



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Os marxismos de Sartre e Althusser: a propósito do debate sobre o “humanismo” André Constantino Yazbek

Como citar: YAZBEK, A. C. Os marxismos de Sartre e Althusser: a propósito do debate sobre o “humanismo”. *In:* PINHEIRO, J. (org.). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 37-54.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-819-4.p37-54>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

OS MARXISMOS DE SARTRE E ALTHUSSER: A PROPÓSITO DO DEBATE SOBRE O “HUMANISMO”¹

*André Constantino YAZBEK*²

I.

Em 1966, em um número especial consagrado ao pensamento de Jean-Paul Sartre, a revista *L'Arc* localizava a obra sartriana a partir de uma ambiência intelectual que parecia apontar para o seu ocaso:

1945,1960: para medir o caminho percorrido entre as duas datas, bastaria abrir um jornal ou uma revista e ler algumas resenhas de livros. [...] Não se fala mais de “consciência” ou “sujeito”, mas de “regras”, “códigos”, “sistemas”; não se diz mais que o homem “faz o sentido”, mas que o sentido “advém ao homem”; não se é mais *existencialista*, mas sim *estruturalista*.³

Como se sabe, ao longo da década de 60 o alcance e a influência atingida pelo assim chamado “estruturalismo” na França eclipsaria aquela que havia sido a filosofia referencial da geração do imediato pós-guerra: o existencialismo. Mas Sartre, figura de proa da filosofia existencialista e da geração que a ecoava, recusava-se a deixar a cena. Ao contrário, no

¹ O texto a seguir constitui uma versão traduzida e sensivelmente modificada do artigo publicado por mim na coletânea *Sartre et le marxisme*, organizado por Emmanuel Barot. C.f. YAZBEK, A. “Sartre et Althusser: le marxisme est-il un humanisme?” BAROT, E (org.). *Sartre et le marxisme*. Paris: La Dispute, 2011, pp. 179-200.

² Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: andre.yazbek@yahoo.com.br

³ PINGAUD, B. Introduction. In: *L'Arc*, n. 30, 4e. trim., 1966, p. 1.

momento mesmo em que o interesse da *intelligentsia francesa voltava-se à Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault*, entre outros, Sartre lançava-se à publicação de sua *Crítica da razão dialética* (1960), obra destinada à recuperação do pensamento de Marx em nome de um projeto de compreensão das condições de inteligibilidade da *História* – em maiúscula – e do papel do *indivíduo* no curso da razão dialética.

Assim, em face à corrente estruturalista – que havia despojado o sujeito de seu estatuto de fundamento, transformando-o em função de um discurso anônimo – Sartre representava à época “um dos últimos modelos do idealismo universitário francês”⁴: por meio de sua *Crítica*, o filósofo inaugurara a década reunindo esforços para restabelecer a *dialética* no seio do *sujeito* propriamente dito, tomando-o como elemento irreduzível para a compreensão da inteligibilidade da história. Do ponto de vista de uma nova geração de pensadores franceses, declarando o marxismo como a “filosofia insuperável” de nosso tempo, Sartre não fazia senão reafirmar o mesmo credo filosófico de suas obras anteriores, o de um humanismo manifesto, devidamente explicitado pelo filósofo na mesma edição da revista *L’Arc* mencionada acima: «Enquanto interrogação sobre a práxis, a filosofia é ao mesmo tempo uma interrogação sobre o homem, quer dizer, sobre o sujeito totalizador da história»⁵.

No entanto, esse mesmo Sartre, que se fazia marxista e declarava o existencialismo como uma “ideologia” auxiliar do pensamento de Marx, se afastava da prática partidária comunista e identificava no stalinismo e em sua vulgata materialista um sintoma de profunda esclerose do pensamento dialético, resultado de seu envelhecimento precoce:

[...] o que fez a força e a riqueza do marxismo é que ele foi a tentativa mais radical para iluminar o processo histórico em sua totalidade. Desde há vinte anos, ao contrário, sua sombra obscurece a história: é que ele deixou de viver *com ela* e tenta, por conservadorismo burocrático, reduzir a mudança à identidade. No entanto, é preciso que nos entendam: esta esclerose não corresponde a um envelhecimento normal. Ela é produzida por uma conjuntura mundial particular⁶.

⁴ DOSSE, F. *Histoire du structuralisme*. Tome 1: le champ du signe (1945-1966). Paris: Éditions la Découverte, 1991, p. 461.

⁵ SARTRE, J.-P. Jean-Paul Sartre répond. In: PINGAUD, B. *L’Arc, op. cit.*, p. 95.

⁶ SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de question de méthode: théorie des ensembles pratiques*, Tome I. Paris: Gallimard, 1960, p. 29.

Destarte, em meio à conjuntura particular das lutas anticoloniais, da Guerra fria, da burocratização do partido soviético e dos gigantescos esforços de industrialização da URSS, a *Crítica* sartriana constituirá igualmente a tentativa do filósofo em acertar contas com suas próprias tomadas de posição: se em 1952, ano de redação de seu “Os comunistas e a paz”, Sartre se lançara à defesa do Partido Comunista Francês e, sobretudo, da URSS – então acusada de imperialismo –, em 1956, será ele a acusar o governo soviético de um crime ainda pior, quando da invasão soviética em Budapeste: “E o crime, para mim, não é apenas o ataque a Budapeste pelos tanques, mas o fato de que ela tenha se tornado possível e talvez até necessário (do ponto de vista soviético) por doze anos de terror e imbecilidade”⁷.

