



Jean-Paul Sartre

Crítica da razão dialética

Apresentação de Gerd Bornheim


DP&A
editora

No livro *O Ser e o Nada* (1943), a busca do ser resultava em fracasso pela própria estrutura do desejo. Mas Sartre (1905-1980) logo percebe que tal fracasso poderia ser assumido e transcendido numa existência autenticamente humana, que, por meio de um livre engajamento, lutasse por objetivos concretos. Partindo de novos conceitos – o de autenticidade e o de engajamento –, Sartre fundamenta sua moral existencialista. Engajamento significaria a necessidade de um pensador voltar-se para a análise de situações concretas, solidarizando-se com os acontecimentos sociais e políticos de seu tempo. Por engajamento, a liberdade deixa de ser apenas imaginária e passa a estar situada e comprometida na ação.

Logo após a libertação de Paris, depois de passar por campo de concentração nazista e participar da resistência francesa à ocupação alemã, Sartre desperta para a política, corrigindo seus erros anteriores e elaborando, no confronto com o marxismo, “a síntese monumental de *Crítica da razão dialética*” (1960), que assimilou a teoria crítica da sociedade numa nova filosofia da liberdade em plena História.

Com Simone de Beauvoir, também filósofa existencialista e sua companheira de toda a vida, Sartre participou da vida política não só da França, mas mundial.

Jean-Paul Sartre (1905-1980). Filósofo, escritor e crítico francês. É o principal representante do existencialismo francês. Em 1940-41, foi prisioneiro de guerra dos alemães; depois de libertado, lecionou no Liceu de Neuilly e, em seguida, no Liceu Condorcet, Paris, até 1945, quando fundou *Les Temps Modernes*. De suas obras filosóficas, destacam-se: *O Ser e o Nada* (1943), *Existencialismo e humanismo* (1946) e *Crítica da razão dialética* (1960).



JEAN-PAUL SARTRE

Crítica da razão dialética

precedido por
Questões de método

Texto estabelecido e anotado por
Arlette Elkaim-Sartre

TOMO I
TEORIA DOS CONJUNTOS PRÁTICOS

Tradução de
Guilherme João de Freitas Teixeira

Apresentação da edição brasileira
Gerd Bornheim



© DP&A Editora Ltda.

Proibida a reprodução, total ou parcial, por qualquer meio ou processo, seja reprográfico, fotográfico, gráfico, microfilmagem, etc. Estas proibições aplicam-se também às características gráficas e/ou editoriais. A violação dos direitos autorais é punível como crime (Código Penal art. 184 e §§; Lei 6.895/80), com busca, apreensão e indenizações diversas (Lei 9.610/98 – Lei dos Direitos Autorais – arts. 122, 123, 124 e 126).

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères.

Este livro, publicado no âmbito do programa de auxílio à publicação, contou com o apoio do Ministério Francês das Relações Exteriores.

DP&A editora

Rua Joaquim Silva, 98 – 2º andar – Centro
CEP 20.241-110 – RIO DE JANEIRO – RJ – BRASIL
Tel./Fax (21) 2232-1768
e-mail: dpa@dpa.com.br
home page: www.dpa.com.br

Impresso no Brasil
2002

Sumário

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Duas palavras para uma apresentação desnecessária</i> | 7 |
| Gerd Bornheim | |
| <i>Prefácio</i> | 13 |
| Questões de método | |
| I. Marxismo e existencialismo | 19 |
| II. O problema das mediações e das disciplinas auxiliares | 41 |
| III. O método progressivo-regressivo | 73 |
| Conclusão | 125 |
| Crítica da razão dialética | |
| <i>Introdução</i> | |
| A. Dialética dogmática e dialética crítica | 137 |
| B. Crítica da experiência crítica | 161 |
| LIVRO I | |
| <i>Da práxis individual ao prático-inerte</i> | |
| A. A <i>práxis</i> individual como totalização | 195 |
| B. As relações humanas como mediação entre os diferentes setores da materialidade | 209 |
| C. A matéria como totalidade totalizada e uma primeira experiência da necessidade | 235 |
| 1. Escassez e modo de produção | 235 |
| 2. A matéria trabalhada como objetivação alienada da <i>práxis</i> individual e coletiva | 264 |
| [3. O homem dominado pela matéria trabalhada] | 294 |
| [4.] A necessidade como nova estrutura da experiência dialética | 328 |
| [5.] O ser social como materialidade e, particularmente, o ser-de-classe | 335 |

| | |
|------------------------------------------------------------|-----|
| D. Os coletivos | 359 |
| [1. A estrutura serial, tipo fundamental da sociabilidade] | 359 |
| [2. Ajuntamentos diretos e indiretos] | 375 |
| [3. Serialidades e impotência; a recorrência] | 380 |
| [4. A classe como ser coletivo] | 405 |
| [5. Inteligibilidade do campo prático-inerte] | 421 |

LIVRO II

Do grupo à História

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A. O grupo. A equivalência da liberdade como necessidade e da necessidade como liberdade. Limites e alcance de toda dialética realista | 447 |
| [1. O grupo em fusão] | 450 |
| [2. Do grupo em fusão ao grupo organizado] | 507 |
| [3. A organização] | 538 |
| [4. Inteligibilidade da <i>práxis</i> organizada] | 593 |
| [5. Do grupo organizado à instituição] | 664 |
| B. A experiência dialética como totalização: o plano do concreto, o lugar da História | 741 |
| [1. Circularidade da experiência dialética] | 747 |
| [2. A classe social como grupo de combate, grupo institucionalizado e serialidade] | 754 |
| [3. Especificidade da História: reciprocidade de antagonismo, <i>práxis</i> e processo no campo da escassez] | 784 |
| [4. A inteligibilidade da História: em busca de uma totalização sem totalizador] | 872 |
| <i>Glossário</i> | 887 |
| <i>Índice onomástico</i> | 893 |

Duas palavras para uma apresentação desnecessária

Gerd Bornheim

Vem-se falando com certa insistência, e não só em Paris, sobre uma renovação do interesse pelo pensamento de Sartre em nossos dias. Entretanto, nada poderia desmerecer o fato de que nosso filósofo será sempre um sedutor, e isso basicamente porque ele soube apossar-se de um traço todo seu na condição indispensável que faz de um homem um escritor: este intelectual, levado às extremidades de seu próprio ato de inteligir as coisas de que falava, sabia comunicar como poucos a volúpia que ele mesmo experimentava na construção de cada frase que escrevia. Nem se imagine a possibilidade de um escritor pleno sem a figura desse saber-sabor.

Mas tenho para mim que essa notável renovação dos interesses pelas idéias sartrianas atém-se a dois tópicos básicos. O primeiro põe em evidência o fato de que essas idéias continuam a responder às inquietações do homem de hoje, são idéias que persistem vivas, elas se querem vivas e já por aí se querem também questionadas. De toda evidência, Sartre já é um monumento clássico. Mas não é disso que se trata aqui – trata-se, sim, da continuada atualidade de uma filosofia que teima em responder a não poucos dos modos como o homem prossegue a se fazer presente em nosso tempo. Claro também que isso não vai durar – Sartre sabia como ninguém do caráter datado de seu pensamento e de todo e qualquer pensamento, ele sabia da natureza profundamente adverbial de tudo o que se pretende eterno dentro da contemporaneidade: a inteireza de seu ateísmo põe-se a solapar as aparentes pretensões de verdade absoluta em tudo o que escreve. E ele sabe, por isso, que é dessa cor acinzentada que brota qualquer maneira possível de permanência. Se ainda hoje se lê Sartre com o olho posto na atualidade, é porque continua-se vendo em seus escritos o ajuste da reflexão relativamente a essa mesma atualidade. Claro ainda que as extensões do tempo continuam escassas: mas o ontem da presença de Sartre consegue infiltrar-se no hoje de um modo, de resto, em tudo sartriano; ou seja: a do leitor, a do homem atual, vendo-se através daquilo que ele pode ser em seu tempo de modo crítico e lúcido, entendendo a sua inserção num mundo que é todo dele, à maneira dele, e de um modo crítico e lúcido.

O outro tópico refere-se a qualquer coisa como o reparo a uma séria injustiça. É que dentro do restrito contexto de grandes pensadores de nosso

tempo, Sartre foi sem dúvida o mais injustiçado. Porquanto, vista como um todo, a bibliografia sobre o pensamento de nosso filósofo oferece uma paisagem em tudo lastimável; os ofícios de abordagem se querem simples divulgação, vulgarização até – bastaria aqui a mais leve comparação com a vasta e bem pensada ensaística sobre Heidegger para que se percebesse a força irônica do contraste. Por que isso? Por Sartre sempre se ter recusado a partilhar dos colegiados acadêmicos afeitos, por assim dizer, a um tipo de pesquisa bem comportada? Os ressentimentos não poderiam ir tão longe, nem lhes caberia ignorar o rigoroso perfeccionismo da linguagem sartriana. Esse desmazelo todo afinal é máscara do quê? O fato é que a obra de Sartre permanece quase em sombras totais, alheio ao pensamento mais arguto, mais questionador: um ou outro livro, aqui ou ali, normalmente distante dos domínios franceses, avança algo no campo aberto à pesquisa – e isso logo com Sartre que, como poucos, soube manter-se, pela linguagem e pelo pensamento, na intimidade dos mais puros parâmetros da tradição francesa: como escritor, como moralista, como cartesiano. Convenhamos que já é tempo de reparar toda essa ignorância. E talvez esse renovado interesse atual pela obra de Sartre possa levar justamente a essa discussão mais séria, mais pertinente, mais debruçada, como seria de desejar, sobre os fundamentos, sobre a ordem das razões de ser, para que se pudesse ponderar todo o peso de perquirições que ainda ecoam na vastidão, distante da embromação que nada vê, mas afastada também de qualquer barganha com a perenidade do absoluto. Aliás, o próprio Sartre nos dá um soberbo exemplo dessa postura que tudo prende e tudo perde, e tudo supera, e em que tudo se metamorfoseia em esquina.

A *Crítica da razão dialética* é precisamente exemplo de uma dessas esquinas. Pois não é que de repente, do outro lado da rua, surge o olho solerte de uma esquina outra, de uma calçada? E nosso filósofo vê: mas “o mundo é também História; talvez sejamos antes de tudo históricos”. Sabe-se que o primeiro Sartre era profundamente anti-histórico, ou melhor, no nível das inaugurações, a história sequer existia nem mesmo como esfumado pano de fundo, e o primeiro personagem de Sartre, Roquentin, a descarta com a displicência da insciência. Mas sobreveio logo a brutalidade dos acontecimentos políticos e, logo depois, a ousada filigrana das análises de Merleau-Ponty sobre tais aconteceres. E Sartre pôs-se a escrever, e muito – escreveu a longa *Crítica*; dessa obra, postergou o primeiro volume, que questionaria o problema do sentido da história, e entregou-se logo ao detalhismo do segundo volume, às questões de método, a análises bem concretas e bem circunstanciadas de dimensões e pressupostos básicos da evolução social do

mundo ocidental. Não cabe resumir tudo isso aqui – que o leitor se deixe levar pelas garimpagens e pelo fastígio dessas consistentes viagens.

Lembro apenas um ponto, a determinar o próprio sentido dessa virada maior de Sartre: é que, assim sem mais, quase que por aparente descuido, nosso homem leu realmente Marx e deixou-se convulsionar. A nova pergunta se torna até viciada por sua própria obviedade: em face da permanência sempre atual das questões formuladas pelo marxismo, qual o lugar que poderia restar ao existencialismo? A reviravolta nem poderia ter sido mais radical. É que agora inverte-se o eixo das considerações. Pois, na obra mestra anterior, *O ser e o nada*, o filósofo dissecava as vicissitudes do para-si, do indivíduo singular, da consciência, da má fê que a compromete em sua busca da liberdade absoluta, e deixava o outro lado do eixo – o em-si, o ser, o objeto – restrito a uma página e meia. E, no entanto, novas contas feitas, é essa página que se agiganta, e o ser se faz em principal objeto da *Crítica*. Vale dizer: investiga-se agora o terreno coibido pela antiga soberania da consciência, e nosso pensador volta-se à densidade de seus próprios pés: pergunta então pelo objeto, pelas coisas inertes, pela serialidade, pelo peso das medidas econômicas. A forte personagem da velha consciência parece até pôr-se em fuga. Não obstante, e por essas andanças todas, a pergunta não deixa de ser até mesmo desabusada nesse desconcerto dos primores do individualismo: qual seria, enfim, o lugar do existencialismo? A resposta se revela aguçada através da recusa daquilo que foi feito com o marxismo, e a análise de Sartre concentra-se por inteiro naquilo que deve ser repellido: a pura e absurda redução do homem, de toda a riqueza da realidade humana, aos avatares da onipresença da categoria do objeto. Pois, em nosso tempo, terminada a era das complacências, tudo se fez cartesianamente definitivo: tudo é ou sujeito ou objeto. E contra a anonímia avassaladora da presença do objeto, impõe-se a necessidade de “salvar” Marx: o homem e toda a esfera de seus pertences também existe, e estaria nesse reconhecimento a vitória do existencialismo. O objeto, através das drásticas e funestas artimanhas do stalinismo, da psicologia de um Pavlov e de tantas outras coisas mais, tornou o sujeito um fantasma de si mesmo, totalmente redutível ao anonimato da ditadura e da ciência. O homem, então meramente número-objeto, deveria eximir-se dos processos desindividualizadores, ser reinventado na condição de qualidade pura, para poder, enfim, ser reimplantado no próprio seio do marxismo.

Entretanto, a questão não deixa de permanecer ambígua: inexistente em Sartre uma análise realmente abrangente do que seja a concepção marxista do homem, da consciência e da liberdade. E, de certo modo, a ambigüidade

deriva por inteiro do fato de que, na obra do próprio Marx, as indicações que abrem o espaço para essa presença do homem, da liberdade e do desempenho da consciência não terem encontrado sua repercussão suficiente na elaboração de uma antropologia. Ou seja: em que medida o existencialismo terminaria sendo uma crítica da própria doutrina de Marx? Por aí, caberia em conseqüência perguntar ainda: a ambigüidade viria de dentro da doutrina de Marx e de suas omissões ou decorreria muito mais de uma história que se deixou assenhorear pela avalanche que tudo passou a invadir e tudo reduzir à objetividade do objeto. Realmente, como foi dito, em nosso mundo tudo é ou objeto ou sujeito, e não existe terceiro termo para transcender tal dicotomia. Nada então parece mais justo do que a bandeira erguida por Sartre: o homem perdido deve ser reinventado no próprio cerne do marxismo. O homem – entenda-se: o homem tal como descrito na longa fenomenologia das análises sartrianas, sem esquecer, claro está, da problemática de suas continuações. Pois resta, por total, na teoria e na prática, a plenitude do alcance desses avanços, sempre adulterados e sempre impositivos, a começar pela reconquista da liberdade. Se há uma palavra que define todos os empenhos de Sartre, ela é exatamente esta: a liberdade, o lugar por excelência de todas as contradições, de todos os encontros e desencontros, sinônimo que é, sem nenhuma retórica adjetivante, da própria existência humana. *O ser e o nada* encontra a sua complementação necessária, ainda que na medida dos contrapesos, nessa *Crítica da razão dialética*.

A Castor

Prefácio

Receio que as duas obras incluídas neste volume pareçam ter uma importância e ambição desiguais. Logicamente, a segunda deveria preceder a primeira, cujas fundações críticas ela visa constituir. Mas tive receio de que essa montanha de folhas parecesse dar à luz um rato: seria necessário agitar tanto ar, gastar tantas penas e preencher tanto papel para chegar a algumas considerações metodológicas? E como, de fato, o segundo trabalho é oriundo do primeiro, preferi conservar a ordem cronológica que, em uma perspectiva dialética, é sempre a mais significativa.

Questões de método é uma obra de circunstância: isso explica seu caráter um pouco híbrido; e é também por essa razão que os problemas parecem ser aí sempre abordados de viés. Uma revista polonesa tinha decidido publicar, durante o inverno de 1957, um número dedicado à cultura francesa; pretendia dar aos leitores um panorama do que, entre nós, ainda se designa por “nossas famílias espirituais”. Por isso, solicitou a colaboração de numerosos autores e propôs que eu tratasse do seguinte tema: “Situação do existencialismo em 1957”.

Não gosto de falar do existencialismo. O caráter próprio de uma pesquisa é ser indefinida. Dar-lhe um nome ou defini-la é fechar o círculo: que resta? Um modo finito e já ultrapassado da cultura, algo como uma marca de sabão, ou por outras palavras, uma *idéia*. Eu teria declinado o pedido de meus amigos poloneses se não tivesse visto nele um meio de expressar, em um país de cultura marxista, as contradições atuais da filosofia. Nessa perspectiva, julguei que poderia agrupar os conflitos internos que a dilaceram em torno de uma importante oposição: entre a existência e o saber. Mas talvez eu tivesse sido mais direto se, para a economia do número “francês”, não tivesse sido necessário que, antes de tudo, eu falasse da ideologia existencial, do mesmo modo que era solicitado a um filósofo marxista, Henri Lefebvre, para “situar” as contradições e o desenvolvimento do marxismo na França, durante os últimos anos.

Mais tarde, reproduzi o meu artigo na revista *Les Temps modernes*, embora com consideráveis modificações para adaptá-lo às exigências dos leitores franceses. É sob essa forma que o publico hoje. O que se chamava, na origem, *Existencialismo e marxismo* recebeu o título de *Questões de método*. E, finalmente,

é *uma* questão que formulo. Uma só: será que, hoje, temos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica? Ela encontra seu lugar no interior da filosofia marxista porque – como veremos adiante – considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método “compreensivo” como um território encravado no próprio marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa.

