

DIALÉTICA MARXISTA, ANTROPOLOGISMO, ANTIANTROPOLOGISMO(*)

RUY FAUSTO

I

A história em Marx e a Fenomenologia do Espírito de Hegel

Para pensar o que representa em termos lógicos a idéia de um devir do homem (do homem-sujeito) em Marx — de um homem-sujeito que vem à existência mas que ainda não existe — é necessário se referir a Hegel e particularmente à *Fenomenologia do Espírito*. Com efeito, a situação do "homem" no esquema marxista da história (no dos *Grundrisse* pelo menos) é análoga à situação do espírito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Trata-se de uma comparação antiga, mas que é raramente interpretada de um modo rigoroso, e o caráter superficial das interpretações correntes é uma das razões da recusa recente de toda leitura de Marx a partir de Hegel. Vejamos em que sentido preciso se poderia dizer que o "homem" em Marx ocupa uma posição análoga à do espírito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Do mesmo modo que no esquema marxista da história, o homem só vem no final do que Marx denomina (ver prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia política* (1)) "pré-história da sociedade humana", — o espírito só se apresenta enquanto

(*) O texto é de 1974/1975. Foi escrito em francês e a tradução é do autor. Era inicialmente uma versão reduzida de um texto anterior que tratava também do problema do historicismo e do anti-historicismo. Resolvi afinal apresentar tudo em forma de ensaios, que, mais tarde, serão reunidos em volume.

(1) "As relações de produção burguesas são a última forma contraditória do processo de produção social (...). Com esta formação social termina a pré-história da sociedade humana" (Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Werke*, 13, Berlim, Dietz, 1972, p. 9). Como as noções de pré-história da sociedade humana, de homem etc., se encontram também — e mesmo com maior freqüência — nas obras de juventude, precisemos que o nosso texto se

espírito no final da Fenomenologia. E isto mesmo do ponto de vista da *consciência filosófica*(2). Com efeito, no início e ao longo da *Fenomenologia*, o espírito não é em sentido forte, e isto tanto para a consciência comum (único aspecto que ordinariamente se reconhece) como para a consciência filosófica, embora as duas ausências não tenham a mesma significação. No que se refere à consciência comum, não há nenhum problema — o espírito é pura e simplesmente ausente. A consciência comum só conhece as diferentes figuras do espírito, ela não sabe — ela só saberá no fim, quando não será mais consciência comum — que a sucessão delas constitui a (pré-) história do espírito. Mas também para a consciência filosófica, o espírito está, em certo sentido, ausente. Trata-se entretanto de uma ausência que é ao mesmo tempo presença, ou de uma presença-ausente. Com efeito, para a consciência filosófica, o espírito está “lá” (e isto distingue a perspectiva da consciência filosófica da perspectiva da consciência comum), mas o espírito só está “lá” enquanto *opinião* (como diz a introdução da obra) ou, se se quiser, enquanto *presuposição*. É que a *Fenomenologia* não é uma história (filosófica) do espírito, mas uma história (filosófica) da *constituição* do espírito — uma *pré-história* do espírito, e devido a isso, *o espírito só será posto no final do processo*. Isto significa — primeiro ponto — que o espírito não é *exprimível* até que se chegue ao final do processo. Isto significa — segundo ponto — que até lá só são *exprimíveis* os *predicados* do espírito.

Vejamos isto mais de perto. No nível da pré-história ou do devir(3) do espírito — e isto é válido em geral para todas as noções cujo objeto é tomado no nível da sua pré-história — só se pode exprimir o espírito exprimindo os seus predicados. A pré-história de um ser é, com efeito, a

refere não ao jovem Marx, mas ao Marx da maturidade, particularmente o dos *Grundrisse*. (Ainda que a questão histórica da relação entre o jovem Marx e o Marx da maturidade não seja aqui o nosso problema, o leitor perceberá que a nossa perspectiva é a da descontinuidade — de forma alguma a do contínuo tradicional — entre os “dois” Marx, mas que essa descontinuidade deve ser distinguida da “*coupure*” althusseriana). Observemos por outro lado que nas obras de Marx do período de transição, sobretudo na *Ideologia Alemã*, encontram-se textos que se afastam da perspectiva dos *Grundrisse* aqui exposta — perspectiva que, no essencial, não é diferente da do *Capital* — numa direção *inversa* à das obras de juventude. Nos limites desse artigo — como uma exceção — também não levaremos em conta esses textos de transição, deixando para outros textos a discussão dos problemas que eles levantam, assim como, em geral, a do conjunto das questões que propõe o desenvolvimento do pensamento de Marx.

(2) Com vistas ao leitor não especialista, lembremos que na *Fenomenologia do Espírito* — onde se descreve o itinerário da consciência no seu ascenso até o espírito — há, se se pode dizer assim, duas perspectivas de leitura do trabalho: a perspectiva *ingênua* da consciência comum, e a perspectiva da consciência científica ou filosófica. A solução dos problemas que propomos neste texto passa pela formulação rigorosa dessa diferença, em particular pela definição exata do estatuto da consciência filosófica.

(3) Lembremos que o devir é a passagem do não ser ao ser ou vice-versa, não a *mudança* no interior do ser, como o representam as leituras paradiatólicas.

história de seus predicados. Para dizer a pré-história de um ser só se deve dizer os seus predicados. Ou, dizendo a coisa negativamente: toda expressão de um ser enquanto sujeito — no caso, do espírito enquanto espírito — no nível da sua pré-história, dado que ela implica a posição de algo que ainda não é *real*, compromete o rigor do discurso, perverte a sua cientificidade. Mas no nível da pré-história de um ser (este é o ponto central do problema) os predicados desse ser não são suas *determinações* (pelo menos no sentido corrente) — sobretudo não são *suas* determinações — porque nesse nível ele ainda está ausente enquanto sujeito. Dizendo o espírito através dos predicados do espírito, não digo o espírito (através das suas determinações), ou antes *eu o digo mas dizendo o seu outro*. Ou, em outros termos, no nível da sua pré-história, as determinações do espírito como de qualquer objeto, são *negações*.

Exemplifiquemos, voltando à *Fenomenologia*. Se, nos situando no início da *Fenomenologia*, nos perguntarem: que é o espírito? Será preciso responder (e respondendo começaremos a dizer a *Fenomenologia* que é o desenvolvimento do conceito do espírito): o espírito é... *a consciência sensível*, o espírito é... *o entendimento*, o espírito é... *o senhor e o escravo*, o espírito é... *o estoicismo*(4) etc. Mas em todos esses juízos, só o predicado está *posto*. O “é” desses juízos não exprime uma relação de inerência entre sujeito e predicado (o que ocorreria se se tratasse de uma história) ele exprime, pelo contrário, a “passagem” do sujeito “no” predicado, a *negação* do sujeito pelo predicado. Ou, se se quiser, o “é” exprime *num certo sentido* uma inerência, porque se trata dos predicados do espírito (caso contrário, não os chamaríamos assim), mas essa relação de inerência, no nível de uma pré-história se transforma numa negação — “*Aufhebung*”, não negação vulgar, porque o espírito está “lá” — do sujeito pelo predicado. O espírito é... *a consciência sensível*, o espírito é... *o entendimento*, o espírito é... *o senhor e o escravo*, o espírito é... *o estoicismo* etc. Em todos esses juízos, digo, em certo sentido, o espírito porque digo o que é o espírito mas no momento em que o digo, o espírito não está mais lá, só estão os seus predicados. É a consciência sensível, o entendimento, o senhor e o escravo, o estoicismo etc., que são postos, não o espírito enquanto espírito. Somente esta leitura (que corresponde bem, numerosos textos o mostram, às exigências do discurso hegeliano) permite estabelecer uma relação rigorosa entre o esquema marxista da história e o hegelianismo. A leitura do devir do espírito em termos de uma mudança no interior do ser, falseia toda comparação entre Marx e Hegel (porque compreende mal o próprio Hegel), fazendo dela uma ilustração sem interesse.

Porque, com efeito, o que ocorre com o espírito na *Fenomenologia* de Hegel — desde que ela seja lida rigorosamente — é análogo ao que se

(4) Figuras da *Fenomenologia*.

passa com o "homem" no esquema marxista de totalização da história. Que a história possa ser pensada como um processo de constituição do homem-sujeito(5) significa que enquanto não se chegou ao comunismo, o homem *não é*, ou antes, ele é, mas como significação *muda, não posta*. Como o espírito na *Fenomenologia* o homem não pode ser *dito* no nível da sua pré-história. Com efeito, se para Marx o homem só se constituirá com o socialismo, que é o homem antes do socialismo? (A pergunta "que é o homem?" é assim *num certo sentido* — diferente daquele que lhe conferem os humanistas — uma pergunta válida para o marxismo). Seria preciso responder: o homem é... o operário, o homem é... o capitalista, ou ainda, pensando em outros momentos da história, o homem é... o cidadão grego ou romano, o homem é... o servo, o homem é... o senhor feudal etc.(6). Como se vê, num certo sentido se pode dizer o que é o homem, antes do fim da "pré-história", mas toda "definição" do homem só é possível, então, se se disser *outra coisa* do que o homem(7). "O homem é o operário", "o homem é o capitalista", "o homem é o cidadão romano", "o homem é o senhor feudal" — em todos esses juízos o "homem" passa "no" seu predicado. Só os predicados do homem — "operário", "capitalista", "cidadão romano", "senhor feudal" etc. são efetivamente. O homem está "lá", mas só existe nos seus predicados; e estes predicados, em vez de serem determinações do sujeito "homem" (ou

(5) "Assim como desenvolvemos pouco a pouco o sistema da economia burguesa, desenvolvemos do mesmo modo a sua negação que é o seu resultado final (...). Se se considerar a sociedade burguesa em grandes linhas, aparece sempre como resultado final do processo de produção social a própria sociedade, isto é, o próprio homem nas suas relações sociais" (MARX, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlim, Dietz, 1953, p. 600. Ver tradução inglesa de M. Nicolaus, Penguin-New Left Review, 1973, p. 712.

(6) Poder-se-ia dizer, em certo sentido, que a matriz de todos esses juízos é a tese VI sobre Feuerbach (tese cuja interpretação foi sempre controvertida, ver por exemplo Althusser): "(...) a essência humana (= o homem) é o conjunto das relações sociais". Com efeito, para que a tese VI ganhe uma significação rigorosa, é necessário que ela seja lida como um juízo em que o sujeito passa "no" predicado. Em "o homem é o conjunto das relações sociais", o sujeito "homem" passa, se reflete, no predicado "relações sociais". Só o predicado "relações sociais", não o sujeito "homem", está posto. Mas o "homem" está lá, como sujeito pressuposto. Entretanto, como o mostraremos na segunda parte, retomando em detalhe a análise da tese VI, é somente se a interpretarmos da perspectiva da obra de maturidade (destacando-a do universo da "transição") que a tese VI será estritamente conforme aos nossos exemplos.

(7) Poder-se-ia pensar que não fizemos aqui mais do que substituir a pergunta "que é o homem?" pela pergunta "quem é o homem?" (a qual, de qualquer modo, teria como resposta um juízo em que o predicado nega o sujeito). Mas isto não é inteiramente verdade, ou só é verdade se considerarmos uma resposta isolada, ou algumas respostas isoladas, "o homem é o operário", por exemplo, ou "o homem é o cidadão romano", etc. Mas se tomarmos o conjunto das respostas que se poderia dar à pergunta, se considerarmos o conjunto da história, as respostas, com seus desenvolvimentos, constituem a *apresentação do conceito de homem, que é a única definição possível do homem no nível da sua "pré-história"*; assim como a apresentação do espírito pelos seus predicados na *Fenomenologia* é a única definição possível do espírito.

espécies do gênero "homem") são de fato *negações* do homem enquanto homem. O operário, o capitalista, o senhor feudal, o cidadão romano etc., existem enquanto (e porque) o homem não existe: eles não existirão mais quando o sujeito "deles" vier à existência.

O homem e o capital. A afirmação segundo a qual, da perspectiva do discurso totalizante se poderia dizer (enquanto se estiver no nível da "pré-história") que o objeto é não o homem mas os predicados "do" homem, exige certas precisões. Essas precisões nos obrigam a desenvolver mais amplamente o problema da reflexão (e também, como se verá, da não reflexão) do sujeito no predicado, no discurso marxista. Dizer que para a pré-história do homem o objeto do discurso marxista é não o homem mas os predicados "do" homem (para o caso do capitalismo — o operário e o capitalista) é uma afirmação aproximadamente válida, mas que, para um discurso sobre estruturas — ou mais precisamente sobre as estruturas do capitalismo — como o discurso do *Capital* — exige algumas explicações. Na realidade, o discurso do *Capital* tem como objeto central não o operário e o capitalista (o que poderia ser dito, de um modo bastante geral, do discurso sobre a luta de classes) — mas o próprio *capital*. Ora, que é o capital, e que representam em relação a ele o operário e o capitalista? A resposta a esta questão nos conduz à problemática do sujeito e do predicado. O capital, diz, com efeito, o Capítulo 4 (original) do Tomo I do *Capital*, é *sujeito*. (O capital é "sujeito que domina") [übergreifendes Subjekt] "sujeito automático" [automatisches Subjekt], "sujeito de um processo" (Subjekt eines Prozesses), ver *Das Kapital I, Werke*, 23, ed. cit. p. 169). O operário e capitalista são "suportes" desse sujeito, e num sentido (mais ontológico do que propriamente lógico) seus predicados. (A rigor, os predicados do sujeito "capital" — seus "momentos" — são o *dinheiro* e a *mercadoria*. O operário e o capitalista são suportes do capital, por serem suportes do dinheiro e das mercadorias — inclusive a força de trabalho — enquanto momentos do capital). Vejamos tudo isto mais de perto. Observemos inicialmente que se se diz que o capital é sujeito — e a expressão "sujeito" que desaparece ou quase nas traduções deve ser tomada com todo o rigor — é porque ele é um movimento autônomo, um objeto-movimento(8). O capital só aparece como sujeito se o visarmos em movimento (mas só em movimento ele é o que é). Se o movimento se detém, só se vê os predicados (ou os momentos) do capital: o dinheiro e a mercadoria. Ora, é necessário que esta condição de sujeito

