



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



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

O anti-humanismo teórico na obra de Louis Althusser:

problemas de teoria e efeitos políticos
Danilo Enrico Martuscelli

Como citar: MARTUSCELLI, D. E. O anti-humanismo teórico na obra de Louis Althusser: problemas de teoria e efeitos políticos. *In:* PINHEIRO, J. (org.). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 213-234.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-819-4.p213-234>



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.

O ANTI-HUMANISMO TEÓRICO NA OBRA DE LOUIS ALTHUSSER: PROBLEMAS DE TEORIA E EFEITOS POLÍTICOS

Danilo Enrico MARTUSCELLI

Não nos iludamos, o humanismo teórico tem, por muito tempo ainda, ‘belíssimos dias’ à sua frente. Suas ‘contas’, não mais do que as das ideologias evolucionistas, historicistas e estruturalistas, não serão ajustadas até a próxima primavera (ALTHUSSER, 1999a, p. 17).

1 INTRODUÇÃO

Nos idos dos anos 1960, o filósofo marxista Louis Althusser deu início a uma série de intervenções a partir das quais procurou formular uma leitura original das obras de Marx, orientada pela crítica ao economicismo e ao humanismo teórico e pela defesa da cientificidade da teoria marxista. Em meados dos anos 1970, ao realizar um balanço de seus primeiros escritos, Althusser ressaltou o caráter polêmico de suas análises, especialmente daquelas que se fundavam na caracterização do marxismo como anti-humanismo teórico, como podemos entrever na seguinte passagem:

[...] eu defendi a tese do anti-humanismo teórico de Marx. Tese precisa, que não quiseram entendê-la em seu sentido preciso e que provocou contra mim a Santa Aliança de tudo o que existe de ideologia

¹ Doutor em Ciência Política pela Unicamp. Professor de Ciência Política da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)/Campus Chapecó – SC, Brasil. daniloenrico@gmail.com

burguesa e socialdemocrata no mundo, e até no seio do movimento operário internacional (ALTHUSSER, 1998a, p. 204).

Quais pressupostos e premissas orientaram os críticos da tese do anti-humanismo teórico de Marx? Sem a pretensão de apresentar sistematicamente o amplo conjunto de artigos e livros que tomaram a obra de Althusser como objeto de crítica,² especialmente os textos que refutaram a tese do anti-humanismo teórico de Marx, defendida por ele, consideramos possível indicar alguns enunciados fundamentais e articulados que permearam tais críticas: 1) a noção de homem/humanidade como ponto de partida para a explicação dos fenômenos sociais (LOWY, 1999; THOMPSON, 1981); 2) a exaltação da ação humana na história e a centralidade dada à ideia de “sujeito da história” (LOWY, 1999; THOMPSON, 1981); 3) a noção de que, no socialismo, a produção será racionalmente controlada pelos homens (LOWY, 1999), o que permite sustentar que, somente no socialismo, o homem deixará de ter sua existência negada por seus predicados e poderá efetivamente se transformar em homem-sujeito (FAUSTO, 1987); 4) a alusão genérica à ideia de que a história das sociedades humanas está sempre em mutação ou mudança (LOWY, 1999; FAUSTO, 1987; THOMPSON, 1981); 5) a caracterização da evolução das sociedades humanas e da própria obra de Marx como *Aufhebung* (uma descontinuidade na continuidade) (FAUSTO, 1987), assumindo, assim, uma perspectiva teleológica da história e da evolução do pensamento de Marx, que nega ou oculta a ideia de ruptura e de corte; 6) a defesa do marxismo como um humanismo, o que leva à ênfase dos aspectos da obra de Marx relacionados à indignação moral em detrimento de seu caráter científico (LOSURDO, 2011; LOWY, 1999; THOMPSON, 1981), que teriam sido formulados para denunciar a inumanidade do capitalismo; 7) a centralidade dada às noções de alienação, essência humana e emancipação humana em detrimento dos conceitos de lutas de classes, classes sociais, modo de produção, formação social, relações de produção, forças produtivas e revolução social.

Com objetivo de analisar o estatuto teórico e político da tese do anti-humanismo teórico na obra de Althusser, dividimos a presente análise

² Salvo engano, a análise de Saes (1998) é um dos raros trabalhos que se empenhou em realizar uma reflexão sistemática e bastante abrangente sobre a recepção crítica da corrente althusseriana, especialmente no Brasil.

em três partes fundamentais. Na primeira parte, indicamos os conceitos de problemática teórica e corte epistemológico como dispositivos analíticos fundamentais para a formulação da tese do anti-humanismo teórico. Na segunda, discutimos a especificidade da noção de humanismo na análise de Althusser, com vistas a entrever seu tratamento teórico (relação entre ideologia e ciência) e político (consequências práticas). Por fim, debatemos a relação entre humanismo e socialismo em sua obra e analisamos o deslocamento existente na abordagem deste tema na evolução de seu pensamento.

2 PROBLEMÁTICA TEÓRICA E CORTE EPISTEMOLÓGICO COMO DISPOSITIVOS ANALÍTICOS FUNDAMENTAIS

A crítica ao humanismo teórico foi formulada originalmente em *“Pour Marx”* e *“Lire Le Capital”*, livros nos quais Althusser toma as obras de Marx como matéria-prima principal de suas reflexões. O pano de fundo político de suas análises são os debates decorrentes do XX, Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), em especial do relatório Krushev contra os crimes de Stálin e contra a violação da *legalidade* socialista. Tais debates exerceram forte influência sobre a produção teórica marxista e sobre o movimento comunista internacional da conjuntura do final dos anos 1950 em diante. Em concordância com a crítica dos crimes de Stálin e da violação da legalidade socialista, vários intelectuais e militantes vinculados à tradição marxista ressaltaram a importância de definir o marxismo como um humanismo, advindo daí a difusão da ideia de revalorizar os textos de juventude de Marx, nos quais é marcante a problemática humanista.

