveira, 1997: 14), ou seja, a constituição do indivíduo se dá na sua relação com Deus sendo, portanto, um indivíduo formado por um laço “extramundano”.

2. Decorre desta condição que o indivíduo, por princípio, é erigido a “valor absoluto” (um valor supremo, como diz Dumont), um valor abstrato que, como tal, requer independência e autonomia em relação a quaisquer dos elementos da estrutura social. O indivíduo concreto – suposto habitat do indivíduo valor absoluto – é tomado como se fosse uma “Encarnação do Valor” (Silveira, 1997: 21). Nesse caso, a materialidade empírica do indivíduo concreto ganha significado social não pela sua relação com o mundo social, mas como um “valor em si”: abstrato, supremo e extra-social.

3. A sociedade na qual temos essa condição só pode ser uma sociedade individualista. Isso porque, nas relações sociais cotidianas, tudo se passa como se a dinâmica social fosse consequência da ação desse indivíduo autoconstituído na sua relação solitária com Deus, e realizando coisas significativas do ponto de vista deste laço extramundano. Isto quer dizer que, no laço social, as pessoas agem como se não fosse o laço social que as constituísse, mas um pertencimento anterior e superior a esse. Esse é o caso, por exemplo, do ordenamento jurídico moderno: a criação dos direitos liberais clássicos se dá na pressuposição de um indivíduo abstrato, a-social e portador de uma “natureza humana” inata pela qual ele é reconhecido e para a qual se legisla.

4. A sociabilidade se torna viável entre esses homens a partir de um tipo específico de fraternidade que os une e os iguala: é somente quando estão diante de Deus que os homens são iguais e podem travar contato. É na presença Dele que todos se tornam irmãos. Ou seja, a sociabilidade moderna precisa de um Grande Outro que encarne este papel. Para Dumont, a sociedade moderna – mesmo se tornando progressivamente laica – permanecerá profundamente atada à construção destes valores ideais e abstratos da individualidade, igualdade, fraternidade e, posteriormente, liberdade (Silveira, 1997: 20) sem os quais a convivência se tornaria realmente impossível.

Ainda nas considerações de Dumont, é preciso ressaltar que essa sociedade calcada no imaginário do “indivíduo fora-do-mundo” só se consolida como fórmula histórica preferencial do Ocidente quando esse “indivíduo fora-do-mundo” é devidamente mundanizado. Como ocorre esta mundanização? Ela se daria na consolidação da Reforma Protestante e, como destacava Weber, principalmente no espraiar da corrente calvinista. Diferente do renunciante indiano, que só pode ganhar a consciência do *eu* negando radicalmente o mundo, o indivíduo cristão já é, desde sempre, consciente de seu *eu* sem que isso precise ser “conquistado” numa guerra com o mundo. O calvinismo daria uma forma ao desenvolvimento deste imaginário social no qual esse “indivíduo fora-do-mundo” cristão acabaria se convertendo em “indivíduo no-mundo”, sem que isso alterasse a sua atitude individualista – ou seja, sua atitude de atribuir ao seu laço “extramundano” a capacidade de lhe consti-

tuir como indivíduo e como valor. Isso teria sido possível mediante a supressão da dicotomia entre poder religioso e poder temporal feita pela teocracia calvinista. Fazendo assim, ela semeou o valor supremo – que até então pertencia à esfera privada/religiosa da vida, esfera na qual o poder de Deus constituía o indivíduo – por toda a superfície da sociedade, promovendo uma mundanização deste valor supremo, ou, ainda, uma unificação na qual o valor supremo do indivíduo abstrato se tornar um valor mundano, cotidiano e universal (Silveira, 1997: 23) ².

Em consequência dessa fusão, toda a superfície social se torna “amistosa” a este indivíduo – o que não era possível ao cristão primitivo que dizia “Dai a César o que é de César” –, e a ação cotidiana do fiel ganha ares de realização da própria vontade de Deus. O intramundano, que até então era desinteressante – ainda que não necessariamente desprezível, como para o renunciante indiano – se torna aprazível, mas nunca como um fim em si mesmo; ele deve ser vivido apenas como reflexo de algo que é “divino”. Portanto, essa vontade do homem sobre a terra não está ancorada num recôndito humano caprichoso, mas na relação extramundana deste com Deus: é supostamente este Deus que irá agir pela voz e braço deste homem empírico. As boas obras serão feitas quando o homem encarnar a vontade de Deus no mundo e dão, elas mesmas, glórias a Deus. Nasce, assim, uma mundanidade divinizada e o valor supremo que existia apenas no indivíduo – na sua relação com Deus – acaba lhe dando um poder semelhante ao do Rei Midas no seu cotidiano: ele toca coisas ordinárias, elas continuam empiricamente ordinárias, mas ganham uma aura divina para ele e sua comunidade.

Dumont destaca, então, que, mesmo quando Deus é retirado de cena como referência do extramundano que dignifica o mundano, a lógica permanece vigente e, entre outros, o Estado moderno irá ocupar seu papel. No momento em que o Estado moderno se decreta laico e decreta tomar os indivíduos por uma abstração que se tem deles (aquela que os toma como iguais, possuidores de juízo...), ele está repetindo, ainda que de maneira recalcada, a mesma operação do Cristianismo. Ambos mantêm uma apreciação abstrata do indivíduo para ver nele a morada empírica de um ente abstrato que é um valor em si mesmo – o indivíduo portador de direitos no Estado, e o indivíduo filho de Deus no Cristianismo. O Estado, portanto, também decreta a unicidade entre extramundano e mundano e age como uma “Igreja transformada”.