(8) Sobre o capital-movimento ver Giannotti, *As Origens da Dialética do Trabalho*, particularmente o prefácio da versão francesa, Paris, Aubier, 1971. Nessa obra se encontra também a distinção pressuposição/posição, mas em geral em forma diferente da que utilizo aqui. (Lá se considera o "homem" (pressuposto) como ontologicamente vazio, aqui como suscetível (em si) de um preenchimento progressivo, que torna possível a posição final).

do capital seja *posta* no nível da expressão, seja expressa no juízo. E para exprimir o capital enquanto sujeito no juízo — eis o que nos interessa aqui — é necessário obedecer a exigências *inversas* àquelas que vimos se impor ao “homem” (o qual, precisamente, antes do socialismo, *não é* um verdadeiro sujeito). Isto é: *se, dado que o homem, no capitalismo não é um verdadeiro sujeito, em todos os juízos em que o sujeito gramatical é o homem ele deve se refletir no seu predicado — dado que no capitalismo o capital é um sujeito no sentido ontológico (pleno), é necessário, ao contrário, que a reflexão não se efetue, que o sujeito capital não passe “nos” seus predicados.* Citemos o texto de Marx: “(.....) Na circulação D-M-D’ (.....) a mercadoria e o dinheiro só funcionam como diferentes formas de existência do próprio valor, o dinheiro como sua forma geral, a mercadoria como sua forma particular, por assim dizer, dissimulada. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e se transforma assim num sujeito automático (automatisches Subjekt). Se nos detivermos nas formas fenomenais particulares, que toma alternativamente o valor que se valoriza no seu curso circular (im Kreislauf seines Lebens) se chega às explicações (Erklärungen): *o capital é dinheiro, o capital é mercadoria;* mas na realidade o valor se apresenta aqui como o sujeito de um processo (Subjekt eines Prozesses), que, sob a mudança constante das formas dinheiro e mercadoria, muda (a si mesmo) de grandeza, enquanto mais-valia se separa de si mesmo como valor primitivo, se valoriza (a si mesmo)...” (*Das Kapital, I, Werke, 23*, ed. cit., p. 168, 169. O grifo é meu). Vê-se que nos juízos “o capital é dinheiro”, “o capital é mercadoria”, o “é” *não deve* exprimir uma reflexão: em se tratando de um sujeito no sentido ontológico pleno, o sujeito “capital” *não deve* passar nos predicados “mercadoria” e “dinheiro”. O capital deve ser posto como igual ao capital (isto é, como sujeito), ao contrário do que ocorre com o homem antes do socialismo (isto é, quando ele não é sujeito), e — acrescentemos — *a exemplo* do que ocorre com o homem se supusermos o socialismo (isto é, a situação em que ela se torna sujeito). (Com efeito, se, pensando no socialismo, digo “o homem é pintor”, “o homem é escritor”, “o homem é músico” etc. — “pintor”, “escritor”, “músico” etc. seriam *verdadeiras determinações do sujeito homem*, o qual, sendo então um verdadeiro sujeito (como o capital no capitalismo), não se refletiria mais nos seus predicados. (De resto, mas se trata na realidade da mesma coisa, supondo o fim da divisão do trabalho, todas essas determinações do homem deveriam, no limite, ser atribuíveis a cada homem, assim, como todas as determinações do capital — o dinheiro e a mercadoria, convêm a cada capital: o homem substituiria o capital enquanto “universal concreto”).

Podemos voltar agora ao nosso ponto de partida. Dizíamos: o discurso teórico marxista em sentido estrito — o que se refere às estruturas do capitalismo, não tem como objetivo central o operário e o capitalista mas o capital. Lembrando que o operário e o capitalista são *suportes* do capital

(e enquanto tais, num sentido — indicado — seus *predicados*), poder-se-ia agora, sempre inserindo o discurso teórico no esquema totalizador: o discurso teórico marxista em sentido estrito tem como objeto central não os predicados do sujeito pressuposto "homem", mas o sujeito real "capital", cujos predicados — suportes — reais são os predicados (negações) "do" sujeito pressuposto "homem".

Marxismo, Humanismo, Anti-humanismo

Poderíamos resumir essas considerações, dizendo que no nível da sua "pré-história" o *homem é e não é*. Ele é, mas é somente através de "seus" predicados, que são negações. Formulação que se distancia tanto do antropologismo (posição do homem) como do antiantropologismo (negação pura e simples do homem). A crítica dessas duas falsas leituras poderia assim ser feita fora do quadro da comparação com a *Fenomenologia do Espírito*. Assim, sem recorrer ao paralelo com a *Fenomenologia*, poder-se-ia mostrar através da análise de alguns textos de Marx (sobretudo do capítulo V, original, do livro primeiro do *Capital* e algumas passagens sobre o socialismo) que o "homem" não está ausente do discurso marxista, ainda que ele não tenha lá um papel fundante ou que não seja posto. E isto tanto no nível do discurso teórico (isto é, para o "homem" tal como ele poderia aparecer no contexto da antropologia no sentido estrito) como no nível da(s) finalidades da) política (para o "homem" tal como ele poderia aparecer no contexto do humanismo(9)). Por outro lado, desenvolvendo a idéia de não posição (o que nos levaria a pôr em evidência a sua razão profunda) seria possível mostrar que toda posição do homem implica uma *interversão no seu contrário*; isto é (nos limitando ao problema do humanismo), seria possível mostrar que o humanismo — o humanismo se caracterizando pela posição do homem — é na realidade um anti-humanismo (o humanismo se interverte em anti-humanismo), e que só a "supressão" (*Aufhebung*) do humanismo permite escapar ao "juízo" (inclusive no sentido "jurídico") "o humanismo é um anti-humanismo" e permite assim "suprimir" tanto o humanismo como o anti-humanismo. É o que faremos agora, desenvolvendo um movimento

(9) A diferença entre a antropologia em sentido estrito e o humanismo está, a rigor, no fato de que, na primeira, embora o "homem" seja visado como *sujeito*, ele não é tomado, entretanto, como sujeito em sentido forte, como "homem humanizado", o que ocorre no segundo. Por isso, toda universalização no primeiro caso só desemboca na *generalidade abstrata*, ao passo que, no segundo, o homem é *universalidade concreta*. E na medida em que discutir se o homem é ou não sujeito, mas sem introduzir a idéia do "homem humanizado" implica visar (ilusoriamente ou não) ao "homem" atual não ao homem do futuro, a problemática do antropologismo e do antiantropologismo concerne o discurso teórico (em parte também a política) mas não o problema dos *fins* da política. Ocorre o inverso com a problemática do humanismo e do anti-humanismo.

crítico, que pretende ser uma espécie de “dedução” dos “princípios” (o análogo dialético da “dedução” e dos princípios) da política marxista. Voltaremos depois ao esquema totalizante.

O humanismo — entendendo por humanismo a filosofia ou a política que põe o homem, o que significa, para que a definição seja rigorosa, aquela que não só visa a fins “humanos” mas que, igualmente, só aceita os meios “humanos” (isto é, a que recusa a violência) — o humanismo é na realidade um anti-humanismo (*o humanismo se inverte em anti-humanismo*). Porque “pôr” (setzen, poser) o homem, isto é, postular uma prática “humana” (não violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral o de todo o “pré-socialismo”, *implica aceitar* — se tornar cúmplice d’ — *este universo inumano*. O humanismo deve pois ser rejeitado. Mas se a recusa do humanismo significa a necessidade de aceitar a violência, e em geral algo como um princípio “não humano” como ponto de partida (todo o problema está na explicitação desse não humano) — ele não implica, como se poderia pensar, conforme a representação corrente, a aceitação do anti-humanismo. Há uma saída para esta falsa alternativa. Mas vejamos primeiro porque o anti-humanismo é igualmente inaceitável. É que se o humanismo, efetuando a posição do homem, se inverte em anti-humanismo, o anti-humanismo — que seria preciso definir como a filosofia ou a política que pretende dispensar toda referência ao homem (tanto no nível dos meios como no nível dos fins)(10) — o anti-humanismo não nos pode levar além da violência e do inumano. Ele não pode nos conduzir a nada diferente disto. Assim, se conforme os princípios da lógica do entendimento, fôssemos obrigados a escolher entre o humanismo e o anti-humanismo(11), ficaríamos, respectivamente, entre a intersversão (isto é, a contradição: a não violência é violência, o humano é o inumano), e uma espécie de “tautologia” [o inumano (não) é (mais do que) o inumano, a violência (não) é (mais do que) violência]. A resposta que nos permitiria pensar e formular rigorosamente a relação entre meios (necessariamente) inumanos e fins humanos — e efetuar assim a passagem dos primeiros aos últimos — não pode ser, portanto, nem a resposta humanista nem a resposta anti-humanista. Mas a resposta que recorre à idéia de *supressão* (Aufhebung) do humanismo. *A política marxista não deve ser definida nem como um*

(10) Tal recusa — para certos anti-humanismos paramarxistas pelo menos — se explica pelo *pressentimento* dos problemas que levanta uma formulação rigorosa da relação contraditória entre meios “inumanos” e fins humanos. Eles recusam toda referência ao homem para fugir das dificuldades — na realidade para fugir da dialética — dessa formulação.

(11) Algo como um “a-humanismo” — a única terceira resposta que o entendimento poderia admitir — não seria tampouco uma solução. Com efeito, se tanto o humanismo como o anti-humanismo são insustentáveis pelas razões indicadas, não se trata entretanto, como já vimos, de se manter fora do problema do homem.

humanismo, nem como um anti-humanismo: ela deve ser definida e pensada em termos de supressão (Aufhebung), de negação (no sentido dialético) do humanismo. Negar dialeticamente o humanismo não quer dizer expulsar o homem (o "humano", a não violência) em sentido absoluto, como o faz a negação vulgar anti-humanista, mas negar a posição do homem (isto é, negá-lo conservando-o: expulsá-lo da expressão); operação que se torna necessária — e isto explica o caráter da negação — pelo fato de que, se efetuarmos a posição do homem ou do princípio "humano", o "humano" se interverte em "inumano". Assim, negamos o homem (a não violência etc.) para que ele não se negue a si próprio. (Se não fosse esse o caso, não o negaríamos). Assumimos a negação (dialética), para não sofrer a negação (vulgar). E na medida em que a negação dialética contém a contradição — com efeito, se negamos o homem o conservamos ao mesmo tempo (ou se se quiser, a violência de que partimos aqui não é a violência do anti-humanismo que "expulsa" a não violência, mas é a violência-que-suprime-a-não-violência: que é portanto afetada de não violência(12) — poderíamos dizer que assumimos a contradição para não nos contradizer. (Com efeito, se não assumimos a contradição, contida na negação dialética, caímos, sem o querer(13) i.a. interversão: nos contradiremos em sentido vulgar). Assim, é só recusando as teses "consistentes" (aparentemente pelo menos) — do "humano" e do "in(anti) humano", e enunciando a tese (dialeticamente) contraditória da "supressão" (Aufhebung) do humanismo — que se consegue escapar da contradição (vulgar) sem se refugiar na "tautologia". E é só assim que se consegue exprimir de um modo rigoroso no plano filosófico, a relação contraditória entre meios não humanos e fins humanos, tal como se acha resolvida — em princípio pelo menos — no nível da ciência e da prática política marxistas.

A dialética e os discursos do entendimento

As análises iniciais sobre o discurso totalizante, cujo núcleo era o paralelo com a *Fenomenologia do Espírito* retomam sob uma outra forma o conjunto desses resultados [tanto a idéia geral de uma antropologia não fundante, como o movimento crítico que introduziu a "Umkehrung" (interversão)]. Dizer — no quadro de uma comparação com a *Fenomenologia* — que o "homem", considerado no nível da sua pré-história, se reflete nos seus predicados é retomar a idéia de "não" fundação (como de não

(12) Do ponto de vista prático, isto implica recusar toda forma de violência que poderia "expulsar" os fins não violentos, isto é, que poderia bloquear, pelo seu caráter abstrato, o surgimento do universo da não violência.

(13) Precisão que, como se verá, não é supérflua.

posição), acentuando a conexão entre a exigência de não fundar e o movimento da história. (Em particular a conexão entre a não fundação e a diferença pré-história/história, pensada na sua matriz hegeliana e com suas implicações para a teoria do juízo). Por outro lado, um movimento que tem algo em comum com o desenvolvimento sobre a "intersversão" como resultado necessário da posição — espécie de "mostração" negativa da necessidade da não posição já havia aparecido (e sua forma era de certo modo mais geral, pois aplicável ao conjunto da antropologia), no quadro da comparação com a *Fenomenologia* (a idéia de que a posição "perverte" o discurso etc.). A comparação com a *Fenomenologia* sintetiza assim, até certo ponto, os diferentes aspectos da crítica do antropologismo (inclusive o humanismo) e do antiantropologismo (inclusive o anti-humanismo). E na medida em que antropologismo e antiantropologismo representam, no quadro da nossa problemática, as alternativas do entendimento à dialética, poderíamos agora discutir num nível mais geral, o que opõe a dialética aos discursos do entendimento.