Nesse debate, Althusser procurou trilhar um caminho distinto daquele percorrido pelos marxistas que reivindicavam o humanismo teórico. Para ele, ao se limitarem a realizar a crítica ao culto da personalidade e darem ênfase ao conceito de homem, os críticos do stalinismo acabavam optando por realizar uma crítica de direita do stalinismo, deixando de observar o fenômeno do stalinismo a partir da análise da natureza das relações de classe existentes na União Soviética.

Ao invés de propor uma leitura de valorização dos textos de juventude de Marx, Althusser formulou uma nova leitura da evolução de Marx, na qual identificava uma ruptura epistemológica entre os textos de

juventude e os de maturidade. De acordo com Althusser, era preciso valorizar os textos de maturidade, pois, desde a obra *A ideologia alemã*, Marx e Engels haviam descoberto um novo continente – o continente história –, a partir do qual passaram a formular a crítica social em bases científicas e materialistas e a realizar um acerto de contas com a consciência filosófica anterior que defendiam e que era marcada pela ideologia humanista. Para empreender tal leitura original, Althusser valeu-se da utilização de dois dispositivos analíticos fundamentais: os conceitos de problemática teórica e de corte epistemológico.

Em sua obra, o conceito de problemática teórica designa tanto o objeto de pesquisa quanto a teoria que orienta toda a análise. Exemplifiquemos. Na análise que faz da alienação política (“A questão judaica”) e da alienação econômica (“Manuscritos de 1844”), Marx emprega a problemática feuerbachiana que antes estava voltada para o exame da alienação religiosa. Ou seja, há aqui um deslocamento do objeto de investigação – antes religião, agora Estado e trabalho – mas não se observa, em decorrência disso, uma mudança significativa no âmbito da teoria empregada para a análise de tais fenômenos sociais. Situação bem distinta ocorre quando comparamos os textos de juventude e de maturidade de Marx. Nesse caso, é possível entrever uma “mudança de terreno”, uma ruptura nos alicerces teóricos. Se nos textos de juventude, as análises de Marx são orientadas pela pergunta “O que é o homem?” e, com isso, ganham relevância noções como alienação, ser genérico, essência humana, emancipação humana; os textos de maturidade passam a ser condicionados por uma nova questão “O que é história?”, advindo daí a formulação de novos conceitos, tais como: modo de produção, forças produtivas, relações de produção, luta de classes e revolução social. Nessa perspectiva, não faz sentido extrair o conceito de trabalho assalariado, desenvolvido em “O Capital”, e tentar aplicá-lo aos “Manuscritos de 1844”, obra na qual a noção de trabalho alienado ou estranhado está no posto de comando. O mesmo exercício de análise poderíamos fazer com a noção de Estado presente na obra “A questão judaica”, que está ligada à ideia de alienação política do homem, e apensá-la ao conceito de Estado formulado nos textos de maturidade, que está vinculado à questão das classes sociais e, portanto, à ideia de que o Estado possui uma natureza de classe, não podendo, assim, ser

caracterizado como uma simples negação política da essência do homem perdida na história.

Quando Althusser faz uso do conceito de problemática teórica, ele procura pensar a evolução do pensamento de Marx não como *Aufhebung* (superação) ou uma descontinuidade na continuidade, mas fundamentalmente como um corte ou ruptura. O exemplo do “Prefácio de 1859” é importante para observar essa diferença, quando Marx faz referência ao fato de que a conjuntura de 1845 foi importante para ele e Engels fazerem um acerto de contas com sua consciência filosófica anterior, opondo o ponto de vista deles ao ponto de vista ideológico da filosofia alemã. Ou como indica Althusser, enquanto persistia na busca de novas respostas para velhas perguntas, a esquerda hegeliana não lograva mudar de terreno ou fundar um novo sistema teórico ou uma nova problemática. Para atingir tal objetivo, era preciso lançar novas perguntas.

Assim sendo, a leitura de Althusser sugere que o tratamento teórico de conceitos e noções não se iguala ao método de caça palavras, passagens ou noções isoladas, fazendo-se necessário entrever a relação de determinado conceito com o conjunto de conceitos que constituem determinada formação teórica, bem como seu lugar nesse sistema teórico (se dominante ou subordinado). Talvez o próprio conceito de formação social, tal qual definido por Althusser, ajude-nos a entender o que ele concebe como problemática teórica. Se uma formação social abrange a combinação de vários modos de produção sob a dominância de um modo de produção particular, o mesmo pode-se dizer da problemática teórica que pode comportar uma pluralidade de modos de produção teóricos, mas é governada e dirigida por uma teoria particular.

É a partir dessa leitura que Althusser realiza a crítica ao método analítico-teleológico. O pressuposto analítico é aquele que se ampara na ideia de que a unidade de um determinado pensamento, ou seja, a unidade de determinada teoria ou sistema teórico pode ser redutível às suas partes ou elementos isolados, “[...] condição que permite pensar à parte um elemento desse sistema, e aproximá-lo de *outro* elemento semelhante pertencente a *outro sistema*” (ALTHUSSER, 1979a, p. 45). O pressuposto teleológico é aquele que considera os desenvolvimentos teóricos posteriores como simples aprofundamento de uma origem, ou ainda, a evolução de

um determinado pensamento seria tratada como um trajeto em direção a um fim inelutável, já que a própria origem de determinado pensamento instituiria uma espécie de “tribunal secreto da história”. Para Althusser, é preciso pensar

a relação da unidade (interna) de um pensamento singular (em cada momento do seu devir) com o campo ideológico existente (em cada momento do seu devir). Mas para pensar essa relação é preciso, no mesmo movimento, pensar os termos dela (Idem, p. 53).