Do marxismo que a ressuscitou, a ideologia da existência herdou duas exigências que ele próprio tinha extraído do hegelianismo: se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser *devinda*, deve *fazer-se totalização*. É escusado dizer que essa dupla exigência define o movimento do Ser e do conhecimento (ou da compreensão) que, a partir de Hegel, tem o nome de “dialética”. Assim, em *Questões de método*, considerei como aceito que tal totalização está perpetuamente em andamento como História e como Verdade histórica. A partir desse pressuposto fundamental, tentei revelar os conflitos internos da antropologia filosófica e, em certos casos, consegui esboçar – no terreno metodológico que eu tinha escolhido – as soluções provisórias dessas dificuldades. Mas é evidente que as contradições e suas superações sintéticas perdem qualquer significação e qualquer realidade se a História e a Verdade não são totalizantes, se, como pretendem os positivistas, existem *várias* Histórias e *várias* Verdades. Portanto, no momento em que redigia esta primeira obra, pareceu-me necessário abordar, enfim, o problema fundamental. Haverá uma Verdade do homem?

Ninguém – nem mesmo os empiristas – chegou a designar por Razão a simples ordenação – seja ela qual for – de nossos pensamentos. Para um “racionalista”, é necessário que essa ordenação reproduza ou constitua a ordem do Ser. Assim, a Razão é uma certa relação entre o conhecimento e o Ser. Deste ponto de vista, se a relação da totalização histórica com a Verdade totalizante deve poder existir e se essa relação é um duplo movimento no conhecimento e no Ser, será legítimo dar o nome de Razão a essa relação em movimento; portanto, o objetivo de minha pesquisa será estabelecer se a Razão positivista das Ciências naturais é bem aquela que reencontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implicam não só métodos específicos, mas uma nova Razão, ou seja, uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto. Ou por outras palavras, haverá uma Razão dialética?

De fato, não se trata de *descobrir* uma dialética: por um lado, o pensamento dialético tornou-se consciente de si mesmo, historicamente, desde o início do século passado; por outro, a simples experiência histórica ou etnológica é suficiente para revelar setores dialéticos na atividade humana. Mas, por um

lado, a experiência – em geral – só pode fundamentar, por si mesma, verdades parciais e contingentes; por outro, a partir de Marx, o pensamento dialético ocupou-se mais de seu objeto do que de si mesmo. Reencontramos, aqui, a dificuldade enfrentada pela Razão analítica no final do século XVIII, quando foi necessário provar sua legitimidade. Mas o problema é menos cômodo uma vez que a solução do idealismo crítico se encontra atrás de nós. O conhecimento é um modo do Ser, mas, na perspectiva materialista, está fora de questão reduzir o Ser ao conhecido. Pouco importa: a antropologia continuará sendo um amontoado confuso de conhecimentos empíricos, induções positivistas e interpretações totalizantes, enquanto não tivermos estabelecido a legitimidade da Razão dialética, ou seja, enquanto não tivermos adquirido o direito de estudar um homem, um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento, enquanto não tivermos estabelecido que todo conhecimento parcial ou isolado desses homens ou de seus produtos deve ser superado em direção à totalidade ou ser reduzido a um erro por incompletude. Nossa tentativa será, portanto, *crítica* no sentido em que tentará determinar a validade e os limites da Razão dialética, o que equivale a marcar as oposições e os vínculos dessa Razão relativamente à Razão analítica e positivista. Mas, além disso, deverá ser dialética porque, tratando-se de problemas dialéticos, esta é a única instância competente para abordá-los. Não existe aí tautologia: eis o que demonstrarei mais adiante. No primeiro tomo desta obra, limitar-me-ei a esboçar uma teoria dos conjuntos práticos, ou seja, das séries e dos grupos enquanto momentos da totalização. No segundo tomo, que será publicado ulteriormente, abordarei o problema da própria totalização, ou seja, da História em andamento e da Verdade em devir.

QUESTÕES DE MÉTODO

I

Marxismo e existencialismo

Para alguns, a Filosofia aparece como um meio homogêneo: os pensamentos nascem e morrem nele, os sistemas nele se edificam para nele desmoronar. Outros consideram-na como uma certa atitude cuja adoção estaria sempre ao alcance de nossa liberdade. Ainda para outros, é vista como determinado setor da cultura. Em nossa opinião, a Filosofia *não existe*; sob qualquer forma que seja considerada, essa sombra da ciência, essa eminência parda da humanidade não passa de uma abstração hipostasiada. De fato, existem *várias* filosofias. Ou melhor – porque nunca encontrareis, em determinado momento mais do que *uma* que seja viva –, em certas circunstâncias bem definidas, *uma* filosofia se constitui para dar expressão ao movimento geral da sociedade; e, enquanto vive, é ela que serve de meio cultural aos contemporâneos. Esse objeto desconcertante apresenta-se, *simultaneamente*, sob aspectos profundamente distintos, cuja unificação opera constantemente.

É, antes de tudo, uma certa forma pela qual a classe “ascendente” toma consciência de si;¹ e esta pode ser nítida ou confusa, indireta ou direta: no tempo da nobreza togada e do capitalismo mercantil, uma burguesia de juristas, comerciantes e banqueiros apreendeu algo de si mesma através do cartesianismo; um século e meio depois, na fase primitiva da industrialização, uma burguesia de fabricantes, engenheiros e cientistas descobriu-se, de forma obscura, na imagem do homem universal que o kantismo lhe propunha.

Mas, para ser verdadeiramente filosófico, esse espelho deve apresentar-se como a totalização do Saber contemporâneo: o filósofo opera a unificação de todos os conhecimentos, utilizando como critério alguns esquemas diretores que traduzem as atitudes e as técnicas da classe ascendente diante

¹ Se não menciono, aqui, a *pessoa* que se objetiva e se descobre em sua obra, é porque a filosofia de uma época transborda de longe – por maior que ele seja – o filósofo que lhe deu sua primeira configuração. Inversamente, veremos que o estudo *das* doutrinas singulares é inseparável de um real aprofundamento das filosofias. O cartesianismo ilumina a época e *situa* Descartes no interior do desenvolvimento totalitário da Razão analítica; a partir daí, Descartes, considerado como pessoa e como filósofo, ilumina até o âmago do século XVIII o sentido histórico (e, por conseguinte, singular) da nova racionalidade.

de sua época e do mundo. Mais tarde, quando os detalhes desse Saber tiverem sido contestados um a um e destruídos pelo progresso das Luzes, o conjunto permanecerá como um conteúdo indiferenciado: depois de terem sido ligados por princípios, tais conhecimentos, esmagados, quase indecifráveis, ligarão, por sua vez, esses princípios. Reduzido à sua mais simples expressão, o objeto filosófico permanecerá no “espírito objetivo” sob forma de Idéia reguladora indicando uma tarefa infinita; assim, fala-se hoje, entre nós, da “Idéia kantiana” ou, entre os alemães, da *Weltanschauung* de Fichte. O motivo é que uma filosofia, quando está em sua plena virulência, nunca se apresenta como uma coisa inerte, como a unidade passiva e já terminada do Saber; nascida do movimento social, ela própria é movimento e age sobre o futuro: essa totalização concreta é, ao mesmo tempo, o projeto abstrato de prosseguir a unificação até seus últimos limites; sob esse aspecto, a filosofia caracteriza-se como um método de investigação e de explicação; a confiança que tem em si mesma e em seu desenvolvimento futuro limita-se a reproduzir as certezas da classe que a sustenta. Toda filosofia é prática, inclusive aquela que, à primeira vista, parece a mais contemplativa; o método é uma arma social e política: o racionalismo analítico e crítico de grandes cartesianos lhes sobreviveu; nascido da luta, voltou-se sobre ela para iluminá-la; no momento em que a burguesia empreendia a sabotagem das instituições do Antigo Regime, ele atacava as significações ultrapassadas que tentavam justificá-las.² Mais tarde, esteve a serviço do liberalismo e dotou de uma doutrina as operações que tentavam realizar a “atomização” do proletariado.

Assim, a filosofia permanecerá eficaz enquanto viver a *práxis* que a engendrou, a sustenta e é por ela iluminada. Mas ela se transforma, perde sua singularidade, despoja-se de seu conteúdo original e datado exatamente na medida em que impregna, aos poucos, as massas, para tornar-se nelas e, por elas, um instrumento coletivo de emancipação. É assim que o cartesianismo, no século XVIII, aparece sob dois aspectos indissolúveis e complementares: por um lado, como Idéia da razão, como método analítico, inspira Holbach, Helvétius, Diderot, inclusive Rousseau, e é ele que podemos encontrar na origem tanto dos panfletos anti-religiosos, quanto do materialismo mecanicista; por outro, passou para o anonimato e condiciona as atitudes do Terceiro Estado; em cada um, a Razão universal e analítica

² No caso do cartesianismo, a ação da “filosofia” permanece negativa: ela desentulha, destrói e faz entrever, através das complicações infinitas e dos particularismos do sistema feudal, a universalidade abstrata da propriedade burguesa. Mas em outras circunstâncias, quando a própria luta social assume outras formas, a contribuição da teoria pode ser positiva.

refugia-se e ressurgue sob forma de “espontaneidade”: isto significa que a resposta imediata do oprimido à opressão será crítica. Essa revolta abstrata precede de alguns anos a Revolução Francesa e a insurreição armada. Mas a violência dirigida das armas suprimirá privilégios que já tinham sido dissolvidos na Razão. As coisas vão tão longe que o espírito filosófico transpõe as barreiras da classe burguesa e se infiltra nos meios populares. É o momento em que a burguesia francesa pretende ser a classe universal: as infiltrações de sua filosofia permitir-lhe-ão dissimular as lutas que começam a dilacerar o Terceiro Estado e encontrar, para todas as classes revolucionárias, uma linguagem e gestos comuns.

Se a filosofia deve ser, a uma só vez, totalização do Saber, método, Idéia reguladora, arma ofensiva e comunidade de linguagem; se essa “visão do mundo” é também um instrumento que trabalha as sociedades carcomidas, se essa concepção singular de um homem ou de um grupo de homens torna-se a cultura e, às vezes, a natureza de uma classe inteira, fica bem claro que as épocas de criação filosófica são raras. Entre os séculos XVII e XX, vejo três que designarei por nomes célebres: existe o “momento” de Descartes e de Locke, o de Kant e de Hegel e, por fim, o de Marx. Essas três filosofias tornam-se, cada uma por sua vez, o húmus de todo o pensamento particular e o horizonte de toda a cultura, elas são insuperáveis enquanto o momento histórico de que são a expressão não tiver sido superado. Com freqüência, tenho observado o seguinte: um argumento “antimarxista” não passa do rejuvenescimento aparente de uma idéia pré-marxista. Uma pretensa “superação” do marxismo limitar-se-á, na pior das hipóteses, a um retorno ao pré-marxismo e, na melhor, à redescoberta de um pensamento já contido na filosofia que se acreditou superar. Quanto ao “revisonismo”, trata-se de um truísmo ou de um absurdo: não há motivo para readaptar uma filosofia viva ao curso do mundo; por si mesma, ela opera tal adaptação através de mil iniciativas, mil pesquisas particulares, porque está intimamente ligada ao movimento da sociedade. Aqueles que se julgam os porta-vozes mais fiéis de seus predecessores, apesar de sua boa vontade, transformam os pensamentos que pretendem simplesmente repetir; os métodos modificam-se porque são aplicados a objetos novos. Se esse movimento da filosofia já não existe, das duas uma: ou ela está morta ou, então, está “em crise”. No primeiro caso, não se trata de rever, mas de demolir um edifício condenado; no segundo caso, a “crise filosófica” é a expressão particular de uma crise social e seu imobilismo é condicionado pelas contradições que dilaceram a sociedade: uma pretensa “revisão” efetuada por “experts” não passaria, portanto, de uma mistificação idealista e sem alcance real; é o próprio movimento da História, é a luta dos

homens em todos os planos e níveis da atividade humana que libertarão o pensamento cativo e permitir-lhe-ão alcançar seu pleno desenvolvimento.

Não convém dar o nome de filósofos aos homens de cultura que surgem após as épocas de grande florescimento e que têm como objetivo colocar em ordem os sistemas ou conquistar, com métodos novos, terras ainda mal conhecidas, aqueles que dão funções práticas à teoria e dela se servem como de uma ferramenta para destruir e construir: eles exploram o domínio, fazem-lhe o inventário, nele constroem alguns prédios, ocorre-lhes inclusive de introduzirem nele algumas mudanças internas; mas ainda se alimentam do pensamento vivo dos mortos importantes. Amparado pela multidão em marcha, esse pensamento constitui seu meio cultural e seu futuro, determina o campo de suas investigações e até mesmo de sua “criação”. Proponho que esses homens *relativos* recebam o nome de ideólogos. E, uma vez que devo falar do existencialismo, será compreensível que eu o considere como uma *ideologia*; trata-se de um sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se. Para compreender melhor suas ambições presentes e sua função, é necessário voltar atrás, ao tempo de Kierkegaard.

A mais ampla totalização filosófica é o hegelianismo. É nele que o Saber é elevado à sua dignidade mais eminente: ele não se limita a visar o Ser de fora, mas o incorpora a si e o dissolve em si mesmo: o espírito se objetiva, se aliena e se retoma incessantemente, se realiza através de sua própria história. O homem exterioriza-se e se perde nas coisas, mas toda alienação é superada pelo saber absoluto do filósofo. Assim, nossos dilaceramentos, as contradições que fazem nossa infelicidade, são momentos que se apresentam para serem superados, não somos apenas *eruditos*: no triunfo da consciência de si intelectual, parece que somos *sabidos*; o saber atravessa-nos de ponta a ponta e nos situa antes de nos dissolver, somos *integrados vivos* à totalização suprema: assim, o *puro vivido* de uma experiência trágica, de um sofrimento que leva à morte é absorvido pelo sistema como uma determinação relativamente abstrata que deve ser mediatizada, como uma passagem que conduz ao absoluto, único concreto verdadeiro.³

³ Não há dúvida de que se pode puxar Hegel para o lado do existencialismo; aliás, Hyppolite fez um esforço nesse sentido, não sem êxito, em seu livro *Études sur Marx et Hegel*. Não foi Hegel o primeiro a mostrar “que existe uma realidade da aparência como tal”? E seu panlogicismo não está acompanhado por um pantragicismo? Não se pode escrever com razão que, para Hegel, “as existências se encadeiam na História que fazem e que, como universalidade concreta, é o que as julga e as transcende”? É possível fazê-lo com toda a facilidade, mas a questão não está aí: o que opõe Kierkegaard a Hegel é que, para este, o trágico de *uma* vida é sempre superado.

Diante de Hegel, Kierkegaard mal parece contar; com toda a certeza, não é um filósofo; aliás, ele próprio recusou esse título. De fato, trata-se de um cristão que não deseja ficar confinado no sistema e que, sem tréguas, afirma contra “o intelectualismo” de Hegel a irredutibilidade e a especificidade do vivido. Não há dúvida de que, como foi observado por Jean Wahl, um hegeliano teria assimilado essa consciência romântica e obstinada à “consciência infeliz”, momento já superado e conhecido em suas características essenciais; mas é precisamente esse saber objetivo que Kierkegaard contesta: para ele, a superação da consciência infeliz permanece puramente verbal. O homem *existente* não pode ser assimilado por um sistema de idéias; independentemente do que se possa dizer e pensar a respeito do sofrimento, este escapa ao saber na medida em que é sofrido em si mesmo, para si mesmo e na medida em que o saber permanece incapaz de transformá-lo. “O filósofo constrói um palácio de idéias e habita uma cabana.” Evidentemente, Kierkegaard pretende defender a religião: Hegel não queria que o cristianismo pudesse ser “ultrapassado” e, por isso mesmo, transformou-o no mais elevado momento da existência humana – pelo contrário, Kierkegaard insiste sobre a transcendência do Divino; entre o homem e Deus, coloca uma distância infinita, a existência do Onipotente não pode ser objeto de um saber objetivo, mas constitui o alvo de uma fé subjetiva. E, por sua vez, essa fé, em sua força e afirmação espontânea, nunca será reduzida a um momento superável e classificável, a um conhecimento. Assim, ele é levado a reivindicar a pura subjetividade singular contra a universalidade objetiva da essência, a intransigência estreita e apaixonada da vida imediata contra a tranqüila mediação de toda a realidade, a crença, que se afirma com toda obstinação, *apesar do* escândalo, contra a evidência científica. Ele procura armas por toda parte para escapar à terrível “mediação”; descobre em si próprio

O vivido se esvai no saber. Hegel fala-nos do escravo e de seu medo da morte. Mas este, que foi *sentido profundamente*, torna-se o simples objeto do conhecimento e o momento de uma transformação, por sua vez, superada. Para Kierkegaard, pouco importa que Hegel fale de “liberdade para morrer” ou que descreva corretamente alguns aspectos da fé; o que ele critica no hegelianismo é o fato de negligenciar a *insuperável opacidade* da experiência vivida. O desacordo não se situa somente, nem sobretudo, no plano dos conceitos, mas no da crítica do saber e da delimitação do seu alcance. Por exemplo, é perfeitamente exato que Hegel marca, de forma profunda, a unidade e a oposição entre a vida e a consciência. Mas é também verdade que são incompletudes já reconhecidas como tais *do ponto de vista* da totalidade. Ou, para utilizar a linguagem da semiologia moderna: para Hegel, o *Significante* (em um momento qualquer da História) é o movimento do Espírito (que se constituirá como significante-significado e significado-significante, isto é, absoluto-sujeito); o *Significado* é o homem vivo e sua objetivação; para Kierkegaard, o homem é o *Significante*: ele próprio produz as significações e nenhuma significação o visa de fora (Abraão não sabe se é Abraão); ele nunca é o *significado* (mesmo por Deus).

oposições, indecisões, equívocos que não podem ser superados: paradoxos, ambigüidades, descontinuidades, dilemas etc. Em todos esses dilaceramentos, Hegel limitar-se-ia a ver contradições em formação ou em processo de desenvolvimento; mas é justamente o que lhe é censurado por Kierkegaard: mesmo antes de tomar consciência delas, o filósofo de Iena teria decidido considerá-las como idéias truncadas. De fato, a vida *subjetiva*, na medida em que é vivida, nunca pode ser objeto de um saber; por princípio, escapa ao conhecimento, e a relação do crente com a transcendência não pode ser concebida sob a forma de *superação*. Essa interioridade que pretende afirmar-se contra toda a filosofia em sua estreiteza e profundidade infinita, essa subjetividade reencontrada para além da linguagem como a aventura pessoal de cada um diante dos outros e de Deus, eis o que Kierkegaard designou por *existência*.