Dialética e fundação, a dialética e o tempo. Do conjunto das análises anteriores, a dialética aparece, em primeiro lugar, como o discurso que "suprime" o ato de fundar (entendendo por "fundar", o movimento de uma fundação primeira). De fato, a partir dessas análises, a fundação (primeira) — esta máquina de guerra da filosofia clássica — esta operação que, segundo o ideal cartesiano deveria assegurar ao discurso um máximo de rigor e de *clareza*, se revela como conduzindo, na realidade, ao resultado contrário: longe de ser uma garantia do rigor do discurso, a fundação o "dissolve" enquanto discurso rigoroso. Com efeito, lá onde não há sujeito fundante (no universo de uma pré-história) a fundação (primeira) não é uma operação inocente: se fundarmos, o discurso se interverte no seu contrário, ou de um modo mais geral, é conduzido a se afastar do seu objeto. A fundação primeira do discurso é assim, se interverte assim — nessas condições — na sua dissolução. A fundação é a sua perda⁽¹⁴⁾. E se fundar é clarificar, na medida em que fundar é clarificar, isto significa, ao mesmo tempo — se quisermos conservar a oposição *clareza/obscuridade*, mas infletindo-a no sentido da dialética — que o máximo de *clareza* é na realidade *obscuramento*. Com efeito, de tudo o

(14) Isto significa, particularizando, para os dois níveis em que se coloca o problema da relação entre marxismo e a fundação antropológica: *a*) para o nível do humanismo: a política que se funda no homem é na realidade a política do não (do anti) homem. Só a política que "suprime" o homem pode alcançar, de certo modo, o homem; *b*) para o nível da antropologia em sentido estrito (o paralelismo com o caso anterior não é perfeito pelas razões indicadas anteriormente, ver "o homem e o capital"): todo discurso teórico fundado no homem perde o "homem", isto é, os predicados do homem ou o sujeito real que substitui o homem. Só os discursos teóricos que "suprimem" o homem podem alcançá-lo.

que dissemos resulta que um discurso só é claro, do ponto de vista da dialética, se ele for coberto por certas "zonas de sombra". *Só os discursos cujos fundamentos primeiros são de algum modo obscuros (isto é, afetados de "negação") são discursos efetivamente claros, em sentido dialético.*

Por outro lado, se a dialética apareceu como o discurso que suprime a fundação (primeira), esta supressão (Aufhebung), inserida no quadro do esquema totalizante, se apresenta como uma espécie de "suspensão" do ato de fundar à espera do transcurso do tempo (do tempo da "pré-história"). É necessário que esse tempo transcorra para que se possa proceder à fundação. Assim, o ato de fundar é de certo modo "posto entre parênteses", "posto fora de circuito", em benefício (do transcorrer) do tempo. Ora, esse relacionamento da "Aufhebung" — rebatizada "Ausschaltung" a bem da comparação(15) — com o tempo, permite enriquecer a comparação entre a dialética e os discursos do entendimento. Com efeito, se pensarmos que essa relação com o tempo é igualmente a relação com o "mundo", poderemos dizer: *se os discursos do entendimento (a filosofia transcendental em particular), põem entre parênteses o mundo (o tempo) para proceder ao ato de fundar, a dialética põe entre parênteses o ato de fundar para se apropriar teórica e praticamente do mundo* (16). Formulação que exige duas precisões. Primeiramente, como já dissemos, entendemos por fundação a fundação *primeira*, não toda espécie de fundação: a dialética não é de modo algum estranha a toda fundação. Por outro lado, a referência à "apropriação teórica e prática do mundo" não implica considerar a dialética como um pensamento que, enquanto pensamento teórico, tem como "elemento" a temporalidade vivida da história: a dialética não se distingue dos discursos do entendimento por ser (pretensamente) uma filosofia "mundana". Seria recusar o antropologismo para cair no historicismo. As duas observações se encontram: para a dialética, só há verdadeira apropriação teórica do mundo se "suprimimos" o tempo vivido por meio de uma fundação teórica (por um discurso do conceito que é "anterior", em sentido a precisar, ao discurso da consciência histórica): mas uma tal fundação — a única que é compatível com o tempo de uma "pré-história" — sendo interior ao universo dos "predicados", nada tem a ver, nem quanto à forma nem quanto ao conteúdo, com uma fundação transcendental.

A dialética e as alternativas do entendimento. Mas se a dialética se caracteriza pela "supressão" do ato de fundamentação primeira — obser-

(15) "Ausschaltung" = desligamento (*mise hors circuit*). Para comparar a dialética com os discursos do entendimento designamos assim a "Aufhebung" por meio dos termos-chave das filosofias transcendentais.

(16) Cf. as considerações sobre a relação entre Hegel e Husserl em DESANTI, J. *Phénoménologie et Praxis*, Paris, Ed. Sociales, 1963, p. 23 a 37.

vemos em conclusão — tal supressão é rigorosamente uma “Aufhebung”, não uma negação vulgar. O discurso que recusa *pura e simplesmente* a fundação primeira é tão estranho à dialética quanto o discurso que funda. Ele representa de certo modo, a alternativa *cientificista* do entendimento à dialética, assim como o discurso com fundamento primeiro representa sua alternativa propriamente *filosófica*. A primeira recusa toda espécie de totalização, enquanto a última totaliza dogmaticamente (por meio de noções postas). Mas não sendo mais do que a efetivação do outro polo de possibilidades da lógica do entendimento, o discurso *sem* fundamento primeiro é governado pelas mesmas leis (reflexivas, remetendo à lógica da identidade) que o discurso com fundamento primeiro.

Encontramos o discurso sem fundamentação primeira, no nível da política, na figura do anti-humanismo. No plano teórico, ele representa propriamente, nos limites da nossa problemática, o antiantropologismo em sentido estrito. Ora, se fizemos a crítica dos discursos com fundamento primeiro mostrando como eles sofrem uma “interversão” (ou, de um modo mais geral, como a fundação os dissolve enquanto discursos rigorosos), — do discurso *sem* fundamento, na única forma em que foi considerado até aqui — a do anti-humanismo, dissemos que ele se encerra numa espécie de tautologia. Ora, se considerarmos o antiantropologismo, ou antes um exemplo célebre de antiantropologismo, poder-se-ia estabelecer uma simetria mais perfeita com a crítica da forma positiva (a crítica dos discursos com fundamentação primeira): poder-se-ia mostrar — sem dúvida, empregando o termo “interversão” em sentido mais amplo — como ocorre aqui, simetricamente, uma espécie de “*interversão*” do antiantropologismo em antropologismo(17). Por paradoxal que isto possa parecer — e o paradoxo é real — me refiro ao antiantropologismo althusseriano (ou ao althusserismo considerado como antiantropologismo)(18). Com efeito, nada caracteriza melhor o althusserismo — pelo menos aparentemente — do que a sua orientação antiantropologista (insistência no papel de suporte dos agentes, recusa de todo agente sujeito). Por isso na discussão sobre o althusserismo, se opuseram antropologistas e antiantropologistas. E entretanto, o paradoxo passou despercebido: por razões que — poderíamos mostrar — derivam do caráter nitidamente antidialético do althusserismo (recusa da *Aufhebung*, impossibilidade de conceituar objetos-movimentos etc.), caráter que tem algo que ver com a natureza abstrata (“anti”) de sua oposição ao antropologismo, o antiantropologismo althusseriano se *interverte* em antropologismo. O antropologismo é a sua verdade. Na impossibilidade de

(17) O que mostra ainda uma vez — este é o objetivo deste anexo — o parentesco que existe entre as duas respostas, abstratas, do entendimento.

(18) Mais do que como anti-humanismo.

apresentar aqui uma demonstração minuciosa disto (19), convido o leitor a refletir sobre o papel privilegiado atribuído pelos althusserianos (ver por exemplo Balibar) ao Capítulo V (original) do primeiro tomo do *Capital*, onde se trata da produção em geral, e onde se introduzem as pressuposições antropológicas. Uma análise do tratamento que dão os althusserianos a esse ponto, mostrará: 1. que no althusserismo, os pressupostos antropológicos se tornam — ou para certos textos, estão muito próximos de se transformar em — verdadeiros fundamentos antropológicos; de tal modo que o fundamento antropológico, recusado em princípio, acaba se introduzindo no discurso (mesmo quando *a posteriori* eles pretendem nos advertir do contrário); 2. que esta "revanche" da antropologia resulta do caráter essencialmente não dialético do pensamento althusseriano, que é incapaz de apreender as *relações de produção* num nível que não seja o nível "não móvel" das pressuposições, do que resulta: as pressuposições passam a ocupar o lugar da verdadeira *relação de produção* que é o próprio capital.

Guardemos esses resultados — sobretudo a idéia de que o pensamento dialético se caracteriza pela "supressão" dos princípios ("supressão" que impede a "intersessão") — para relacioná-los com os resultados que obteremos, com a retomada do esquema da história, na segunda seção desse texto.

II

História e Posição

Retomemos a análise do discurso totalizante. Fixando-nos na noção de "homem", mostramos na primeira parte, a significação geral desse discurso. Procederemos agora a um duplo trabalho. Por um lado, trata-se de pôr em evidência o *conjunto* das noções que, particularmente no discurso dos *Grundrisse*, desempenham uma função análoga: como a noção de "homem" não é a única a ter a função descrita, será preciso identificar as *diversas* noções que, sempre como pressuposições, permitem abranger o conjunto do movimento histórico. Por outro lado, tratar-se-á de analisar a significação particular que poderiam tomar essas pressuposições, conforme se considere *este ou aquele modo de produção*. Explico. Não se trata de passar do esquema global, que utiliza pressuposições, a análises relativas a cada modo de produção que mobilizam noções postas. Um movimento como este, que na realidade estabeleceria uma anterioridade lógica do esquema global em relação às análises particulares, dando assim às pressuposições o estatuto de fundamentos, seria con-

(19) Ver o nosso texto "Althusserismo e Antropologismo", publicado no *Almanaque*, n.º 4, 1977.

traditório com tudo o que foi dito. Pelo contrário: particularizaremos as pressuposições *enquanto pressuposições*, isto é, tentaremos mostrar, a partir do que Marx diz sobre cada modo de produção, que sentido diferencial tomam essas pressuposições, conforme se as considere como visando a este ou àquele modo. Por exemplo que diferença poderia haver entre um juízo do tipo "o homem é o grego" e um juízo como "o homem é o operário"(20). Os resultados desse duplo trabalho, e em particular os que concernem ao sentido das pressuposições para o caso do capitalismo permitirão retomar as considerações gerais sobre a dialética.

Quadro das pressuposições(21). No esquema da história que se encontra nos *Grundrisse*, a passagem da "pré-história" à "história" não representa somente o surgimento do homem (sujeito), não concerne somente o conceito do "homem". Tal movimento representa também o surgimento da *riqueza* (da verdadeira riqueza), da *liberdade* (da verdadeira liberdade) e, por estranho que pareça, da verdadeira "*propriedade*" (ou da "propriedade individual") no sentido em que a noção é empregada no *Capital* quando Marx escreve: "Ela [a negação da propriedade capitalista, isto é, o socialismo] restabelece não a propriedade privada, mas sem dúvida a *propriedade individual* (das individuelle Eigentum), fundada (auf Grundlage) nas aquisições da era capitalista (.....)" (22). (A "propriedade" entendida, conforme o uso dos *Grundrisse*, como conotando uma relação "viva", fonte de gozo, entre os homens e as coisas)(23). As

(20) Será talvez o caso de insistir que nos situamos na perspectiva hegeliana da interpretação da lógica. Por isso, nossas análises, sobre o juízo por exemplo, têm como objeto tanto a forma como o conteúdo, ou antes, o conteúdo tal como ele se reflete na forma. — Que a lógica dialética, diga-se de passagem, é não só "coisa interessante", como todos concordam em afirmar de um modo indulgente, mas também coisa rigorosa, — é algo que a desmonetização de noções como "dialética", "supressão" etc, pelos marxismos vulgares obriga a demonstrar.

(21) Referimo-nos às pressuposições que representam — ou podem representar — "sujeitos" (pressupostos) no nível da pré-história, e que são postos no fim da "pré-história" como universais concretos; e não às pressuposições do capítulo V do livro I do *Capital*, simples universais abstratos. Ou antes, como certas pressuposições, como por exemplo "homem", podem servir tanto para um caso como para o outro, não nos referimos às pressuposições *no sentido* dos universais abstratos do capítulo V. Ver sobre tudo isto a primeira parte do nosso texto.

(22) *Das Kapital*, I, MARX-ENGELS, *Werke*, 23, Berlim, Dietz, 1972, p. 791. Tradução francesa de Roy, *Le Capital*, livre premier, tome troisième, Paris, Ed. Sociales, 1950, p. 205. Aqui, como nas demais citações, a tradução é nossa. Daremos entretanto a referência do texto francês ou inglês correspondente, mesmo quando a tradução de que se dá a referência se afasta do original.

(23) Para este emprego da noção de "propriedade", ou antes, para um emprego que, como se verá, é, sob um aspecto, idêntico, ver sobretudo as passagens dos *Grundrisse* ("Formas que Precedem a Produção Capitalista") consagradas à propriedade pré-capitalista: MARX, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlim, Dietz, 1953, p. 391 a 396. Trad. ingl. de Martin Nicolaus, *Grundrisse*, Penguin-New Left Review, 1973, p. 491 a 496.

noções de "homem", de "riqueza", de "liberdade" e de "propriedade" (no sentido indicado) representam assim o conjunto das *pressuposições*, ou pelo menos as mais importantes delas(24), por meio das quais se organiza o quadro geral da história que oferecem os *Grundrisse*. Isto significa, como indicamos, que o conjunto da história pode ser pensado como constituinto a "pré-história" do homem, mas igualmente a "pré-história" da riqueza (da verdadeira riqueza), a "pré-história" da liberdade (da verdadeira liberdade), a "pré-história" da "propriedade" (da verdadeira propriedade, ou da "propriedade individual", no sentido indicado).

E no plano lógico, isto significa que todos os juízos sobre a "pré-história" cujo sujeito, em sentido gramatical, é o homem, a riqueza, a liberdade e a "propriedade" (o homem é..., a riqueza é..., a liberdade é..., a "propriedade" é...) são juízos de reflexão, nos quais o sujeito passa "no" predicado.

Tentemos exemplificar esses juízos, tomando na medida do possível os próprios textos de Marx.

Para a noção de "homem", poderíamos lembrar um exemplo célebre, ainda que este exemplo não convenha de modo perfeitamente exato ao nosso caso. Refiro-me à tese VI sobre Feuerbach: "Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é um abstrato (ein Abstraktum) inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais" (25). Ou, resumindo: "A essência humana — [nas traduções se encontra freqüentemente "o homem" em lugar de "a essência humana"] — é (...) o conjunto das relações sociais". Com efeito, a tese VI só pode ter um sentido rigoroso, que escape ao humanismo, se ela for lida como um juízo de reflexão em que só o predicado é posto. Em "o homem é o conjunto das relações sociais", só o predicado "relações sociais" — não o sujeito "homem" — é posto. "Homem" se reflete em "relações sociais".

Para que a tese VI corresponda plenamente ao nosso caso, é necessário liberá-la do universo da "transição" e reinterpretá-la da perspectiva dos textos de maturidade. Com efeito, no universo discursivo da transição — ver a *Ideologia Alemã* que, para o problema da antropologia é a *contrapartida exata* das obras de juventude (o que não se poderia dizer das obras de maturidade) — as pressuposições antropológicas funcionam só como simples pressupostos do discurso substantivo. Elas não remetem ao mesmo tempo, como é o caso, na obra de maturidade, à possibilidade de um preenchimento progressivo, que poderia conduzi-las à posição final

(24) Entre essas pressuposições, poder-se-ia mencionar também, por exemplo, a noção de "igualdade".