Aliás, seria preciso não esquecer que o ano de 1956 constitui um período de rupturas para uma boa parte da intelectualidade francesa: entre as revelações dos crimes de Stálin pelo novo secretário geral, Nikita Khrouchtchev, e o esmagamento da revolução húngara pelos tanques soviéticos, o Partido Comunista Francês permanecia ainda a organização política mais potente à esquerda, mas os intelectuais não podiam senão colocar em causa o que até então, para muitos, havia sido uma adesão incondicional. E se Sartre se dedicará à tarefa de forjar novos instrumentos da crítica política marxista, toda uma outra geração de pensadores emergentes, reunidos sob a designação geral de “estruturalistas”, se dedicará, por seu turno, a desfazer as ilusões de um “humanismo” para o qual, nas palavras de Michel Foucault, era necessário “desalienar o homem reconciliando-se com sua própria essência” e seu devir inesgotáveis⁸.

Para alguns membros desta nova geração, oriunda do momento em que a vanguarda do pensamento parecia desenvolver-se apenas no espaço da “morte do homem”, Louis Althusser aparecerá, através de sua leitura renovada do marxismo, como o lugar possível para uma recuperação da crítica política marxista, a partir de um *anti-humanismo* teórico o qual tratava de se livrar de um “conceito ideológico como o humanismo, carregado

⁷ SARTRE, J.-P. *Après Budapest, Sartre parle, L'Express*, 9 nov. 1956, p. 13-16.

⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 451.

de associações do inconsciente ideológico, e que coincide demasiado fácil com temas de inspiração pequeno-burguesa”⁹.

Nesse sentido, as leituras de Marx por Althusser e Sartre perfazem um conjunto de esforços que possui em comum o diagnóstico acerca da atualidade do pensamento marxista e da necessidade de renová-lo, mas diferem radicalmente no tocante àquilo que seria o elemento central da filosofia marxista, razão de sua força e atualidade incontestes: se Sartre pretende que o *sujeito da práxis* – como elemento irreduzível à totalização histórica – seja recuperado no seio da razão dialética, Althusser, de sua parte, se esforçará por estabelecer, *contra* o humanismo, *contra* a antropologia filosófica, um corte profundo entre um “primeiro” e um “segundo” Marx, de modo a explicitar o advento da ciência revolucionária do marxismo como sendo fruto de uma ruptura com a abstração ideológica do humanismo burguês. Nas linhas que seguem, nos dedicaremos a explorar as tensões características destes dois projetos de renovação do marxismo e sua inserção no debate sobre o humanismo nos anos 60, sem nos pronunciarmos sobre o grau de fidelidade de tais apropriações *vis-à-vis* o pensamento do próprio Marx. Para tanto, assumiremos que os esforços de renovação do pensamento marxista levados a cabo por Althusser se encontram em confluência com o chamado “estruturalismo” – rótulo problemático, com se sabe – na medida em que compreende o “humanismo” como *obstáculo epistemológico* à verdadeira compreensão da estrutura de classes e, portanto, da própria ciência do marxismo, vale dizer, o materialismo dialético¹⁰.

II.

Inicialmente, tomemos a questão do marxismo a partir do pensamento de Jean-Paul Sartre. No momento da publicação de sua *Crítica da razão dialética*, Sartre concederá uma notável entrevista à Madeleine

⁹ ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Tradução de Marta Harnecker. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004, p. 199.

¹⁰ Nas palavras de Althusser: “Alienação, Sujeito, Homem: três conceitos, três obstáculos epistemológicos [para Marx]. Três conceitos dos quais devemos nos livrar para deixar a via aberta ao único conceito positivo prisioneiro desse dispositivo impressionante, o conceito de processo (que, livre do Sujeito e do Homem, tornar-se-á então processo sem sujeito)”. ALTHUSSER, L. A querela do humanismo (1967). In: *Crítica Marxista*, São Paulo: Xamã, v. 1, n. 9, 1999, p. 32-33.

Chapsal na qual procura expor o espaço em que deveríamos situar seus esforços de recuperação do marxismo:

Faz quinze anos que eu busco algo. Trata-se, se você quiser, de dar um fundamento político à antropologia. E isso proliferava. Como um câncer generalizado; vinham-me ideias: eu não sabia ainda o que fazer delas, então eu as colocava em qualquer lugar: nos livros que eu estava escrevendo. No presente, está feito, elas se organizaram, escrevi uma obra que me livrará delas, a “Crítica da razão dialética”¹¹.

Assim, para o Sartre de então, os esforços empreendidos pela *Crítica* deveriam ser compreendidos no âmbito de uma tentativa para conferir um “fundamento político para a antropologia”, quer dizer, ressuscitar o pensamento de Marx fazendo da “compreensão da existência” o “fundamento humano da antropologia marxista”¹². Nesse sentido, considerado como uma disciplina auxiliar, o existencialismo teria por finalidade “engendrar, nos quadros do marxismo, um verdadeiro conhecimento compreensivo que reencontrará o homem no mundo social e o seguirá em sua práxis”¹³. Desde então, o “método de pensar” – se se pretende marxista – aparecerá nitidamente: jamais fazer abstração da vida concreta dos homens, de seus problemas reais, de sua história e de sua situação efetiva nas condições societárias atuais; sem, no entanto, cair nas armadilhas de um naturalismo para o qual a *subjetividade* é um elemento a ser depurado de toda explicação histórica¹⁴.