Ao substituir a ideia de *Aufhebung* pela de ruptura para pensar a evolução do pensamento de Marx, Althusser (1979a) coloca-se no campo da crítica da teoria das origens, segundo a qual a origem determina todo o devir, e da teoria das antecipações, para a qual o fim determina o sentido dos movimentos de seu curso. Ele opera, assim, com a ideia de corte epistemológico para distinguir duas fases fundamentais na obra de Marx: a) a fase humanista, que se subdivide em duas subfases: a “humanista racionalista”, influenciada por Fichte e Kant, na qual o homem é compreendido como liberdade e razão (vide o texto “Liberdade de Imprensa”), e a “humanista comunitarista”, influenciada por Feuerbach, na qual ganha centralidade a disjuntiva homem-comunidade e, conseqüentemente, noções como ser genérico, natureza humana, alienação, emancipação humana (vide os textos “A questão judaica”, “Manuscritos de 1844”, “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”); e b) a fase científica de desenvolvimento da teoria marxista da história, que tem sua gênese na obra “Ideologia alemã” e seu coroamento na obra magna “O Capital”, na qual Marx opõe-se às filosofias da história.

3 O HUMANISMO TEÓRICO COMO IDEOLOGIA: TEORIA E POLÍTICA

Althusser utiliza a metáfora da descoberta de um “novo continente” para descrever esse processo de elaboração da teoria da história. Nesse sentido, sua análise opera com a distinção entre ciência e ideologia, o que o leva a caracterizar em termos gerais o humanismo teórico como uma ideologia, tendo em vista que “a sua função prático-social tem preeminência sobre a função teórica (ou função de conhecimento)” (ALTHUSSER,

1979b, p. 204), ou ainda, para Althusser, a tese do anti-humanismo teórico de Marx:

É uma tese séria, contanto que a leiam seriamente, e antes de tudo que levem seriamente em consideração uma das duas palavras que a compõe, o que não representa, apesar disso, o diabo: a palavra *teórico*. Disse e repito que o conceito ou a categoria de homem não desempenhava em Marx um papel teórico. Mas é necessário acreditar que *teórico* não quer dizer nada para aqueles que não querem entendê-la (ALTHUSSER, 1998a, p. 223-224).

Althusser faz uso de uma passagem das notas sobre Wagner, como a epígrafe do artigo “Marxismo e humanismo”, nas quais Marx afirma que seu método de análise não parte do homem, mas do período social economicamente dado, para sustentar a ideia de que o materialismo histórico não pode atribuir ao conceito de homem um estatuto teórico. Em outro momento, ratifica tal posição observando que:

[...] quando se parte do homem, não se pode evitar a tentação idealista da onipotência da liberdade ou do trabalho criador, ou seja, não se faz mais do que suportar, com toda “liberdade”, a onipotência da ideologia burguesa dominante, que tem por função mascarar e impor, sob as formas ilusórias do livre poder do homem, um outro poder, muito mais real e poderoso, o poder do capitalismo. Se Marx não parte do homem, se ele recusa produzir teoricamente a sociedade e a história a partir do conceito de homem, é para romper com esta mistificação que apenas exprime uma relação de força ideológica, fundada na relação de produção capitalista. Marx parte então da causa estrutural que produz esse efeito ideológico burguês que conserva a ilusão de que se deveria partir do homem: Marx parte da formação econômica dada, especificamente, em *O Capital*, da relação de produção capitalista, e das relações que esta determina em última instância na superestrutura. E a todo momento, ele mostra que essas relações determinam e condicionam os homens, como os condicionam em sua vida concreta, e como através do sistema da luta de classes, os homens concretos são determinados pelo sistema dessas relações (ALTHUSSER, 1998a, p. 230-231).

Para Lowy (1999, p. 211-212), Althusser deforma a ideia sustentada por Marx de que é preciso partir dos “homens produzindo em uma sociedade concreta”. Ocorre que Lowy forja a noção de homem no texto de Marx para ratificar a tese do humanismo teórico, ocultando assim, a ideia de “formação econômica dada” que, na análise do capitalismo, indica a relação

de produção capitalista. Ou seja, a interpretação de Althusser é deformada por Lowy que ignora justamente o fato de que os homens concretos não são o ponto de partida da análise, mas o ponto de chegada. As atividades exercidas pelos homens concretos são condicionadas pelas relações de produção capitalista. Na análise de Althusser, a história é um processo sem sujeito, sem começo, nem fim, o que significa dizer que o movimento da história é a própria luta de classes, é por excelência constituído por relações contraditórias – e não por um sujeito (THEVENIN, 1977).

Do que dissemos acima, é possível concluir que predomina na análise de Althusser a caracterização do humanismo teórico como uma ideologia e um obstáculo epistemológico para o desenvolvimento da ciência da história. Quando se refere ao anti-humanismo teórico, ele faz questão de afirmar que utilizou essa expressão para indicar a ruptura da ciência marxista da história com as filosofias da história, mas insiste repetidas vezes que, no sentido rigoroso do termo, seria mais adequado falar em a-humanismo teórico quando se faz referência ao materialismo histórico (ALTHUSSER, 1980a, p. 61; 1999a, p. 17; 2007, p. 156). No esquema de análise de Althusser, as expressões: anti-humanismo teórico e a-humanismo teórico exercem a função de designar simultaneamente o corte epistemológico na obra de Marx e a descoberta do continente da ciência da história.