(25) MARX, *Thesen über Feuerbach, Werke*, 3, ed. cit., 1959, p. 534, grifado por Marx. MARX-ENGELS, *Études Philosophiques*, Paris, Ed. Sociales, 1951, p. 63.

enquanto sujeitos. (Digamos, no universo discursivo da transição, as pressuposições só remetem ao quadro não móvel da antropologia em sentido estrito). Lido no contexto da transição, "o homem é o conjunto das relações sociais" só contém assim o reflexo do sujeito "homem" no predicado "relações sociais", no qual o primeiro "se" preenche; mas não o outro lado da coisa: o movimento que deveria preencher o sujeito "homem" e fazer dele um verdadeiro Sujeito, no sentido ontológico. A possibilidade desse movimento só aparece, se reinterpretermos a tese da perspectiva da maturidade. Observemos entretanto — ponto que será retomado de um modo mais detalhado na observação abaixo — que, qualquer que seja a perspectiva de leitura (mesmo se, nos colocando do ponto de vista do universo da transição, fizermos economia do enriquecimento progressivo do sujeito), o movimento sujeito/predicado não exprime de forma alguma uma negação vulgar, um desaparecimento do sujeito no predicado, mas uma *Aufhebung*, uma negação que é também conservação do sujeito enquanto sujeito pressuposto.

Observação

No quadro da sua crítica do humanismo e em particular da crítica da noção de "humanismo real", em *Pour Marx*, Althusser toca no problema da tese VI, e faz as seguintes considerações a esse respeito: "Qual é, com efeito, esta "realidade" que deve transformar o antigo humanismo em humanismo-real? É a sociedade. A tese VI sobre Feuerbach diz mesmo que o "homem" não abstrato é o "conjunto das relações sociais". Ora, se tomarmos esa expressão, literalmente, como uma definição adequada, *ela não quer dizer nada*. Que se tente simplesmente dar uma explicação literal disto, e se verá que não a encontraremos, a menos que recorramos a uma perífrase deste tipo: "se se quiser saber qual é a realidade, não que corresponda adequadamente ao conceito de homem ou de humanismo, mas que está indiretamente em causa nesses conceitos, não é uma essência abstrata, mas o conjunto das relações sociais". Esta perífrase faz aparecer imediatamente uma *inadequação* entre o conceito homem e a sua definição: conjunto das relações sociais. Entre esses dois termos (homem/conjunto das relações sociais) há sem dúvida uma relação, mas ela não é legível na definição, *não é uma relação de definição, não é uma relação de conhecimento*" (grifado sempre por Althusser). E Althusser continua: "Entretanto esta inadequação tem um sentido, esta relação tem um sentido: um sentido *prático*. Esta inadequação manifesta designa uma ação *a realizar*, um *deslocamento* a efetuar. Ela significa que para encontrar e achar a realidade à qual se alude buscando não mais o homem abstrato mas o homem real, é necessário *passar à sociedade*, e pôr-se a analisar o conjunto das relações sociais. Na expressão humanismo-real, eu diria que o conceito "real" é um conceito prático, o equivalente

de um *sinhal*, de um painel indicador, que "indica" que movimento é preciso efetuar, e em que direção, até que lugar é preciso se *deslocar* para se encontrar não mais no céu da abstração mas na terra real. "Por aqui, o real!" Seguimos o *guia*, e desembocamos na sociedade, nas relações sociais, e suas condições de possibilidade real. Mas é então que eclode o escandaloso paradoxo: uma vez efetuado realmente esse *deslocamento*, uma vez feita a análise científica desse objeto real, descobrimos que o conhecimento dos homens concretos (reais), isto é o conhecimento do conjunto das relações sociais só é possível se dispensarmos completamente os *serviços teóricos* do conceito de homem (no sentido em que ele existia, na sua pretensão teórica mesmo antes desse deslocamento). Este conceito, com efeito, nos aparece [como] inutilizável do ponto de vista científico, não porque ele é abstrato! — mas porque ele não é científico. Para pensar a realidade da sociedade, do conjunto das relações sociais, devemos efetuar um *deslocamento* radical, não só um deslocamento de lugar (do abstrato ao concreto) mas também um deslocamento conceptual (mudamos os conceitos de base!). Os conceitos nos quais Marx pensa a realidade, para a qual indicava o humanismo-real, não fazem mais intervir uma única vez como conceitos *teóricos* os conceitos de homem ou de humanismo; mas outros conceitos inteiramente novos, os conceitos de modo de produção, de forças de produção, de relações de produção, de superestrutura, de ideologia etc. Eis o paradoxo: o conceito prático que nos indicava o lugar do deslocamento foi consumido no próprio deslocamento, o conceito que nos indicava o lugar da investigação está daqui por diante ausente da própria investigação (Althusser, "Marxismo e Humanismo", "nota complementar sobre o humanismo real", in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 254). O comentário desse texto oferece certas dificuldades porque Althusser trata ao mesmo tempo da questão do "humanismo real" e do problema levantado pela tese VI, os quais não são perfeitamente idênticos. Esse relacionamento já é, de resto, sintomático. Aqui nos interessa somente a tese VI. Observemos inicialmente, o que não deixa de ser saboroso: o anti-hegeliano Althusser topa aqui com uma forma que foi estudada pela lógica de Hegel. Porque aquilo que é visado pelo texto — sem que Althusser consiga formulá-lo de um modo satisfatório — é o juízo de reflexão, o movimento de reflexão do sujeito no predicado. Althusser apreende este movimento não sem acentuar, com uma certa perplexidade, tudo o que o separa do seu próprio universo lógico: "não é uma relação de definição" (o que é verdade em certo sentido), "não é uma relação de conhecimento" (o que já vai longe demais), e ele se refere ao mesmo, na continuação, em termos de "escandaloso paradoxo". Mas se, de qualquer modo, devemos reconhecer os méritos de Althusser em haver registrado, contra as leituras ingênuas dos humanistas, o movimento sujeito/predicado que contém a tese VI — méritos que em certo sentido são tanto maiores dado o fato de que ele não parte, muito pelo contrário, dos resultados da lógica de Hegel — não se deve

perder de vista que, na interpretação que dá, ele paga um preço pelo seu anti-hegelianismo. Com efeito, a interpretação que dá Althusser à tese VI só põe em evidência o lado negativo da passagem, a negação do sujeito pelo predicado, não a sua conservação enquanto sujeito-negado. Mesmo se ele diz que o "homem" só desaparece enquanto conceito *teórico* (ou por isto mesmo: é compreender mal as pressuposições dizer que a função delas é "prática"), é evidente que ele toma a negação do "homem" na tese VI como uma negação vulgar: o "homem" só indicaria o "lugar de um deslocamento". Tal leitura é evidentemente insuficiente. Mesmo se tivermos em vista o universo da transição, a *Ideologia Alemã*, que atribui às pressuposições o estatuto mais pobre, veremos que — pelo menos considerando o seu uso efetivo por Marx — elas tem, de qualquer modo, funções mais ricas do que as que lhes atribui Althusser. Tomá-las como "conceitos práticos", como signos (ou sinais?) indicativos de uma ação, implica enveredar pela interpretação mais nominalista das pressuposições. (Esta interpretação não impediu de resto que Althusser encetasse ao mesmo tempo o movimento contrário no que se refere às pressuposições do capítulo V [original] do livro I do *Capital* [ver a esse respeito o final da primeira parte do nosso texto]). Assim, a análise da tese VI que deveria conduzir à dupla crítica do antropologismo e do antiantropologismo só desembocou na crítica justificada mas unilateral — e portanto falsa — do antropologismo, com o seu corolário antinômico: a emergência do próprio antropologismo. Esse texto de *Pour Marx* é exemplar na medida em que ele mostra como, levado pela sua própria problemática, a "quietude" do entendimento althusseriano foi conduzido às vezes até os limites da "inquietação" da razão dialética, sem evidentemente perceber o abismo de que se aproximou.

Para a noção de "riqueza", pode-se encontrar um juízo de reflexão, em que "riqueza" será portanto sujeito pressuposto, num outro texto célebre, o primeiro parágrafo do capítulo primeiro do livro I do *Capital*: "A riqueza das sociedades em que reina o modo de produção capitalista, aparece como uma "imensa coleção de mercadorias", a mercadoria singular como a sua forma elementar"(26). Esta frase poderia ser simplificada no juízo: "(No capitalismo), a riqueza é... mercadoria", juízo no qual só o predicado "mercadoria", não o sujeito "riqueza", é posto.

Observação

Como para o conceito de "homem", encontramos nos althusserianos uma crítica do conceito de "riqueza, exatamente a propósito do parágrafo

(26) *Das Kapital* I, *Werke*, 23, ed. cit., p. 49. Trad. franc. de Roy, *Le Capital*, livre premier, tome premier, ed. cit., 1969, p. 51.

primeiro do livro I do *Capital*. Em "A Propósito do Processo de Exposição do *Capital*", Macheroy escreve, comentando esse parágrafo: "(.....) Com efeito, o ponto de partida da exposição de Marx é absolutamente surpreendente, o primeiro conceito, o conceito de que todos os outros irão "sair" é o conceito de RIQUEZA. Não se trata evidentemente de uma abstração científica, mas de um conceito empírico, falsamente concreto, próximo daqueles que a *Introdução* nos ensinou a denunciar (ver por exemplo a crítica da idéia de "população"). A riqueza é uma abstração empírica: é uma idéia: falsamente concreta (empírica), incompleta nela mesma (ela não tem sentido autônomo, mas só em relação a um conjunto de conceitos que ela recusa). A riqueza é um conceito ideológico, *do qual à primeira vista não se pode tirar nada*. Do ponto de vista do processo de investigação (do trabalho da investigação científica), ela constitui o pior ponto de partida. Aparentemente não é a mesma coisa para o processo de exposição, pois é a partir dela que Marx apresenta os conceitos fundamentais da sua teoria. Que se deve pensar desse início? Várias observações permitem responder a essa questão. A) Marx não pede a essa idéia mais do que ela pode efetivamente produzir. Ao conceito empírico ele aplica uma análise empírica: ele *decompõe* a riqueza em seus *elementos*, no sentido mecânico do termo (a mercadoria é a "forma elementar", celular, da riqueza); a riqueza não é mais do que uma acumulação de mercadorias. A idéia é "explorada" nos seus próprios limites: não se pretende fazê-la dizer o que não pode dizer. B) Esta idéia, na medida em que nos contentamos assim em descrevê-la sem lhe acrescentar nada, sem dotá-la de um segredo que, pelo contrário, ela eliminou piedosamente, não tem necessidade de justificação: ela não diz nada além do que comporta a sua insuficiência. Ela é portanto um ponto de partida, se não legítimo, pelo menos cômodo: ela é o objeto empírico, imediatamente *dado*, da "ciência econômica". É bem nessa qualidade que ela fornecia um *quadro*, por exemplo, à pesquisa de Adam Smith. Tudo se passa como se ela desempenhasse aqui o papel de uma revocação: entende-se habitualmente por economia política o estudo da riqueza; se partimos da idéia de riqueza, vemos que esta idéia se *decompõe*... Mas evidentemente este conceito não tem valor por si mesmo: ele é profundamente *transitivo*, ele serve para passar a outra coisa, e em particular para recordar a ligação com o passado da investigação científica. Essa função evocatória mostra bem que o conceito não deve o seu primeiro lugar ao seu rigor, mas pelo contrário ao seu caráter arbitrário. Ele manifesta pela sua evidente fragilidade a necessidade de falar de outra coisa, de entrar nesse difícil caminho que só avança a partir do esquecimento de tudo o que o precedeu (.....) (Macheroy, P. "A Propósito do Processo de Exposição do *Capital*" in *Lire le Capital*, IV, Paris, Maspero, 1973, p. 17 e 18, grifado pelo autor). A exemplo do que vimos para a noção de "homem", o althusserismo dá bem conta do caráter *externo* da noção de riqueza, isto é, do "lado" da sua ausência ou da sua negação. Mas o lado positivo, o

da sua presença enquanto sujeito-“negado” só é expresso por termos totalmente imprecisos (“função evocatória”, “comodidade” etc.) O que confirma as observações anteriores (ver observação acima).

Para as noções de “liberdade” e de “propriedade”, daremos por enquanto só exemplos “artificiais”: (no capitalismo) “a liberdade é... a liberdade burguesa”, “a propriedade é... a propriedade privada capitalista”, nos quais, só os predicados “liberdade burguesa” e “propriedade privada capitalista” são postos.

Pré-capitalismo, capitalismo; socialismo. Vejamos agora de que forma se poderia particularizar estas noções; isto é, examinemos que significações diferenciais se poderia atribuir aos juízos de reflexão do tipo “o homem é...”, “a liberdade é...” etc., conforme se considere este ou aquele modo de produção.