A questão posta por Sartre em sua *Crítica* encontra-se relacionada às condições de possibilidade do conhecimento da história, como sabemos. Mas a inteligibilidade da história não pode ser assegurada senão nos quadros de um pensamento dedicado a recuperar, em toda a antropologia filosófica, em todo pensamento concernente à realidade humana, a dimensão existencial dos processos estudados: é necessário que as *mediações* que permitem a emergência de “singularidades concretas” (a luta real e datada de indivíduos singulares) sejam redescobertas no interior mesmo dos pro-

¹¹ SARTRE, J.-Papud COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. (Collection Folio-Essais). Paris: Gallimard, 1999 p. 630.

¹² SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, Tome I. Paris: Gallimard, 1960, p. 108.

¹³ Idem, p. 111.

¹⁴ Idem, p. 124-127.

cessos materiais que compõem a história. Trata-se, portanto, de recuperar o marxismo tomando a *démarche* de Marx naquilo que ela possuiria de mais fundamental: um esforço sintético de reconstrução da história no qual a abordagem perspectiva de cada um dos fatos materiais não impede a apreciação do processo estudado como uma *totalidade singular*, que terá no sujeito da práxis seu elemento primordial. Assim, nas palavras de Sartre, “toda dialética repousa sobre a práxis individual na medida em que ela [a práxis individual] é já dialética”¹⁵.

Ora, é justamente a partir do papel do *indivíduo* no evento histórico que o pensamento de Sartre se esforçará por recuperar, na totalidade de seus condicionamentos e de suas relações, o “singular concreto” próprio à tensão entre o universal e o particular que constitui a história e ação humanas a partir de seu enfrentamento com a materialidade circundante. Deste modo, a empresa sartriana pretende reintegrar o “homem” – a dimensão livre de sua ação em meio aos condicionamentos materiais de sua situação – no interior de um marxismo vulgarizado, acusando a vulgata stalinista de obliterar a vida pulsante da teoria de Marx na medida em que a reduz a um formalismo estéril cujos efeitos práticos se fazem sentir como uma “empresa de eliminação” *identificada ao terror*¹⁶. E é igualmente nesse sentido que o projeto da *Crítica* sartriana – conforme pretende dar conta de uma história que, em sendo produto da práxis humana, será considerada como uma *totalização* de tipo dialética – pressupõe uma *antropologia fundadora*. No entanto, o marxismo “preguiçoso”, dissolvendo os indivíduos em um determinismo materialista de tipo economicista, torna o agente da história um instrumento passivo de condicionamentos materiais que lhe são exteriores. Ao contrário, afirma Sartre, a descoberta capital da experiência dialética em Marx concerne ao fato de que o homem é mediado pelas

¹⁵ Idem, p. 165.

¹⁶ “O formalismo marxista é uma empresa de eliminação. O método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de *diferenciar*, seu objetivo é a assimilação total mediante o menor esforço. Não se trata de realizar a integração do diverso enquanto tal, conservando sua autonomia relativa, mas de suprimi-lo: assim, o movimento perpétuo *em direção à identificação* reflete a prática unificadora dos burocratas. As determinações específicas despertam na teoria as mesmas suspeitas das pessoas na realidade. Pensar, para a maioria dos marxistas atuais, é pretender totalizar e, sob esse pretexto, substituir a particularidade por um universal; é pretender reconduzir-nos ao concreto e apresentar-nos, sob esse título, determinações fundamentais, porém abstratas. Hegel, pelo menos, deixava subsistir o particular como particularidade superada” (Idem, p. 40).

coisas apenas “na medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem”¹⁷. Dito de outro modo:

[...] o que significa *fazer* a História sobre a base das circunstâncias anteriores? Diremos, então: se não distinguirmos o projeto – como superação [da realidade dada] – das circunstâncias como condições, só haverá objetos inertes e a História evaporar-se-á. Do mesmo modo, se a relação humana não é senão um produto, ela é reificada por essência e não se pode nem mesmo compreender o que poderia ser a sua reificação¹⁸.

Portanto, se história nos escapa, em sua inteligibilidade e em seus condicionamentos próprios, isso não quer dizer que a ação real e livre dos homens sobre ela não exista, mas apenas que outrem – com sua própria liberdade – também a faz (e a faz, muitas vezes, contrariando os projetos e as intenções particulares de minhas ações). Isso significa que, visto de uma perspectiva “totalizadora”, o resultado atingido pela ação é sempre diferente do que apareceria em escala local. Assim, o homem faz a história *ao lado e contra* outros homens: agindo diversamente, cada qual é suficiente para despojar do outro o sentido primeiro e particular da empreitada de sua ação:

[...] o homem faz a história: isso quer dizer que nela se objetiva e se aliena; nesse sentido, a História, que é a obra própria de *toda* atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na exata medida em que eles não reconhecem nela o sentido de seus empreendimentos (mesmo quando localmente bem sucedidas) no resultado total e objetivo¹⁹.