Como estamos vendo, Kierkegaard é inseparável de Hegel e essa negação obstinada de qualquer sistema só pode ter origem em um campo cultural inteiramente comandado pelo hegelianismo. O dinamarquês sente-se acuado pelos conceitos, pela História, ele defende sua pele, é a reação do romantismo cristão contra a humanização racionalista da fé. Seria muito fácil rejeitar essa obra em nome do subjetivismo: o que é necessário observar sobretudo, situando-nos no contexto da época, é que Kierkegaard tem razão contra Hegel, tanto quanto Hegel tem razão contra Kierkegaard. Hegel tem razão: em vez de obstinar-se, como o ideólogo dinamarquês, em paradoxos congelados e pobres que, no final de contas, remetem a uma subjetividade vazia, o filósofo de Iena visa por seus conceitos o concreto verdadeiro; além disso, a mediação apresenta-se sempre como um enriquecimento. E Kierkegaard tem razão: a dor, a necessidade, a paixão, o sofrimento dos homens são realidades brutas que não podem ser superadas ou modificadas pelo Saber; é claro, seu subjetivismo religioso pode passar, com razão, pelo cúmulo do idealismo, mas em relação a Hegel, marca um progresso em direção ao realismo já que, antes de tudo, insiste sobre a irredutibilidade de um certo real ao pensamento e sobre a sua *primazia*. Entre nós, existem psicólogos e psiquiatras⁴ que consideram algumas evoluções de nossa vida íntima como o resultado de um trabalho que ela efetua sobre si própria: nesse sentido, a *existência* kierkegaardiana é o *trabalho* de nossa vida interior – resistências vencidas e, incessantemente, renascentes, esforços incessantemente renovados, desesperos superados, fracassos provisórios e vitórias precárias – enquanto esse trabalho se opõe diretamente ao conhecimento intelectual.

⁴ Cf. LAGACHE, *Le Travail du deuil*.

Kierkegaard foi, talvez, o primeiro a assinalar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o Saber. E essa incomensurabilidade pode estar na origem de um irracionalismo conservador: aliás, essa é uma das maneiras pelas quais pode ser compreendida a obra desse ideólogo. Mas ela pode ser compreendida também como a morte do idealismo absoluto: não são as idéias que modificam os homens, não é suficiente conhecer uma paixão pela sua causa para suprimi-la, é necessário vivê-la, opor-lhe outras paixões, combatê-la com tenacidade, em suma, *trabalhar-se*.

É impressionante que o marxismo faz uma crítica semelhante a Hegel, embora de um ponto de vista completamente diferente. Com efeito, para Marx, Hegel confundiu a objetivação, simples exteriorização do homem no Universo, com a alienação que volta contra o homem sua exteriorização. Considerada em si mesma – o que é sublinhado, várias vezes, por Marx – a objetivação seria um desabrochamento, permitiria ao homem, que produz e reproduz incessantemente sua vida e se transforma modificando a natureza, “contemplar-se a si mesmo em um mundo que ele criou”.* Nenhuma prestidigitação dialética consegue tirar daí a alienação; é porque não se trata de um jogo de conceitos, mas da História real: “Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau de determinado desenvolvimento de suas forças produtivas materiais; o conjunto dessas relações de produção constitui a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social”.** Ora, na fase atual de nossa história, as forças produtivas entraram em conflito com as relações de produção, o trabalho criador é alienado, o homem não se reconhece em seu próprio produto e seu labor extenuante apresenta-se-lhe como uma força inimiga. Uma vez que a alienação surge como o resultado desse conflito, trata-se de uma realidade histórica e perfeitamente irreduzível a uma idéia; para que os homens dela se liberem e para que seu trabalho se torne a pura objetivação de si mesmos, não é suficiente “que a consciência se pense a si mesma”, mas são necessários o trabalho *material* e a *práxis* revolucionária: quando Marx escreve: “Do mesmo modo que não se julga um indivíduo a partir da idéia que tem de si mesmo, assim também não se pode julgar uma... época de agitação revolucionária a partir de sua consciência de si”,***

* *Économie politique et Philosophie, in Manuscrits de 1844 (N. do E.) [No original].*

** *Prefácio de Critique de l'économie politique, 1859 (N. do E.) [No original].*

*** *Ibid. (N. do E.) [No original].*

ele assinala a prioridade da ação (trabalho e *práxis* social) sobre o *Saber*, assim como sua heterogeneidade. Afirma também que o fato humano é irreduzível ao conhecimento, que ele deve *ser vivido e ser produzido*; no entanto, não vai confundi-lo com a subjetividade vazia de uma pequena burguesia puritana e mistificada: transforma-o no tema imediato da totalização filosófica e é o homem concreto que ele coloca no centro de suas pesquisas, esse homem que se define, a uma só vez, por suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens.

Assim, Marx tem razão, simultaneamente, contra Kierkegaard e contra Hegel, uma vez que afirma, com o primeiro, a especificidade da *existência* humana, e uma vez que toma, com o segundo, o homem concreto em sua realidade objetiva. Nessas condições, pareceria natural que o existencialismo, esse protesto idealista contra o idealismo, tivesse perdido toda a utilidade e não tivesse sobrevivido ao declínio do hegelianismo.

De fato, ele sofreu um eclipse: na luta geral que trava contra o marxismo, o pensamento burguês apóia-se nos pós-kantianos, no próprio Kant e em Descartes: não lhe ocorre a idéia de se dirigir a Kierkegaard. O dinamarquês voltará a aparecer no início do século XX, quando será promovido o combate contra a dialética marxista, opondo-lhe pluralismos, ambigüidades, paradoxos, isto é, desde o momento em que, pela primeira vez, o pensamento burguês é reduzido à defensiva. O aparecimento, no período entre as duas guerras, de um existencialismo alemão corresponde certamente – pelo menos, em Jaspers⁵ – a uma vontade dissimulada de ressuscitar o transcendente. Já – como tinha sido observado por Jean Wahl – podíamos nos perguntar se Kierkegaard não arrastaria seus leitores para as profundezas da subjetividade com o único objetivo de levá-los a descobrir aí a infelicidade do homem sem Deus. Essa armadilha corresponderia bem ao estilo do “grande solitário”, que negava a comunicação entre os homens, e, para influenciar o semelhante, não vislumbrava outro meio a não ser “a ação indireta”.

Quanto a Jaspers, coloca as cartas na mesa: a única coisa que fez foi comentar seu mestre, sua originalidade consiste, sobretudo, em colocar em destaque alguns temas e em dissimular outros. Por exemplo, o transcendente parece, à primeira vista, ausente desse pensamento, mas de fato o permeia; ensinam-nos a pressenti-lo através de nossos fracassos, é o seu sentido profundo. Essa idéia já se encontra em Kierkegaard, mas tem menos relevo, uma vez que esse cristão pensa e vive no âmbito de uma religião revelada.

⁵ O caso de Heidegger é complexo demais para que eu possa expô-lo aqui.

Jaspers, silencioso em relação à Revelação, nos leva – pelo descontínuo, pluralismo e impotência – à subjetividade pura e formal que se descobre e descobre a transcendência através de suas derrotas. Com efeito, o sucesso, como *objetivação*, permitiria à pessoa inscrever-se nas coisas e, ao mesmo tempo, obrigá-la-ia a superar-se. A meditação a respeito do fracasso convém, perfeitamente, a uma burguesia parcialmente descristianizada, mas que tem nostalgia da fé porque perdeu a confiança em sua ideologia racionalista e positivista. Quanto a Kierkegaard, considerava que toda vitória é suspeita porque desvia o homem de si. Kafka retomou esse tema cristão em seu *Diário*, e pode-se encontrar aí uma certa verdade já que, em um mundo de alienação, o vencedor individual não se reconhece em sua vitória, já que se torna escravo dela. Mas o que importa a Jaspers é extrair daí um pessimismo subjetivo e transformá-lo em um otimismo teológico que não tem a ousadia de dizer o seu nome; com efeito, o transcendente permanece velado, só se prova pela sua ausência; não superaremos o pessimismo, *pressentiremos* a reconciliação, permanecendo no plano de uma contradição insuperável e de um total dilaceramento; essa condenação da dialética não visa Hegel, mas Marx. Já não se trata da recusa do *Saber*, mas da *práxis*. Kierkegaard não pretendia figurar como conceito no sistema hegeliano, Jaspers recusa cooperar como *indivíduo* na História que é feita pelos marxistas. Kierkegaard realizava um progresso em relação a Hegel porque afirmava a *realidade* do vivido, mas Jaspers regride em relação ao movimento histórico, uma vez que foge do movimento real da *práxis* em direção a uma subjetividade abstrata, cujo único objetivo é alcançar uma certa *qualidade* íntima.⁶ Essa ideologia de retraimento expressava bastante bem, ainda ontem, a atitude de uma certa Alemanha marcada por suas duas derrotas e a de uma certa burguesia européia que pretende justificar os privilégios por uma aristocracia da alma, fugir de sua objetividade para uma subjetividade delicada e fascinar-se com um presente inefável para não ver seu futuro. Do ponto de vista filosófico, esse pensamento mole e dissimulado não passa de uma sobrevivência, não oferece grande interesse. Mas existe um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do marxismo e não contra ele. É esse que reivindicamos e é dele que vou falar agora.

Por sua presença *real*, uma filosofia transforma as estruturas do Saber, suscita idéias e, até mesmo quando define as perspectivas práticas de uma

⁶ É a essa qualidade, simultaneamente imanente (já que se estende através de nossa subjetividade vivida) e transcendente (já que permanece fora de nosso alcance) que Jaspers dá o nome de existência.

classe explorada, polariza a cultura das classes dirigentes e a modifica. Marx escreve que as idéias da classe dominante são as idéias dominantes. *Do ponto de vista formal*, ele tem razão: quando eu tinha vinte anos, em 1925, não havia curso de marxismo na universidade e os estudantes comunistas abstinham-se de recorrer ao marxismo ou até mesmo de mencioná-lo em suas dissertações; teriam sido reprovados em todos os exames. O horror da dialética era tal que o próprio Hegel era, para nós, um desconhecido. Com toda a certeza, tínhamos a permissão de ler Marx, inclusive, aconselhavam-nos a sua leitura: era necessário conhecê-lo “para refutá-lo”. Mas sem tradição hegeliana e sem professores marxistas, sem programa, sem instrumentos de pensamento, tanto a nossa geração, como as precedentes e a seguinte, ignoravam completamente o materialismo histórico.⁷ Pelo contrário, era-nos ensinada, minuciosamente, a lógica aristotélica e a logística. Foi por essa época que li *O capital* e *A ideologia alemã*: compreendia tudo de forma luminosa e, ao mesmo tempo, não compreendia absolutamente nada. Compreender é modificar-se, ir além de si mesmo: essa leitura não me modificava. Pelo contrário, o que começava a me modificar era a *realidade* do marxismo, a imponente presença, no meu horizonte, das massas operárias, corpo enorme e sombrio que *vivia* o marxismo, o *praticava* e exercia, à distância, uma irresistível atração sobre os intelectuais pequeno-burgueses. Essa filosofia, quando a líamos nos livros, não gozava de qualquer privilégio a nossos olhos. Um padre,⁸ que acaba de escrever sobre Marx uma obra copiosa e, além disso, plena de interesse, declara com toda a tranqüilidade, nas primeiras páginas: “É possível estudar (seu) pensamento com tanta segurança quanto se estuda o de outro filósofo ou sociólogo”. Era exatamente isso o que pensávamos; enquanto esse pensamento nos aparecia através das palavras escritas, permanecíamos “objetivos”; dizíamos para nós mesmos: “Eis as concepções de um intelectual alemão que morava em Londres em meados do século passado”. Mas quando ele se apresentava como uma determinação real do proletariado, como o sentido profundo – para si mesmo e em si – de seus atos, tal pensamento nos atraía de forma irresistível sem que o soubéssemos e deformava toda a nossa cultura adquirida. Vou repetir: não era a idéia que nos perturbava; também não era a condição operária, da qual tínhamos um conhecimento abstrato, mas não a experiência. Não: era uma coisa ligada à outra, era – teríamos dito, então, no nosso jargão de idealistas em ruptura com o idealismo

⁷ É o que explica que os intelectuais marxistas de minha idade (comunistas ou não) sejam tão maus dialéticos: sem o saber, voltaram ao materialismo mecanicista.

⁸ CALVEZ, *La Pensée de Karl Marx*, Le Seuil [1956].

– o proletariado como encarnação e veículo de uma idéia. E creio que, neste instante, é necessário completar a fórmula de Marx: quando a classe ascendente toma consciência de si mesma, essa tomada de consciência age à distância sobre os intelectuais e desagrega as idéias em suas cabeças. Recusamos o idealismo oficial em nome do “trágico da vida”.⁹ Esse proletariado longínquo, invisível, inacessível mas consciente e atuante, fornecia-nos a prova – de forma obscura, para muitos de nós – de que nem *todos* os conflitos estavam resolvidos. Tínhamos sido educados no humanismo burguês e esse humanismo otimista desmoronava, uma vez que adivinhávamos, em torno de nossa cidade, a imensa multidão de “sub-homens conscientes de sua sub-humanidade”, mas sentíamos profundamente esse desmoronamento de uma forma ainda idealista e individualista: os autores de quem gostávamos explicavam-nos, nessa época, que a existência é *um escândalo*. No entanto, o que nos interessava eram os homens reais com seu trabalho e sofrimentos; exigíamos uma filosofia que levasse em consideração tudo, sem nos apercebermos de que ela já existia e era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência. Entre nós, nessa época, o livro de Jean Wahl, *Vers le concret*, obteve muito sucesso. Ainda assim, ficamos decepcionados com esse “vers”:^{*} queríamos *partir* do concreto total e chegar ao concreto absoluto. Mas a obra agradava-nos porque embaralhava o idealismo, descobrindo paradoxos, ambigüidades, conflitos não resolvidos no Universo. Aprendemos a voltar o pluralismo (esse conceito *de direita*) contra o idealismo otimista e monista de nossos professores, em nome de um pensamento de esquerda que ainda se ignorava. Adotávamos com entusiasmo todas as doutrinas que dividiam os homens em grupos estanques. Democratas “pequeno-burgueses”, recusávamos o racismo, mas gostávamos de pensar que a “mentalidade primitiva”, que o universo da criança e do louco permaneciam, para nós, perfeitamente impenetráveis. Sob a influência da guerra e da revolução russa opúnhamos – somente, na teoria, é claro – a violência aos doces sonhos de nossos professores. Tratava-se de uma má violência (insultos, brigas, suicídios, assassinatos, catástrofes irreparáveis) que ameaçava nos conduzir ao fascismo; mas, para nós, tinha a vantagem de colocar a ênfase nas contradições da realidade. Assim, o marxismo como “filosofia tornada mundo” arrancava-nos à cultura defunta de uma burguesia que vegetava a partir de seu passado; tomávamos, às cegas, a via perigosa de um realismo pluralista que visava o

⁹ Tratava-se de uma expressão posta na moda pelo filósofo espanhol Miguel de Unamuno. É claro, esse trágico não tinha nada em comum com os verdadeiros conflitos de nossa época.

* “*Em direção a*” (N. do T.).

homem e as coisas em sua existência “concreta”. No entanto, permanecemos nos limites das “idéias dominantes”: o homem que desejávamos conhecer em sua vida real, ainda não tínhamos a idéia de considerá-lo, antes de tudo, como um trabalhador que produz as condições de sua vida. Durante muito tempo, confundimos *o total com o individual*; o pluralismo – que nos tinha servido tão bem contra o idealismo de Brunschvicg – impediu-nos de compreender a totalização dialética; divertíamo-nos em descrever essências e tipos artificialmente isolados, em vez de reconstituir o movimento sintético de uma verdade “devinda”. Os acontecimentos políticos levaram-nos a utilizar como uma espécie de grade, mais cômoda do que verídica, o esquema de “luta de classes”: mas foi necessária toda a história sangrenta desse meio século para levar-nos a apreender sua realidade e para situar-nos em uma sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os enquadramentos envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos seguintes. Desejávamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos, enfim, que o concreto é história e a ação é dialética. Tínhamos renegado o realismo pluralista por tê-lo reencontrado entre os fascistas e descobríamos o mundo.