Tal análise poderia ser reduzida a dois casos: o do pré-capitalismo (considerado em conjunto) e o do capitalismo. Com efeito, ainda que Marx analise nos *Grundrisse* (sobretudo no início das *Formas...*) as particularidades das diversas formações pré-capitalistas, — no esquema do conjunto da história que ele dá na continuação do mesmo texto, a história aparece dividida em três grandes momentos: o pré-capitalismo (considerado em bloco ou “representado” pela antiguidade clássica), o capitalismo e o socialismo. Como para o socialismo não haveria mais reflexão do sujeito no predicado — porque nesse caso o homem é um verdadeiro sujeito — o nosso problema se reduz a distinguir os juízos de reflexão que têm como objeto o pré-capitalismo dos juízos de reflexão que têm como objeto o capitalismo. Se se quiser, trata-se de mostrar a diferença — se há diferença — entre um juízo como “o homem é o grego” ou “o homem é o cidadão romano”, e um juízo como “o homem é o operário” ou “o homem é o capitalista”. Trata-se na realidade de projetar sobre o plano do juízo — isto é, de pensar como expresso no movimento do juízo — a diferença real, estabelecida no plano geral do conteúdo, entre o pré-capitalismo e o capitalismo(27). Mas o conteúdo dessa

(27) Seria preciso justificar melhor o sentido desse procedimento, que poderia parecer gratuito ou tautológico. A leitura dessas diferenças no nível (formal) do juízo fará aparecer determinações que não se apresentavam no plano da análise do conteúdo; isto é, o fato de refletir essas diferenças no plano do juízo acrescenta alguma coisa à análise? E, se a resposta for negativa, qual o interesse e a justificação dessa projeção? Na realidade, enquanto no caso geral a diferença formal (em sentido dialético), ligada embora ao conteúdo, é visível enquanto diferença formal — a passagem ou ausência de passagem do sujeito “no” predicado — aqui a diferença mal é perceptível enquanto diferença de forma. A forma se apresenta aqui, enquanto forma, a reflexão do conteúdo na forma depende aqui do ato de refletir. E entretanto, se o estrato formal não tem nesse caso real autonomia, o procedimento não é ilegítimo. Se a reflexão “objetiva” não é arbitrária, a “nossa” reflexão também não

distinção, tal como a encontramos em Marx parece à primeira vista contradizer o que dissemos sobre a não posição do homem-sujeito no nível da "pré-história". Com efeito, os *Grundrisse*, como o conjunto dos textos de Marx, distinguem o pré-capitalismo do capitalismo a partir do fato de que no primeiro a finalidade da produção é o valor de uso ou a satisfação dos indivíduos, enquanto no segundo a finalidade é a valorização do valor. Ora, projetada sobre o problema da função dos agentes, o qual por sua vez nos remete à problemática do juízo, a distinção equivale aparentemente a afirmar que no pré-capitalismo (onde a finalidade é o valor de uso e portanto a satisfação dos agentes) os agentes são *sujeitos*; enquanto no capitalismo, onde, pelo contrário, a valorização do valor é a finalidade, os agentes são apenas *suportes*. Mas como conciliar essa distinção, e em particular a idéia dos agentes-sujeitos no pré-capitalismo, com o esquema anterior nos termos do qual coincidiam o surgimento do sujeito e o fim da "pré-história"? Seria preciso restringir a não posição do sujeito ao caso exclusivo do capitalismo? Ora, examinando bem, se vê que tanto para o pré-capitalismo como para o capitalismo o "homem" é, sem dúvida, uma pressuposição, embora não o seja do mesmo "modo". Com efeito, se considerarmos um juízo como "o homem é o cidadão romano" ou um juízo como "o homem é o operário", é preciso sempre reconhecer a passagem do sujeito "no" predicado, pois o "homem" não é nem em um caso nem em outro, um verdadeiro sujeito ontológico como no socialismo. Mas as duas reflexões não têm a mesma significação particular. Poder-se-ia exprimir de um modo muito geral essa diferença, dizendo inicialmente que, se nos dois casos, o "homem" passa "no" "seu" predicado, o predicado no qual ele se reflete é, no primeiro caso, algo assim como *um sujeito no interior do universo dos predicados*, ao passo que, no segundo, o predicado é sem dúvida um predicado, mesmo em relação ao universo dos predicados. Se eu disser: "o homem é o grego" (pensando sempre na Antiguidade), "homem" passa, sem dúvida, "no" predicado "grego" e é negado por ele, assim como ele passa "no" predicado "grego" e é negado por "operário" em "o homem é o operário": com efeito, a Antiguidade, como a época capitalista só pertence à "pré-história" do "homem". Mas diferentemente do predicado "operário", que exprime rigorosamente um *suporte*, o predicado "grego" exprime *de certa forma* o "homem" enquanto sujeito pois para a Antiguidade, como para o conjunto do pré-

o é. Do mesmo modo que a reflexão "objetiva" da forma, ela não faz mais do que seguir o conteúdo, do que obedecer aos conteúdos dados na linguagem. E por isso mesmo, o procedimento que a sustenta conduz a um resultado análogo ao do procedimento do caso geral. Quer se trate de "registrar" a reflexão "objetiva" do conteúdo na forma, ou de refletir (fazer refletir) o conteúdo na forma, o que se faz, num caso como no outro — o que nos dois tem interesse — é pôr em evidência o conteúdo como movimento da forma. Razão pela qual, se nas páginas seguintes o movimento — ou impulso do movimento — é a rigor subjetivo, nem por isso o procedimento perderá sua justificação.

capitalismo, os "homens" são a finalidade da produção(28). Seria necessário, entretanto, exprimir essa diferença de um modo mais preciso. Para isto examinemos os textos dos *Grundrisse*. Depois de ter mostrado que na Antiguidade (pré-capitalismo), "a riqueza — entendida como riqueza abstrata e objetiva — nunca é a finalidade da produção", Marx escreve nas "Formas que Precedem a Produção Capitalista", pondo em paralelo a Antiguidade (o pré-capitalismo), o capitalismo e o socialismo: "(.....) Assim, a visão antiga do mundo, em que o homem aparece sempre como a finalidade da produção — qualquer que seja a sua determinação limitada, nacional, religiosa, política — parece muito elevada diante do mundo moderno em que a produção aparece como a finalidade do homem e a riqueza como a finalidade da produção. Mas, de fato, quando a forma burguesa limitada é retirada, que é a riqueza se não a universalidade — produzida no intercâmbio universal — das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas etc. dos indivíduos?; o pleno desenvolvimento da dominação humana sobre as forças naturais tanto as da assim chamada natureza como a da sua própria natureza? (.....) Na economia burguesa — e na época de produção que lhe corresponde — esta plena exteriorização (disse völlige Herausarbeitung) da interioridade humana aparece como um completo esvaziamento (völlige Entleerung), esta objetivação universal (universelle Vergegenständlichung) como alienação total (totale Entfremdung), a derrubada de todas as finalidades determinadas unilaterais, como sacrifício da finalidade-de-si (Selbstzweck) em benefício de uma finalidade totalmente externa. Por isso, de um lado, o infantil mundo antigo aparece como superior. Por outro lado, ele o é sempre que se buscar configurações, formas fechadas, e limites estabelecidos. Ele é satisfação de um ponto de vista limitado; enquanto o mundo moderno deixa insatisfeito, ou quando aparece satisfeito de si, ele é vulgar"(29). Vê-se de que forma o texto distingue o mundo antigo (que, até certo ponto, representa aqui o pré-capitalismo em geral) do mundo moderno (isto é, do capitalismo): como a finalidade da produção nas economias pré-capitalistas é a reprodução dos indivíduos e não a riqueza

(28) Bem entendido, nas economias pré-capitalistas, ao lado do proprietário, do cidadão, do senhor feudal, etc., se encontra o escravo, o servo etc. Mas para pensar o papel dos agentes no pré-capitalismo é preciso partir dos primeiros, já que os últimos fazem parte das condições objetivas da produção. Se pelo contrário, se quiser fazer do "escravo", do "servo" etc., predicados da pressuposição "homem", será preciso dizer que, nas sociedades pré-capitalistas, a pressuposição "homem" ou passa "num" predicado que *em certo sentido* é um sujeito (cidadão grego ou romano, senhor feudal etc.) ou se perde pura e simplesmente num predicado que exprime uma coisa ("escravo", "servo" etc.). O capitalismo se situa entre esses dois extremos: a função de *suporte* que caracteriza os agentes no capitalismo não exprime nem um sujeito nem uma coisa, no sentido em que o escravo é coisa, mas um sujeito "negado" em coisa.

(29) *Grundrisse*, ed. cit., p. 387, 388, grifado por nós. Trad. ingl. de M. Nicolaus, ed. cit., p. 487, 488.

(objetiva, abstrata) pela riqueza, nelas os indivíduos são *satisfeitos*, o que permite estabelecer uma relação entre o pré-capitalismo e o socialismo; mas se trata de uma satisfação no interior de um círculo *limitado*. Ao passo que no capitalismo temos a situação inversa: como a finalidade da produção capitalista não é a satisfação dos indivíduos mas a riqueza (objetiva, abstrata) pela riqueza, no capitalismo o indivíduo permanece insatisfeito. E, entretanto, o princípio do capitalismo é o do desenvolvimento *infinito*, da derrubada de todas as barreiras e de toda limitação; o que, por sua vez, permite aproximar o capitalismo do socialismo. Assim, pré-capitalismo e capitalismo respondem cada um deles a uma das exigências do socialismo — a satisfação do indivíduo ou o desenvolvimento infinito, mas *sacrificando* a outra.

Se lermos agora esses resultados, fixando-nos nos juízos de reflexão que têm como objeto o pré-capitalismo e o capitalismo, obteremos os seguintes resultados: se digo “o homem é o grego” (ou “a riqueza é a riqueza no sentido antigo”, ou “a liberdade é a liberdade antiga” etc.), o sujeito passa “no” predicado, o predicado nega o sujeito, mas isto apenas porque o predicado só satisfaz ao sujeito de um modo limitado. O predicado “grego” (“romano” etc.) nega o sujeito “homem” não porque “grego” (ou “romano”) é um não sujeito no sentido em que “operário” e “capitalista” são não sujeitos, mas porque este predicado, como os outros predicados análogos, encerra o sujeito “homem” numa determinação limitada. A negação só está, aqui, na *limitação*. Mas não é assim nos juízos “o homem é o operário”, “o homem é o capitalista” (ou “a liberdade é a liberdade burguesa”, “a riqueza é a riqueza capitalista”, “a propriedade é a propriedade privada capitalista”). Nesse caso, a negação do sujeito pelo predicado não provém de forma alguma da limitação dos predicados. O operário, o capitalista, a liberdade burguesa, a riqueza no sentido capitalista, a propriedade privada capitalista não são a rigor expressões limitadas dos “seus” sujeitos. O princípio infinito está lá, em todas essas expressões(30). O predicado satisfaz sem dúvida à infinidade do sujeito — ou não a afeta — e desse ponto de vista não haveria mais negação. Mas ele só a satisfaz de forma negativa. O sujeito não encontra uma forma limitada (mas de certo modo positiva, ou negativa só enquanto limitada), mas encontra um infinito negativo. *A negação não é limitação do infinito, mas realização negativa do infinito enquanto infinito*. O que significa: para o capitalismo, os predicados dos sujeitos (pressupostos) “homem”, “riqueza”, “liberdade”, “propriedade”, *conser-*

(30) Do ponto de vista moderno — tanto para a ideologia como para a crítica modernas, ainda que em sentidos diferentes — o operário, o capitalista, são só expressões parciais do homem. Se eu disser, “o homem é o operário” ou “o homem é o capitalista” não encerro o homem no predicado. “Capitalista”, “operário” exprimem o princípio da sua superação. O que não se poderia dizer, pensando nas ideologias antigas, de “grego”, de “romano” etc.

vañdo o princípio infinito, exprimem propriamente uma intersversão (*renversement*) na negação deles, uma intersversão em seus contrários. Aqui, rigorosamente, o homem é não homem, a liberdade é não liberdade, a riqueza é não riqueza, a propriedade é não propriedade. O predicado exprime a negação do sujeito: a relação entre sujeito e predicado é uma relação contraditória.

Tentemos agora exemplificar essas intersversões (enquanto intersversões) e analisar mais de perto a sua significação. É a partir de lá — este ponto representa, de fato, o núcleo do que tínhamos a dizer nessa segunda parte — que tentaremos tirar novas conclusões relativas à dialética.

A intersversão

Que no capitalismo o homem se interverte em não homem, a liberdade em não liberdade, a riqueza em não riqueza, a propriedade em não propriedade, se poderia ver, primeiro, mostrando simplesmente como os predicados dessas determinações, para o caso do capitalismo, estão em contradição com os seus sujeitos: com efeito, a liberdade burguesa é liberdade do capital(31), a propriedade privada burguesa é menos propriedade do indivíduo sobre o capital do que propriedade do capital sobre ele mesmo(32), a riqueza burguesa é de fato pobreza (subjéti-va)(33), o homem (o operário, o capitalista) é na realidade um “não homem”. Ou, em outros termos, no capitalismo a liberdade \neq liberdade, o homem \neq homem, a propriedade \neq propriedade, a riqueza \neq riqueza. As identidades liberdade = liberdade, homem = homem, propriedade = propriedade, riqueza = riqueza, só se produziriam no socialismo. Entretanto, nos interessa mostrar o lugar dessa intersversão na própria construção do *Capital* (pois ela tem um lugar lá), mostrar o lugar preciso em que ela se encontra, e a significação que toma no conjunto da apresentação do modo de produção capitalista. Para isto, será preciso examinar o que ocorre com as noções de propriedade e de liberdade (também, de certa forma, para a noção de homem e para a noção de

(31) Ver *Grundrisse*, ed. cit., p. 545. Trad. ingl. de M. Nicolaus, ed. cit., p. 651, 652.

(32) “O trabalho como trabalho assalariado e as condições de trabalho como capital — portanto como propriedade do capitalista: elas são proprietárias de si no capitalista, no qual elas se personificam, e representam a propriedade dele sobre elas, a própria propriedade delas sobre elas mesmas diante do trabalho — (.....)” (*Theorien über den Mehrwert*, dritter Teil, *Werke*. 26, 3, ed., cit., 1968, p. 482. Trad. ingl. *Theories of surplus value*, part III, Londres, Lawrence & Wishart, 1972, p. 491).

(33) Ver o texto citado das “Formas...” (*Grundrisse*, ed. cit., p. 387, 388, trad. ingl. de M. Nicolaus, ed. cit., p. 487, 488), onde se faia da verdadeira riqueza.

riqueza) quando se passa das seis primeiras seções do *Capital* à seção sétima. Com efeito, é lá que se opera a intersversão.

A intersversão no Capital(34). A intersversão no livro primeiro do *Capital* decorre da mudança que se opera, quando se passa à teoria da reprodução, no que se refere à maneira de pensar o movimento do capital. Razão pela qual será preciso demorar-se nesse ponto. Até a seção sexta, o movimento do capital aparece de uma forma descontínua, pois cada volta do capital é considerada independentemente da que a precede e da que a sucede, como se estivessemos sempre na primeira volta. De tal modo que o movimento do capital estaria ainda suspenso ao seu ponto de partida representado por um *contrato* entre dois agentes *livres*. Esses agentes se encontrariam "fortuitamente" no mercado, e obedecendo à lei da troca de equivalentes, trocariam a mercadoria força de trabalho, da qual um deles é proprietário, por um equivalente em dinheiro de que dispõe o outro, que é também proprietário dos meios de produção(35).