Toda esta digressão tem o intuito de introduzir a centralidade da discussão em torno do “indivíduo” em nossa sociedade. Até aqui, Dumont desvendou as “origens” da narrativa-mestra ocidental na qual se tem um indivíduo a se constituir por si só mediante uma relação com algo transcendente (que pode ser Deus, mas pode ser também a “natureza humana”) e que espalha essa sua “substância mágica” interagindo com o mundo e imprimindo nele essa marca. Por exemplo, poderíamos usar a frase “É o homem que faz a história”³ como exemplo da formulação

definitiva baseada neste imaginário. É justamente tomando esta frase como referência de um ponto de vista a ser examinado que Louis Althusser encabeça uma das reflexões que fez sobre o “humanismo” (que nada mais seria do que a transposição deste ideário). Na verdade, este autor envolveu-se mesmo numa “polêmica sobre o humanismo”, na qual não teria feito mais que demonstrar claramente como a obra de Karl Marx precisa ser entendida como uma ruptura radical⁴ com esta narrativa-mestra ocidental (que se compõe das mais diversas formas de idealismo filosófico) à qual Dumont faz referência. Marx, em vez de criar seu próprio estilo de narrativa *encantada* na qual o mundo é constituído pela divindade das ações humanas, teria criado – segundo Althusser – a chamada “ciência da história”. No lugar de criar uma versão sobre como o sopro divino (que poderia ser chamado também de Razão, Natureza, Juízo...) sussurra aos homens como eles devem “fazer as coisas certas”, Marx demonstra como a produção do conhecimento é um processo de dominação. Pondo entre aspas a crença no indivíduo autoconstituído, portador de um valor abstrato ou supremo, Marx iria estudar o conjunto das relações sociais nas quais cada indivíduo empírico age como “personificação de categorias econômicas” (Molina, 1980: 298), assim como personificação das contradições nelas contidas.

A polêmica do humanismo

Atendendo a um pedido pessoal do frankfurtiano estabelecido nos EUA, Erich Fromm, L. Althusser escreveu o artigo intitulado “Marxismo e Humanismo” em 1965. Descontente com seu conteúdo, Fromm teria, numa atitude um tanto hostil, se recusado a publicá-lo na coletânea para a qual se destinava. No referido artigo, Althusser se situa em relação ao debate proposto por Fromm construindo um lugar específico na discussão sobre o que seria um “humanismo socialista”.

O contexto deste episódio é o seguinte: E. Fromm propunha, àquela altura, que os “intelectuais marxistas” (entre os quais se incluía) produzissem, a partir de uma crítica ao *socialismo realmente existente* na URSS, uma reflexão sobre o que seria um “humanismo *verdadeiramente* socialista” supostamente presente em Marx. Este humanismo socialista/marxista precisaria ser uma superação do humanismo da Renascença, que mandava simplesmente educar o homem; este humanismo deveria ter em conta não ser possível “que a teoria se separe da prática, o saber da ação, os objetivos espirituais do sistema social” (Fromm, 1976: 9) e, portanto, colocava a necessidade de que a sociedade fosse humanizada paralelamente ao processo de educação do homem. Por esta visão, Fromm e outros autores chamavam o que propunham de “humanismo *verdadeiramente* socialista” ou, ainda, de “humanismo real” (Althusser, s/d: 59) oposto ao humanismo idealista – típico do Renascimento.

A forma como Fromm coloca a “tarefa atual” (seu texto também foi escrito originalmente em 1965) deste humanismo é a seguinte: enquanto as forças produ-

tivas não estavam muito desenvolvidas, a necessidade de trabalhar e *continuar vivo* conferia sentido suficiente à vida do homem comum; o que se afigurava atualmente – com a sociedade da abundância – era uma sociedade na qual o problema espiritual do homem tornar-se-á mais agudo e urgente do que alguma vez o foi no passado (Fromm, 1976: 11). Fromm legitima sua hipótese dizendo que eram evidentes, na época em que vivia, os indícios do ressurgimento das questões relativas ao *sentido da vida* e à *finalidade do homem* nos mais variados matizes ideológicos. Neste momento é que os *socialistas* deveriam trazer uma resposta substantiva para este problema, para que uma mudança ocorresse. Fromm acreditava na hipótese de que uma “tomada de consciência” das pessoas, grupos sociais e dirigentes – uma “tomada de consciência” feita à luz deste “humanismo real” formulado pelos socialistas –, seria capaz de alterar-lhes o “estilo de vida” de tal modo que tanto o capitalismo como o socialismo realmente existente seriam superados por uma “revolução silenciosa”, ou, ainda, “uma renovação psico-espiritual” (Fromm, 1969:143).

Já para Althusser, o conceito de humanismo devia ser tomado de outra maneira: nem como meta, nem como projeto, mas como objeto de crítica e como sintoma da dominação burguesa que ocorre na sociedade capitalista. O autor abre o artigo em questão (aquele que escreveu para Fromm) com uma exposição histórica e conceitual da relação de Marx com esta temática que vale a pena ser recuperada.