Nos escritos de autocrítica, Althusser (1998b) indica que operou muito com a ideia de oposição entre ciência e ideologia e que, portanto, ignorou a luta de classes quando pensou tal relação. Aceitando a ideia de que a ciência deve ser concebida como uma ruptura em relação à ideologia, poderíamos salientar que em seus primeiros escritos, Althusser já sugeria a ideia de que a ciência nasce da ideologia, mas só poderia se tornar ciência se lograsse se distinguir da ideologia: “[...] não existe ciência ‘pura’ a não ser na condição de ser incessantemente purificada [...] Essa purificação, essa libertação, não são adquiridas a não ser ao preço de uma incessante luta contra a ideologia [...]” (ALTHUSSER, 1979c, p. 147-148). Ou ainda, ele postula justamente a tese de que seria utópico pensar uma sociedade sem ideologia (ALTHUSSER, 1979b, p. 205; 1999b) ou sustentar a ideia de que a ciência pode eliminar a ideologia. Como salienta, em outro momento: “a ciência de fato nasce da ideologia, na ideologia – e, no entanto, essa ideologia da qual

ela nasce, arrancando-se dela, não pode receber seu nome de ideologia senão da ciência dela nascida e dela separada” (ALTHUSSER, 1999a, p. 46).

A forma como Althusser compreende o conceito de corte epistemológico permite-nos entrever como se opera a ruptura entre ciência e ideologia, ou nos termos aqui analisados, entre ciência da história e ideologia teórica humanista. Embora, em certos momentos, a análise de Althusser parece vir a sugerir uma visão essencialista do corte epistemológico, concebido como algo que se dá de uma vez por todas e que conduz a supressão total do elemento ideológico de um dado sistema teórico, no geral, é possível afirmar que sua interpretação do corte tende a se apoiar na (ou predomina a) tese de que o corte nada mais é do que um processo, um “evento de longuíssima duração” e não algo definitivo ou uma espécie de manifestação brutal que teria propiciado em todas as dimensões um acerto de contas da ciência com a ideologia, apontando para o fim da ideologia. A passagem a seguir ilustra o que acabamos de afirmar:

Esse evento [o corte epistemológico] é evento de longa duração, e se ele tem efetivamente, em um sentido, um começo, em um outro sentido, ele não tem fim. Pois a ciência, que nasce na e da ideologia da qual ela se arranca, não está, uma vez nascida, assegurada e estabelecida em seu domínio como em um mundo fechado e puro onde ela não lidaria senão consigo mesma. Ela não cessa, vivendo, de trabalhar sobre uma matéria-prima sempre afetada, a um título ou a um outro, de ideologia, e ele não se estende senão ao avançar sobre “domínios” ou “objetos” designados por noções que sua conquista permitirá, *retrospectivamente*, qualificar de ideológicos. O trabalho de crítica e de transformação do ideológico em científico, que inaugura toda ciência, não cessa, portanto, jamais de ser a tarefa de ciência estabelecida. *Toda ciência não é senão um corte continuado*, escandido nos cortes ulteriores, interiores (ALTHUSSER, 1999a, p. 47).

Nessa perspectiva, a ciência deve ser pensada como algo que nasce na e da ideologia, mas dela se separa, o que implica dizer que a matéria-prima da ciência é sempre afetada pela ideologia e que o corte é um “processo de longuíssima duração”. Esse é um ponto que muitos dos críticos de Althusser não levaram em consideração, quando questionaram a definição do marxismo como ciência com o propósito de enfatizar a crítica moralista em Marx, ou ainda, a indignação moral em seus escritos, tal como fizeram Thompson (1981), Löwy (1999) e Losurdo (2011).

Aqui, faz-se necessário retomar a ideia de formação teórica, aludida acima, para pensar a coexistência de vários modos de produção teóricos sob a dominância de um modo de produção teórico particular. Ou ainda, é o conceito de formação teórica que nos permite entrever o corte epistemológico como um processo de longuíssima duração que desloca as ideologias teóricas para uma posição subordinada numa dada formação teórica. Nesse sentido, a permanência de noções da problemática humanista nos textos científicos de Marx não invalidaria a ideia de corte epistemológico na obra de Marx. Ao contrário disto, o conceito de formação teórica indica que o corte epistemológico não anula de uma vez por todas a existência do humanismo teórico. Na verdade, o corte epistemológico produz um triplo efeito combinado: 1) de romper com o humanismo teórico ou com uma dada ideologia teórica que ainda não era conhecida como tal; 2) de mover/deslocar a teoria da história ou uma dada ciência para a condição de problemática teórica dominante; e 3) de inserir a ideologia teórica, antes dominante, numa posição dominada ou subordinada numa determinada formação teórica. Só assim podemos entender o significado das ideias de contínuo “trabalho de crítica e de transformação do ideológico em científico” ou de “corte continuado”, mencionadas por Althusser na citação acima.

Ao considerar o humanismo teórico como uma ideologia, é preciso observar que tal caracterização abrange duas ordens de questões principais: a relação da ideologia com a ciência, ou seja, o seu tratamento epistemológico; e a ideologia em seu sentido prático, o que implica a abordagem política desta questão (SAMPEDRO, 2010).