Temos uma situação totalmente diferente no momento em que passamos à teoria da reprodução e da acumulação. As voltas do capital não serão mais consideradas como independentes umas das outras. O movimento do capital será considerado agora como um fluxo contínuo, como um processo sem interrupção; cada volta está ligada à que a precede e à que a sucede. Este relacionamento das voltas sucessivas altera o sentido de todo o processo. Primeiramente, o caráter pretensamente contingente do encontro entre o operário e o capitalista, e portanto a pretensa liberdade do contrato entre eles são reduzidos a simples aparências. A idéia de que o operário "encontra" no mercado o capitalista, e lhe vende livremente a sua força de trabalho como qualquer vendedor vende a sua mercadoria, aparece agora como uma ilusão da circulação. Na realidade, o operário e o capitalista são constantemente (re-) criados, e

(34) Dada a importância dessa *passagem* do *Capital*, à qual não se concede geralmente atenção suficiente, daremos à questão um desenvolvimento um pouco mais detalhado do que exigiria o contexto.

(35) Observemos que é somente no capítulo sobre a acumulação primitiva — que vem no final da seção sétima e na tradução francesa constitui uma seção à parte — que se conhecerá a verdadeira gênese desse ponto de partida: o fato de que a "assim chamada acumulação primitiva" (a "sogennante ursprüngliche Akkumulation") é na realidade um processo de *separação*, em que a *violência* desempenha um papel determinante. Até aí, e portanto ao longo dos capítulos consagrados à acumulação propriamente dita, o ato inicial de compra da força de trabalho aparece como se *pudesse ter tido* como preliminar algo como um "trabalho primitivo" — Marx emprega mesmo a expressão "trabalho primitivo", decalcando intencionalmente a economia clássica — trabalho que seria a fonte inicial do capital em dinheiro e em meios de produção. É assim *pondo entre parênteses toda consideração de ordem histórica* que Marx irá demonstrar o que se trata de demonstrar aqui, a saber, que a apropriação capitalista não se fundamenta no trabalho (próprio) nem pode ser legitimada por ele.

“reunidos” pelo próprio movimento do capital, e é assim o movimento do capital que, reproduzindo o operário enquanto operário, o *obriga* a vender cada vez a sua força de trabalho. E mais do que isto. A “redução a uma aparência” provocada pela continuidade do processo não atinge apenas a liberdade do contrato: ela concerne à própria idéia de que há uma *troca de equivalentes*. É através da continuidade propriamente que o capital interioriza os seus pressupostos e elimina a sua dependência em relação ao seu ponto de partida. Com efeito, no momento em que se considera o capital num fluxo contínuo, o valor que em forma de dinheiro é transferido para o operário enquanto salário aparece como valor extorquido *sem equivalente*(36) no movimento anterior — extorquido talvez de um outro operário, mas todas as diferenças individuais desaparecem na perspectiva da acumulação, que só considera a relação entre classe e classe — e por isso a compra da força de trabalho deixa de ser uma verdadeira compra: o que o capitalista dá ao operário (à classe operária) em forma de salário é na realidade uma parte da riqueza criada pela própria classe operária. Riqueza que, ademais, é substituída por um novo produto — um novo sobreproduto — criado sempre pela classe operária. Assim, não há mais equivalentes nem a rigor troca, mas apropriação sem equivalente do trabalho alheio. E isto num duplo sentido: o que a classe operária recebe é riqueza produzida pela própria classe operária. O retorno dessa riqueza, que ela mesma criou, só se faz alienando um novo (sobre) produto. A riqueza produzida por uma classe é sugada continuamente pelos representantes de uma outra classe, — esta é a maneira pela qual se apresenta agora o processo. Essa mudança de perspectiva que representa na realidade uma mudança de sentido, objetiva, do processo, constitui o que Marx chama de *intersversão da lei da apropriação ou da propriedade*, intersversão cujos dois momentos poderiam ser resumidos da seguinte maneira: uma volta do capital ou cada volta do capital obedece à lei de apropriação ou de propriedade das economias mercantis, lei segundo a qual a apropriação dos produtos se faz pela troca de equivalentes e depende, em última instância, do trabalho próprio. Mas a repetição das voltas do capital — e portanto o cumprimento reiterado da lei de apropriação pelo trabalho e pela troca de equivalentes — *inverte* esta lei na lei de apropriação capitalista, apropriação sem equivalente do trabalho alheio.

(36) Com efeito, no momento em que a liberdade dos contratantes se torna uma aparência — o que resulta da repetição do processo — a *mais-valia* aparece como valor extorquido, não pago, e não mais como o produto do uso de uma mercadoria obtida pela troca. Assim a perspectiva de leitura do processo se desloca do ato inicial que pertence à circulação para o momento da produção; deslocamento cujas conseqüências se revelam, propriamente, no início da terceira volta do capital, quando a *mais-valia* (II) obtida tem como pressuposição um encontro entre o operário e o capitalista que não pode ter mais o caráter de um livre contrato.

Vê-se por aí que, embora em sentido diferente do das obras de juventude, a idéia de que, se não o operário, pelo menos a classe operária "aliena o seu produto" tem, sem dúvida, um sentido rigoroso em Marx. Se os althusserianos a recusam é, entre outras razões, porque eles são incapazes de apreender plenamente o sentido da passagem da seção sexta à seção sétima do livro primeiro. Tomemos por exemplo o texto de Balibar em *Lire le Capital*. É verdade que no capítulo do seu texto, consagrado à reprodução (ver Balibar, E. "Sobre os Conceitos Fundamentais do Materialismo Histórico, em *Lire le Capital II*, Paris, Maspero, 1968, p. 152 e seg.), se fala da "redução à aparência" que se opera na seção sétima, redução que é apresentada, com razão, como atingido a liberdade dos contratantes, a troca de equivalentes, e em geral o conjunto da perspectiva subjetiva da produção. ("(.....) a análise da reprodução faz desaparecer a aparência que repousa sobre o "começo" do processo de produção; a aparência do contrato "livre" cada vez renovado entre o operário e o capitalista. (.....). A reprodução faz aparecer os "fios invisíveis" que encadeiam o assalariado à classe capitalista" [*Id.*, p. 169] "(.....) A reprodução faz desaparecer a aparência de que a produção capitalista não faz mais do que aplicar as leis da produção mercantil, isto é, a *troca de equivalentes*. Cada compra e venda da força de trabalho é uma transação dessa forma, mas o movimento de conjunto da produção capitalista aparece como o movimento pelo qual a classe capitalista se apropria continuamente, sem equivalente, de uma parte do produto criado pela classe operária (.....)" [*Id.*, p. 169 e 170, grifado pelo autor]). E entretanto, falta nesse texto algo que é absolutamente essencial. Com efeito, Balibar não apresenta a relação entre os dois momentos (o momento de uma volta isolada e o da reprodução) como uma relação de contradição, ou se se quiser, ele não apresenta a passagem em termos de uma intersversão. Buscar-se-á inutilmente no seu texto — o que se explica — a apresentação da intersversão da lei de apropriação em termos de contradição. O conceito que pressupõem as análises de Balibar não é o de contradição mas o de *ruptura* ou *corte*. ("Essas análises são aquelas em que Marx nos mostra o movimento de passagem (mas essa passagem é uma *ruptura*, uma inovação radical) de um conceito da produção como ato, objetivação de um ou de vários sujeitos a um conceito da produção sem sujeito, que determina por sua vez certas classes como suas funções próprias" [*Id.*, p. 171, grifado pelo autor]). Tal apresentação da passagem é inteiramente insuficiente. Quem diz contradição (dialética) diz "tensão", separação, mas também união entre os dois termos. Quem diz ruptura, corte, diz "separação": cada termo fora do outro. Com efeito, se a relação entre os dois momentos é uma ruptura, não pode haver *posição* da passagem — um corte, uma ruptura é um vazio — e que não haja posição da passagem significa que o primeiro momento está fora do

segundo, o segundo só pode aparecer como *resultado* (em sentido abstrato), que *substitui* o primeiro. É assim que no conjunto dos textos citados, e mesmo se o autor o evoca numa passagem, o primeiro momento desaparece; é só o segundo que está presente (37). Ora, é somente se o segundo momento, ainda que contradizendo o primeiro, *o conserva como momento negado* (ou, se se quiser, é somente se a contradição for pensada em termos de *Aufhebung*) que se poderá dizer que a classe operária perde o *seu* produto. Se for rompida *toda* continuidade entre os dois momentos, mesmo a *continuidade na descontinuidade* que caracteriza a *Aufhebung*, só se apreenderá a *apropriação invertida* não a *intersversão da apropriação*. É finalmente o único resultado a que chega Balibar. Erro inverso àquele em que incorre a leitura antropológica da intersversão, que faz do primeiro momento o *fundamento* do segundo — o que absolutamente não se supõe aqui — e da intersversão não uma negação (também no sentido lógico), mas uma simples inversão real (em sentido fraco, sem implicar uma negação lógica) do movimento fundador.

Assim, sem que se faça violência à lei de apropriação das economias mercantis em geral, pelo contrário, uma vez estabelecidas as condições que permitem a sua manifestação mais completa — “a continuidade da ação de uma lei é certamente o contrário da sua infração” (38) — esta lei (a lei da apropriação pelo trabalho e pela troca de equivalentes) *fazendo, de certo modo, violência a si mesma*, se inverte no seu contrário (39). E

(38) Tal privilégio abstrato do segundo momento — que representaria o lado *antiantropologista* — não impede que Balibar caia no antropologismo, nesse mesmo capítulo consagrado à reprodução. (Na realidade, ele cai na generalidade abstrata, mas toda generalidade abstrata é antropologizante). Assim, ele considera a análise da reprodução simples “*como análise das condições gerais de forma de toda reprodução*” (*Id.*, p. 163, grifado pelo autor). Assim, ele afirma que a análise da reprodução simples permite “formular um novo conceito filosófico da produção em geral” (*Id.*, p. 171). Assim, depois de ter mostrado a reprodução das relações sociais pelo movimento do capital, ele diz que um processo análogo ocorre, em qualquer modo de produção: “cada modo de produção reproduz incessantemente as relações sociais de produção que o seu funcionamento pressupõe” (*Id.*, p. 174). Isto de forma alguma é verdade. Com efeito, a reprodução capitalista é coisa *diferente* da reprodução em geral, não a sua especificação. O escravo, por exemplo, não é reposto formalmente (enquanto escravo) por cada circuito da produção, como é o caso do operário. Diferentemente do trabalho assalariado, a relação de escravidão — para tomar esse exemplo — é *instaurada* previamente, e não *constituída* pelo próprio movimento da reprodução. O escravo é reproduzido fisicamente *na* (dentro da) condição de escravo.

Chegamos assim, de novo, à conclusão a que havíamos sido conduzidos anteriormente. Se o examinarmos de perto, o antiantropologismo althusseriano se revela algo como a antinomia — que diríamos transcendental — do antropologismo e do antiantropologismo, a qual condena o sujeito a um movimento infinito de um termo ao outro. Antinomia que a razão dialética resolve pelo método que consiste em pôr em movimento — mas finalmente os reunindo, o que suprime a má infinidade — os dois termos contraditórios.

(38) *Le Capital*, livre premier, tome troisième (III), trad. franc. de Roy, ed. cit. p. 25. O texto é uma variante do original alemão. Ver *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, ed. cit., p. 611.

(39) Observemos que para que a intersversão se opere não é necessário supor a reprodução em escala ampliada. Basta supor a reprodução simples. Ou em outros termos: a in-

assim se poderia afirmar — a conclusão que nos interessa — que, estabelecida a continuidade das voltas do capital que supõe a teoria da acumulação, a *liberdade* (dos contratantes, do operário em particular) se interverte em não liberdade (a liberdade se torna uma aparência), e a *propriedade*, ou antes o princípio de propriedade se interverte em princípio de não propriedade. O trabalho, fonte de propriedade, se torna, por uma interversão interna, fonte de não propriedade, de desapropriação contínua: "(.....) a lei de apropriação ou lei da propriedade privada que repousa sobre a produção de mercadorias e a circulação de mercadorias

terversão não concerne somente à mais-valia acumulada — diretamente acumulada como veremos — e portanto somente a relação entre os capitalistas e os operários contratados com o capital adicional. Após um certo número de voltas, ela atinge também o capital primitivo. Que a reprodução simples baste para operar a interversão, se explica pelas razões seguintes: na representação corrente da reprodução simples, se supõe que o capitalista consome a totalidade da mais-valia e guarda sempre o seu capital primitivo. Mas não é isso o que ocorre efetivamente. Se não se quiser supor que o capitalista vive imediatamente às custas (do trabalho não pago) do operário — pois a partir da segunda ou mais exatamente da terceira volta, pelas razões indicadas, que remetem a condições que não se alteram se se tratar da reprodução simples, a mais-valia é valor extorquido sem equivalente — é preciso admitir que, o que o capitalista consome como renda, não é a (totalidade da) mais-valia, mas um *valor equivalente* à totalidade da mais-valia, que é na realidade descontado do seu capital primitivo. Ele não guarda o seu capital e consome a mais-valia, como se pretende habitualmente. Na realidade — enquanto ele não retirou o equivalente do seu capital (depois o problema não se coloca mais) — o que ele consome representa débitos sucessivos sobre o seu capital primitivo, e o que ele investe, a mais-valia apropriada. De tal modo que, no momento em que o capital faz um número de voltas suficientemente grande para que a totalidade da mais-valia obtida seja igual ao valor-capital primitivamente investido, — a totalidade do capital primitivo (o capital que *poderia ter vindo* do trabalho) é inteiramente consumido: "A representação do capitalista" — escreve Marx a propósito da reprodução simples — "segundo a qual ele consome o produto do trabalho alheio não pago, a mais-valia, e conserva o valor-capital primitivo, não altera absolutamente em nada o fato. Decorrido um certo número de anos" ("um certo período", diz o texto francês, RF), "o valor-capital que lhe pertencia iguala a soma da mais-valia apropriada sem equivalente no mesmo número de anos" ("no mesmo período", *Id.* RF) "e a soma de valor que ele consumiu iguala o valor-capital primitivo. Sem dúvida, ele conserva sempre em seu poder um capital cujo volume não se alterou, [e] do qual uma parte, edifícios, máquinas etc., já existia quando ele pôs a sua empresa em movimento. Mas aqui se trata do valor do capital, e não de seus elementos materiais. Se alguém consome todos os seus bens *contraindo dívidas* que equivalem ao valor de seus bens, o conjunto de seus bens só representa a totalidade das suas dívidas. Do mesmo modo, se o capitalista consumiu o equivalente do capital que investiu, o valor desse capital só representa a soma total da mais-valia aprop. da gratuitamente. Nenhum átomo de valor do seu antigo capital continua a existir" (*Das Kapital I, Werke*, 23, .d. cit. p. 594, 595. Trad. franc. de Roy, livre premier, tome troisième (III), ed. cit., p. 12, 13. Nós grifamos). Observemos que (no que se refere ao capital primitivo) no caso da reprodução ampliada, essa explicação — válida, supondo que uma parte do valor equivalente à mais-valia é gasta como renda — se torna supérflua. Com efeito, na reprodução ampliada "todo capital investido primitivamente se torna uma grandeza evanescente (*magnitudo evanescens* em sentido matemático) comparada com o capital diretamente acumulado, isto é, à mais-valia ou ao sobreproduto retransformado em capital (.....)" (*Das Kapital I, Werke*, 23, ed. cit., p. 614. O texto francês é muito diferente: ver trad. Roy, livre premier, tome troisième (III), ed. cit., p. 27, 28).