Por que, portanto, “o existencialismo” conservou sua autonomia? Por que não se dissolveu no marxismo?

A essa questão Lukács julgou responder em um livrinho intitulado *Existentialisme et Marxisme*. Segundo ele, os intelectuais burgueses foram obrigados a “abandonar o método do idealismo, ao mesmo tempo que salvaguardavam seus resultados e seus fundamentos: daí, a necessidade histórica de uma ‘terceira via’ (entre o materialismo e o idealismo) na existência e na consciência burguesa no decorrer do período imperialista”. Adiante, mostrarei os estragos que essa vontade *a priori* de conceitualização exerceu no seio do marxismo. Por enquanto, observemos simplesmente que Lukács não leva em consideração, de modo algum, o fato principal: estávamos convencidos *ao mesmo tempo* de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da História e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade. Não pretendo negar as contradições dessa atitude: constato simplesmente que Lukács nem sequer suspeita de sua existência. Ora, muitos intelectuais e estudantes viveram e ainda vivem na tensão dessa dupla exigência. De onde vem isso? De uma circunstância que Lukács conhecia perfeitamente, mas a respeito da qual, na época, nada podia dizer: depois de nos ter atraído para si, como a lua atrai as marés, depois de ter transformado todas as nossas idéias, depois de ter liquidado em nós as categorias do pensamento burguês, o marxismo, bruscamente, deixava-nos na mão; não satisfazia a nossa necessidade de

compreender; no terreno particular em que estávamos, ele não tinha nada de novo para ensinar-nos porque tinha ficado parado.

O marxismo tinha ficado parado: precisamente porque essa filosofia pretende modificar o mundo, porque visa “o devir-mundo da filosofia”, porque é e pretende ser *prática*, operou-se nela uma verdadeira cisão que colocou a teoria de um lado e a *práxis* do outro. Desde o instante em que a URSS, cercada, solitária, empreendia seu gigantesco esforço de industrialização, o marxismo não podia deixar de sofrer o contragolpe dessas novas lutas, das necessidades práticas e dos erros que lhe são quase inseparáveis. Nesse período de retraimento (para a URSS) e de refluxo (para os proletariados revolucionários), a própria ideologia está subordinada a uma dupla exigência: a segurança – isto é, a unidade – e a construção, *na URSS*, do socialismo. O pensamento concreto deve nascer da *práxis* e voltar-se sobre ela para iluminá-la: não ao acaso e sem regras, mas – como em todas as ciências e técnicas – em conformidade com princípios. Ora, os dirigentes do Partido, obstinados a impelir a integração do grupo até o limite, tiveram receio de que o livre devir da verdade, com todas as discussões e conflitos que comporta, viesse a romper com a unidade de combate; neste caso, reservaram-se o direito de definir a linha e interpretar o acontecimento; além disso, com medo de que a experiência fornecesse suas próprias luzes, questionasse algumas de suas idéias diretoras e contribuísse para “enfraquecer a luta ideológica”, colocaram a doutrina fora de seu alcance. O resultado da separação estabelecida entre a teoria e a prática foi o seguinte: transformar esta em um empirismo sem princípios e aquela em um Saber puro e cristalizado. Por outro lado, imposto por uma burocracia que não queria reconhecer seus erros, o planejamento tornava-se por isso mesmo uma violência perpetrada à realidade, e uma vez que se determinava a produção futura de uma nação nos gabinetes, muitas vezes, fora de seu território, essa violência tinha como contrapartida um idealismo absoluto: submetiam-se *a priori* os homens e as coisas às idéias; se a experiência não confirmava as previsões, é porque estava equivocada. O metrô de Budapeste era real na cabeça de Rákosi; se o subsolo da cidade não permitia sua construção é porque esse subsolo era contra-revolucionário. O marxismo, enquanto interpretação filosófica do homem e da História, devia necessariamente refletir as opiniões preconcebidas do planejamento: essa imagem fixa do idealismo e da violência exerceu sobre os fatos uma violência idealista. Durante anos, o intelectual marxista julgou que servia a seu partido, violando a experiência, negligenciando os detalhes incômodos, simplificando grosseiramente os dados e, sobretudo, conceitualizando o acontecimento *antes* de tê-lo estudado. E não quero falar somente dos comunistas, mas de todos os outros –

simpatizantes, trotskistas ou trotskizantes – porque eles foram *feitos* por sua simpatia ou oposição ao P.C. No dia 4 de novembro, no momento da segunda intervenção soviética na Hungria e sem dispor ainda de qualquer informação sobre a situação, cada grupo já tinha tomado partido: tratava-se de uma agressão da burocracia russa contra a democracia dos Conselhos operários, de uma revolta das massas contra o sistema burocrático ou de uma tentativa contra-revolucionária que a moderação soviética tinha conseguido reprimir. Mais tarde, chegaram as notícias, muitas notícias: mas não ouvi dizer que um só marxista tivesse mudado de opinião. Entre as interpretações que acabo de citar, existe uma que coloca o método a nu, aquela que reduz os fatos húngaros a uma “agressão soviética contra a democracia dos Conselhos operários”.¹⁰ É evidente que os Conselhos operários são uma instituição democrática, pode-se inclusive defender que trazem em seu bojo o futuro da sociedade socialista. Mas isso não impede que eles não existissem na Hungria no momento da primeira intervenção soviética; e seu aparecimento, durante a Insurreição, foi breve e conturbado demais para que se possa falar de democracia organizada. Pouco importa: houve Conselhos operários, produziu-se uma intervenção soviética. A partir daí, o idealismo marxista procede a duas operações simultâneas: a conceitualização e a passagem ao limite. Estende-se a noção empírica até a perfeição do tipo, o germe até seu desenvolvimento total; ao mesmo tempo, são rejeitados os dados equívocos da experiência: sua única função é extraviar. Portanto, encontrar-nos-emos diante de uma contradição típica entre duas idéias platônicas: por um lado, a política hesitante da URSS deu lugar à ação rigorosa e previsível dessa entidade, “a Burocracia soviética”; por outro, os Conselhos operários desapareceram diante desta outra entidade, “a Democracia direta”. Atribuirei a esses dois objetos o nome de “singularidades gerais”: fazem-se passar por realidades singulares e históricas quando se deve ver neles apenas a unidade puramente formal de relações abstratas e universais. Completaremos a fetichização, dotando ambos de poderes reais; a Democracia dos Conselhos operários comporta em si mesma a negação absoluta da Burocracia que reage esmagando seu adversário. Ora, não seria possível duvidar de que a fecundidade do marxismo vivo vinha, em parte, de sua maneira de abordar a experiência. Convencido de que os fatos nunca são aparições isoladas, de que, se se produzem em conjunto, é sempre na unidade superior de um todo, de que estão ligados entre si por relações internas e de que a presença de um modifica o outro em sua natureza profunda, Marx abordava o estudo da revolução de fevereiro

¹⁰ Defendida por antigos trotskistas.

de 1848 ou do golpe de Estado de Luís Napoleão Bonaparte, com um espírito sintético; via aí totalidades dilaceradas e produzidas, a uma só vez, por suas contradições internas. Sem dúvida, a hipótese do físico, antes de ser confirmada pela experimentação, é também uma decifração da experiência; recusa o empirismo, simplesmente porque este é silencioso. Mas o esquema constitutivo dessa hipótese é universalizante; não é totalizante; determina uma relação, uma função e não uma totalidade concreta. O marxista abordava o processo histórico com esquemas universalizantes e totalizadores. E, é claro, a totalização não era feita ao acaso; a teoria tinha determinado a perspectivação e a ordem dos condicionamentos, estudava tal processo particular no âmbito de um sistema geral em evolução. Mas em nenhum caso, nos trabalhos de Marx, essa perspectivação pretende impedir ou tornar inútil a apreciação do processo como totalidade *singular*. Quando estuda, por exemplo, a breve e trágica história da República de 1848, ele não se limita – como seria feito atualmente – a declarar que a pequena burguesia republicana traiu o proletariado, seu aliado. Pelo contrário, tenta apresentar essa tragédia no detalhe e no conjunto. Se subordina os fatos anedóticos à totalidade (de um movimento, de uma atitude), é através deles que pretende descobri-la. Ou por outras palavras, dá a cada acontecimento, além de sua significação particular, um papel de revelador: uma vez que o princípio que preside a pesquisa é o de procurar o conjunto sintético, cada fato, uma vez estabelecido, é interrogado e decifrado como parte de um todo; é *sobre ele*, pelo estudo de suas carências e de suas “sobre-significações” que se determina, a título de hipótese, a totalidade no seio da qual voltará a encontrar sua verdade. Assim, o marxismo vivo é *heurístico*: em relação à sua pesquisa concreta, seus princípios e seu saber anterior aparecem como *reguladores*. Em Marx, nunca encontramos *entidades*: as totalidades (por exemplo, a “pequena burguesia” em *O 18 Brumário*) são vivas; definem-se por si mesmas no contexto da pesquisa.¹¹ De outro modo, não seria possível compreender a importância

¹¹ O conceito de “pequena burguesia”, é claro, existe na filosofia marxista bem antes do estudo sobre o golpe de Estado de Luís Napoleão. Mas é porque a própria pequena burguesia existe como classe há muito tempo. O que conta é que ela evolui com a História e, em 1848, apresenta caracteres singulares que o conceito não pode extrair de si mesmo. Veremos Marx, a uma só vez, voltar às características gerais que a definem como classe e determinar, *a partir daí e a partir da experiência*, as características específicas que a determinam como realidade singular em 1848. Para mencionar outro exemplo, vejamos como ele tenta, em 1853, através de uma série de artigos (*The British Rule in India*), apresentar a fisionomia original do Hindustão. Em seu excelente livro, Maximilien Rubel cita este texto tão curioso (tão escandaloso para nossos marxistas contemporâneos): “Essa estranha combinação de Itália com a Irlanda, de um mundo de volúpia com um mundo de sofrimento, encontra-se antecipada nas velhas tradições religiosas

que os marxistas atribuem (ainda hoje) à “análise” da situação. Com efeito, é evidente que essa análise não pode ser suficiente e é o primeiro momento de um esforço de reconstrução sintética. Mas parece também que é indispensável à reconstrução posterior dos conjuntos.

Ora, o voluntarismo marxista que se compraz em falar de análise reduziu essa operação a uma simples cerimônia. Já não se trata de estudar os fatos na perspectiva geral do marxismo para enriquecer o conhecimento e para iluminar a ação: a análise consiste unicamente em se desembaraçar do detalhe, em forçar a significação de alguns acontecimentos, em desnaturar fatos ou, até mesmo, em inventá-los para reencontrar, por baixo deles, como sua substância, “noções sintéticas” imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo fecharam-se; já não são *chaves*, esquemas interpretativos: apresentam-se para si mesmos como saber já totalizado. Desses tipos singularizados e fetichizados, o marxismo faz, para falar como Kant, conceitos constitutivos da experiência. O conteúdo real desses conceitos típicos é sempre *Saber passado*; mas o marxista atual transforma-o em um saber eterno. Sua única preocupação, no momento da análise, será a de “encontrar lugar” para essas entidades. Quanto mais convencido estiver de que elas representam *a priori* a verdade, menos exigente será em relação à prova: a emenda Kerstein, os apelos de “Radio Europe libre”, determinados boatos foram suficientes para que os comunistas franceses conseguissem “colocar” essa entidade, “o imperialismo mundial”, na origem dos acontecimentos húngaros. A pesquisa totalizadora deu lugar a uma escolástica da totalidade. O princípio heurístico “procurar o todo através das partes” tornou-se esta prática terrorista:¹² “liquidação a particularidade”. Não é por acaso que Lukács – que violou com tanta frequência a História – encontrou, em 1956, a melhor definição desse marxismo cristalizado. Vinte anos de prática dão-lhe toda a autoridade necessária para chamar essa pseudofilosofia de *um idealismo voluntarista*.

Hoje, a experiência social e histórica escapa do Saber. Os conceitos burgueses não se renovam e se desgastam rapidamente; os que permanecem

do Hindustão, nessa religião de exuberância sensual e de ascetismo feroz...” (M. RUBEL, *Karl Marx*, p. 302. O texto de Marx foi publicado em 25 de junho de 1853 com o título *On India*). Por trás dessas palavras, é claro, reencontramos os verdadeiros conceitos e o método: a estrutura social e o aspecto geográfico, eis o que faz lembrar a Itália; a colonização inglesa, eis o que faz lembrar a Irlanda etc. Pouco importa, ele dá uma *realidade* a estas palavras: volúpia, sofrimento, exuberância sensual e ascetismo feroz. Melhor ainda, mostra a situação atual do Hindustão “antecipada” (*antes dos ingleses*) através de suas velhas tradições religiosas. Que o Hindustão seja assim ou de uma forma completamente diferente, isso pouco nos importa: o que conta aqui é o olhar sintético que *dá vida* aos objetos da análise.

¹² Durante um período, esse terror intelectual correspondeu à “liquidação física” dos particulares.

carecem de fundamento: as aquisições reais da sociologia americana não podem dissimular sua incerteza teórica; após um começo fulminante, a psicanálise cristalizou-se. Os conhecimentos de detalhe são numerosos, mas falta a base. Quanto ao marxismo, tem fundamentos teóricos, abrange toda a atividade humana, mas não *sabe* mais nada: seus conceitos são *diktats*; seu objetivo já não é o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber absoluto. Diante dessa dupla ignorância, o existencialismo conseguiu renascer e se manter porque reafirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava contra Hegel sua própria realidade. No entanto, o dinamarquês recusava a concepção hegeliana do homem e do real. Pelo contrário, existencialismo e marxismo visam o mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na idéia, enquanto o primeiro o procura por toda parte *onde ele está*, em seu trabalho, em sua casa, na rua. Com toda a certeza, não pretendemos – como fazia Kierkegaard – que esse homem real seja incognoscível. Dizemos apenas que ele não é conhecido. Se, provisoriamente, ele escapa ao Saber, é porque os únicos conceitos de que dispomos para compreendê-lo são tomados de empréstimo ao idealismo de direita ou ao idealismo de esquerda. Devemos ter cuidado para não confundir esses dois idealismos: o primeiro merece seu nome pelo *conteúdo* de seus conceitos, enquanto o segundo pela *utilização* que, atualmente, faz dos seus. Também é verdade que a *prática* marxista nas massas não reflete ou reflete pouco a esclerose da teoria: mas justamente o conflito entre a ação revolucionária e a escolástica de justificação impede o homem comunista, tanto nos países socialistas como nos países burgueses, de tomar uma clara consciência de si: uma das características mais impressionantes de nossa época é que a História faz-se sem ser conhecida. Sem dúvida, dir-se-á que isso sempre foi assim; e era verdade até a segunda metade do século passado. Em suma, até Marx. Mas o que fez a força e a riqueza do marxismo é que ele foi a tentativa mais radical feita no sentido de iluminar o processo histórico em sua totalidade. Nos últimos vinte anos, pelo contrário, sua sombra obscurece a História: é porque deixou de viver *com ela* e, por conservadorismo burocrático, tenta reduzir a mudança à identidade.¹³

¹³ Já dei minha opinião sobre a tragédia húngara* e não voltarei ao assunto. Do ponto de vista que nos ocupa, pouco importa *a priori* que os comentaristas comunistas tenham julgado ser seu dever justificar a intervenção soviética. Pelo contrário, o que é pungente é que suas “análises” tenham suprimido totalmente a originalidade do fato húngaro. No entanto, não há qualquer

* Cf. “*Le Fantôme de Staline*”, in Situations VII. *Esse texto foi publicado pela primeira vez no número triplo de Les Temps modernes (novembro-dezembro de 1956, janeiro de 1957), sob o título “La Révolte de la Hongrie” (N. do E.) [No original].*

No entanto, é necessário que nos entendamos: essa esclerose não corresponde a um envelhecimento normal, mas é produzida por uma conjuntura mundial de um tipo particular; longe de estar esgotado, o marxismo é ainda bastante jovem, quase na infância: mal começou a se desenvolver. Continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão ultrapassadas. Nossos pensamentos, sejam eles quais forem, não podem se formar a não ser sobre esse húmus; devem conter-se no enquadramento que ele lhes fornece, perder-se no vazio ou retroceder. Do mesmo modo que o marxismo, o existencialismo aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas; só pode conceber essas sínteses no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a própria História ou – do ponto de vista estritamente cultural em que nos situamos aqui – do que o “devir-mundo-da-filosofia”. Para nós, a verdade torna-se, ela *é e será* devinda. Trata-se de uma totalização que se totaliza incessantemente; os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em andamento. Avancemos ainda mais: quando Garaudy escreve (jornal *Humanité*, de 17 de maio de 1955): “O marxismo forma atualmente, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento, seja em que campo for, da economia política à física, da história à moral”, estamos de acordo com ele. E ainda estaríamos de acordo com ele se tivesse estendido sua afirmação – mas isso não era seu tema – às ações dos indivíduos e das massas, às obras, aos modos de vida, de trabalho, aos sentimentos, à evolução particular de uma instituição ou de um caráter. Para avançar mais longe, estamos também de pleno acordo com Engels quando

dúvida de que uma insurreição em Budapeste, doze anos após a guerra, menos de cinco anos após a morte de Stalin, devia apresentar características bem particulares. O que fazem nossos “esquemáticos”? Sublinham os erros do Partido, mas sem defini-los: esses erros indeterminados assumem um caráter abstrato e eterno que os arranca do contexto histórico para transformá-los em uma entidade universal; trata-se do “erro humano”; assinalam a presença de elementos reacionários, mas sem mostrar sua *realidade* húngara: logo, estes passam à Reação eterna, são irmãos dos contra-revolucionários de 1793, e seu único traço definido é a vontade de prejudicar. Por fim, esses comentaristas apresentam o imperialismo mundial como uma força inesgotável e sem rosto, cuja essência não varia, seja qual for seu ponto de aplicação. Com esses três elementos, constitui-se uma interpretação *passe-partout* (os erros, a-reação-local-que-toma-partido-do-descontentamento-popular e a-exploração-dessa-situação-pelo-imperialismo-mundial) que se aplica tão bem ou tão mal a todas as insurreições, incluindo os conflitos da Vendéia ou de Lyon, em 1793, com a única condição de substituir a palavra “imperialismo” por “aristocracia”. Em suma, nada se produziu. Eis o que era necessário demonstrar.