Marxismo e humanismo

Althusser diz que, numa fase que cobriria os primeiros artigos de K. Marx na *Gazeta Renana*, em 1842, teríamos um pensador que se situa no debate filosófico como típico jurista moderno: Kant e Fichte seriam suas maiores influências numa crítica ao despotismo e às leis feudais renanas. Marx crê que a liberdade constitui de tal modo a essência do homem que ela sempre teria existido na sua história, quer como privilégio particular no feudalismo, quer como direito universal no Estado moderno. O que distinguiria ambos não seria a existência ou não de liberdade, mas a submissão do Estado aos ditames da *Razão*. Ainda como típico iluminista, Marx crê que o homem (ou *Homem*) é essencialmente razão (ou *Razão*) e que esta *Razão* seria um conjunto de leis naturais que conhecemos pela simples condição de sermos *homens*. Também como típico iluminista, Marx considera que o Estado moderno é justamente aquele que se plasma pela Razão, ou seja, aquele que reconhece a sua essência natural: se a essência natural do homem é ser livre, a essência natural do Estado moderno seria instituir essa liberdade; o Estado moderno realiza essa missão (que lhe é intrínseca) baseando-se no direito universal. Ao levar liberdade a todos – algo que ocorreria tão logo o direito universal fosse decretado – o Estado está simplesmente obedecendo à sua lei interna, que é a razão. De igual forma, esse Estado também permite a todos que façam o mesmo e sejam livres obedecendo a

essa mesma lei interna. Poderíamos dizer que Marx, à essa altura, era um humanista racionalista liberal (Althusser, s/d: 16).

Esse Marx tipicamente iluminista não teria deixado mais que alguns poucos artigos na *Gazeta Renana*, além de algumas cartas. Devemos lembrar que a típica mitologia formalista-liberal com que ele organizava sua reflexão constitui um dos pilares centrais da civilização ocidental – como vimos com Dumont, este é o marco do Estado moderno, ele está mesmo baseado nesta lenda e, por sua vez, precisa tomá-la como real para que seus procedimentos permaneçam legítimos. Mesmo assim, pode-se dizer que, para um certo senso comum científico atual – que vem sofrendo influência, entre outras, do próprio marxismo – não é difícil apontar o caráter essencialmente formalista destas pressuposições: este humanismo iluminista teria um caráter vago e estaria sempre a um passo de sacralizar a ordem atual sem maiores exames que não o de observar se a declaração formal dos direitos universais já foi feita ou não. Se o senso comum científico teria facilidade em considerar tal *humanismo formalista* como ideologia⁵, o mesmo não se pode dizer do *humanismo comunitário* presente na obra de Marx entre os anos de 1842 e 1845.

Impactado pela insensibilidade do Estado Prussiano em responder aos apelos racionalizantes, Marx rompe com as antigas certezas e o otimismo para se refugiar numa filosofia crítica: Feuerbach. Quando o Estado não trabalha para a liberdade de todos, ele não está *distraído*, nem sendo vítima de uma *desatenção* facilmente debelável pelo auto-exame e pelo auxílio dos filósofos: tais erros do Estado derivam do fato de que sua definição teórica está em clara e irreconciliável contradição com a sua atuação real. Mas não é apenas o Estado que tem este caráter contraditório, também o homem da atuação real está em clara contradição com sua essência, isso porque o homem está “alienado”. No pensamento de Feuerbach, o encontro do homem com a própria razão (com as leis naturais) não é um fenômeno mental e/ou existencial e, portanto, basicamente individual; a verdadeira essência humana se dá na atuação do homem com seu meio ambiente, no caso, a sociedade e, em especial, com os resultados do seu trabalho efetivo. Em vez de recomendar o auto-exame individual, esta filosofia indica a reapropriação prática a ser feita pelos homens destes resultados do trabalho.

O tema central desta segunda *filosofia do homem* adotada por Marx (entre 1842 e 1845) afirma que o homem produz a sociedade em que vive – revela sua verdadeira essência nas coisas que produz –, mas que ele o faz sem saber que faz, sem a consciência de que é ele o verdadeiro pressuposto da sociedade. Sendo assim a história que ele produz é, objetivamente, desumana, e ele, o homem, acaba sendo desumanizado por esta mesma história. Cabe ao homem ganhar a consciência de que é a sua vontade (emancipada) que plasma a história; mas, justamente porque ganhar esta consciência não é algo que possa acontecer pela simples introspecção, é preciso que causa (os homens concretos que agem) e consequência da história (o

fruto do trabalho destes, a sociedade como tal,) se desalienem de maneira simultânea. Para isso, ao invés de uma mudança política, é preciso uma revolução do próprio homem contra a alienação de si (algo que só pode acontecer socialmente, ou seja, coletivamente) e contra os resultados alienados de seu trabalho. Seria preciso uma revolução na organização social para que isto ocorresse.

Uma interpretação humanista do marxismo faz assentar a teoria marxista nas seguintes noções: homem, essência humana, natureza humana, alienação, trabalho alienado, desalienação, apropriação da sua essência (dos produtos do trabalho) pelo homem, homem total, homem genérico, indivíduo integralmente desenvolvido, sujeito-objeto, criação, criação do homem pelo homem, consciência, consciência moral, liberdade, ato, transcendência, subjetividade, etc. (Althusser, s/d:190).

O Marx que deriva desses escritos já é, sobretudo, um crítico da sociedade e um defensor e entusiasta do proletariado; ele vê nesta classe a parte da sociedade na qual a reificação é exigida e imposta da maneira mais absoluta e cruel. O proletariado, pela sua condição social, é a própria negação da humanidade presente no homem. Por sua vez, o proletariado só pode negar a sua condição negada se revolucionar concretamente a sociedade. Este seria o ideário daquele Marx do humanismo comunitarista – semelhante, em vários pontos, aos postulados de Erich Fromm que vimos anteriormente. A influência deste ideário teria sido marcante dentro do marxismo. Observamo-la não só nas ideologias políticas revolucionárias, como nas reivindicações progressistas que postulam, por exemplo, a necessidade de que se mantenham *condições mínimas* de vida e trabalho para as populações em geral, condições mínimas que respondam por resguardar a cota essencial de dignidade humana que existe em cada pessoa – reivindicações humanistas por excelência.