Contudo, acrescenta Sartre, se a alienação pode modificar os resultados da ação, não se deve daí concluir que ela a modifique em sua realidade e natureza mais profundas: feitas todas as contas, o *ato humano* (a práxis) permanece em sua especificidade existencial de superação dos condicionamentos materiais em direção a novos projetos e ao sentido mesmo de tais condicionamentos. Nos termos da *Crítica* sartriana:

¹⁷ Idem, p. 165.

¹⁸ Idem, p. 180.

¹⁹ Idem, p. 62.

Nos recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e transforma o mundo sobre a base de condições dadas. Para nós, *o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação*, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, mesmo que jamais se reconheça em sua objetivação²⁰.

Portanto, para além das preocupações de ordem metodológica concernentes às condições de possibilidade de compreensão da história, Sartre pretende que suas considerações se inscrevam nos quadros de uma *radicalização* do marxismo propugnado à época, refém de um naturalismo incapaz de reconhecer a verdadeira dimensão existencial da ação humana. Trata-se, enfim, de recuperar a dimensão humanista latente no próprio Marx, de fazer ver que “ser radical”, como escrevera o autor da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), é tomar as coisas pela raiz, mas que a raiz, para o homem, “é o próprio homem”²¹.

Assim, afirmando a dialética como a “lógica viva da ação”²², mediação privilegiada a qual permite ao materialismo dialético passar das determinações gerais e abstratas à concretude do indivíduo singular e das condições conjunturais de sua ação,²³ Sartre pretende reencontrar o jogo de tensões entre a *interiorização do real* e a *exteriorização do “eu”* em meio a *totalização em curso* que constitui a história. É preciso que o *homem* e sua *ação* sejam redescobertos no interior do próprio marxismo; é preciso, com efeito, reconhecer que o *dever* é dialético no sentido em que está inscrito na “lógica da ação criadora” do sujeito da práxis, quer dizer, na “lógica da liberdade”²⁴.

Como veremos a seguir, se para Sartre as condições de possibilidade de toda a inteligibilidade da história exige considerá-la como um movimento de *totalização* no qual o *agente totalizador* (ainda que *totalizado* ele próprio, uma vez que faz parte de sua própria história) não pode ser senão o *homem*, para Althusser, seria necessário, ao contrário, acertar contas

²⁰ Idem, p. 63.

²¹ MARX, K. *Morceaux choisis*. Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret. Paris: NRF, 1934, p. 186-187.

²² SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, p. 133.

²³ Idem, p. 47.

²⁴ Idem, p. 156.

com o “humanismo” do “jovem Marx”, para só então estar em condições de compreender o alcance e os verdadeiros deslocamentos produzidos pelo pensamento marxista.

III.

Como bem nos lembra Jean-François Gaudeaux – não sem um certo tom de ironia –, “na França, nos anos 60, a revolução se fará no campo da teoria”, e essa “revolução visará o sujeito: o homem deve ceder seu lugar às estruturas”²⁵. A partir de então, como se sabe, Sartre fará figura de valor do passado, simples encarnação das esperanças desiludidas da *Libération*: contra as *metafísicas do sujeito* – e, portanto, contra o próprio existencialismo –, irá se opor uma geração de pensadores atentos às formas estruturais daquilo que se poderia chamar de “sistemas simbólicos”. O “sujeito”, a “consciência”, o “homem” devem ser compreendidos como efeitos da “regra”, do “código”, dos sistemas constringentes de ordenamento de nossa experiência. É preciso reconhecer, nesse sentido, que o sujeito é antes o produto da *estrutura* – ou um de seus “efeitos” –, e que nem mesmo é senhor soberano das palavras que emprega, uma vez que, para tomar um exemplo caro aos estruturalistas, as palavras que *eu emprego* não possuem apenas o sentido que *eu quero*, mas também aqueles de sua relação diferencial reativamente à outros signos e outros falantes (como nos ensina a linguística estrutural, estamos sempre em presença de um sistema que opera por oposições distintivas).²⁶

Assim, é possível compreender o dito “estruturalismo”, nas suas mais diversas manifestações, não propriamente como uma “escola de pensamento”, mas antes como uma ambiência cultural que estenderá indefinidamente, aos mais largos setores da intelectualidade francesa, a célebre fórmula de Lévi-Strauss em seu *O pensamento selvagem*: “Acreditamos que

²⁵ GAUDEAUX, J.-F. *Sartre, l'aventure de l'engagement*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 347.