No que se refere à relação com a ciência da história (ou materialismo histórico), a ideologia humanista caracteriza-se fundamentalmente como um obstáculo epistemológico que interdita a possibilidade de elaboração de uma teoria científica da história. Ou melhor, a ideologia humanista se constitui a partir da ideia abstrata de homem/humanidade e blinda a possibilidade de pensar o conceito de história como processo. Na obra do jovem Marx, tudo gira em torno da noção de essência humana, já que as noções de alienação e emancipação humanas indicam, respectivamente, a ideia de perda ou recuperação da essência humana. Ademais, a noção de alienação não permite designar a especificidade das relações de produção em cada época histórica, já que se remete à ideia de uma “essência intem-

poral” ou à “constatação do atual”: “Substituindo o conceito de *exploração* ou de extração de mais-valia, a alienação faz desaparecer a especificidade histórica do objeto de estudo, ela permite trocar a explicação das causas pela descrição dos efeitos” (BALIBAR, 2014, p. 238). Dito de outra maneira: a noção de alienação obsta a construção do conceito de história, já que a relação entre os homens é vista como uma eterna repetição. Isso fica claro na crítica que Althusser faz ao pensamento de Feuerbach que, segundo ele, não leva em consideração o conceito de processo:

Não é sobre as barricadas que se decide o destino da humanidade, nem com mais razão ainda, o destino da classe operária, mas na reforma da consciência, no reconhecimento que a religião de Deus não é por toda a eternidade, senão a religião do Homem que se desconhece. O Humanismo teórico mostrava assim, na prática, o que ele tinha ‘em mente’: uma ideologia pequeno-burguesa descontente com o despotismo prussiano e com a impostura da religião estabelecida, mas assustada com a Revolução que seus conceitos morais tinham de antemão desarmado (ALTHUSSER, 1999a, p. 26).

Em decorrência disto, a emancipação humana só pode ser pensada no sentido puramente filosófico, já que, nessa problemática, a libertação “não é a transformação de uma realidade em outra realidade, é a passagem do fato ao direito [...] Porque a alienação não é um conceito histórico, mas *antropológico*, a revolução também não é histórica. Ela é o *fim da história*, instante absoluto da reunião do homem consigo mesmo [...]” (Idem, p. 238-239). Portanto, o humanismo não pode vir a cumprir a função de “conhecimento” ou função “cognoscitiva” das estruturas sociais, das relações de produção e das lutas de classes. Como toda ideologia, o humanismo só pode vir a desempenhar uma função de “reconhecimento” ou função “prático-social”.³

No que se refere ao sentido prático da ideologia humanista, Althusser procura qualificá-la como pequeno-burguesa e burguesa. Para ele, o que há de fundamental na ideologia humanista é que, além de ela não passar de uma pretensão teórica, ela produz efeitos no plano político: o efeito de “desarmar o proletariado” (ALTHUSSER, 1999a, p. 44), ou

³ Como observa Sampedro (2010, p. 36): “O que interessa, no modo de proceder ideológico, é que a conclusão se torne ‘evidente’: a posição ideológica não aparece nunca como alternativa, mas como necessidade, como imposição de ‘evidência’ conaturais uma função de reconhecimento, nunca de conhecimento”.

ainda: “O Humanismo Teórico (ou tudo que a ele se assemelhe) é o disfarce teórico da ideologia moral pequeno-burguesa recém-chegada. Pequena-burguesia no pior sentido da palavra: contra-revolucionária” (Idem, p. 33). Nesse sentido, observamos que Althusser procura especificar o conteúdo de classe da ideologia humanista, entendida como uma ideologia pequeno-burguesa.

Aqui se coloca com toda evidência os problemas relacionados à fusão da teoria marxista com o movimento operário, uma vez que:

[...] a ideologia espontânea do proletariado foi transformada pela ação da teoria marxista na luta ideológica e na ação política dos partidos comunistas. [...] É preciso sempre lutar contra a ideologia espontânea que reina sem cessar no proletariado, porque ela o submete à influência da ideologia pequeno-burguesa e burguesa [...] (ALTHUSSER, 2000, p. 182-183).

No diálogo com o então Secretário Geral do PCF, Waldeck Rochet, Althusser indica qual segmento social a ideologia humanista interpela:

Ele [Rochet] diz: você compreende quando eu utilizo o termo humanismo, o que tenho em vista é me direcionar a todas as pessoas que o empregam, para nossa política de unidade. Eu [Althusser] respondo: de fato, você se direciona antes de tudo aos pequeno-burgueses, porque são eles que, massivamente, vivem na ideologia humanista e falam sua linguagem (Ibidem, p. 186).

4 HUMANISMO E SOCIALISMO

Podemos ir mais adiante nessa discussão sobre o papel que cumpre a ideologia humanista na luta política. Althusser esclarece aqui que o humanismo já cumpriu seu papel revolucionário quando se projetou enquanto ideologia da burguesia em ascensão contra a ideologia feudal centrada na ideia de Deus, mas que deixaria de cumprir esse papel na luta pelo socialismo⁴. Aqui assume importância o fato de a ideologia humanista

⁴ A ideologia humanista pode também assumir um papel revolucionário nas lutas anticoloniais, já que tais lutas se inscrevem no processo de revolução democrática burguesa. Losurdo (2011) critica o marxismo ocidental, incluindo aqui a análise de Althusser, por ter ignorado ou secundarizado a luta anticolonial, mas parece não observar que se, por um lado, a ideologia humanista pode vir a cumprir um papel revolucionário nas formações

ser identificada com a ideologia jurídica burguesa, que se funda na ideia de sujeito de direito. Sobre isso, Althusser (1979b, p. 197) chama a atenção para o fato de que enquanto no feudalismo a palavra liberdade é concebida na forma “não racional” do privilégio, no capitalismo, a liberdade é apreendida sob a forma racional do direito universal. Ele salienta ainda que falar em “homem que faz a história” era revolucionário do ponto de vista burguês por se colocar contra a ideologia feudal que postula a ideia de que “Deus faz a história” (ALTHUSSER, 1973), tendo asseverado que “a rigor, não estamos mais no tempo do “combate à ideologia religiosa de uma História submetida aos decretos de Deus ou aos Fins da Providência” (Ibidem, p. 48) e ratificado alguns anos depois: “Mas, já não estamos nesses tempos!” (ALTHUSSER, 1988, p. 79).