se interverte (umschlagen) pela sua própria dialética interna, inevitável, no seu contrário direto. A troca de equivalentes, que aparecia como a operação primitiva "girou" de tal maneira que só se troca na aparência, porque, primeiramente, mesmo a parte do capital trocada pela força de trabalho é somente uma parte do produto do trabalho alheio apropriado sem equivalente, e, em segundo lugar, ela não só é substituída pelo seu produtor, o operário, mas deve ser substituída com um novo excedente. A relação de troca entre o capitalista e o operário torna-se assim apenas uma aparência que pertence ao processo de circulação, pura forma, que é estranha ao conteúdo e não faz mais do que mistificá-lo. A compra e venda constante da força de trabalho é a forma. O conteúdo é que o capitalista investe, cada vez, uma parte do trabalho alheio já cristalizado de que ele se apropria continuamente, contra um *quantum* maior de trabalho alheio vivo. No início (ursprünglich) o direito de propriedade nos aparecia como fundado no trabalho próprio. Pelo menos, era preciso aceitar essa suposição, pois só se afrontam possuidores de mercadorias com os mesmos direitos, o meio de apropriação da mercadoria alheia é a alienação da própria mercadoria, e esta última só pode ser produzida pelo trabalho. A propriedade aparece agora do lado do capitalista como o direito de se apropriar do trabalho alheio não pago ou de seu produto, e do lado do trabalhador como a impossibilidade de se apropriar de seu próprio produto. A separação entre a propriedade e o trabalho se torna conseqüência necessária de uma lei que, aparentemente, parte da sua identidade" (40).

Assim, encontramos a intersversão da propriedade — ou antes, da lei da propriedade fundada no trabalho — e da liberdade nos seus contrários, expressa na própria construção do *Capital*. A intersversão se opera na passagem da perspectiva descontinuista das primeiras seções à perspectiva continuista da acumulação. A teoria de Marx acolhe a intersversão na sua própria construção; o discurso de Marx se deixa "arrastar" pela intersversão, é atravessado por ela (41).

Observação

A intersversão da noção de "liberdade" poderia ser observada igualmente em "escala reduzida", nas passagens em que se fala do duplo sentido da

(40) *Das Kapital, I Werke*, 23, ed. cit., p. 609, 610. Texto francês muito diferente: ver trad. Roy, livre premier, tome troisième (III), ed. cit., p. 24, 25.

(41) O que mostramos para a liberdade e para a propriedade pode também ser dito da noção de homem. Enquanto o livre contrato não é reduzido a uma aparência, a perspectiva do homem sujeito não é inteiramente "suprimida". Quanto à noção de riqueza, além do fato de que a análise da intersversão da propriedade é também a análise da intersversão da riqueza (a [produção da] riqueza é... empobrecimento), seria preciso observar, mas no fundo se trata da mesma coisa, que é só no nível da análise da acumulação que a conexão entre enriquecimento e empobrecimento aparece sob a forma de uma lei geral.

liberdade burguesa (textos do *Capital* e dos *Grundrisse* sobre a acumulação primitiva, e também capítulo quatro, original, do livro I do *Capital*): "Quando, por exemplo, os grandes proprietários rurais ingleses despediram os seus "retainers", que consumiam com eles o produto excedente da terra; quando os seus arrendatários expulsaram os pequenos trabalhadores agrícolas etc., com isto foi em primeiro lugar lançada no mercado de trabalho uma massa de força de trabalho viva, uma massa que era livre em duplo sentido, livre das antigas relações de clientela ou dependência e das relações de serviço, e em segundo lugar, livre de qualquer bem, livre de toda forma de existência objetiva material, *livre de toda propriedade*, dependendo da venda da sua força de trabalho, ou da mendicância, da vagabundagem e do roubo, como única fonte de renda" (*Grundrisse*, ed. cit., p. 406, grifado por Marx. Trad. ingl. de M. Nicolaus, ed. cit., p. 507). "Para que o dinheiro se transforme em capital o possuidor de dinheiro deve assim já encontrar no mercado de trabalho o trabalhador livre, livre no duplo sentido, de que enquanto pessoa livre ele dispõe de sua força de trabalho como mercadoria; de que, por outro lado, ele não tem outras mercadorias para vender; de que ele está desligado (los und ledig), livre de todas as coisas necessárias à realização da força de trabalho" (*Das Kapital*, I, ed. cit., p. 183. Trad. franc. de Roy, *Le Capital*, livre premier, tome premier, ed. cit., p. 172). Lendo tais textos, se poderia ter a impressão de que Marx "joga" de um modo um pouco gratuito com a noção de "liberdade", que a sua linguagem é ambígua ou contraditória. Com efeito, se o emprego do termo "liberdade" ou "liberação" a propósito da eliminação dos entraves feudais parece bem justificado, tal não seria o caso, aparentemente, do seu emprego, tendo em vista a separação, funesta para os trabalhadores, entre o trabalhador e os meios de produção. Mas se de certa forma Marx "joga" efetivamente com a noção de "liberdade", esse "jogo" nada tem de gratuito, e tem, pelo contrário, uma significação teórica profunda. Trata-se exatamente da intersetivação. Empregando o termo "liberdade" não só para designar o lado positivo mas também para designar o lado negativo — a separação entre o trabalhador e os meios de produção, Marx "cai" efetivamente numa contradição: o sujeito "liberdade" é contradito pelo predicado "a separação entre o trabalhador e os meios de produção", que nada tem a ver com a verdadeira liberdade. Mas, exprimindo-se desse modo, mantendo a idéia de liberdade, e lhe dando um conteúdo (um predicado) que contradiz a idéia de liberdade, ele não faz senão reproduzir no nível da expressão a contradição real da liberdade burguesa, ele não faz mais do que pôr enquanto contradição — única maneira de se exprimir, plenamente satisfatória do ponto de vista da dialética — a contradição real que contém a liberdade burguesa.

E para mostrar a importância atribuída por Marx à intersetivação na sua crítica da economia política, seria preciso lembrar que, quando ele mos-

tra os limites da economia clássica, limites que são ao mesmo tempo ideológicos e teóricos, ele chama a atenção exatamente para o fato de que, se a economia clássica foi bem longe na análise da produção capitalista, se ela chega, embora de uma forma inadequada, até a própria idéia da mais-valia, a economia clássica — na figura do seu representante mais ousado, Ricardo — não pensou, *não poderia ter chegado a pensar essa interservação*: “O lucro é somente uma forma secundária, derivada, e transformada da mais-valia, a forma burguesa, em que desapareceram os traços de sua origem. O próprio Ricardo nunca compreendeu isto, porque ele 1. fala sempre só da partilha de um *quantum* acabado, não da posição originária dessa diferença; 2. porque a compreensão [disto] o obrigaria a ver que *entre o capital e o trabalho se estabelece uma relação totalmente diferente da da troca; e ele não podia ver que o sistema burguês dos equivalentes se inverte em apropriação sem equivalente e se baseia nela*” (42) “. “Estas incompreensões de Ricardo provém evidentemente de que *ele mesmo não tinha clareza sobre o processo (nicht klar über den Prozess war), nem podia ter enquanto burguês (noch sein konnte als Bourgeois)*. Compreender esse processo equivale a afirmar que o capital é não só, como pensa Smith, disposição (Kommando) sobre o trabalho alheio, no sentido em que todo valor de troca o é, porque ele dá ao seu possuidor poder de compra, mas também que ele é o poder de se apropriar do trabalho alheio *sem troca, sem equivalente*, mas sob a aparência da troca” (43). Assim, a economia clássica, que pensou a mais-valia como diferença entre o “valor do trabalho” e o valor do produto do trabalho, só a concebia entretanto como resultado de um livre contrato entre possuidores de mercadorias, e nunca como uma expropriação contínua, sem troca, de uma classe por outra. Fixemos esse resultado para a discussão final.

Mostramos assim a diferença que separa os juízos que envolvem as noções de “homem”, de “liberdade”, de “riqueza” e de “propriedade”, conforme eles se refiram ao pré-capitalismo ou capitalismo. Nos dois casos essas noções são pressuposições, mas a sua relação com o predicado não é especificamente a mesma. Para o socialismo, já dissemos, estas noções são, pelo contrário, noções *postas*: supondo o socialismo, o “homem”, a “riqueza”, a “liberdade” e a “propriedade” (no sentido indicado) não passam mais “nos” seus predicados, mas se mantêm iguais a eles mesmos, e os predicados os determinam efetivamente como sujeitos. Seria útil talvez citar algumas passagens de Marx e de Engels a propósito do socialismo, para que o leitor pense no emprego *não reflexivo*

(42) *Grundrisse*, ed. cit., p. 489 e 490, grifado por nós. Trad. ingl. de M. Nicolaus, ed. cit., p. 595, 596.

(43) *Grundrisse*, ed. cit., p. 449, grifado por nós, (“sem troca, sem equivalente” grifado já no texto). Trad. ingl. de M. Nicolaus, ed. cit., p. 551.

dos termos como "homem", "liberdade" etc., em oposição ao emprego reflexivo que vimos até aqui: "A riqueza real (der wirkliche Reichtum) da sociedade e a possibilidade de uma ampliação constante do seu processo de reprodução depende assim não da grandeza do sobretrabalho, mas de sua produtividade e da maior ou menor riqueza das condições de produção em que ele se realiza. Na realidade, o reino da *liberdade* só começa quando cessa o trabalho determinado pela carência e pela finalidade externa; esse [reino] reside, pois, pela [própria] natureza da coisa para além da esfera da produção propriamente material (.....). A *liberdade* nessa esfera só pode consistir em que o *homem* socializado (der vergesellschaftete Mensch), os produtores associados, regem racionalmente este seu intercâmbio material com a natureza, o submentem ao seu controle social, em vez de ser dominados por ele como por um poder cego; o realizam com o menor gasto de força e nas condições mais adequadas e mais dignas de sua natureza humana (ihrer menschlichen Natur). Mas isto continua sendo um reino da necessidade (Notwendigkeit). Para além dele começa o desenvolvimento humano de forças, que se toma por seu próprio fim (Selbstzweck), o verdadeiro reino da *liberdade*, que entretanto só pode florescer com base naquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é sua condição fundamental (*Das Kapital* I, *Werke* 23, ed. cit., p. 828. Ver *Le Capital*, Livre troisième, tome troisième, trad. franc. de Mme C. Cohen-Solal e G. Badia, p. 198, 199). "Apropriando-se do conjunto dos meios de produção sociais, para utilizá-los socialmente conforme um plano, a sociedade elimina a escravização dos homens aos seus próprios meios de produção, [que existiu] até aqui. É evidente que a sociedade não pode se *liberar*, sem que cada indivíduo seja *liberado*. O velho modo de produção deve pois ser revolucionado a fundo, e sobretudo a velha divisão do trabalho deve desaparecer (.....)" (Engels, *Anti-Dühring*, Marx-Engels, *Werke*, 20, ed. cit., 1962, p. 273. Ver *Anti-Dühring*, trad. franc. de E. Bottigelli, Paris, ed. Sociales, 1973, p. 331) (44). Observemos, para responder a eventuais críticas, que quando se afirma que no socialismo o "homem", a "liberdade" etc. se tornam verdadeiros sujeitos, não se quer dizer com isto, que na hipótese do socialismo, todos os problemas se reduzem ao problema do "homem". É um pouco o argumento que utiliza Althusser em "Marxismo e Humanismo" (ver Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 246) para desacreditar toda idéia de homem sujeito. Dizer que o homem será — ou seria — sujeito não significa afirmar que todos os problemas teóricos específicos se deslocarão em direção à questão geral do "homem" ou que

(44) Para o emprego não reflexivo da noção de "propriedade", ver *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, ed. cit., p. 791, trad. Roy, livre premier, tome troisième (III), ed. cit., p. 205, texto citado acima, na nota (22). Ver também, para a propriedade pré-capitalista, *Grundrisse*, ed. cit., p. 391 a 396, trad. ingl. de M. Nicolaus, ed. cit., p. 491 a 496, texto já referido.

toda questão prática será absorvida pela problemática dos fins. Para todo pensamento realista, é bem evidente que o "particular", no que se refere à teoria, e os meios, no que concerne à prática, não perderão o seu peso específico. Mas ao contrário do que se passa antes do socialismo, na hipótese do socialismo, todo problema teórico que tenha como objeto tais ou tais homens fará aparecer a sua condição de *sujeitos*, e não mais de suportes (45); todo problema prático a propósito dos meios, fará aparecer — ao contrário do que ocorre, antes do socialismo, para o problema revolucionário — a *não contradição* dos meios em relação aos fins. Nem negação do homem pelos seus predicados, nem contradição entre meios e fins, é tudo o que quer dizer a idéia do surgimento do homem-sujeito.

Retorno à dialética: "supressão" e "intersversão"
Dialética e ideologia

Tentemos agora, à luz das análises anteriores, retomar os resultados obtidos no final da primeira parte, no que se refere à natureza do discurso dialético e à sua diferença em relação aos discursos do entendimento.