escreve, nessa carta que enviou para Plekhanov por ocasião de um famoso ataque contra Bernstein: “Portanto, não se trata, como se pretende imaginar aqui e ali por simples comodidade, de um efeito automático da situação econômica: pelo contrário, são os próprios homens que fazem sua história, mas o fazem em determinado meio que os condiciona, na base de condições reais anteriores entre as quais as econômicas que, por mais influenciadas que possam ser pelas outras condições políticas e ideológicas, não deixam de ser, em última instância, as condições determinantes, constituindo de uma extremidade à outra o fio que é o único recurso à nossa disposição para compreender”.* E já se sabe que não concebemos as condições econômicas como a simples estrutura estática de uma sociedade imutável: são suas contradições que formam o motor da História. É cômico que, na obra já citada, Lukács tenha julgado distinguir-se de nós lembrando esta definição marxista do materialismo: “a primazia da existência sobre a consciência”, enquanto o existencialismo – seu nome o indica suficientemente – faz dessa primazia o objeto de uma afirmação de princípio.¹⁴

¹⁴ O princípio *metodológico* que faz começar a certeza com a reflexão não contradiz de modo algum o princípio *antropológico* que define a pessoa concreta pela sua materialidade. Para nós, a reflexão não se reduz à simples imanência do subjetivismo idealista: ela só é um começo se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens, no mundo. A única teoria do conhecimento que, atualmente, pode ser válida é a que se fundamenta nesta verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite afastar qualquer ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real. Mas esse realismo implica necessariamente um ponto de partida reflexivo, isto é, o *desvelamento* de uma situação faz-se na e pela *práxis* que a modifica. Não colocamos a tomada de consciência na origem da ação, vemos nela um momento necessário da própria ação: a ação adota *em processo de realização* suas próprias luzes. Isso não impede que tais luzes apareçam na e pela tomada de consciência dos agentes, o que implica necessariamente que se faça uma teoria da consciência. Pelo contrário, a teoria do conhecimento continua sendo o ponto fraco do marxismo. Quando Marx escreve: “A concepção materialista do mundo significa simplesmente a concepção da natureza tal como ela é, sem nenhuma adição estranha”,** ele se faz *olhar objetivo* e pretende contemplar a natureza tal como ela é absolutamente. Tendo-se despojado de toda subjetividade e tendo-se assimilado à pura verdade objetiva, ele passeia em um mundo de objetos habitado por homens-objetos. Pelo contrário, quando Lênin fala de nossa consciência, escreve: “Ela não passa do reflexo do ser, no melhor dos casos um reflexo aproximativamente exato”*** e, ao mesmo tempo, retira-se o direito de escrever o que escreve. Nos dois casos, trata-se de suprimir a subjetividade: no primeiro, colocamo-nos além dela; no segundo, aquém. Mas essas duas posições contradizem-se: como o “reflexo aproximativamente exato” pode tornar-se a origem do *racionalismo materialista*?

* *Carta de Engels para Hans Starkenburg, enviada a 25 de janeiro de 1894 (N. do E.) [No original].*

** *Essa frase é, de fato, de Engels. Cf. nota de rodapé p. 148 (N. do E.).*

*** *LÊNINE, Matérialisme et Empiriocriticisme (1908). Cf. Ed. Sociales, 1973, p. 322 (N. do E.) [No original].*

Para ser ainda mais rigorosos, nós aderimos sem reservas a esta fórmula de *O capital*,* pela qual Marx entende definir seu “materialismo”: “O modo de produção da vida material domina, em geral, o desenvolvimento da vida social, política e intelectual”; e não podemos conceber esse condicionamento a não ser sob a forma de um movimento dialético (contradições, superações, totalização). M. Rubel** critica-me por não ter feito alusão a esse “materialismo marxiano” no meu artigo de 1946, *Matérialisme et Révolution*. Mas ele próprio dá a razão de tal omissão: “É verdade que esse autor visa sobretudo Engels e não Marx”. Sim. E sobretudo os marxistas franceses de hoje. Mas a proposição de Marx parece-me uma evidência insuperável *enquanto* as transformações

Joga-se nos dois campos: no marxismo, existe uma consciência constituinte que afirma *a priori* a racionalidade do mundo (e que, por esse fato, cai no idealismo); essa consciência constituinte determina a consciência constituída dos homens particulares como simples reflexo (o que leva a um idealismo cético). Essas duas concepções acabam por romper a relação real do homem com a História uma vez que, na primeira, o conhecimento é teoria pura, olhar não situado, e, na segunda, ele é simples passividade. Nesta, já não há experimentação, mas apenas um empirismo cético, o homem esvai-se e o desafio de Hume não pode ser enfrentado. Naquela, o experimentador é transcendente ao sistema experimental. E que não se tente ligar uma à outra por uma “teoria dialética do reflexo”: com efeito, os dois conceitos são, por essência, *antidialéticos*. Quando o conhecimento faz-se apodítico e se constitui contra toda contestação possível sem nunca definir seu alcance ou direitos, ele se desliga do mundo e se torna um sistema formal; quando é reduzido a uma pura determinação psicofisiológica, perde sua característica principal que é a relação com o objeto, para tornar-se um puro objeto de conhecimento. Nenhuma mediação pode ligar o marxismo, como enunciado de princípios e de verdades apodíticas, ao reflexo psicofisiológico (ou “dialético”). Essas duas concepções do conhecimento (o dogmatismo e o conhecimento-réplica) são ambas *pré-marxistas*. No movimento das “análises” marxistas e, sobretudo, no processo de totalização, assim como nas observações de Marx sobre o aspecto *prático* da verdade e sobre as relações gerais entre a teoria e a *práxis*, seria fácil encontrar elementos de uma epistemologia *realista* que nunca chegou a ser desenvolvida. Mas o que se pode e deve construir, a partir dessas anotações dispersas, é uma teoria que *situa* o conhecimento *no mundo* (como a teoria do reflexo tenta, de forma desajeitada, fazê-lo) e que o determina em sua *negatividade* (essa negatividade que o dogmatismo stalinista leva ao absoluto e transforma em negação). Só então, compreender-se-á que o conhecimento não é conhecimento das idéias, mas conhecimento *prático das coisas*; então, será possível suprimir o *reflexo* como intermediário inútil e aberrante. Então, será possível levar em consideração esse pensamento que se perde e se aliena no decorrer da ação para se reencontrar pela e na própria ação. Mas qual nome dar a essa negatividade situada, como momento da *práxis* e como pura relação com as próprias coisas, a não ser justamente o de consciência? Existem duas maneiras de cair no idealismo: uma consiste em dissolver o real na subjetividade; a outra em negar toda subjetividade real em benefício da objetividade. A verdade é que a subjetividade não é tudo ou nada, mas representa um momento

* Livro I. Cf. K. MARX, *Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, p. 915 (N. do E.) [No original]*.

** Cf. M. RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle, 1957 (N. do E.) [No original]*.

das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez. É bem conhecido o trecho de Marx que faz alusão a essa época longínqua: “De fato, esse reino da liberdade começa apenas onde cessa o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior; esse momento encontra-se, portanto, para além da esfera da produção material propriamente dita” (*Das Kapital*, III, p. 873).^{*} Logo que existir, *para todos*, uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permita conceber essa liberdade ou essa filosofia.

do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade) e esse momento elimina-se incessantemente para renascer incessantemente como novo. Ora, cada um desses momentos efêmeros – que surgem no decorrer da história humana e que nunca são os primeiros ou os últimos – é vivido como um *ponto de partida* pelo sujeito da História. A “consciência de classe” não é a simples contradição vivida que caracteriza objetivamente a classe considerada, mas essa contradição já superada pela *práxis* e, por isso mesmo, conservada e negada ao mesmo tempo. Mas é precisamente essa negatividade desveladora, essa distância na proximidade imediata que constitui, de uma só vez, o que o existencialismo denomina “consciência *do* objeto” e “consciência não tética (de) si”.

^{*} K. MARX, op. cit., *tomo II (fragmentos)*, p. 1487 (N. do E.) [No original].

II

O problema das mediações e das disciplinas auxiliares

O que faz, portanto, que não sejamos simplesmente marxistas? É porque consideramos as afirmações de Engels e Garaudy como princípios diretores, indicações de tarefas, problemas e não verdades concretas; é porque elas nos parecem suficientemente determinadas e, como tais, suscetíveis de numerosas interpretações; em poucas palavras, é porque elas nos aparecem como idéias reguladoras. Pelo contrário, o marxista contemporâneo acha que as mesmas são nítidas, precisas e unívocas; para ele, constituem *já um saber*. Contrariamente, nós pensamos que está tudo por fazer: é necessário encontrar o método e constituir a ciência.

Não há dúvida de que o marxismo permite *situar* um discurso de Robespierre, a política dos montanhesees em relação aos *sans-culottes*, a regulamentação econômica e as leis de “maximum”^{*} votadas pela Convenção, tão bem quanto os poemas de Valéry ou *La Légende des siècles*.^{**} Mas, afinal, o que é *situar*? Se eu me refiro aos trabalhos dos marxistas contemporâneos, vejo que pretendem determinar o lugar real do objeto considerado no processo total: serão estabelecidas as condições materiais de sua existência, a classe que o produziu, os interesses dessa classe (ou de uma fração dessa classe), seu movimento, as formas de sua luta contra as outras classes, a relação das forças em presença, o que está em jogo etc. O discurso, o voto, a ação política ou o livro aparecerão, neste caso, em sua realidade objetiva, como um certo momento desse conflito; este será definido a partir dos fatores dos quais depende e pela ação real que exerce; por aí, será incluído, como manifestação exemplar, na universalidade da ideologia ou da política consideradas, por sua vez, como superestruturas. Assim, os girondinos serão situados por referência a uma burguesia de comerciantes e armadores que provocou a guerra por imperialismo mercantil e, quase logo, deseja interrompê-la porque ela causa prejuízo ao comércio exterior. Pelo contrário, os montanhesees serão tidos por representantes de uma burguesia mais

* Fixação do preço máximo de gêneros de primeira necessidade (N. do T.).

** Coletânea de poemas publicada por Victor Hugo (N. do T.).

recente, enriquecida pela compra dos *Biens nationaux** e pelas provisões de guerra; por consequência, seu principal interesse é o de prolongar o conflito. Assim, os atos e discursos de Robespierre serão interpretados a partir de uma contradição fundamental: para continuar a guerra, esse pequeno-burguês deve apoiar-se no povo, mas a baixa do *assignat*,** o açambarcamento e a crise dos meios de subsistência conduzem o povo a exigir um dirigismo econômico prejudicial para os interesses dos montanheses, além de ser repugnante para a sua ideologia liberal; por trás desse conflito, descobre-se a contradição mais profunda entre o parlamentarismo autoritário e a democracia direta.¹⁵ Pretende-se situar um autor de hoje? O idealismo é a terra nutriz de todas as produções burguesas; esse idealismo está em movimento uma vez que, à sua maneira, reflete as contradições profundas da sociedade; cada um de seus conceitos é uma arma contra a ideologia ascendente – segundo a conjuntura, a arma é ofensiva ou defensiva. Ou, melhor ainda, de início, ofensiva, torna-se, com o tempo, defensiva. Assim, Lukács estabelecerá a distinção entre a falsa quietude do período que antecedeu a Primeira Grande Guerra que se expressa “por uma espécie de carnaval permanente da interioridade fetichizada” e a grande penitência, o refluxo do pós-guerra durante o qual os escritores procuram “a terceira via” para dissimular o seu idealismo.

Esse método não nos satisfaz: baseia-se no *a priori*; não extrai seus conceitos da experiência – ou, pelo menos, não da nova experiência que procura decifrar –, já os formou, já tem a certeza de sua verdade, atribuir-lhes-á o papel de esquemas constitutivos: seu único objetivo é fazer entrar os acontecimentos, as pessoas ou os atos considerados em moldes pré-fabricados. Vejam Lukács: para ele, o existencialismo heideggeriano transforma-se em ativismo sob a influência dos nazistas; pelo contrário, o existencialismo francês, liberal e antifascista, expressa a revolta dos pequenos-burgueses subjugados durante a Ocupação. Que belo romance! Infelizmente, ele negligencia dois fatos essenciais. Em primeiro lugar, existia na Alemanha, *pelo menos, uma* corrente existencialista que recusou qualquer conluio com o hitlerismo e,

¹⁵ Para essas observações e as seguintes, inspirei-me na obra, sob certos aspectos discutível mas apaixonante e rica de novas abordagens, que Daniel Guérin intitulou *La Lutte des classes sous la première République* [Gallimard, 1946]. Com todos os seus erros (em decorrência da vontade de forçar a História), continua sendo uma das únicas contribuições *enriquecedoras* dos marxistas contemporâneos aos estudos históricos.

* *Bens confiscados pelo Estado durante a Revolução Francesa e vendidos a novos proprietários* (N. do T.).

** *Papel-moeda criado no período da Revolução Francesa, cujo valor era consignado sobre os bens nacionais* (N. do T.).

no entanto, sobreviveu ao III Reich: a de Jaspers. Por que motivo essa corrente indisciplinada não se conforma ao esquema imposto? Teria tido, como o cão de Pavlov, um “reflexo de liberdade”? Em seguida, em filosofia, existe um fator essencial: o tempo. É necessário muito tempo para escrever uma obra teórica. O meu livro *O Ser e o Nada*, ao qual ele se refere explicitamente, era o resultado de pesquisas empreendidas desde 1930; li, pela primeira vez, Husserl, Scheler, Heidegger e Jaspers, em 1933, durante uma estada de um ano na *Maison française*, em Berlim, e foi nesse momento (portanto, quando Heidegger já deveria estar em pleno “ativismo”) que sofri a influência desses autores. Enfim, durante o inverno de 1939-1940, já estava de posse do método e das conclusões principais. E o que é o “ativismo”, senão um conceito formal e vazio que permite liquidar *ao mesmo tempo* um certo número de sistemas ideológicos que só têm semelhanças superficiais entre si? Heidegger *nunca* foi “ativista” – pelo menos, no modo como se expressou em obras filosóficas. A própria palavra, por mais imprecisa que seja, dá testemunho da incompreensão total do marxista em relação aos outros pensamentos. Sim, Lukács tem os instrumentos para compreender Heidegger, mas não há de compreendê-lo porque seria necessário *lê-lo*, apreender o sentido das frases, uma a uma. Pelo que conheço, não existe nem sequer um marxista que seja capaz de fazê-lo.¹⁶ Enfim, houve uma verdadeira dialética – e muito complexa – de Brentano a Husserl e de Husserl a Heidegger: influências, oposições, acordos, novas oposições, incompreensões, mal-entendidos, desmentidos, superações etc. Tudo isso compõe, em suma, o que seria possível denominar uma *história regional*. Será necessário considerá-la como um puro epifenômeno? Então, que Lukács o diga. Ou então, existirá algo como um movimento das idéias e a fenomenologia de Husserl entrará na qualidade de momento conservado e superado no sistema de Heidegger? Neste caso, os princípios do marxismo não mudaram, mas a *situação* torna-se muito mais complexa.

Do mesmo modo, a vontade de operar, com rapidez, a redução do político ao social falseou, algumas vezes, a análise de Guérin: será muito difícil aceitar sua afirmação de que a guerra revolucionária é, *desde 1789*, um novo episódio da rivalidade comercial entre ingleses e franceses. O belicismo girondino é,

¹⁶ É porque eles não conseguem se despojar de si mesmos: *recusam* a frase inimiga (por medo, ódio, preguiça) no próprio momento em que desejam abrir-se para ela. Essa contradição bloqueia-os. Não compreendem, literalmente, uma palavra do que lêem. Não repreendo essa incompreensão em nome de não sei qual objetivismo burguês, mas em nome do próprio marxismo: sua rejeição e condenação será tanto mais rigorosa, sua refutação será tanto mais bem-sucedida na medida em que, antes de tudo, conhecerem o que condenam e refutam.

por essência, *político*; e, sem qualquer dúvida, os girondinos em sua própria política, expressam a classe que os produziu e os interesses do meio que os sustenta: seu ideal desdenhoso, sua vontade de submeter o povo, que eles desprezam, à elite burguesa das Luzes, isto é, conferir à burguesia o papel de déspota esclarecido, seu radicalismo verbal e seu oportunismo prático, sua sensibilidade, sua irreflexão, tudo isso traz a marca de fábrica, mas o que se expressa assim é, sobretudo, a exaltação de uma pequena burguesia intelectual em via de assumir o poder e não a prudência altiva e já antiga dos armadores e negociantes.