²⁶ Procurando uma formulação suficientemente adequada ao chamado “problema da ‘estrutura’”, questão característica de um “momento filosófico novo no início dos anos sessenta”, Frédéric Worms dirá que se tratava de “generalizar e levar ao máximo o novo modelo de sentido proposto pela linguística estrutural, que consistia em compreender a língua como um sistema de diferenças. [...] Com efeito, todo o problema [do estruturalismo] viria do fato de que o modelo da ‘estrutura’, longe de valer, localmente, apenas para o sistema da ‘língua’, tal como o definira Saussure em seu *Curso de linguística geral*, seria posto no centro do jogo, valendo, portanto, para todas as dimensões do conhecimento e mesmo da existência humana”. (WORMS, F. *La philosophie en France au XXe. Siècle: moments*. (Collection Folio/Essais). Paris: Gallimard, 2009, p. 469.

o objetivo último das ciências humanas não é o de constituir o homem, mas sim o de dissolvê-lo”²⁷. Entre outros, em sua leitura renovada da obra marxiana, Althusser parecerá fazer eco a essa mesma exigência de um *anti-humanismo* manifesto:

A história é um *processo sem sujeito*. A questão de saber como “o homem faz a história” desaparece completamente; a teoria marxista a rejeita definitivamente em seu lugar de nascimento: na ideologia burguesa. Com ela, desaparece a “necessidade” do conceito de “transcendência”, do qual o homem seria o sujeito²⁸.

Ora, do ponto de vista de Althusser, é necessário realizar a crítica da “ideologia burguesa” que constitui o “homem” como sujeito da história – “ideologia” presente ainda nos primeiros escritos de Marx –, de modo a livrar-nos do “fetichismo do homem”²⁹. Nesse sentido, uma leitura como a que Sartre pretendia realizar junto a Marx não faria senão reconduzir-nos a uma filosofia da história “pré-científica” e, portanto, “pré-marxista”³⁰, – e isso, na medida mesmo em que, como vimos, sua abordagem do marxismo implicaria uma antropologia filosófica fundante. Ao contrário, Althusser oporá as *massas* à mistificação burguesa do “homem” como *sujeito da história*, substituindo a abstração formal do “fazer histórico” indexado ao sujeito pela afirmação da *luta de classes*. Destarte, eliminada a ideologia burguesa humanista que infestara os primeiros trabalhos de Marx, pode-se compreender que a história não possui exatamente um “sujeito” – ou “sujeitos” –, mas um “motor”: a *luta de classes* e o movimento de *massas* que ela põe em marcha. “Não mais a questão do homem. Nós bem o sabemos”³¹.

A partir desses marcos gerais, poder-se-ia recensear brevemente as diferenças: ao passo que a *demárche* sartriana consiste em partir de um núcleo imediato e irreduzível da ação histórica – quer dizer, o indivíduo – para aí reencontrar, através dos condicionamentos materiais que o cercam, a totalidade das ligações práticas de homem a homem e desses aos coletivos, a abordagem althusseriana nega simultaneamente o “humanismo” e

²⁷ LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 326.

²⁸ ALTHUSSER, L. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspéro, 1973, p. 31.

²⁹ Idem, p. 32.

³⁰ Idem, p. 44.

³¹ Idem, p. 28.

o “historicismo” supostamente presentes no Marx dos primeiros anos³². Se de uma parte, o projeto sartriano consiste em refundar o marxismo como possibilidade de compreensão da totalidade histórica, de outra, em Althusser tratava-se antes de refundar – ou explicitar – a “cientificidade” de *O Capital*³³. Ao passo que em Sartre, com seu marxismo fenomenológico-existencial, constata-se certa subordinação de *O Capital* aos escritos de juventude de Marx – sobretudo, aos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 –, Althusser, por seu turno, pretende recolocar no centro da cena a obra prima do marxismo, tomando-a como o resultado de um ponto de viragem fundamental (localizável na obra do próprio Marx) de passagem da “ideologia” para a “ciência da história”, produto de “uma filosofia radicalmente nova (o que chamamos de materialismo dialético)”³⁴.

É assim que, para Althusser, como sabemos, existirá uma oposição radical entre a crítica antropológica realizada pelo «jovem» Marx nos *Manuscritos* – “obra de um autor politicamente comunista, mas teoricamente ainda idealista”³⁵ – e a crítica da economia política em *O Capital*, e não um progresso estabelecido em continuidade. Ora, da perspectiva althusseriana, deve se reconhecer que, no primeiro caso, Marx apenas aplicara a teoria feuerbachiana da natureza humana (isto é, a teoria da alienação) à política e à atividade concreta dos homens³⁶. Seria preciso passar ainda pelo “empirismo historicista” de *A ideologia alemã* – no interior do qual não há mais o “homem” como “sujeito da história”, mas sim os “indivíduos reais, empíricos, dotados de forças, vivendo em condições materiais sócio-históricas”³⁷ – para que Marx pudesse consumir em definitivo seu acerto de contas com sua “consciência precedente”:

[...] o jovem Marx vai passar de um neo-hegelianismo subjetivo (de tipo kantiano-fichtiano) ao humanismo teórico (*Feuerbach*), antes de rejeitá-

³² “Se empreguei a expressão anti-humanismo teórico de Marx [...], é para acentuar o aspecto impiedoso da ruptura que Marx teve de realizar para conceber e enunciar sua descoberta”. (ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 17).

³³ “Retomo pois, uma vez mais a questão da história da evolução do pensamento teórico de Marx, a questão do corte epistemológico entre a pré-história ideológica e a história científica do seu pensamento, a questão da diferença teórica radical, que separa para sempre as obras de juventude de “O Capital” (Idem, p. 13).

³⁴ Idem, p. 16.

³⁵ Idem.

³⁶ ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: Éditions la Découverte, 1996, p. 40.