Como se sabe, Althusser considera estes dois “Marx” como não-marxistas. Para ele, a evolução de Marx do humanismo formal racionalista-liberal para o humanismo “real” comunitário teria sido tão-somente um passo da escalada do grande pensador em direção a uma ruptura. Tanto uma como outra forma de humanismo estariam dentro dos limites da ideologia burguesa: segundo a leitura de Althusser, o humanismo comunitário de Feurbach se basearia na combinação do idealismo da proposição referente a uma essência humana do homem e do empirismo da proposição referente ao caráter observável desta essência no indivíduo concreto e na sociedade na qual ele vive. Esse idealismo-empirismo quanto ao indivíduo e quanto à sociedade (Althusser, s/d: 22) propunha uma série de perguntas e respostas que não caberiam dentro da perspectiva construída por Marx após 1845: a “ciência da história” (Althusser, 1997: 12). Essa grande “revolução teórica” seria o estabelecimento de uma autenticamente nova e própria problemática marxista que abandonaria a “essência do homem como fundamento teórico”.

Esta revolução teórica total tem o direito de recusar os antigos conceitos porque os substitui por conceitos novos. Marx instituiu, com efeito, uma problemática, uma nova forma sistemática de questionar o mundo, novos princípios e um novo método... [Em Marx temos] *a formação de uma teoria da história e da política baseada em conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, determinação específica dos outros níveis...* Esta descoberta está imediatamente contida na teoria do materialismo histórico, onde Marx propõe não só uma nova teoria da história das sociedades..., uma nova filosofia (Althusser, s/d: 20-22, grifos nossos).

Nesta “ciência da história”⁶ os indivíduos humanos não são, teoricamente falando, nem livres, nem constituintes, mas indivíduos humanos sociais que só atuam em e sob relações sociais determinadas numa sociedade de classes e que, ao agirem, em vez de serem instrumentos de um ímpeto libertário interior, os indivíduos humanos perpetuam, atualizam e modificam as estruturas de dominação existentes nessa sociedade. Além disso, nas relações sociais, não são os indivíduos humanos enquanto tais que agem, mas os indivíduos humanos tornados sujeitos – “indivíduos-agentes” – pela ideologia (Althusser, 1978: 67). O indivíduo-humano se torna indivíduo-agente (sujeito social) apenas na medida de sua socialização; é na socialização que aprende o desejável e o indesejável, é na socialização que aprende o que é considerado como sensação de liberdade e igualdade, é na socialização que aprendemos que a imagem do aperto de mão entre líderes de países em guerra significa “fraternidade”, e que a imagem de crianças morrendo de fome é a imagem do “horror”. A crítica social de Marx estaria não numa denúncia sobre como a condição proletária deprime a essência humana contida em cada um dos indivíduos humanos, essa crítica se destina aos fenômenos sociais contraditórios⁷ da dominação de uma classe social sobre as demais que, no caso do capitalismo, se dá em episódios como a extração de mais valia e o fetichismo da mercadoria.

A maneira como Althusser toma a inculcação do indivíduo no processo ideológico foi matéria altamente polêmica à época de sua formulação. Talvez a crítica mais apropriada a esse respeito seja a recente colocação de Terry Eagleton – pois ele o fez nos próprios termos lacanianos usados por Althusser. Eagleton destaca que aquilo que o francês chamou de *indivíduo tornado sujeito* (que seria a personificação das categorias econômicas) não é senão apenas o ego laciano e que este ego (uma entidade unificada e relativamente coerente) seria apenas a ponta do *iceberg* de um “eu” partido e um tanto ambíguo em suas ações e pensamentos (Eagleton, 1997: 130). De qualquer forma, fica a consideração de que o indivíduo humano é constituído socialmente e que conseqüentemente...

Não existe o humano nem o desumano em geral: existe um “humano” capitalista, um “humano” socialista, um “humano” comunista. O “humano” encontra-se sempre definido, determinado e condicionado pelo modo de produção considerado. Os “valores humanos” são também distribuídos segundo um critério de classe e serão partilhados por todos os homens na sociedade sem classes. Mas, mesmo na sociedade sem classes, onde estarão partilhados por todos, os “valores humanos” encontrar-se-ão histórica e socialmente determinados (...). *O par humano-desumano constitui o princípio oculto de todos os humanismos, que não passam, então, de um viver-suportar-resolver essa contradição (...).*

Os que “falam” hoje da “fome no mundo” e do “subdesenvolvimento” são exatamente aqueles que os produzem e os mantêm nesse estado. Não passam de *palavras* uma vez que o sistema imperialista que produz a “fome no mundo” e o “subdesenvolvimento” é absolutamente incapaz não só de remediar estes males como deixar de os produzir. *Os discursos que se pronunciam sobre estes assuntos dramáticos não constituem senão uma cortina de fumaça para as boas consciências, permitem-lhes acomodar-se à realidade existente da exploração e da guerra dando-lhes a contrapartida verbal dos “discursos” destinada a fornecer-lhes uma “boa consciência”. A necessidade dessa “boa consciência” prova que, cada vez mais, existe uma “má consciência” (...) que pode dar lugar a uma tomada de consciência mais objetiva... Devemos pronunciar um discurso diferente que seja, antes do mais, uma denúncia e que conduza à luta... (Althusser, s/d: 35, 207, 218, grifos nossos).*