Quando Brissot lança a França na guerra para salvar a Revolução e desmascarar as traições do rei, esse maquiavelismo ingênuo expressa perfeitamente, por sua vez, a atitude girondina que acabamos de descrever.¹⁷ Mas se nos situarmos na época e se considerarmos os fatos anteriores: a fuga do rei, o massacre dos republicanos no *Champ-de-Mars*, o deslizamento para a direita da Constituinte moribunda e a revisão da Constituição, a incerteza das massas descontentes com a monarquia e intimidadas pela repressão, o abstencionismo maciço da burguesia parisiense (em 80.000, somente 10.000 votaram nas eleições municipais), em poucas palavras, a Revolução em pane; e se também levarmos em consideração a ambição girondina, será verdadeiramente necessário escamotear, de imediato, a *práxis política*? Será necessário lembrar a afirmação de Brissot: “Temos necessidade de grandes traições”? Será necessário insistir sobre as precauções tomadas durante o ano 1792 para manter a Inglaterra fora de uma guerra que, segundo Guérin, deveria ser dirigida contra ela?¹⁸

¹⁷ No entanto, não deveria ser esquecido que o montanhês Robespierre defendeu as proposições de Brissot até os primeiros dias de dezembro de 1791. Melhor ainda, seu espírito sintético agravava os decretos colocados em votação porque ia direto ao essencial: no dia 28 de novembro, exige que se negligenciem “os pequenos poderes” e seja feita uma interpelação direta ao Imperador nestes termos: “Nós vos intimamos a dissipar (os ajuntamentos) ou vos declaramos guerra...” É também muito importante que tenha mudado de opinião, pouco depois, sob a influência de Billaud-Varenne (que insistiu, no Clube dos Jacobinos, sobre o poder dos inimigos *internos* e sobre o estado desastroso de nossa defesa nas fronteiras); parece que os argumentos de Billaud adquiriram seu verdadeiro sentido para Robespierre quando este ficou sabendo da nomeação do conde de Narbonne para o Ministério da Guerra. A partir daí, o conflito pareceu-lhe uma armadilha arditosamente preparada, uma máquina infernal; a partir daí, apreendeu bruscamente o vínculo dialético entre o inimigo do exterior e o inimigo do interior. O marxista não deve negligenciar esses pretensos “detalhes”: estes mostram que o movimento imediato de todos os políticos era para declarar a guerra ou, pelo menos, para correr esse risco. Entre os mais profundos, o movimento contrário desenhou-se logo; no entanto, sua origem não é a vontade de paz, mas a *desconfiança*.

¹⁸ Lembremos que, mesmo depois do decreto de 15 de dezembro de 1792, continuaram as hesitações e os arranjos. Brissot e os girondinos faziam o que podiam para impedir a invasão da

Será indispensável considerar essa empresa – que, por si mesma, denuncia seu sentido e seu objetivo, através dos discursos e escritos contemporâneos – como uma aparência inconsistente que dissimula o conflito dos interesses econômicos? Um historiador – ainda que fosse marxista – não pode esquecer que a realidade política, para os homens de 1792, é um absoluto, algo de irreduzível. Com toda a certeza, eles cometem o erro de ignorar a ação de forças mais surdas, menos claramente identificáveis, mas infinitamente mais poderosas: mas é isso justamente o que os define como burgueses de 1792. Seria uma razão para cometer o erro inverso e recusar uma irreduzibilidade relativa à sua ação e aos motivos políticos que ela define? Não se trata, aliás, de determinar de uma vez por todas a natureza e a força das resistências opostas por fenômenos de superestrutura às tentativas de redução brutal: isso seria opor um idealismo a outro. É necessário simplesmente rejeitar o *apriorismo*: somente a análise sem preconceitos do objeto histórico poderá, em cada caso, determinar se a ação ou a obra refletem os motivos superestruturais de grupos ou indivíduos formados por certos condicionamentos de base, ou se podem ser explicados apenas por referência imediata às contradições econômicas e aos conflitos de interesses materiais. Apesar do idealismo puritano dos nortistas, a Guerra da Secessão deve ser interpretada diretamente em termos de economia, sendo que os próprios contemporâneos tiveram consciência disso; pelo contrário, a guerra revolucionária, embora se tivesse revestido, desde 1793, de um sentido econômico bem preciso, não é *diretamente redutível* em 1792 ao conflito secular dos capitalismo mercantis: é necessário passar pela mediação dos homens concretos, do caráter que o condicionamento de base lhes criou, dos instrumentos ideológicos de que se servem, do meio real da Revolução; e, sobretudo, não se deve esquecer que a política tem, *por si mesma*, um sentido social e econômico, uma vez que a burguesia luta contra os entraves de um feudalismo envelhecido que a impede, *do interior*, de realizar seu pleno desenvolvimento. Do mesmo modo, é absurdo reduzir *depressa demais* a generosidade da ideologia aos interesses de classe: acaba-se, simplesmente, por dar razão a esses antimarxistas que

Holanda, o banqueiro Clavière (amigo dos partidários de Brissot) opunha-se à idéia de introduzir os *assignats* nos países ocupados, Debry propunha declarar que a pátria já não estava em perigo e revogar todas as medidas que a Salvação Pública tinha imposto. A Gironda dava-se conta de que a guerra impunha uma política cada vez mais democrática e era isso o que ela temia. Mas encontrava-se impensada: era-lhe lembrado, todos os dias, que tinha sido ela quem a declarara. De fato, o decreto de 15 de dezembro tinha um objetivo econômico, mas tratava-se, se posso me expressar assim, de uma economia continental: fazer com que os países conquistados suportassem os encargos de guerra. Assim, o aspecto econômico (e, aliás, desastroso) da guerra com a Inglaterra só se tornou visível em 1793 quando os dados já tinham sido lançados.

são chamados, atualmente, “maquiavélicos”. Quando a Legislativa decide empreender uma guerra de libertação, não há dúvida de que ela se lança em um processo histórico complexo, que a conduzirá necessariamente a fazer guerras de conquista. Mas seria um maquiavélico muito pobre aquele que viesse a reduzir a ideologia de 1792 ao papel de uma simples cobertura lançada em cima do imperialismo burguês: se não reconhecermos sua realidade objetiva e sua eficácia, voltaremos a cair nessa forma de idealismo denunciada, freqüentemente, por Marx e que se denomina economicismo.¹⁹

Por que estamos decepcionados? Por que reagimos contra as demonstrações brilhantes e falsas de Guérin? Porque o marxismo concreto deve analisar de forma profunda os homens reais e não dissolvê-los em um banho de ácido sulfúrico. Ora, a explicação rápida e esquemática da guerra como operação *da* burguesia comerciante faz desaparecer esses homens que conhecemos bem – Brissot, Guadet, Gensonné, Vergniaud – ou os constitui, em última análise, como os instrumentos puramente passivos de sua classe. Mas, justamente no final de 1791, a alta burguesia estava em via de perder o controle da Revolução (só virá a retomá-lo em 1794): os homens novos que subiam ao poder eram pequeno-burgueses, mais ou menos desqualificados, pobres, sem grandes relações e que, apaixonadamente, tinham ligado o seu

¹⁹ Quanto a essa burguesia montanhesa, constituída por compradores de bens nacionais e por fornecedores do exército, creio que foi inventada para servir de prova. À semelhança de Cuvier, Guérin reconstruiu-a a partir de um osso. E este é a presença do rico Cambon na Convenção. Com efeito, Cambon era montanhês, belicista e comprador de bens nacionais. Cambon é, com efeito, o inspirador do decreto de 15 de dezembro que era desaprovado claramente por Robespierre. Mas ele era influenciado por Dumouriez. E seu decreto – no termo de uma longuíssima história em que estão implicados esse general e os fornecedores do exército – tinha como objetivo permitir a penhora e a venda dos bens eclesiásticos e aristocráticos que permitiriam a circulação do *assignat* francês na Bélgica. O decreto foi votado *apesar* dos riscos de guerra com a Inglaterra, mas em si mesmo não tinha, para Cambon e todos os que o defendiam, qualquer relação positiva com as rivalidades econômicas entre a França e a Inglaterra. Os compradores de bens nacionais eram açambarcadores e profundamente hostis ao *maximum*. Não tinham interesse particular em prolongar a guerra exageradamente e muitos deles, em 1794, ter-se-iam contentado com um compromisso. Os fornecedores do exército, suspeitos, estreitamente vigiados, às vezes presos, não constituíam uma força social. Quer queiramos ou não, temos de admitir que, entre 1793 e 1794, a Revolução escapou das mãos dos grandes burgueses para cair nas mãos da pequena burguesia. Esta continuou a guerra e voltou o movimento revolucionário contra a grande burguesia, com o povo e depois contra o povo: isso foi o seu fim e o fim da Revolução. Se, no dia 15 de dezembro, Robespierre e os montanheses não se opuseram com mais vigor à extensão da guerra foi *sobretudo* por razões *políticas* (inversas das razões girondinas): a paz teria aparecido como o triunfo da Gironda; ora, a rejeição do decreto de 15 de dezembro teria sido o prelúdio da paz. *Dessa vez*, Robespierre receava que a paz não passasse de uma trégua e que viesse a surgir uma segunda coalizão.

destino ao da Revolução. Com toda a certeza, sofreram influências, foram adotados pela “alta sociedade” (pela *Tout-Paris** muito diferente da boa sociedade de Bordeaux). Mas em nenhum caso e de forma alguma podiam expressar espontaneamente a reação coletiva dos armadores de Bordeaux e do imperialismo comercial; eram favoráveis ao desenvolvimento das riquezas, mas era-lhes perfeitamente estranha a idéia de arriscar a Revolução em uma guerra para garantir um benefício a certas frações da alta burguesia. De resto, a teoria de Guérin leva-nos a este resultado surpreendente: a burguesia que tira seu benefício do comércio exterior lança a França em uma guerra contra o imperador da Áustria para destruir a potência inglesa; ao mesmo tempo, seus delegados no poder fazem tudo para manter a Inglaterra fora da guerra; um ano depois, quando, enfim, é declarada guerra aos ingleses, a dita burguesia, desencorajada *no momento do sucesso*, deixou de ter vontade de fazer essa guerra e cabe à burguesia dos novos proprietários fundiários (que, aliás, não tem interesse na extensão do conflito) tomar o seu lugar. Por que esta tão longa discussão? Para mostrar, pelo exemplo de um dos melhores escritores marxistas, que se perde o real ao totalizar depressa demais e ao transformar *sem provas* a significação em intenção, o resultado em objetivo realmente visado. E também que é necessário evitar, a qualquer preço, substituir os grupos reais e perfeitamente definidos (*a Gironda*) por coletividades insuficientemente determinadas (*a burguesia* dos importadores e exportadores). Os girondinos existiram, perseguiram objetivos definidos, fizeram a História em uma situação bem determinada e na base de condições exteriores: julgavam escamotear a Revolução em seu benefício; de fato, acabaram por radicalizá-la e democratizá-la. É no interior dessa contradição *política* que se deve compreendê-los e explicá-los. É claro, podem nos dizer que o alvo exibido dos partidários de Brissot é um disfarce, que esses burgueses revolucionários se consideram e querem passar por romanos ilustres, que o resultado objetivo define realmente o que fazem. Mas é necessário ter cuidado: o pensamento original de Marx, tal como é encontrado em *O 18 Brumário*, tenta uma síntese difícil entre a intenção e o resultado; a utilização contemporânea desse pensamento é superficial e desonesta. Com efeito, se levarmos até o fim a metáfora marxiana, chegaremos a uma nova idéia da ação humana: imaginem um ator que representa *Hamlet* e se deixa levar pelo seu papel; atravessa o quarto da mãe para matar Polônio escondido atrás de uma tapeçaria. Ora, não é isso *o que ele faz*: atravessa um palco diante do público e passa do lado direito para o lado esquerdo, para ganhar a vida,

* *As personalidades mais destacadas da sociedade parisiense (N. do T.).*

para alcançar a glória, e essa atividade real define sua posição na sociedade. Mas não se pode negar que esses resultados *reais* estejam presentes de alguma forma em seu ato imaginário. Não se pode negar que a representação do príncipe imaginário expresse de uma certa maneira desviada e refratada sua atitude real, ou que a maneira como se *julga* Hamlet seja sua própria maneira de se *saber* ator. Para voltar aos nossos romanos de 1789, a maneira de se *dizerem* Catões é sua maneira de se *fazerem* burgueses, membros de uma classe que descobre a História e já deseja interrompê-la, que pretende ser universal e fundamenta na economia da concorrência o individualismo orgulhoso de seus membros, enfim, herdeiros de uma cultura clássica. Tudo está aí: trata-se de uma só e mesma coisa declarar-se romano e desejar *interromper* a Revolução; ou, antes, será tanto mais fácil interrompê-la, na medida em que for assumido o papel de Bruto ou Catão: esse pensamento obscuro a si mesmo se atribui fins místicos que envolvem o conhecimento confuso de seus fins objetivos. Assim, pode-se falar, ao mesmo tempo, de uma comédia subjetiva – simples jogo de aparências que não dissimula nada, nenhum elemento “inconsciente” – e de uma organização *objetiva e intencional* de meios reais em vista de alcançar fins reais sem que uma consciência qualquer ou uma vontade premeditada tenha organizado esse aparelho. Simplesmente, a verdade da *práxis* imaginária está na *práxis* real e *aquela*, na medida em que se considera simplesmente imaginária, envolve referências implícitas a *esta* como se tratasse de sua interpretação. O burguês de 1789 não pretende ser Catão para interromper a Revolução negando a História e substituindo a política pela virtude; também não diz a si mesmo que se assemelha a Bruto para obter uma compreensão mítica de uma ação que faz e lhe escapa: é, ao mesmo tempo, uma coisa e outra. E é justamente essa síntese que permite descobrir uma ação imaginária em cada um, ao mesmo tempo, como réplica e matriz da ação real e objetiva.

Mas, se é *isso* o que se pretende dizer, então é necessário que os partidários de Brissot, no próprio âmago de sua ignorância, sejam os autores responsáveis pela guerra econômica. É necessário que essa responsabilidade exterior e estratificada tenha sido interiorizada como um certo sentido obscuro de sua comédia política. Em suma, estamos julgando homens e não forças físicas. Ora, em nome dessa concepção intransigente, mas rigorosamente justa, que regula a relação do subjetivo com a objetivação e que, de minha parte, aceito inteiramente, é necessário absolver a Gironda desse ponto de acusação: do mesmo modo que a organização objetiva de seus atos, assim também suas comédias e sonhos interiores não remetem ao futuro conflito franco-inglês.

Mas atualmente, com frequência, reduz-se essa idéia difícil a um miserável truísmo. Admite-se, de bom grado, que Brissot não sabia o que fazia, mas insiste-se sobre essa evidência de que, em um prazo mais ou menos longo, a estrutura social e política da Europa devia levar à generalização da guerra. Portanto, declarando guerra aos príncipes e ao imperador, a Legislativa declarava-a ao rei da Inglaterra. É isso o que ela *fazia* sem o saber. Ora, essa concepção não tem nada de especificamente marxista; ela se limita a reafirmar o que todo o mundo sempre soube: as conseqüências de nossos atos acabam sempre por nos escapar, uma vez que toda empresa negociada, desde que concretizada, entra em relação com o universo inteiro, e uma vez que essa multiplicidade infinita de relações supera o nosso entendimento. Tomando as coisas por esse viés, a ação humana é reduzida à de uma força física, cujo efeito depende, evidentemente, do sistema no qual ela se exerce. Só que, *justamente por isso*, já não se pode falar de *fazer*. São os homens que fazem e não as avalanches. A má fé de nossos marxistas consiste em jogar, a uma só vez, com as duas concepções para conservar o benefício da interpretação teleológica, embora escondendo o uso abundante e grosseiro que fazem da explicação pela finalidade. Utilizam a segunda concepção para fazer aparecer a todos os olhares uma interpretação mecanicista da História: os fins desapareceram. Ao mesmo tempo, servem-se da primeira para transformar, de forma dissimulada, em objetivos reais de uma atividade humana as conseqüências necessárias, mas imprevisíveis que essa atividade comporta. Daí, essa vacilação tão fatigante das explicações marxistas: de uma frase a outra, a empresa histórica é definida implicitamente *por objetivos* (que, muitas vezes, não passam de resultados imprevistos) ou reduzida à propagação de um movimento físico através de um meio inerte. Contradição? Não. Má fé: não se deve confundir o borboleteamento das idéias com a dialética.

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

compreender um pensamento burguês em sua originalidade. Para ele, o que importa somente é mostrar que tal pensamento é um modo do idealismo. Naturalmente, reconhecerá que um livro de 1956 não se assemelha a um livro de 1930: é porque o mundo mudou. E também a ideologia que reflete o mundo do ponto de vista de uma classe. A burguesia entra em período de retraimento: o idealismo assumirá uma outra forma para expressar essa nova posição, essa nova tática. Mas, para o intelectual marxista, esse movimento dialético não deixa o terreno da universalidade: trata-se de defini-lo em sua generalidade e mostrar que ele se expressa na obra considerada da mesma forma que em todas aquelas que foram publicadas na mesma data. Portanto, o marxista é levado a considerar como uma aparência o conteúdo real de uma conduta ou de um pensamento e, quando dissolve o particular no universal, tem a satisfação de acreditar que reduz a aparência à verdade. De fato, limitou-se a definir-se a si mesmo, definindo sua concepção *subjetiva* da realidade. Com efeito, Marx estava tão longe dessa falsa universalidade que ele tentava *engendrar* dialeticamente seu saber sobre o homem, elevando-se progressivamente das determinações mais amplas às determinações mais precisas. Em uma carta enviada a Lassalle, define seu método como uma pesquisa que “se eleva do abstrato ao concreto”. E o concreto, para ele, é a totalização hierárquica das determinações e das realidades hierarquizadas. Com efeito, “a população é uma abstração se omito, por exemplo, as classes que a constituem; por sua vez, essas classes são uma palavra vazia de sentido se ignoro os elementos nos quais elas se apóiam, por exemplo, o trabalho assalariado, o capital etc”.* Inversamente, essas determinações fundamentais permaneceriam abstratas se devêssemos separá-las das realidades que lhes servem de suporte e que elas modificam. Em meados do século XIX, a população da Inglaterra é um universal abstrato, “uma representação caótica do conjunto”** enquanto considerada como simples quantidade; mas as categorias econômicas são, em si mesmas, insuficientemente determinadas se, antes de tudo, não estabelecermos que elas se aplicam à população inglesa, isto é, homens reais que vivem e fazem a História no país capitalista cuja industrialização é a mais avançada. É em nome dessa totalização que Marx poderá mostrar a ação das superestruturas sobre os fatos infra-estruturais.