³⁷ ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 38.

-lo para passar a uma filosofia que não esteja mais fixada em uma “interpretação do mundo”: uma filosofia inédita, materialista-revolucionária.³⁸

É neste ponto que a leitura althusseriana fará recurso à noção de «ruptura epistemológica» (oriunda da epistemologia de Gaston Bachelard) em sua apreciação da obra de Marx: a julgar pela avaliação de Althusser, a descoberta e a formulação do materialismo histórico e a fundação do materialismo dialético, já nas páginas de *A ideologia alemã*, devem ser compreendidas como um momento de corte, de cisão entre uma maneira de pensar ainda “pré-científica” (ou seja, “ideológica”) e o advento da verdadeira *ciência revolucionária*. Assim, dirá Althusser,

Uma “*ruptura epistemológica*” sem equívocos intervém, na obra de Marx, no ponto em que o próprio Marx a situa, em sua obra não publicada em vida, e que constitui a crítica de sua antiga consciência política (ideológica): *A ideologia alemã*. [...] Essa “*ruptura epistemológica*” diz respeito, conjuntamente, a *duas disciplinas* teóricas distintas. É fundando a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, em um único e mesmo movimento, rompeu com sua consciência anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético).³⁹

Assim, para chegar a uma teoria científica da história, fora preciso que Marx inicialmente fizesse a crítica da “ideologia” – no sentido de uma visão de mundo que ignora seus próprios pressupostos e suas condições de produção – que lhe teria servido de fundamento teórico durante seus anos de juventude (1840/45), quer dizer, promovesse a ruptura com o humanismo mistificador que “funda a história e a política sobre a essência *do* homem”:

Essa ruptura única comporta três aspectos teóricos indissociáveis: 1. Formação de uma teoria da história e da política fundada sobre conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinações específicas de outros níveis, etc.; 2. Crítica radical das pretensões *teóricas* de todo humanismo filosófico; 3. Definição do humanismo como *ideologia*⁴⁰.

³⁸ _____. *Réponse à John Lewis*, 1973, p. 57.

³⁹ _____. *Pour Marx*, p. 25. Nesse sentido, a divisão da obra marxiana, segundo Althusser, seria a seguinte: a) as obras de juventude (anteriores ao ano 1845); b) as obras de “ruptura” (a partir de 1845); c) as obras de “consumação” dessa ruptura (que precedem *O Capital*); d) as obras de maturidade propriamente ditas (1857). (Idem, p. 26-27).

⁴⁰ Idem, p. 233.

Portanto, concluirá Althusser,

Sob a relação estrita da teoria, pode-se e deve-se então falar abertamente de um *anti-humanismo teórico de Marx*, e enxergar neste anti-humanismo teórico a condição de possibilidade absoluta (negativa) do conhecimento (positivo) do próprio mundo humano, e de sua transformação prática. [...] Só se pode conhecer qualquer coisa dos homens na condição absoluta de reduzir a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem. Todo pensamento que então se reivindicasse de Marx para restaurar, de uma ou de outra maneira, uma antropologia ou um humanismo teóricos seria teoricamente reduzido a cinzas. Mas praticamente poderia edificar um monumento de ideologia pré-marxista que pesaria na história real, e correria o risco de arrastá-la a impasses⁴¹.

Em última instância, no que concerne especificamente ao marxismo de Marx, tratava-se de exorcizar a antropologia filosófica de Feuerbach, sua “concepção antropológica (ou humanista) da história”⁴², algo que, *mutatis mutandis*, transparece claramente na tentativa sartriana de apropriação do pensamento marxiano: para Sartre, são ainda os “homens” que fazem a história; e a *história*, por seu turno, constituiria ainda a realização de uma *Verdade humana* (ainda que de uma verdade em processo, em devir)⁴³. Ora, em sua *Resposta à John Lewis*, considerando Sartre como o “mestre não declarado” de seu interlocutor, Althusser não apenas afirmará que a história é um “processo sem sujeito nem fim(ns)”, mas também acusará as leituras humanistas de Marx de ainda sustentarem uma “versão pequeno burguesa da liberdade burguesa”⁴⁴.

IV.

Mas tomemos alguma distância: o humanismo sartriano é significativamente diferente de um certo “humanismo otimista” da geração anterior à Segunda Grande Guerra, ou mesmo do humanismo “espiritualista” da ideologia burguesa. Nesse sentido, bastaria a leitura atenta de alguns

⁴¹ Idem, p. 236.

⁴² ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 31.

⁴³ SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, 1960, p. 10.