O fato de existir uma visão mais ou menos universalizada sobre o que é o “humano” não se deve ao fato de que este humanismo seja o “real” humanismo despertado no coração dos homens pela inspiração divina, mas ao fato de que, numa sociedade de classes, a manutenção dessa dominação passa pela tentativa de unificação dos ideais circulantes nesta sociedade. Aliás, podemos resumir assim o processo de dominação: ela mantém (ou pelo menos tenta manter) as classes juntas em relação aos seus ideais, porém separadas e opostas em relação às suas condições de existência. As idéias de uma classe, ao serem admitidas por outra classe, manifestam um episódio de dominação e não de uma suposta *elevação da humanidade à maturidade* (como até hoje afirmam alguns ideólogos). Mesmo a hipótese da destruição das classes não pode ser vista de maneira idealista: falando com todo o rigor, a transformação revolucionária do modo de produção capitalista em modo de produção socialista não “liberta” o “homem” no sentido de dar a este “homem” (um personagem literário da trama antropocêntrica e não um elo causal da “ciência da história”) conforme sua “essência humana”.

O segundo trecho grifado nos coloca diante de um autor que recomenda *pronunciarmos um discurso que conduza à luta*. Ora, podemos qualificar então toda crítica

de Althusser ao discurso do humanismo da seguinte maneira: é como se este discurso se apresentasse como aquele que apela para uma transformação radical da sociedade enquanto o filósofo francês diz que, ao contrário, este discurso nem é radical nem contribui para a transformação da sociedade. Para ele, só a transformação revolucionária do modo de produção capitalista poderia ser chamada por este nome (transformação). Já as práticas e discursos reformistas (como o que denuncia *a fome no mundo*) teriam o efeito de ajuste e não de ruptura do sistema que causa esta mesma *fome no mundo*. Em suma, Louis Althusser é um intelectual que nos convoca à revolução chamando atenção para o fato de que grande parte dos *homens de boa vontade* que se agrupam em torno de ideais – por estarem acometidos da má consciência advinda das condições concretas –, contribuem indiretamente para a permanência da situação que repudiam.

A questão do “humanismo” no seu devido lugar

O leitor pode estar se perguntando qual teria sido então a razão de Althusser ao escrever o artigo pedido por Fromm. Se ele desconsiderava totalmente o humanismo como tema próprio ao marxismo, qual sua motivação? Afrontar Fromm? É certo que para os pensadores sensibilizados pela sugestão de um *Homem* feito à imagem e semelhança de Deus, a idéia da história como um “processo sem sujeito nem fim(s)” (Althusser, 1978: 66) é, no mínimo, perturbadora. No entanto, o interesse de Althusser em escrever o artigo não se explica por nenhum sadismo, mas pelo fato político-ideológico central do humanismo ser um tema da ideologia burguesa (ou da *cultura burguesa*) em todos os seus níveis desde a sua forma mais “esclerosada” (no senso comum ou *folclore*) até o meio de discussão mais especializado (que é a *filosofia*)⁸.

Marx nunca pensou que uma ideologia pudesse ser dissipada pelo seu conhecimento porque sendo o conhecimento dessa ideologia, o conhecimento das suas condições de possibilidade, de sua lógica específica e do seu papel prático no seio de determinada sociedade, ele é ao mesmo tempo conhecimento de suas *condições de necessidade*. O anti-humanismo teórico de Marx não suprime pois, de modo algum, a existência histórica do humanismo. Antes como depois de Marx encontra-se no mundo real filosofias do homem e, ainda hoje, mesmo certos marxistas sentem a tentação de desenvolver os temas de um novo humanismo teórico (Althusser, s/d : 26, grifos nossos).

O tema do “homem”, a raiz do humanismo, é tema de interesse teórico enquanto fenômeno ideológico e político; a relação com o termo deve ser instrumentalizada pela “guerra de posição” que os autores marxistas devem travar.

Ou seja, Althusser diz que é totalmente lícito e recomendável ao marxista combater o combate ideológico, mas não ignorar a existência do fenômeno ideológico que está impresso na mais ingênua e espontânea “brincadeira de criança”, na piada corriqueira, nas alusões automáticas, nas lendas e, com muito mais força, nas imagens circulantes na sociedade sobre o que é *humano*. O tema do “homem” enquanto ideologia, tanto não é desinteressante que sem sua correta compreensão não se compreende a ascensão do capitalismo enquanto “revolução burguesa”. É isso que o autor coloca no trecho:

Para nós que lutamos sob a dominação da burguesia, o “homem” que faz a história é um mistério. Mas esse mistério tinha um sentido quando a burguesia revolucionária lutava contra o feudalismo que a dominava. *Naquele momento*, proclamar – como o fizeram os grandes humanistas burgueses – que é o *homem* que faz a história era lutar, *do ponto de vista burguês*, então revolucionário, contra a tese religiosa da ideologia feudal: é *Deus* que faz a história. *Não estamos mais nesta situação e o ponto de vista burguês sempre foi idealista em história* (Althusser, RJL: 24, nota de rodapé).