Mas se é verdade que “a população” é um conceito abstrato enquanto não a tivermos determinado por suas estruturas mais fundamentais, isto é, enquanto ela não tiver tomado lugar, como conceito, no esquema da

* In: Critique de l'économie politique, 1859 (N. do E.) [No original].

** Ibid. (N. do E.) [No original].

interpretação marxista, também é verdade que – quando esse esquema existe e para o intelectual que está acostumado a utilizar o método dialético – os homens, suas objetivações e trabalhos, enfim, as relações humanas, são *o que há de mais concreto*; com efeito, uma primeira abordagem situa-os sem dificuldade em seu nível e descobre suas determinações gerais. Em uma sociedade da qual conhecemos o movimento e as características, o desenvolvimento das forças produtoras e as relações de produção, todo fato novo (homem, ação, obra) aparece como *já situado* em sua generalidade; o progresso consiste em iluminar as estruturas mais profundas pela originalidade do fato considerado para poder determinar em compensação essa originalidade pelas estruturas fundamentais. Existe um duplo movimento. Mas os marxistas de hoje conduzem-se como se o marxismo não existisse e como se cada um deles o reinventasse exatamente semelhante a si mesmo em todos os atos de intelecção: conduzem-se como se o homem ou o grupo ou o livro lhes aparecesse sob forma de “representação caótica do conjunto” (quando, afinal, sabemos perfeitamente bem que tal livro, por exemplo, é de um certo autor burguês, em uma certa sociedade burguesa, em um certo momento de seu desenvolvimento, e que todas essas características já foram estabelecidas por outros marxistas). E, para esses teóricos, tudo se passa como se fosse absolutamente necessário reduzir essa pretensa abstração – a conduta política de tal indivíduo ou sua obra literária – a uma realidade “verdadeiramente” concreta (o imperialismo capitalista, o idealismo) que, *de fato*, não passa *em si mesma* de uma determinação abstrata. Assim, a *realidade concreta* de uma obra filosófica será o *idealismo*; a obra limita-se a representar um modo passageiro dele; o que o caracteriza em si mesmo é apenas deficiência e nada; o que faz seu *ser* é sua redutibilidade permanente à substância “idealismo”. Daí, uma fetichização perpétua.²⁰

²⁰ No entanto, foi um marxista, Henri Lefebvre, quem deu um método, em minha opinião simples e irrepreensível, para integrar a sociologia e a História na perspectiva da dialética materialista. Vale a pena citar integralmente o trecho. Lefebvre começa por observar que a realidade camponesa apresenta-se, antes de tudo, com uma *complexidade horizontal*: trata-se de um grupo humano de posse de técnicas e de uma produtividade agrícola definida, em relação com essas técnicas, com a estrutura social que elas determinam e que volta sobre elas para condicioná-las. Esse grupo humano, cujos caracteres dependem, amplamente, dos grandes conjuntos nacionais e mundiais (que, por exemplo, condicionam as especializações em escala nacional), apresenta uma multiplicidade de aspectos que devem ser descritos e fixados (aspectos demográficos, estrutura familiar, *habitat*, religião etc.). Mas Lefebvre apressa-se em acrescentar que essa complexidade horizontal é acompanhada por uma “complexidade vertical” ou “histórica”: com efeito, no mundo rural, é possível identificar a “coexistência de formações de idade e de data diferentes”. As duas complexidades “reagem uma na outra”. Por exemplo, ele coloca em relevo o fato muito impressionante de que somente a História (e não a sociologia,

Vejam, em particular, Lukács: sua fórmula “o carnaval permanente da interioridade fetichizada” não é somente pedante e imprecisa: até mesmo sua aparência é suspeita. A adoção de uma palavra violenta e concreta, *carnaval*, evocadora de cor, agitação, ruídos, tem como objetivo evidente encobrir a pobreza do conceito e sua gratuidade: com efeito, pretende-se simplesmente designar o subjetivismo literário da época e trata-se de um truísmo já que esse subjetivismo era *proclamado*, ou então se pretende que a relação do autor com a sua subjetividade era necessariamente a *fetichização* e isso é uma afirmação apressada demais; Wilde, Proust, Bergson, Gide, Joyce, tantos nomes, quantas relações diferentes com o subjetivo. E, *pelo contrário*, seria possível mostrar que nem Joyce – que desejava criar um espelho do mundo, contestar a linguagem comum e lançar as fundações de uma nova universalidade lingüística –, nem Proust – que dissolvia o Ego nas análises e cujo único objetivo era fazer renascer pela magia da memória pura *o objeto real e exterior* em sua singularidade absoluta –, nem Gide – que se mantém na tradição do humanismo aristotélico – são fetichistas da interioridade. Essa noção não é extraída da experiência, não foi estabelecida pelo estudo da conduta dos homens particulares; sua falsa individualidade faz dela uma Idéia hegeliana (como a Consciência infeliz ou a Bela Alma) que cria seus próprios instrumentos.

empírica e estatística) pode explicar o fato rural americano: o povoamento operou-se em terra livre e a ocupação do solo efetuou-se a partir das cidades (enquanto a cidade na Europa desenvolveu-se em meio camponês). Ficar, assim, explicado o fato de que a cultura camponesa seja propriamente inexistente nos USA ou seja uma degradação da cultura urbana.

Para estudar, sem aí nos perdermos, uma semelhante complexidade (ao quadrado) e tal reciprocidade de inter-relações, Lefebvre propõe “um método muito simples que utiliza as técnicas auxiliares e comporta vários momentos:

- a) *Descritivo* – Observação, mas com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral...
- b) *Analtico-regressivo* – Análise da realidade. Esforço no sentido de datá-la com exatidão...
- c) *Histórico-genético* – Esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado” (H. LEFEBVRE, “Perspectives de sociologie rurale”, *Cahiers de sociologie*, 1953).

A esse texto tão claro e rico, não temos nada a acrescentar a não ser que esse método, com a sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão e, depois, de progressão, é em nossa opinião válido – com as modificações que podem lhe impor seus objetos – em *todos os campos da antropologia*. Aliás, é ele que aplicaremos, como se verá adiante, às significações, aos próprios indivíduos e às relações concretas entre os indivíduos. Somente ele pode ser heurístico; somente ele coloca em evidência a originalidade do fato, permitindo ao mesmo tempo fazer comparações. Resta lamentar que Lefebvre não tenha encontrado imitadores entre os outros intelectuais marxistas.

Esse marxismo preguiçoso coloca tudo em tudo, transforma os homens reais em símbolos de seus mitos; assim, transforma-se em sonho paranóico a única filosofia que pode realmente apreender a complexidade do ser humano. Para Garaudy, “situar” é criar a ligação entre, por um lado, a universalidade de uma época, de uma condição, de uma classe, de suas relações de força com as outras classes, e, por outro, a universalidade de uma atitude defensiva ou ofensiva (prática social ou concepção ideológica). Mas esse sistema de correspondências entre universais abstratos é construído propositalmente para suprimir o grupo ou o homem que se pretende considerar. Se desejo compreender Valéry, esse pequeno-burguês intelectual, oriundo desse grupo histórico e concreto: a pequena burguesia francesa no final do século passado, é preferível que eu não recorra aos marxistas: estes não de substituir esse grupo numericamente definido pela *idéia* de suas condições materiais, de sua posição entre os outros grupos (“o pequeno-burguês diz sempre: *por um lado... por outro*”) e de suas contradições internas; voltaremos à categoria econômica, reencontraremos essa propriedade pequeno-burguesa ameaçada, ao mesmo tempo, pela concentração capitalista e pelas reivindicações populares, no que não de se apoiar naturalmente as oscilações de sua atitude social. Tudo isso é muito justo: esse esqueleto de universalidade é a própria verdade *em seu nível de abstração*; avancemos ainda mais: quando as questões formuladas permanecem no campo do universal, esses elementos esquemáticos, por sua combinação, permitem, algumas vezes, encontrar as respostas.

Mas trata-se de Valéry. Nosso marxista abstrato não se comove por tão pouco: há de afirmar o progresso constante do materialismo e depois descreverá um certo idealismo analítico, matemático e ligeiramente tingido de pessimismo que nos apresentará, para terminar, como uma simples resposta, já defensiva, ao racionalismo materialista da filosofia ascendente. Todas essas características serão determinadas dialeticamente *em relação* a esse materialismo: é sempre ele que é apresentado como a variável independente, nunca é subordinado: esse “pensamento” do sujeito da História, expressão da *práxis* histórica, desempenha o papel de um indutor *ativo*; nas obras e idéias da burguesia, só se pretende ver tentativas *práticas* (mas sempre vãs) para apagar ataques cada vez mais violentos, anular os focos de resistência, tampar as brechas e as fissuras, assimilar as infiltrações inimigas. A indeterminação quase total da ideologia assim descrita permitirá transformá-la no esquema abstrato que preside à confecção das obras contemporâneas. Nesse instante, interrompe-se a análise e o marxista julga que seu trabalho está terminado. Quanto a Valéry, evaporou-se.

E nós também pretendemos que *o idealismo é um objeto*: a prova está no fato de que tem um nome, é ensinado, adotado, combatido; tem uma história e não cessa de evoluir. Foi uma filosofia viva, é uma filosofia morta; deu testemunho de uma certa relação entre os homens, é atualmente a manifestação de relações inumanas (por exemplo, entre os intelectuais burgueses). Mas, precisamente por isso, recusamos transformá-lo em um *a priori* transparente ao espírito; isso não significa que essa filosofia seja, em nossa opinião, uma *coisa*. Não. Simplesmente, consideramo-la como um tipo especial de realidade: uma idéia-objeto. Essa realidade pertence à categoria dos “coletivos” que tentaremos analisar um pouco mais adiante. Para nós, sua existência é real e não aprenderemos nada mais a não ser pela experiência, observação, descrição fenomenológica, compreensão e trabalhos especializados. Esse objeto *real* aparece-nos como uma determinação da cultura objetiva; foi o pensamento virulento e crítico de uma classe ascendente; tornou-se, para as classes médias, um certo modo de pensamento conservador (houve outros e, precisamente, um certo materialismo cientificista que legitima, segundo a ocasião, o utilitarismo ou o racismo). Em nossa opinião, esse “aparelho coletivo” oferece uma realidade completamente diferente, por exemplo, de uma igreja gótica, mas possui, tanto como esta, a *presença* atual e a *profundidade* histórica. Muitos marxistas pretendem ver nele somente a significação comum de pensamentos dispersos através do mundo: nós somos mais realistas do que eles. Uma razão a mais para que recusemos inverter os termos, fetichizar o aparelho e julgar os intelectuais idealistas por suas manifestações. Consideramos a ideologia de Valéry como o produto concreto e singular de um existente que se caracteriza, *em parte*, por suas *relações com* o idealismo, mas que deve ser decifrado em sua particularidade e, antes de tudo, a partir do grupo concreto de onde é oriundo. Isso não significa, de modo algum, que suas reações não envolvam as de seu meio, de sua classe etc., mas somente que as apreenderemos *a posteriori* pela observação e em nosso esforço para totalizar o conjunto do saber possível sobre essa questão. Valéry é um intelectual pequeno-burguês, eis o que não suscita qualquer dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry. A insuficiência heurística do marxismo contemporâneo está contida nessas duas frases. Para apreender o processo que produz a pessoa e seu produto no interior de determinada classe e sociedade, em determinado momento histórico, o marxismo carece de uma hierarquia de mediações. Qualificando Valéry de pequeno-burguês e sua obra de idealista, ele só irá encontrar nessas duas qualificações o que nelas tinha posto. É em razão dessa carência que ele acaba por se desembaraçar do particular, definindo-o como o simples efeito do acaso: “Que tal homem, escreve Engels, e precisamente aquele, ganhe destaque em tal época e em

determinado país, é naturalmente um puro acaso. Mas, na falta de Napoleão, um outro teria ocupado o seu lugar... Assim acontece com todos os acasos ou com tudo o que parece acaso na História. Quanto mais o campo que exploramos estiver afastado da economia e se revestir de um caráter ideológico abstrato, maior será a dose de acaso que iremos encontrar em seu desenvolvimento... Mas procurem traçar o eixo médio da curva... Esse eixo tende a tornar-se paralelo ao do desenvolvimento econômico”. * Ou, por outras palavras, o caráter concreto *desse* homem é, para Engels, um “caráter ideológico abstrato”. Nada há de real e inteligível além do eixo médio da curva (de uma vida, de uma história, de um partido ou de um grupo social) e esse momento de universalidade corresponde a uma outra universalidade (o econômico propriamente dito). Mas o existencialismo considera essa declaração como uma limitação arbitrária do movimento dialético, uma interrupção do pensamento, uma recusa de compreender. Ele recusa abandonar a vida real aos acasos impensáveis do nascimento para contemplar uma universalidade que se limita a se refletir indefinidamente em si mesma.²¹ Sem ser infiel às teses marxistas, pretende encontrar as mediações que permitam engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições *gerais* das forças produtivas e das relações de produção. O marxismo contemporâneo mostra, por exemplo, que o realismo de Flaubert está em relação de simbolização recíproca com a evolução social e política da pequena burguesia do Segundo Império. Mas *nunca* chega a mostrar a gênese dessa reciprocidade de perspectiva. Não sabemos a razão pela qual Flaubert preferiu a literatura a tudo o mais, nem a razão pela qual viveu como um anacoreta, tampouco a razão pela qual escreveu *esses* livros em vez dos livros de Duranty ou dos Goncourt. O marxismo situa, mas nunca leva a descobrir mais coisa alguma: deixa outras disciplinas sem princípios estabelecer as circunstâncias exatas da vida e da pessoa e, em seguida, chega para demonstrar que, uma vez mais, seus esquemas se concretizaram: sendo as coisas o que elas são, tendo a luta de classes tomado esta ou aquela forma, Flaubert, que fazia parte da burguesia, devia viver como viveu e escrever o que escreveu. Mas justamente o que se passa sob silêncio é a significação destas quatro palavras: “fazer parte da burguesia”. Com efeito, não é, antes de tudo, a renda fundiária ou a natureza estritamente intelectual de seu trabalho que fazem de Flaubert um burguês. Ele *faz parte* da burguesia porque *nasceu nela*, isto é, porque surgiu

²¹ Esses eixos médios paralelos reduzem-se, no fundo, à uma só linha: consideradas sob esse ângulo, as relações de produção, as estruturas sociopolíticas e as ideologias parecem simplesmente (como na filosofia spinozista) “as diferentes traduções de uma mesma frase”.