⁴⁴ ALTHUSSER, L. *Réponse à John Lewis*, 1973, p. 21-22.

extratos da *Crítica da razão dialética*⁴⁵ e do ensaio intitulado *Questão de método*, que acabaria por ser incorporado como espécie de introdução à crítica sartriana⁴⁶. E ainda que tivéssemos por referência as obras “clássicas” do pensamento sartriano – em particular *O ser e o nada* –, não se poderia encontrar nelas senão uma definição *ontológica* (e não mais “psicológica”) do “homem”, quer dizer, uma definição que o apreende a partir de sua dimensão *projetiva* de superação das determinações do ser rumo às significações instauradas pela ação, e não na condição de “sujeito substancial” ou entidade metafísica⁴⁷. Assim, é preciso reconhecer que a filosofia sartriana jamais sustentara uma concepção de “homem” e de “liberdade” compreendidos como potências plenas de si mesmas: a liberdade não é outra coisa que o modo de ser de um ser – precisamente, o homem – cuja realidade é aquela de fazer-se negação incessante de todo o determinismo “natural” ou “ôntico” (e é esse rompimento com as formas determinadas do ser em si que caracteriza a realidade humana em Sartre⁴⁸). Por esse motivo, no mesmo número da revista *L’Arc* que nos serviu de introdução, Sartre pretende responder às críticas que lhe são dirigidas afirmando que o “problema não é o de saber se o sujeito é ‘descentrado’ ou não”:

Em certo sentido, ele [o sujeito] é sempre descentrado. O homem não existe e Marx o havia rejeitado bem antes de Foucault ou Lacan, quando dizia: “não vejo o homem, vejo apenas trabalhadores, burgueses, intelectuais”. Se persistimos em chamar de sujeito uma espécie de *eu* substancial, ou uma categoria central, sempre mais ou menos dada, a partir da qual se desenvolveria a reflexão, então já faz bastante tempo

⁴⁵ “O humanismo burguês, como ideologia serial, é a violência ideológica cristalizada” (SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, 1960, p. 703).

⁴⁶ “Havíamos sido educados no humanismo burguês e esse humanismo otimista se esfacelava porque adivinhávamos, nos arredores de nossa cidade, a imensa massa de ‘sub-homens conscientes de sua sub-humanidade’, mas ainda sentíamos o esfacelamento de maneira idealista e individualista [...]” (Idem, p. 23).

⁴⁷ Nas palavras do Sartre de “O ser e o nada”: “Dizíamos que a consciência é o ser cognoscente enquanto ela é e não enquanto é conhecida. Significa que convém abandonar a primazia do conhecimento, se quisermos fundamentá-lo. E, sem dúvida, a consciência pode conhecer e conhecer-se. Mas, em si mesma, ela é mais do que só conhecimento voltado para si” (SARTRE, J.-P. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2001, p. 1). Ou ainda, em linguagem heideggeriana: “Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser” (Idem, p. 28-29).

⁴⁸ Nas palavras de Sartre, “é preciso opor à fórmula ‘o ser em-si é o que é’ àquela que designa o ser da consciência: esta, de fato, como veremos, *tem-de-ser* o que é [no sentido de ser o indeterminado e, portanto, ter a obrigação de fazer-se o que é]” (Idem, p. 38).

que o sujeito está morto. Eu mesmo critiquei essa concepção em meu primeiro ensaio sobre Husserl⁴⁹.

E no entanto, a julgar pela periodização estabelecida pela leitura althusseriana de Marx, pode-se conjecturar que Althusser responderia à Sartre afirmando que sua abordagem não saberia ir além do momento característico de *A ideologia alemã*, – momento no qual o “indivíduo não é, em nenhum instante, um problema: ele é, ao contrário, a própria solução, mas a *sua própria solução*”, quer dizer, “*aquilo do qual se parte*, o começo, o dado”⁵⁰ (ainda que no caso de Sartre o dado seja ontológico). Notadamente, para o existencialismo sartriano o “verdadeiro problema” ainda é o da *subjetividade* (agora *desubstanciada*, claro está), que deve ser compreendida como a negatividade que advém ao ser pela própria realidade humana, dado ontológico cuja descrição caberia a uma fenomenologia:

[...] o descentramento inicial que faz com que o homem desapareça por detrás das estruturas implica, ele próprio, uma negatividade, e o homem surge dessa negação. Há sujeito, ou subjetividade, se você preferir, desde o instante em que há um esforço para superar, conservando-a, a situação dada. O verdadeiro problema é aquele da superação [*dépassement*].⁵¹

Assim, Sartre afirma não contestar a “existência da estrutura” – e nem tampouco a necessidade de analisá-la –, mas certamente pretende torná-la uma “derivação” de ação humana na medida em que ela, a própria práxis, concorre inevitavelmente para a sua própria passividade ou momento inercial: o homem é o produto da estrutura apenas e tão somente na medida em que ela a ultrapassa⁵². Quer dizer: “a estrutura, para mim, é um momento do prático-inerte. Ela é o resultado de uma práxis que transborda o seus agentes. Toda criação humana tem seu domínio de passividade”⁵³. Nesse sentido, a questão fundamental da *Crítica* poderia resumir-se no seguinte: como se pode compreender que a história, em sen-

⁴⁹ SARTRE, J.-P. *Sartre répond*, 1966, p. 92-93.

⁵⁰ ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 39.

⁵¹ SARTRE, J.-P. *Sartre répond*, 1966, p. 92-93.

⁵² Idem, p. 91.

⁵³ Idem, p. 90.

do o produto da “livre *práxis* do homem”, venha a voltar-se contra o seu agente e se transforme em uma necessidade inumana que faz do próprio homem o objeto do processo histórico?⁵⁴ Em poucas palavras: para o Sartre da *Crítica*, assim como para a antropologia filosófica feuerbachiana – tal como Althusser a compreende –, não se poderia conceber a “liberdade” (ou o “homem”) senão a partir de sua *alienação* fundamental junto às coisas; e o que Althusser afirma da antropologia filosófica de Feuerbach valeria, certamente, para a antropologia filosófica de Sartre: “*Não há alienação senão a do homem, não da Natureza; não há dialética da Natureza*”⁵⁵.