O trecho acima tem duas considerações importantes. O primeiro (*não estamos mais nesta situação*) é uma idéia recorrente entre os marxistas e que foi retomada recentemente pelo teórico estadunidense Fredric Jameson. Sem estender muito este tema complexo, podemos resumir o argumento de Jameson da seguinte forma: a revolução burguesa se processou sob a égide de colocar o indivíduo na posição de promotor voluntarioso de sua história, só que, tão logo houve a consolidação desta revolução, foi a indústria (e seu imperativo de auto-expansão) que ocupou este lugar. Desde então, os usos da mitologia do indivíduo têm cumprido o papel de “cortina de fumaça” sobre o verdadeiro mecanismo da sociedade capitalista (Jameson, 2001: 96-99). Mas, a que se deve o fato dessa velha lenda se negar a morrer e estar sempre renascendo dos escombros mais improváveis? Ora, se ela foi fundamental na vitória burguesa sobre o feudalismo, é também nesta causa histórica que devemos buscar as razões de sua sobrevivência. Althusser diz que esse escândalo teórico (da continuidade do mito do homem como peça teórica das formulações filosóficas), não é propriamente um escândalo, e sim efeito da luta de classes, pois é a ideologia burguesa, a *cultura* burguesa que está no poder e que exerce a hegemonia (Althusser, 1997: 13)

O segundo ponto destacado (*o ponto de vista burguês sempre foi idealista em história*) se refere a uma questão importantíssima: o humanismo da revolução burguesa na verdade, eram dois: um humanismo explícito e um outro implícito – que na verdade, se configuram como o seu “desumano” respectivo. O humanismo explícito da revolução burguesa é a proclamação formal (e por isso idealista) de uma subs-

tância humana abstrata vivente em cada homem empírico que o faz igual e ao mesmo tempo relevante como todos os demais. Deriva desta condição imaginária uma disciplina filosófica tão antiga quanto a própria filosofia: a ética. Esse idealismo ético seria a disciplina que se supõe capaz de analisar esta substância humana abstrata vivente em cada homem empírico e, com isso, fazê-la parâmetro consciente da relação entre eles (relação que permanece assim *ideal*, por isso, a história burguesa é idealista). Se o *idealismo ético* é o humanismo explícito da revolução burguesa, o egoísmo é seu humanismo implícito, porém prático, que se baseia na naturalização de um “reino da necessidade” como resíduo (não descartável) da relação entre os homens.

A relação entre esses dois humanismos é complexa e não podemos desenvolvê-la a contento aqui. Um desenvolvimento fundamental dessa questão está presente num escrito – ainda de juventude – do próprio K. Marx chamado *A questão judaica* (Marx, 2000). Tocar no tema do egoísmo, porém, é importante para lembrarmos o fato de que vários apelos ao *idealismo ético* burguês (ou seja, ao humanismo) são usados como crítica a um “excesso de egoísmo” que não chega a explicar realmente a origem e a extensão desse “egoísmo”. Não é fato que qualquer pessoa em qualquer posição social em (quase) qualquer lugar do mundo concorda ser *um absurdo* que interesses da indústria farmacêutica transnacional dificultem a fabricação de medicamentos de combate a AIDS na África? Pois bem, essa crítica idealista, ao não chegar à raiz da sua questão, desloca o mal estar gerado pelo próprio sistema para uma determinada “área” na qual ele pode ser administrado por este próprio sistema (como é o caso da proliferação das ONG’s que ocorre desde os anos 1990). Althusser aponta a necessidade de que os marxistas entrem nesse *debate sobre o humano* não para corroborar com medidas reformistas, mas para mostrar *onde* se encontra a raiz dos problemas que esse mesmo debate aponta e a incompatibilidade entre o ideal (mesmo burguês) de *humano* e aquele *humano* empírico submetido às imposições do modo de vida capitalista.

Louis Althusser “depois da queda”⁹

Resumindo o que vimos até aqui, tem-se que o anti-humanismo de Althusser abre frentes de debate um tanto áridas. A primeira se refere especificamente à teoria marxista: o *homem*, a *humanidade*, a *essência humana* não são objetos teóricos nem problemáticas da “ciência da história” criada por Marx em clara ruptura com a filosofia que lhe precedeu. Um outro debate se refere ao fato de que não se pode afirmar que esta ou aquela concepção de “natureza humana” seja mais ou menos adequada ou próxima da verdade. Nesse sentido, a sobrevivência de uma concepção de “natureza humana” dentre outras não é sinal de sua *verdade*, mas de que um processo de dominação de classe está em andamento. Nesse sentido, pode-se dizer que

Althusser, rigorosamente baseado em Marx, exerceu com coragem a tarefa “bachelardiana” de fazer com que a atividade científica seja a denúncia do arbitrário por trás das “verdades estabelecidas”, desrespeitando assim a mitologia que permite aos transeuntes dormirem (quase) tranquilos. Com isso, o filósofo marxista teria feito recair sobre si a mesma ira a qual Durkheim se refere enquanto origem da punição ao assassino: uma ira coletiva despertada por um ato que põe em cheque as crenças coletivas mais arraigadas (Durkheim, 1977), crenças coletivas nas quais as pessoas sustentam seus sentimentos pessoais de dignidade, identidade e relevância. *Você está dizendo que eu não tenho uma essência que me faz importante?* Seria a pergunta elaborada pelo “Narciso”¹⁰ que não quer se deixar ferir por sentimentos contrários à sua certeza de perfeição. *Véja, todos concordam comigo! Concordam por que todos têm essa mesma essência! Você está dizendo bobagens!:* diria o mesmo Narciso em termos empiricistas.

No entanto, creio que a principal contribuição de Althusser seria colocar o problema da atuação política dos marxistas. Ele reafirma que estes precisam estar cientes de que o horizonte desta atuação se coloca para além dos marcos da institucionalidade existente e mesmo do cotidiano ordinário “naturalizado” da sociedade atual.