Inspirado na problemática althusseriana, Edelman (1976) procura demonstrar a relação profunda existente entre a ideologia burguesa e a ideologia jurídica, relação que tem como base fundamental a noção de homem. Para ele, em seu ato de nascimento, a ideologia jurídica proclama a pessoa humana como um sujeito de direito e, assim, torna todos os indivíduos “proprietários de si”, algo impossível de se concretizar numa sociedade escravista, na qual o escravo como objeto de propriedade, não pode tornar-se um sujeito de direito. É justamente na esfera da circulação que a ideologia jurídica se materializa e “a forma sujeito desvenda a realidade das suas determinações numa prática concreta: o contrato” (Idem, p. 130) às custas de guardar em segredo as relações de produção e, conseqüentemente, a exploração de classe. Assim, a circulação cumpre o papel de abolir as diferenças, pois caracteriza-se como um “processo de sujeitos”, uma relação de “proprietários potenciais”. Como ressalta Edelman (1976, p. 150), o ponto de partida e de chegada da ciência do direito é o homem, o que significa que: “O movimento desta ciência burguesa é imóvel: parte-se do sujeito para reencontrar sujeito”. Por meio desta análise, é possível observar a função que cumpre a noção de homem no âmbito da ideologia jurídica: a função de colocar em segredo a luta de classe, pois interpela os agentes

sociais que não lograram superar a situação de independência política e não conseguiram formar um Estado nacional no sentido forte do termo, por outro, tal ideologia torna-se um obstáculo político para a construção do socialismo, na medida em que não consegue romper com a noção de homem que é base fundamental da ideologia jurídica burguesa.

como sujeitos de direito e os condicionam a ver a si próprios como livres e proprietários de si.

Embora, Althusser tenha se reportado diversas vezes à presença ou não da ideologia humanista na evolução do pensamento de Marx, é possível observar que suas análises estão profundamente voltadas para o debate sobre a influência da ideologia humanista no seio do movimento operário. Em linhas gerais, essa influência pode ser considerada um importante indicador das dificuldades que envolvem a união entre teoria marxista e movimento operário, como também denota os obstáculos impostos à luta do movimento operário no sentido de romper com a ideologia humanista, concebida como ideologia jurídica burguesa, interditando assim as vias de rompimento com a ordem do capital.

Tanto o debate sobre a distinção entre ciência da história e ideologia humanista quanto a relação de correspondência entre ideologia humanista e ideologia jurídica burguesa conduzem-nos à discussão sobre o socialismo. No fundamental, as experiências revolucionárias do século XX, tais como as revoluções russa, chinesa e cubana, não lograram romper com a lógica do capital e constituir efetivamente sociedades socialistas, pois resultaram na construção de um tipo novo de capitalismo: o capitalismo de Estado. A simples transferência jurídica da propriedade das mãos dos capitalistas privados para o Estado revelou-se historicamente como insuficiente para viabilizar a constituição de um Estado operário, no qual os produtores diretos controlam os meios de produção e dirigem o processo social da produção.

Ao abordarmos a questão do socialismo, somos conduzidos a fazer a seguinte pergunta: há alguma compatibilidade entre humanismo teórico e socialismo? Se o humanismo se caracteriza como uma ideologia burguesa ou pequeno-burguesa, podemos concluir que seria mais adequado nos pronunciarmos sobre o não-lugar do humanismo teórico no socialismo. Tratemos a seguir de problematizar alguns aspectos da análise de Althusser em torno desta questão.

No artigo “Marxismo e humanismo”, Althusser discute a possibilidade de utilizar a ideia de “humanismo revolucionário”, “humanismo de classe” ou “humanismo socialista”, mas com a condição de se referir a

uma situação em que o fim da exploração do homem é entendido como o fim da exploração da classe operária, ou ainda, o “humanismo de classe” deveria ser entendido como ditadura de classe (democracia para os trabalhadores – ditadura para os opressores). Na visão dele, esse tipo de entendimento foi aplicado na primeira fase da história da URSS e vinha sendo implementado na China dos anos 1960. No entanto, como ele observa, a ideia de humanismo vigente na segunda fase da história da URSS passou a ser o “humanismo socialista da pessoa”, no qual são valorizados o respeito à legalidade, a dignidade da pessoa e a liberdade do indivíduo. Nessa perspectiva, o humanismo socialista da pessoa teria sucedido na ideologia o humanismo de classe.

É verdade que Althusser observa o caráter contraditório da expressão humanismo socialista que abrange uma noção ideológica (humanismo) e uma noção científica (socialismo); ou que se refira criticamente ao conceito de “humanismo de classe”, num texto de 1967 não-publicado, como um “conceito absurdo” (ALTHUSSER, 1999a, p. 11). Ao mesmo tempo, ele indica a possibilidade de empregar com reservas a expressão humanismo socialista para criticar e denunciar a inumanidade do capitalismo, do imperialismo e do colonialismo, descartando, contudo, seu uso como conceito teórico.