Das análises do final da primeira parte resultava, sobretudo, a idéia da *supressão* (Aufhebung), como exigência do discurso dialético, tanto no nível teórico em sentido estrito como no nível da política. Em oposição aos discursos do entendimento, que oscilam entre a afirmação — a posição plena — dos princípios primeiros e sua negação abstrata, e que por isso mesmo não escapam à má dialética da intersversão (quando eles não se refugiam na "tautologia") (46), o pensamento dialético suprime esses princípios — os nega e os afirma ao mesmo tempo — o que lhe permite evitar a intersversão sem se refugiar na "tautologia". Assim, o pensamento dialético aparecia nessas análises, como se caracterizando sobretudo pela operação de "supressão" dos princípios primeiros, operação que lhe permitia dominar a contradição.

Ora, nesta segunda parte encontramos algo que parece ser o inverso de uma supressão. Com efeito, o que acabamos de ver é como a dialética *opera a intersversão* de certas noções como "liberdade", "propriedade", ..., na análise do capitalismo, isto é, como o pensamento dialético se

(45) O operário e o capitalista, diga-se de passagem, são suportes do capital somente na medida em que são considerados como "portadores" da estrutura. Considerados no nível da atividade prática em sentido forte (a luta sindical ou política do operário, por exemplo), eles têm funções de outra natureza, as quais devem ser definidas por outros conceitos. Explicar-me-ei em detalhe sobre esse ponto em outro lugar.

(46) Lembro as análises anteriores: em conformidade com os princípios da lógica "reflexiva", o entendimento oscila entre o humanismo (o antropologismo) e o anti-humanismo (o antiantropologismo). Mas o humanismo se interverte em anti-humanismo; o anti-humanismo, quando não sofre a intersversão inversa, fica encerrado na tautologia do anti-humanismo.

deixa interverter, quando ele introduz essas noções. E isto em oposição ao pensamento não dialético que, pelo contrário, *bloqueia a intersversão*. (Lembremos o exemplo de Ricardo e da economia clássica em geral, incapaz de ultrapassar o limiar dialético da intersversão da lei de apropriação). Assim, a dialética que aparecia inicialmente como o pensamento da supressão — supressão cuja função era exatamente a de impedir a intersversão — se apresenta agora como o discurso “da” intersversão.

Como dar conta desta diferença?

Ora, se a examinarmos de perto, veremos que a oposição é aparente. Trata-se com efeito de dois movimentos complementares, cuja diferença se deve à diversidade do nível em que se situa o discurso. Essa diversidade consiste *grosso modo* no seguinte: num caso, havíamos considerado, tanto para a Teoria em sentido estrito como para a política, a conexão do discurso dialético com os “princípios antropológicos”. Nesse caso, quer se trate do discurso do *Capital* ou da política, é preciso suprimir os princípios (antropológicos) para não cair na intersversão. (Se ponho o humanismo, em política, caio no anti-humanismo, se ponho o discurso antropológico na Teoria, perco os predicados “do” homem, ou antes o sujeito real desses predicados).

Ocorre outra coisa quando se trata não de definir a conexão com os “princípios” antropológicos, mas de estudar a maneira pela qual a dialética dá conta do seu objeto ou o desenvolve(47). Quando se trata da

(47) Esta localização das esferas respectivas da “supressão” e da “intersversão” no discurso dialético é imprecisa. Ela segue — ela não faz mais do que seguir o movimento do nosso texto. Com efeito, a primeira parte, onde se tratou da supressão tinha sido construída em torno do eixo das “duas” antropologias; a segunda, em que se introduziu a intersversão está centrada na passagem à teoria da reprodução. As conclusões relativas às duas operações do discurso dialético se atêm a este esquema: a supressão se situaria no nível da conexão com os discursos antropológicos (tanto no plano da Teoria como no plano da política), a intersversão se situaria no nível da apresentação (do desenvolvimento) das leis contraditórias do objeto. Entretanto, há uma dificuldade relativa ao primeiro ponto, que se reflete no conjunto do plano. Como havíamos observado e discutido no início (ver primeira parte, “o homem e o capital”), o paralelo entre as duas antropologias não deixa de apresentar certas dificuldades. É só na política — onde ela representa algo assim como o princípio da violência revolucionária — que a supressão do homem é constituída (ver *Id.*, “Marxismo e Humanismo”). No nível da Teoria, se encontramos sem dúvida um discurso antropológico não fundante, e nesse sentido “suprimido”, não se poderia dizer que (mesmo) a negação desse discurso tenha uma função constitutiva. O “princípio” cuja negação é constitutiva na Teoria são exatamente as leis da circulação simples. (Por outro lado, a negação é, como vimos, de outro tipo; trata-se da intersversão. Há também outras diferenças não analisadas aqui). Seríamos assim tentados a por entre parênteses na primeira parte, tudo o que se refere à antropologia teórica; e a ler a segunda de um modo um pouco mais amplo do que o texto sugere. Do que resultaria, para a compreensão do conjunto: a primeira parte, onde se trata da supressão, teria por objeto a lógica da política marxista (os textos dos *Grundrisse*, obra de síntese, interviriam aí “envolvendo” a política); a segunda parte, em que se trata da intersversão, apresentaria, pelo contrário, a lógica da Teoria (as referências aos *Grundrisse* iluminariam então a obra teórica). E isto nos levaria a concluir no que se refere ao problema

apresentação da estrutura (econômica) do capitalismo — estrutura que contém momentos ou estratos contraditórios — o pensamento dialético não aparece mais suprimindo para não cair na interversão, mas ao contrário, como o pensamento que dá livre curso à interversão, que se deixa levar por ela. Assim, nesse nível, o único trabalho que merece ser chamado de dialético, e portanto pode ser considerado científico, é aquele que é capaz de mostrar como noções do tipo “homem”, “liberdade”, “propriedade”, “riqueza”, consideradas como determinações do capitalismo, são afetadas de negação, e por isso se invertem em seus contrários. Tais são as condições da racionalidade dialética em um e outro caso. *Se o pensamento dialético é assim, por um lado, o pensamento que suprime para não cair na interversão, ele é igualmente o que, em outro nível, aceita a interversão, para não cristalizar como positivo o que contém o negativo.* O discurso do entendimento é, pelo contrário, o que cai sem o querer na interversão, e o que cristaliza noções cuja única racionalidade — enquanto determinações consideradas no nível do desenvolvimento do objeto — é a de ser “interservíveis”.

Dialética e Ideologia. Mas se observará que o conteúdo dos princípios que, na primeira parte, havíamos mostrado como princípios que deviam ser “suprimidos”, coincide com as noções que, nas análises finais, apareceram como noções a interverter. Num caso como no outro, se trata da noção de “homem” e das noções de mesmo nível — “liberdade”, “riqueza”, “propriedade”(48). Os princípios que a dialética suprime e que o entendimento põe, e as determinações que a dialética interverte e que o entendimento cristaliza têm assim um mesmo conteúdo: “homem”, “riqueza” etc. São as mesmas noções que, num nível, a dialética suprime para não cair na interversão e, no outro, “deixa interverter”, apresentando o seu conteúdo contraditório. E chegando a esse ponto se poderá dar mais um passo na análise. *Observar-se-á que as noções em questão são as noções (básicas) constitutivas da ideologia do capitalismo.* Com efeito, a

em discussão: a interversão caracterizaria, essencialmente, o movimento da apresentação da Teoria; a supressão caracterizaria, essencialmente, a articulação da política. É provavelmente a essa forma de apresentação e a esse resultado, que seremos afinal conduzidos. Entretanto, nos limites deste texto, concluiremos conforme o esquema seguido, sem reinterpretá-lo. Isto, por um lado, devido ao fato de que, se o relacionamento das duas antropologias nos obriga a fazer certas “torções” na exposição, ele tem, não obstante, certo poder explicativo. (Ele torna mais clara, a seu modo, a diferença entre a dialética e os discursos do entendimento). Por outro lado, porque, se nos quisermos liberar de toda dependência em relação à questão da antropologia, apresentando a dialética tomando diretamente como referência a relação entre a Teoria e a política, será preciso apresentar uma e outra de um modo muito mais detalhado e mais completo do que fizemos aqui.

(48) Mesmo se nas análises da primeira parte só introduzimos a noção de “homem”, é evidente que as outras noções fazem parte também do universo do antropologismo e do humanismo, que se trata de “suprimir”.

ideologia do capitalismo se constrói com noções como "homem", "liberdade", "riqueza" (pensemos na economia clássica), "propriedade". O que significa que a partição que fizemos até aqui entre a dialética e os discursos do entendimento é também uma partição *entre um pensamento não ideológico e um pensamento ideológico*(49). Pondo os princípios ou bloqueando a interservação das determinações contraditórias, o discurso do entendimento se configura como um discurso ideológico; suprimindo os princípios, ou intervertendo as determinações contraditórias do objeto, a dialética "suprime" a ideologia. O que nos conduz às definições: *o discurso não ideológico (dialético) é o que só põe o ser-negado ("suprimido") das noções "ideológicas", no nível dos princípios; ou que libera o conteúdo negativo delas no nível da apresentação do objeto. O discurso ideológico é pelo contrário, o que põe essas noções no nível dos princípios, ou o que bloqueia a interservação delas no nível da apresentação do objeto.* Observemos, nessas definições, que é pela *supressão* (Aufhebung) das noções em questão, não pela sua negação abstrata, que a dialética se distingue da ideologia. Não é a simples utilização dessas noções que configura um discurso como ideológico. Essa utilização é legítima, e mais do que isto — ao contrário do que pretendem os althusserianos — *ela é necessária para que haja supressão da ideologia.* Assim como dissemos que a negação abstrata dos discursos do entendimento só conduz a uma variante dos discursos do entendimento, é preciso dizer que *a negação abstrata do discurso ou das determinações ideológicas só conduz a uma outra forma de ideologia* (50). A razão dialética, que suprime as duas alternativas do entendimento, *julga* tanto a primeira como esta última forma de ideologia.

(49) Só com o intuito de evitar confusões, observemos que se emprega aqui o termo "ideologia" no sentido que lhe dá Marx, não no que ele toma em Althusser. De um modo muito esquemático: em Marx, um discurso ideológico denota um discurso que remete a *certas* formas de consciência histórica e que é antes de mais nada, e necessariamente, *mistificante*. Em Althusser, um discurso ideológico denota um discurso que remete a um sistema de representações que se encontra em *qualquer* formação — uma sociedade sem classes, por exemplo, teria também de direito a sua ideologia — discurso que é necessariamente (não "mistificante", mas) *acientífico*. Se o movimento do texto não é suficientemente claro, eis aqui esquematicamente os seus momentos. Trabalhamos até aqui com a distinção entre, de um lado, o discurso dialético, e, de outro, os discursos do entendimento, nas suas duas formas opostas-complementares. Ora, examinando as noções constitutivas do discurso do entendimento (em uma de suas formas), percebemos que elas compõem o universo da ideologia burguesa (clássica). O que foi dito da diferença entre o discurso dialético e os discursos do entendimento (suas operações lógicas características etc.) deve ser aplicável à diferença entre um discurso ideológico e um discurso não-ideológico. Somos assim conduzidos a definir a ideologia — coisa que talvez não seja sem interesse — em termos das *suas operações lógicas* constitutivas.

(50) Para a justificação desta última afirmação ou, antes, para uma justificação que não seja uma simples retomada das análises anteriores, ver a nota final.

O humanismo é em política — e também em Teoria — o *reformismo*, em particular o reformismo na sua forma clássica. Poder-se-ia mostrar que as diversas variedades de “humanismo revolucionário” não são a rigor “humanismos”. O anti-humanismo — sempre enquanto paramarxismo — não é uma figura política perfeitamente definida. Mas o *stalinismo*, em particular nas suas fases esquerdistas, poderia em certa medida representá-lo.

O reformismo põe o homem (a não violência etc.), mas o fazendo no interior de um universo não humano (de violência etc.; o universo do capitalismo), o homem passa “no” seu contrário: a não violência do reformismo é violência, cumplicidade com a violência do capitalismo. No stalinismo, particularmente em algumas das suas fases, se tem pelo contrário a *violência abstrata*, o não humano no sentido do *anti-humanismo*. A violência abstrata do stalinismo — pensemos na coletivização forçada dos anos 30 por exemplo — afasta ou compromete a realização do que deveria ser a finalidade da violência revolucionária: o nascimento do universo da não violência. A violência do stalinismo se *crystaliza* em violência, é violência que só implica violência (tautologia). Mas se poderia mostrar que, como para o caso do humanismo (reformismo), no anti-humanismo (stalinismo), há igualmente *intersversão*. Com efeito, além do fato de que este anti-humanismo se apresenta como um humanismo — lembremos o célebre “o homem é o capital mais precioso”, de Stálin — é preciso observar: a recusa abstrata do homem que opera o stalinismo vai de par com uma ideologização — no sentido técnico dado ao termo: intersversão “em si” — que atinge, na versão stalinista, os próprios conceitos do discurso marxista(52). Na ideologia stalinista, a negação abstrata da liberdade, a negação abstrata da não violência — que justamente caracterizam essa ideologia — vêm de par com uma *perda de identidade* dos conceitos do discurso político marxista, como “revolução”, “proletariado” etc. Assim como na ideologia burguesa e reformista “o homem” não é igual ao homem — o “homem” se interverte em não-homem

(51) Cf. a crítica do humanismo e do anti-humanismo, na primeira parte deste texto. Evidentemente, não fazemos aqui mais do que esboçar, sob a forma de uma nota final, o tema da significação histórico-política do humanismo e do anti-humanismo (enquanto paramarxismos), tema que desenvolveremos em outro lugar.

(52) Aqui são os conceitos do discurso marxista, isto é, é o próprio discurso “substantivo” que se interverte, não as noções pressupostas. De resto, esta intersversão, que é uma intersversão “em si”, isto é, que não passa pela consciência do sujeito do discurso, se produz numa esfera do discurso marxista, indicada em seguida, em que a intersversão só pode ser ideologizante.

—, a “liberdade” não é igual à liberdade — a “liberdade” se interverte em não liberdade — etc., na ideologia e na prática stalinistas, “proletário” não quer dizer proletário — “proletário” se interverte em não proletário —, “revolução” não quer dizer revolução — “revolução” se interverte em não-evolução — etc., etc. — São os conceitos do discurso político marxista que se invertem, isto é, é o próprio discurso marxista que *se torna* aqui ideologia.