Atualmente, em nossos países há recursos imensos para a luta de classes revolucionária. Contudo, eles devem ser buscados exatamente onde estão: entre as massas exploradas... Esses recursos não serão “descobertos” sem que haja estreito contato com as massas e sem as armas fornecidas pela teoria marxista-leninista. A fim de realmente compreender o que se “lê”, deve-se vivenciar diretamente as duas realidades que as determinam sob todos os aspectos: a realidade da prática teórica (ciência, filosofia) na existência concreta da obra e a realidade da prática de luta de classes revolucionária em sua existência concreta, em estreito contato com as massas... *Por exemplo: os comunistas lutam pela extinção das classes e por uma sociedade comunista em que, um dia, todos os homens sejam livres e irmãos. Entretanto, toda a tradição clássica marxista tem-se recusado a afirmar que o marxismo é um humanismo. Por quê? Por que, na prática, quer dizer, em termos de fatos, a palavra humanismo é explorada por uma ideologia que a utiliza para combater – isto é, destruir – uma outra palavra verdadeira e vital para o proletariado: a luta de classes* (Althusser, 1997: 15-17, grifos nossos).

Ora, se é o horizonte da revolução proletária que está diante dos marxistas, é preciso aprofundar tanto quanto possível a peculiaridade da teoria marxista em relação a outras teorias burguesas como artifício da “guerra de posições”; os temas que peculiarizam o marxismo que devem ser defendidos (já que são eles que contribuem para a revolução proletária) mesmo que isto implique em obscurecer artificial-

mente certas temáticas, não por que elas sejam totalmente mentirosas e inválidas, mas por que nelas, o *inimigo* sempre ganhará o *embate*. Dentro da temática do *humanismo*, é o idealismo ético (par indissolúvel do egoísmo burguês) que tem as melhores chances de permanecer *dando as cartas* na teoria e na prática da sociedade capitalista. É na insistência da temática da *luta de classes* que marxistas/comunistas podem virar esse jogo (teórico e prático). Althusser, na sua luta de classes na teoria, não abre mão da imagem da *luta de classes* também por que isso contribui para a consecução prática da revolução proletária.

Desde que foram escritos, os textos de Althusser foram tidos como portadores de um “endêmico certo pessimismo político” (Eagleton, 1997: 131), posto que nada mesmo que a *grande revolução proletária* seria considerada “vitória política” dos marxistas. Seria de se supor que o momento histórico em que Althusser elaborou a maior parte de sua obra teórica (meados dos anos 1960) tenha tido influência neste seu posicionamento: a crescente bipolaridade (bloco capitalista *versus* bloco socialista) consubstanciada nos enfrentamentos na Ásia e na própria Europa, a nova consolidação dos partidos comunistas europeus, os processos de descolonização na África, as guerrilhas revolucionárias (como Cuba) e as iniciativas “populares” de alguns governos da América Latina permitiam que este horizonte (da revolução proletária) fosse minimamente plausível – a despeito de toda a crítica que se deveria fazer à liderança da URSS frente ao bloco socialista. No entanto, ainda em plena atividade intelectual, Althusser viu esse horizonte ficar cada vez mais embaçado. Pelo menos, esta é a direção que seus escritos de meados dos anos 1970 parecem tomar, por exemplo, na análise sobre o Leste Europeu (Cardoso, 2002). Além disso, chegou a denunciar uma contra-revolução em curso no próprio seio da formulação teórica. Disse que as noções ideológicas burguesas de “sociedade industrial”, “neocapitalismo”, “nova classe operária”, “sociedade abastada”, “alienação” e similares são anticientíficas e antimarxistas: são elaboradas para combater os revolucionários (Althusser, 1997: 15-16).

Nada se compara, porém, ao cenário político posterior ao fim do bloco socialista (cujo símbolo maior foi a queda do Muro de Berlim) no qual se decreta a (suposta) *vitória final* do capitalismo e o caráter inelutável da sua fórmula “civilizacional”. Não parece ser coincidência que o debate político desta época (que se estende dos anos 1990 aos nossos dias) tenha acirrado as referências *humanistas* como instrumento contra-revolucionário, assim como na época de Althusser. Os casos são vários: as ONG’s defendem causas humanitárias e há campanhas estatais de combate à fome. Uma novidade em termos de linguagem humanista seria a atuação política de certos grupos sociais reivindicando a causa da “qualidade de vida”¹¹. É perfeitamente compreensível que, muito mais do que na época de Althusser, o desejo narcísico de ter uma imagem engrandecida de si mesmo (Bertrand, 1994: 25), leve os *homens de boa fé* a quererem acreditar que, mesmo sem a derrubada do

capitalismo, há “algo a ganhar” e que mesmo dentro de seus próprios marcos rigidamente assegurados, estes homens possam *impor* alterações *contra* este sistema. Enfim, mais do que antes, há razões humanas¹² para esquecermos a obra de Louis Althusser.

Augusto Cesar Freitas de Oliveira
aoliveira@iuperj.br
Doutor em Sociologia pelo IUPERJ