Na série de textos e cartas que compõem o livro “*Polémica sobre marxismo y humanismo*”, Althusser (1980b) salienta que é legítimo os comunistas considerarem a luta para pôr fim ao capitalismo como uma luta de longo prazo para a libertação do homem, assim como a oposição entre a inumanidade das sociedades capitalistas e a humanidade das sociedades socialistas. No entanto, observa que é preciso levar em conta que as condições concretas e formas de uma nova existência humana só podem ser garantidas com a constituição de um “modo de produção socialista” que liberaria as classes exploradas da exploração e da dominação a que estavam subjugadas pelas classes exploradoras. De acordo com ele, a transformação revolucionária com vistas à construção do socialismo: “Não instaura o reino da ‘liberdade humana’, instaura o reino *de outro modo de produção*, o modo de produção socialista” (Ibidem, p. 187). Para Althusser, a ideologia do humanismo socialista exerce importantes funções prático-sociais, mas desconhece a realidade das classes e das lutas de classe: “[...] a palavra

Humanismo é explorada pela ideologia burguesa que a utiliza para combater, ou seja, para aniquilar uma outra palavra verdadeira e vital para o proletariado: *luta de classes*” (ALTHUSSER, 1998c, p. 155). Nesse sentido, ele indica a necessidade de analisar como o modo de produção condiciona sempre os homens, ou ainda, como aquilo que é concebido como atributos absolutos do homem, é, na verdade, determinado pelo modo de produção vigente de acordo com as relações de classe e a luta de classes.

Ao operar com a distinção entre humanismo de classe e humanismo da pessoa, ao conferir legitimidade às funções prático-sociais da ideologia humanista e ao empregar o conceito de modo de produção socialista, a análise de Althusser demonstra ter dificuldades de romper com a visão jurídica de socialismo advogada pelos dirigentes comunistas chineses. Tais elementos se reforçam na análise que ele faz da revolução cultural, como podemos observar na caracterização do que vem a ser um país socialista, feita principalmente a partir da experiência chinesa:

É um país onde houve uma revolução *política* socialista (tomada do poder em condições históricas diferentes, mas levando à ditadura do proletariado), depois uma revolução *econômica* (socialização dos meios de produção, instauração de relações de produção socialistas). Um país socialista assim constituído ‘constrói o socialismo’ sob a ditadura do proletariado, e, quando chega o momento, prepara a passagem ao comunismo. É um trabalho de grande fôlego (ALTHUSSER, 2010, p. 154).

Depois de realizar as revoluções política e econômica, os países socialistas deparam-se com duas vias: a via da regressão ao capitalismo e a via revolucionária. Para não “parar no caminho” e “ir à frente”, impõe-se realizar a “revolução ideológica de massa”, proletária e socialista. Nesse sentido, tomando como pressuposto aquilo que se concretizaria como destino da revolução cultural chinesa, Althusser chama a atenção para a formação das organizações próprias da revolução cultural que seriam as responsáveis pela construção da revolução ideológica. Na visão dele, em acordo com a posição dos dirigentes comunistas da época, o terreno da ideologia se tornaria decisivo. Assim sendo, ocorre uma espécie de divisão do trabalho: os sindicatos são concebidos como a organização fundamental para o nível da luta econômica, o partido para o nível da luta política e as organizações de massa da revolução cultural para o nível da luta ideológica, cabendo, no

entanto, ao partido a função de dirigir a revolução cultural. Althusser salienta que, no período da ditadura do proletariado, ocorre uma “fusão parcial, mas inevitável [...] entre o partido e o aparelho de Estado” (Ibidem, p. 168), daí advindo a importância de constituir mecanismos de controle das relações entre partido e Estado, que são justamente o movimento de massa e as organizações de massa,

[...] cuja tarefa ‘principal’ atual consiste, na R.C., em denunciar e criticar os dirigentes que se afastam das massas, que têm um comportamento burocrático ou tecnocrático, que por suas ideias ou por seus ‘costumes’, hábitos de vida, de trabalho e de liderança, abandonam a ‘via revolucionária’ e se engajam na ‘via capitalista’ (Ibidem, p. 169).

Althusser demonstra ter muito apreço pelos rumos da revolução cultural chinesa, mas é visível como sua análise do processo revolucionário esbarra-se numa concepção jurídica de socialismo. Na verdade, tais concessões são fortes indícios das dificuldades de Althusser romper com a problemática humanista no exame da experiência revolucionária chinesa. Isso significa que Althusser analisa a revolução cultural sem lograr ultrapassar as categorias básicas da ideologia jurídica burguesa e indicar uma linha de demarcação nítida entre socialismo e capitalismo de Estado.

Naves (2010) identifica duas dificuldades na análise de Althusser acerca da transição ao socialismo na China. A primeira delas está relacionada com a caracterização da natureza da revolução cultural chinesa. Para ele, Althusser confunde transformação das relações de produção com mera transferência de titularidade jurídica dos meios de produção, o que redundaria na ideia de que teria havido a “socialização da economia” ou revolução econômica na China; assume acriticamente a tese de que a revolução política socialista teria ocorrido simplesmente porque o Partido Comunista Chinês teria passado a exercer o poder de Estado; e considera que a luta de classes perdura depois de instalada a ditadura do proletariado sob a forma de conflito ideológico entre posições burguesas e posições proletárias. Como contraponto à análise de Althusser, Naves observa que

[...] a mera adoção de medidas jurídicas sobre a propriedade não leva efetivamente a qualquer alteração na base econômica, que era capitalista antes da revolução e continua depois dela. A única mudança que ocorre, em decorrência da tomada de poder, é a constituição de um

capitalismo de Estado e, conseqüentemente, de uma *burguesia de Estado*, que ocupa o lugar, no processo de produção e no centro do poder político, da antiga burguesia, expropriada dos meios de produção. Desse modo, o objetivo da revolução cultural teria que ser a derrubada do poder dessa nova classe burguesa, instalada nos aparelhos administrativos de Estado pelo partido comunista, e a transformação real das bases materiais de seu domínio (Ibidem, p. 149).