De outra parte, aos olhos de Sartre o estruturalismo pôde valer-se do marxismo de Althusser porque, em última instância, tratara-se sempre de privilegiar as estruturas em detrimento da história⁵⁶, o que implica em dizer, e será dito, que a corrente estruturalista manifesta uma tendência de “recusa da história” e, em consequência, do próprio marxismo, uma vez que, nela, o *agente da práxis* (o “homem”) será elidido: “Na impossibilidade de poder ‘superar’ o marxismo, vão, portanto, suprimi-lo”.⁵⁷ De modo diverso, na avaliação de Sartre “é preciso não esquecer jamais – sob pena de renunciar a compreender a dialética do social – [...] que essas significações objetivas, que parecem existir por conta própria e surgem a propósito de homens particulares, são também criações dos homens”⁵⁸.

Talvez se devesse falar de algo como um abismo insuperável entre Sartre e Althusser e suas respectivas leituras do marxismo, – vezo de época, sem dúvida alguma, mas também uma clara demonstração da riqueza e das potencialidades inauditas do marxismo quando retomado e reatualizado a propósito de experiências políticas singulares como aquela dos anos 60. No entanto, sem pretender nenhum tipo de síntese entre as posições aqui expostas, é necessário evitar à tendência a considerar as relações entre Sartre e a geração estruturalista do ponto de vista simplificador de uma oposição entre um pensamento da *liberdade* e da *história* e um pensamento da *fatalidade* e da *estrutura*. Ora, como bem notou Patrice Maniglier,

⁵⁴ CONTAT, M.; RYBALK, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970, p. 339.

⁵⁵ ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 52.

⁵⁶ “Se os estruturalistas podem fazer uso de Althusser é por que há, nele, a vontade de privilegiar as estruturas com relação à história” (SARTRE, J.-P. *Jean-Paul Sartre répond*, 1966, p. 94).

⁵⁷ Idem, p. 88.

⁵⁸ SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, 1960, p. 103, nota 1.

tratara-se antes, e sobretudo, de uma oposição entre duas maneiras de considerar a “lógica destes sistemas decorrentes” que procuram captar a noção de estrutura: “Sartre vai em busca do conceito hegeliano ou dialético de *contradição*, ao passo que o estruturalismo formula a exigência de um conceito não dialético desta consistência inconsistente” que atende pelo nome de estrutura⁵⁹. E afinal, pergunta-se ainda Patrice Maniglier, diante do desafio de pensar de maneira não dialética a mutabilidade intrínseca dos sistemas estruturais, não será “evidente também que a elaboração do conceito de sobre-determinação, por Althusser, se inscreve na busca de uma nova dialética?”⁶⁰

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspéro, 1973.
- _____. *Pour Marx*. Paris: Éditions la Découverte, 1996.
- _____. A querela do humanismo (1967). In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v.1, n.9, 1999.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Collection Folio-Essais. Paris: Gallimard, 1999.
- CONTAT, Michel ; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- DOSSE, François. *Histoire du structuralisme*. Tome 1: le champ du signe, 1945-1966. Paris: Éditions la Découverte, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GAUDEAUX, Jean-François. *Sartre, l'aventure de l'engagement*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

⁵⁹ MANIGLIER, P. Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme. In: *Les temps modernes: notre Sartre*. Paris: Gallimard, n. 632-633-634, juillet-octobre 2005, p. 437.

⁶⁰ (Idem, p. 438). Como se sabe, Althusser observará, a propósito das diferenças entre as dialéticas hegeliana e marxista, que o conceito de contradição histórica em Marx supõe uma *sobre-determinação* de forças provenientes de diversas instâncias da estruturas social. Nesse sentido, a sobre-determinação, em Althusser, manifesta-se pela acumulação de contradições advindas das mais diversas instâncias e condensadas por uma contradição sobre-determinante a partir da qual o antagonismo manifesta-se sob a forma ruptura e da quebra revolucionária. Trata-se, enfim, de uma manifestação das estruturas e das práticas a ela articuladas, de modo desigual, no todo de um determinado complexo estururado. (ALTHUSSER, L. *Pour Marx*, 1996, p. 206-207).

MANIGLIER, Patrice. Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme. In: *Les temps modernes: notre Sartre*. Paris: Gallimard, n. 632-633-634, juillet-octobre, 2005.

MARX, Karl. *Morceaux choisis*. Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret. Paris: NRF, 1934.

PINGAUD, Bernard. Introduction. In: *L'Arc*, n. 30, 4e. trimestre 1966.

SARTRE, Jean-Paul. *Après Budapest, Sartre parle, L'Express*, 9 Nov. 1956.

_____. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode: théorie des ensembles pratiques*, Tome I. Bibliothèque des Idées. Paris: Gallimard, 1960.

_____. Jean-Paul Sartre répond. In: *L'Arc*, n. 30, 4e. trimestre 1966.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Paris, Gallimard, 2001.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe. Siècle: moments*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 2009.