Notas

1. Este artigo é dedicado ao prof. da USP, Paulo Silveira. Foi ele quem me deu a chave para a entrada no tema. Agradeço ainda ao prof. Adalberto Cardoso pela leitura de versões preliminares e a Luís Eduardo Motta pelo debate dos temas aqui tratados.
2. Se quisermos consultar o original de Dumont, ele diz: “A tese é simples. Com Calvino, o elemento antagônico mundano, ao qual o individualismo devia até então reservar um lugar, desaparece inteiramente na teocracia calvinista ... O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações” (Dumont, 1985: 63).
3. A frase é atribuída a J. Lewis por Althusser (Althusser, 1978: 20).
4. No sentido bachelardiano de “ruptura epistemológica”.
5. Entendida aqui em sua concepção mais vulgar: corpo doutrinário produzido deliberadamente por intelectuais com finalidade de legitimar certa prática social.
6. Escobar afirma que “Marx produz teoricamente o conceito de modo de produção, para fundar cientificamente a ciência da história” (Escobar, 1979: 25).
7. O tema da contradição, fundamental no marxismo, é tratado com destaque por Althusser em *A favor de Marx* (Althusser, 1979).
8. Uso aqui esses conceitos notórios da obra de Gramsci (Gramsci, 1981: 11) apenas para lembrar o fato de que Althusser, a despeito das críticas que fazia aos escritos do pensador italiano, foi grandemente influenciado por ele.
9. A expressão presente em diversos estudos e debates do início da década de 1990 se refere diretamente à queda do Muro de Berlim e alusivamente ao fim do bloco socialista e da Guerra Fria. Tratei deste assunto em outras oportunidades, realçando o impacto dos episódios na teoria social (Oliveira, 2002 e Oliveira, 2003).
10. Obviamente, “importo” esse conceito psicanalítico, não só como referência a uma das inspirações do pensamento althusseriano (Althusser, 1985), mas como uma tomada de posição na questão do processo de subjetivação. Contra uma teoria da subjetividade essencial, a psicanálise se propõe estudar este fenômeno partindo do pressuposto que este movimento se trata do desdobrar de um sujeito caracterizado “pela falta e pelo conflito” (Kehl, 2002: 78) sob sua própria condição. O narcisismo seria um mecanismo fundamental do processo de subjetivação no qual o sujeito toma o “amor por si próprio” como um “estádio do desenvolvimento da libido” (Lambotte, 1996: 347) e de evolução do próprio *eu*.

11. A bandeira da “qualidade de vida” pode tranqüilamente ser usada quando um determinado grupo de pessoas desloca e concentra todo o mal estar social para um determinado bode expiatório – uma fábrica na vizinhança – e assim busca a boa consciência através de medidas pontuais e quase sempre indolores. Outra situação é aquela na qual se toma o consumo de determinada mercadoria como necessidade para se atingir a boa consciência (ou seja, a *boa* qualidade de vida). Por exemplo, existe uma tendência que pessoas consideradas obesas, impelidas ao consumo do ideal da beleza estética reinante na mídia, refiram-se ao oferecimento da cirurgia de diminuição do estômago pelos hospitais públicos como uma questão de “direito à qualidade de vida”.

12. “Razões humanas” aqui aparece como sinônimo de “razões narcisistas”. No caso, estamos nos referindo ao “narcisismo primário” (Lambotte, 1996: 349) no qual o sujeito vive a fantasia da onipotência do seu *eu* sobre o mundo exterior.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L. A filosofia como arma revolucionária. In: *Vozes do Século - Entrevistas da New Left Review*. Emir Sader (org.). São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *A polêmica sobre o humanismo - Althusser, Semprún, Simon, Verret*. Lisboa: Ed. Presença, s/d.

_____. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

BERTRAND, M. O homem clivado: a crença e o imaginário. In: *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. Paulo Silveira e Bernard Doray (orgs.). São Paulo: Ed. Vértice, 1989.

CARDOSO, M. L. Sobre Althusser e a crise do marxismo. In: *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. Armando Boito Jr. e Caio Navarro de Toledo (orgs.). São Paulo: Xamã/Unicamp, 2002.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva moderna da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, E. Solidariedade Mecânica ou por Similitude. In: *A divisão do trabalho social*. Lisboa: Editorial Presença, 1977.

EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997.

ESCOBAR, C. *Ciência da história e ideologia*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

FROMM, E. Apresentação. In: *Humanismo socialista*. E. Fromm (org.). Lisboa: Ed. 70, 1976.

_____. *A revolução da esperança*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1981.

JAMESON, F. Transformações da imagem na pós-modernidade. In: *A cultura do dinheiro: ensaios sobre globalização*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

KEHL, M. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LAMBOTTE, M. “Narcisismo”. In: *Dicionário Enciclopédico Psicanalítico*. Pierre Kaufmann (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro, 2000.

MOLINA. Notas sobre Marx e o problema da individualidade. In: *Da ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

OLIVEIRA, A. Em defesa de uma crítica sociológica. In: *Revista Comum*, v.7, n. 18. Rio de Janeiro: Facha, 2002.

_____. “Depois da queda” em perspectiva comparada. In: *Revista Estudos de Sociologia*, ano 8, n. 15. Araraquara: Unesp, 2003.

SÉVE, L. *Para uma crítica marxista da teoria psicanalítica*. São Paulo: Ed. Mandacaru, 1990.

SILVEIRA, P. A gênese extramundana do indivíduo: a ideologia moderna em Dumont. In: *Utopia e mal estar na cultura: perspectivas psicanalíticas*. Paulo Silveira e Irene Cardoso (orgs.). São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.

Resumo

Este artigo se propõe recolocar o debate em torno do “humanismo” que teve como principal protagonista o filósofo francês Louis Althusser. Considero relevante resgatar tal debate que fora travado ainda na década de 1960 pois entendo que é na elaboração de Althusser sobre o tema que reside a radicalidade de seu marxismo e que tal contribuição é importante ainda nos dias de hoje.

Palavras-chave

Humanismo, Louis Althusser, marxismo.

Abstract

This article wants to replace the sixties debate about the “humanism” wich had the french philosopher Louis Althusser as a main figure. I think that this essential part of his writings is still value precisely because it contains the critical core of his marxism and this contribution is still important nowadays.

Key-words

Humanism, Louis Althusser, marxism.