A segunda dificuldade diz respeito à relação entre partido e movimento de massas, tendo em vista que, para Althusser, as organizações de massa deveriam ser subordinadas ao partido que deveria cumprir o papel dirigente na revolução cultural. Para Naves (2010), Althusser não leva em conta que o partido é um aparelho da burguesia de Estado e que, portanto, deve ser concebido como “*um dos alvos principais* dos revolucionários”; nem discute a necessidade do partido de atuar por fora do Estado. Em síntese, ao compartilhar as posições dos dirigentes comunistas chineses, Althusser não teria logrado observar que a construção do socialismo na China deveria passar pela derrubada da burguesia de Estado, o que o levou a incorporar alguns dos pressupostos fundamentais do socialismo jurídico na análise da experiência revolucionária chinesa. Algo bem distinto viria a se suceder em suas análises sobre a crise do marxismo.

Os textos sobre a crise do marxismo voltam-se à discussão da teoria marxista como um elemento interno ao movimento operário. Nesse sentido, ganha relevância a análise das organizações e práticas do movimento operário, bem como das experiências revolucionárias do século XX. Em tais análises, Althusser rompe mais nitidamente com a ideologia jurídica burguesa e, conseqüentemente, com os pressupostos basilares do socialismo jurídico. É justamente a partir da crítica radical do direito burguês expressas nessas reflexões sobre a crise do marxismo que podemos observar o não lugar da ideologia humanista na discussão sobre a transição socialista.⁵

A análise de Althusser não insinua mais a possibilidade de existir um humanismo de classe, assim como não opera mais com a ideia de modo de produção socialista ou mesmo compactua com a tese de que, no socialismo, deve haver um partido dirigente que se torna Estado. Althusser

⁵ Desenvolvemos uma reflexão dos textos de Althusser sobre a crise do marxismo em: Martuscelli, 2014.

caracteriza o socialismo como um período instável de transição do capitalismo ao comunismo e indica a necessidade de pensar a política por fora do Estado. Nos textos sobre a crise do marxismo, Althusser realiza um deslocamento de posição no que se refere à discussão sobre a relação entre humanismo e socialismo, iniciada nos anos 1960. É a partir das reflexões contidas nesses textos que ele formula mais claramente a crítica à função prático-social da ideologia humanista, que passa a ser caracterizada como reacionária para atingir o propósito de construção do socialismo. Nesses termos, a crítica radical do socialismo jurídico pode ser concebida como a via aberta para a descoberta de um novo continente: o continente de uma política operária autônoma.

5 BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do que dissemos acima, podemos concluir que a tese do anti-humanismo teórico elaborada por Althusser abrange questões de ordem teórica e política de significativa importância para a ciência marxista da história e para pensar a própria transição ao socialismo, ou seja, são questões que dizem respeito diretamente aos impasses e às dificuldades de união entre teoria marxista e movimento operário. Muitos daqueles que tacharam as análises de Althusser como teoricista, deixaram de enfrentar com rigor esse problema de fundo e, conseqüentemente, sucumbiram à caracterização do marxismo como simples ato de indignação moral.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. Sobre a revolução cultural. In: NAVES, M. B. (Org.). *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH-Unicamp, 2010. [1966]

_____. Entretien avec Waldeck Rochet (2 juillet 1966). *Annales de la Société des Amis de Louis Aragon et Elsa Triolet*, n. 2, 2000.

_____. A querela do humanismo (1967). *Critica Marxista*, n. 9, 1999a.

_____. *Política e história: de Maquiavel a Marx*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999b.

_____. Soutenance d'Amiens (1975). In: _____. *Solitude de Machiavel* (Organizado e comentado por Yves Sintomer). Paris: PUF, 1998a.

_____. Eléments d'autocritique (1972). In: _____. *Solitude de Machiavel* (Organizado e comentado por Yves Sintomer). Paris: PUF, 1998b.

_____. La philosophie comme arme de la révolution: réponse à huit questions (1968). In: _____. *Solitude de Machiavel* (Organizado e comentado por Yves Sintomer). Paris: PUF, 1998c.

_____. *Filosofia y marxismo* (entrevistado por Fernanda Navarro). Ciudad del México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

_____. O objeto de *O Capital*. In: ALTHUSSER, L. et. al. *Ler O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980a [1965].

_____. Respuestas de Louis Althusser. In: ALTHUSSER, L. et. al. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México/DF: Siglo Veintiuno Editores, 1980b.

_____. Sobre o Jovem Marx. In: _____. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a [1965].

_____. Marxismo e humanismo. In: _____. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979b [1965].

_____. Sobre a dialética materialista: da desigualdade das origens. In: _____. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979c [1965].

_____. *Réponse a John Lewis*. Paris: François Maspero, 1973.

BALIBAR, E. As ideologias pseudomarxistas da alienação. *Cadernos Cemarx*, n. 7, 2014.

EDELMAN, B. *O direito captado pela fotografia: elementos para uma teoria marxista do direito*. Coimbra: Centelha, 1976.

FAUSTO, R. *Marx: lógica e política – Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

LOSURDO, D. Como nasceu e como morreu o “marxismo ocidental”. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 16, n. 30, 2011.

LÖWY, M. L'humanisme historiciste de Marx ou relire *Le Capital*. In: *Contre Althusser – Pour Marx*. Paris: Les Editions de la Passion, 1999.

MARTUSCELLI, D. E. Althusser, a crise do marxismo e a crítica à ilusão jurídica da política. *Lutas Sociais*, vol. 18, n. 33, 2014.

NAVES, M. B. Althusser e a revolução cultural chinesa. In: _____. (Org.) *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH-Unicamp, 2010.

SAES, D. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. (Org.). *História do marxismo no Brasil*. v. III. Campinas: Unicamp, 1998.

SAMPEDRO, F. A teoria da ideologia de Althusser. In: NAVES, M. B. (Org.). *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH-Unicamp, 2010.

THÉVENIN, N-E. *Révisionnisme et philosophie de l'aliénation*. Paris: Christian Bourgois, 1977.

THOMPSON, E. P. *A Miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