* *Carta enviada a Hans Starkenburg*, op. cit. (N. do E.) [No original].

no meio de uma família *já burguesa*²² e cujo chefe, cirurgião na cidade de Rouen, era arrastado pelo movimento ascensional de sua classe. E se raciocina e se sente como burguês é porque foi feito tal em uma época em que nem sequer podia compreender o sentido dos gestos e papéis que lhe eram impostos. Como todas as famílias, essa família era *particular*: a mãe era aparentada com a nobreza, o pai era filho de um veterinário de aldeia, o irmão mais velho de Gustave, na aparência mais dotado, tornou-se bem cedo o objeto de sua aversão. É, portanto, na particularidade de uma história, através das contradições próprias *dessa* família, que Gustave Flaubert fez, de forma obscura, a aprendizagem de sua classe. O acaso não existe ou, pelo menos, não da maneira como se imagina: a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular. Esta viveu *no particular* o conflito entre as pompas religiosas de um regime monárquico, que pretendia renascer, e a irreligião do pai, pequeno-burguês intelectual e filho da Revolução Francesa. Considerado em sua generalidade, esse conflito traduzia a luta dos antigos proprietários fundiários contra os compradores de bens nacionais e contra a burguesia industrial. Essa contradição (aliás, dissimulada sob a Restauração por um equilíbrio provisório), Flaubert viveu-a para ele só e por si mesmo; suas aspirações em relação à nobreza e, sobretudo, à fê foram, incessantemente, reprimidas pelo espírito de análise paterno. No decorrer do tempo, instalou em si esse pai sufocante que, mesmo depois de falecido, não cessou de destruir a Deus, seu principal adversário, e reduzir os impulsos do filho em relação aos humores corporais. Só que o pequeno Flaubert viveu tudo isso nas trevas, isto é, sem tomada de consciência real, na afobação, fuga, incompreensão e através de sua condição material de criança burguesa, bem alimentada, bem cuidada, mas impotente e separada do mundo. Foi *como criança* que viveu sua condição futura, através das profissões que lhe serão oferecidas: o ódio contra o irmão mais velho, brilhante aluno da Faculdade de Medicina, barrava-lhe o caminho das Ciências, isto é, ele não desejava nem ousava fazer parte da elite “pequeno-burguesa”. Restava o Direito: através dessas carreiras que ele julgava inferiores, sentiu horror de sua própria classe; e esse mesmo horror era, simultaneamente, uma tomada de consciência e uma alienação definitiva à pequena burguesia. Também viveu a morte burguesa, essa solidão que nos acompanha desde o nascimento, mas viveu-a através das estruturas familiares: o jardim onde brincava com a irmã era vizinho do laboratório onde o pai fazia dissecações; a morte, os cadáveres, a irmãzinha que, em breve, ia morrer, a ciência e a irreligião do pai, tudo isso devia se

²² É possível também *chegar a isso*: e, justamente, há uma diferença entre ser pequeno-burguês depois de uma passagem de fronteira e sê-lo de nascimento.

unir em uma atitude complexa e bem particular. A mistura explosiva de cientificismo ingênuo com religião sem Deus que constitui Flaubert e que ele tenta superar pelo amor da arte formal, poderemos explicá-la se compreendermos bem que tudo se passou *na infância*, isto é, em uma condição radicalmente distinta da condição adulta: é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que leva a sentir profundamente, nas violências do adestramento e no desvario do animal adestrado, a pertinência ao meio *como um acontecimento singular*. Atualmente, só a psicanálise permite estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, às apalpadelas, vai tentar representar, sem o compreender, a personagem social que os adultos lhe impõem, é ela sozinha que nos mostrará se tal personagem sufoca no desempenho de seu papel, se procura evadir-se dele ou se o assimila inteiramente. Somente ela permite reencontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não só suas determinações presentes, mas também o peso de sua história. E estaríamos completamente enganados em imaginar que essa disciplina se opõe ao materialismo dialético. É claro, alguns amadores edificaram, no Ocidente, teorias “analíticas” sobre a sociedade ou a História que levam, com efeito, ao idealismo. Não é verdade que, muitas vezes, já nos têm pregado a peça de psicanalisar Robespierre sem mesmo compreender que as contradições de sua conduta eram condicionadas pelas contradições objetivas da situação? E, quando se compreendeu como a burguesia termidoriana, paralisada pelo regime democrático, se viu praticamente reduzida a exigir uma ditadura militar, é deplorável ler, da pena de um psiquiatra, que Napoleão se explica por suas condutas de fracasso. De Man, o socialista belga, ia ainda mais longe quando fundamentava os conflitos de classe no “complexo de inferioridade do proletariado”. Inversamente, o marxismo, tendo-se tornado Saber universal, pretendeu integrar a psicanálise, torcendo-lhe o pescoço; fez dela uma idéia morta que encontrava, naturalmente, o seu lugar em um sistema dessecado: era o idealismo que voltava sob um disfarce, um avatar do fetichismo da interioridade. Mas em ambos os casos, um método foi transformado em dogmatismo: os filósofos da psicanálise encontram sua justificação nos “esquematazadores” marxistas e reciprocamente. De fato, o materialismo dialético não pode privar-se por mais tempo da mediação privilegiada que lhe permite passar das determinações gerais e abstratas para certos traços do indivíduo singular. A psicanálise não tem princípios, não tem base teórica: no máximo, ela é acompanhada – em Jung e em certas obras de Freud – por uma mitologia perfeitamente inofensiva. De fato, trata-se de um método que se preocupa, antes de tudo, em estabelecer a maneira como a criança vive suas relações familiares no interior de determinada sociedade. E isso não quer dizer que ela coloque em dúvida

a prioridade das instituições. Muito pelo contrário, seu objeto depende, por sua vez, da estrutura de *tal* família particular e esta não passa de uma certa singularização da estrutura familiar própria a tal classe, em tais condições; assim, algumas monografias psicanalíticas – se continuassem sendo possíveis – colocariam, por si mesmas, em relevo a evolução da família francesa entre os séculos XVIII e XX, a qual, por seu turno, traduz à sua maneira a evolução geral das relações de produção.

Os marxistas de hoje apenas se preocupam com os adultos: ao lê-los, seríamos levados a acreditar que nascemos na idade em que ganhamos nosso primeiro salário; esqueceram sua própria infância e, ao lê-los, tudo se passa como se os homens experimentassem sua alienação e reificação, *antes de tudo, no seu próprio trabalho* quando, afinal, cada um a vive, *antes de tudo, como criança, no trabalho de seus pais*. Obstinados contra interpretações exclusivamente sexuais, tiram proveito disso para condenar um método de interpretação que pretende simplesmente substituir em cada um a natureza pela História; ainda não compreenderam que a sexualidade é apenas uma forma de viver, em um certo nível e na perspectiva de uma certa aventura individual, a totalidade de nossa condição. Pelo contrário, o existencialismo acredita que pode integrar esse método porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação entre a classe universal e o indivíduo: com efeito, a família é constituída no e pelo movimento geral da História e, por outro lado, é vivida como um absoluto na profundidade e opacidade da infância. A família Flaubert era do tipo semidoméstico, estava um pouco atrasada em relação às famílias industriais que eram tratadas ou freqüentadas pelo pai. Este, que se julgava lesado pelo “patrão”, Dupuytren, aterrorizava todo o mundo pelo seu mérito, sua notoriedade, sua ironia voltairiana, suas terríveis cóleras ou seus acessos de melancolia. Assim, será mais fácil compreender que o vínculo do pequeno Gustave à mãe nunca tenha sido determinante: ela não passava de um reflexo do terrível médico. Portanto, trata-se de uma defasagem bastante sensível, que há de separar muitas vezes Flaubert de seus contemporâneos: em um século em que a família conjugal é o tipo corrente da burguesia rica, em que Du Camp e Le Poittevin* representam crianças liberadas da *patria potestas*, Flaubert caracteriza-se por uma “fixação” no pai. Pelo contrário, nascido no mesmo ano, Baudelaire fixar-se-á, durante toda a vida, na mãe. E essa diferença explica-se pela diferença dos meios: a burguesia de Flaubert é rude, nova (a mãe, vagamente aparentada com a nobreza, representa uma

* *Maxime Du Camp e Alfred Le Poittevin eram amigos de Flaubert (N. do E.) [No original].*

classe de proprietários fundiários em via de liquidação; o pai vem diretamente de uma aldeia e, em Rouen, ainda usa estranhas roupas do campo: no inverno, uma pele de cabra). Ela vem do campo e volta para lá uma vez que compra terra à medida que se enriquece. Quanto à família de Baudelaire, sendo burguesa, cidadina há muito mais tempo, considera-se um pouco como fazendo parte da nobreza togada: possui ações e títulos. Tendo vivido algum tempo entre dois senhores, a mãe apareceu completamente só, no brilho de sua autonomia; e, mais tarde, apesar de Aupick* ter tentado ser “duro”, a Senhora Aupick, tola e bastante leviana, mas charmosa e favorecida pela época, nunca deixou de existir *por si mesma*.

Mas tenhamos cuidado com o seguinte: cada um vive os primeiros anos no desvario ou ofuscamento como uma realidade profunda e solitária: a interiorização da exterioridade é, aqui, um fato irreduzível. A “ferida” do pequeno Baudelaire é, evidentemente, a viuvez e o segundo casamento de uma mãe linda demais; mas é também uma qualidade própria de sua vida, um desequilíbrio, uma infelicidade que o perseguirão até a morte; a “fixação” de Flaubert no pai é a expressão de uma estrutura de grupo e é seu ódio pelo burguês, suas crises “histeriformes”, sua vocação monacal. No interior de uma totalização dialética, a psicanálise remete, por um lado, às estruturas objetivas e às condições materiais; por outro, à ação da nossa insuperável infância em relação à nossa vida de adulto. Daqui em diante, torna-se impossível ligar diretamente *Madame Bovary* à estrutura político-social e à evolução da pequena burguesia; será necessário relacionar a obra com a realidade presente tal como é vivida por Flaubert, através de sua infância. Evidentemente, resulta daí uma certa defasagem: existe uma espécie de histerese da obra em relação à própria época em que é publicada; é porque deve unir em si um certo número de significações contemporâneas com outras que expressam um estado recente, mas já superado da sociedade. Essa *histerese*, sempre negligenciada pelos marxistas, dá conta, por sua vez, da verdadeira realidade social em que os acontecimentos, os produtos e os atos *contemporâneos* se caracterizam pela extraordinária diversidade de sua profundidade temporal. Chegará o momento em que Flaubert aparecerá *adiantado* em relação à sua época (no tempo de *Madame Bovary*) porque se encontra *atrasado em relação a ela*, porque sua obra expressa, sob um disfarce, para uma geração descontente com o romantismo, os desesperos pós-românticos de um colegial de 1830. O sentido objetivo do livro – aquele que os marxistas, como bons discípulos de Taine, consideram simplesmente como condicionado

* O-general Aupick era o segundo marido da mãe de Baudelaire (N. do E.) [No original].

pelo momento através do autor – é o resultado de um compromisso entre o que exige essa nova juventude a partir de sua própria história e o que o autor pode oferecer-lhe a partir da sua, isto é, que ele realiza a união paradoxal de dois momentos passados dessa pequena burguesia intelectual (1830-1845). É a partir daí que será possível *utilizar* o livro dentro de novas perspectivas como uma arma contra uma classe ou um regime.²³ Mas o marxismo não tem nada a temer desses novos métodos: estes restituem simplesmente regiões concretas do real e os mal-estares da pessoa assumem seu verdadeiro sentido quando nos lembramos que traduzem concretamente a alienação do homem; o existencialismo, ajudado pela psicanálise, só pode estudar atualmente situações em que o homem se perdeu a si mesmo desde a infância porque não existem outras em uma sociedade baseada na exploração.²⁴

Ainda não conseguimos dizer tudo a respeito das *mediações*: no plano das relações de produção e no plano das estruturas político-sociais, a pessoa singular encontra-se condicionada por suas *relações humanas*. Não há dúvida

²³ Esses jovens leitores são *derrotistas*: pedem aos escritores para mostrar que a ação é impossível, para apagar a vergonha de terem perdido sua Revolução. Para eles, o realismo é a condenação da realidade: a vida é um absoluto naufrágio. O pessimismo de Flaubert tem sua contrapartida positiva (o misticismo estético) que se reencontra por toda parte em *Madame Bovary*, salta aos olhos, mas que o público não “absorveu” porque não estava à sua procura. Somente Baudelaire viu com clareza: “A *Tentation* e *Madame Bovary* abordam o mesmo assunto”, escreveu ele. Mas que podia fazer contra esse *acontecimento novo e coletivo* que é a transformação de um livro pela leitura? Esse sentido de *Madame Bovary* permaneceu velado até hoje: com efeito, qualquer adulto-jovem que, em 1957, chega ao conhecimento dessa obra, acaba por descobri-lo sem o saber, através dos mortos que o deformaram.

²⁴ No entanto, coloca-se uma questão: os marxistas consideram as condutas sociais de um indivíduo como condicionadas pelos interesses gerais de sua classe. Esses interesses – inicialmente, abstratos – tornam-se, pelo movimento da dialética, forças concretas que nos acorrentam: são eles que entulham nosso horizonte, são eles que se expressam por nossa própria boca e nos detêm quando gostaríamos de compreender nossos atos até o fim, quando tentamos nos arrancar ao nosso meio. Essa tese será incompatível com a idéia de um condicionamento pela infância de nossas condutas presentes? Não creio; pelo contrário, é fácil ver que a mediação analítica não modifica nada: é claro, nossos preconceitos, nossas idéias, nossas crenças são, para a maioria de nós, insuperáveis *porque foram experimentados, antes de tudo, na infância*; é a nossa cegueira de criança, nossa afobação prolongada que dão conta – em parte – de nossas reações irracionais, de nossas resistências à razão. Mas o que era, justamente, essa infância insuperável, a não ser uma forma particular de viver os interesses gerais do meio? Nada mudou: pelo contrário, a obstinação, a paixão louca e criminosa, até mesmo o heroísmo, tudo isso encontra sua *verdadeira espessura*, seu enraizamento, seu passado: a psicanálise, concebida como mediação, não faz intervir nenhum princípio novo de explicação: chega mesmo a se abster de negar a relação direta e presente do indivíduo com o meio ou a classe; reintroduz a historicidade e a negatividade na própria maneira como a pessoa se realiza enquanto membro de determinada camada social.

de que, na sua verdade primordial e geral, esse condicionamento remete ao “conflito das forças produtoras com as relações de produção”. Mas tudo isso não é *vivido* tão simplesmente. Ou antes, a questão é saber se a *redução* é possível. A pessoa vive e conhece, mais ou menos claramente, sua condição através de sua pertinência a grupos. A maioria desses grupos é local, definida, imediatamente dada. Com efeito, é claro que o operário de fábrica sofre a pressão de seu “grupo de produção”; mas se, como é o caso em Paris, mora bastante longe do local de trabalho, está igualmente submetido à pressão de seu “grupo de habitação”. Ora, esses grupos exercem ações diversas sobre seus membros; por vezes, até mesmo, o “grotão”, o “conjunto habitacional” ou o “bairro” freiam em cada um o impulso dado pela fábrica ou oficina. Trata-se de saber se o marxismo dissolverá o grupo de habitação em seus elementos ou se acabará por reconhecer-lhe uma autonomia relativa e um poder de mediação. A decisão não é assim tão fácil: com efeito, por um lado, vê-se facilmente que a “defasagem” entre o grupo de habitação e o grupo de produção, que o “atraso” daquele em relação a este limita-se a confirmar as análises fundamentais do marxismo: em certo sentido, nada de novo: e o próprio PC mostrou, desde o seu nascimento, que conhece essa contradição, uma vez que, por toda parte onde isso lhe é possível, organiza células de empresa, em vez de células de bairro. Mas, por outro lado, é visível por toda parte que o patronato, quando tenta “modernizar” seus métodos, favorece a constituição de grupos de bloqueio extrapolíticos, cujo efeito – na França, com toda a certeza – é o de afastar os jovens da vida sindical e política. Por exemplo, na cidade de Annecy, que se industrializa muito rapidamente e rechaça os turistas e veranistas para os bairros mais próximos do lago, os pesquisadores assinalam uma proliferação de grupúsculos (sociedades de cultura, esportes, tv-clubes etc.), cujas características são bastante ambíguas: não há dúvida de que eles elevam o nível cultural de seus membros – o que, em qualquer circunstância, continuará sendo uma conquista do proletariado; mas é seguro que constituem obstáculos para a emancipação. Além disso, seria necessário analisar se, nessas sociedades (que, em muitos casos, os patrões têm o cuidado de deixar absolutamente autônomas), a cultura não é *necessariamente* orientada (isto é: no sentido da ideologia burguesa. As estatísticas mostram que os livros solicitados com maior frequência pelos operários são os *best-sellers* burgueses). Essas considerações tendem a fazer da “relação com o grupo” uma realidade vivida por si mesma e que possui uma eficácia particular. No caso que nos ocupa, por exemplo, não há dúvida de que ela se interpõe como uma tela entre o indivíduo e os interesses gerais de sua classe. Essa consistência do grupo (que não se deve confundir com não sei qual consciência coletiva) justificaria,

por si só, o que os americanos chamam de “microsociologia”. Melhor ainda: nos EUA, a sociologia desenvolve-se em razão de sua própria eficácia. Àqueles que seriam tentados a ver na sociologia apenas um modo de conhecimento idealista e estático, cuja única função seria a de esconder a História, lembro que, com efeito, é o patronato, nos Estados Unidos, que favorece essa disciplina e, particularmente, as pesquisas que visam os grupos restritos como totalização dos contatos humanos em uma situação definida; de resto, o neopaternalismo americano e o *Human Engineering* baseiam-se, quase unicamente, nos trabalhos dos sociólogos. Mas isso não deveria servir de pretexto para adotar logo a atitude inversa e rechaçá-la sem apelo porque se trata de “uma arma de classe nas mãos dos capitalistas”. Se é uma arma eficaz – e tem dado provas disso – é porque é verdadeira de alguma forma; e se está “nas mãos dos capitalistas”, mais uma razão para arrancá-la deles e voltá-la contra eles.

Não há dúvida de que o princípio das pesquisas é, muitas vezes, um idealismo dissimulado. Por exemplo, em Lewin (como em todos os gestaltistas), existe um fetichismo da totalização: em vez de ver nisso o movimento real da História, ele a hipostasia e a *realiza* em totalidades *já feitas*: “É necessário considerar a situação, com todas as suas implicações sociais e culturais, *como um todo concreto dinâmico*”. Ou ainda: “... as propriedades estruturais de uma totalidade dinâmica são diferentes das de suas partes”. Trata-se, por um lado, de uma síntese de exterioridade: a essa determinada totalidade, o sociólogo permanece exterior. Pretende conservar os benefícios da teleologia ficando *positivo*, isto é, suprimindo ou dissimulando, ao mesmo tempo, os fins da atividade humana. Nesse instante, a sociologia põe-se para si e opõe-se ao marxismo: não afirmando a autonomia provisória de seu método – o que, pelo contrário, daria os meios de integrá-lo – mas afirmando a autonomia radical de seu objeto. *Autonomia ontológica*: com efeito, seja qual for a precaução tomada, não é possível impedir que o grupo assim concebido seja unidade substancial – *mesmo e sobretudo* se, por vontade de empirismo, define-se sua existência pelo seu simples funcionamento. *Autonomia metodológica*: o movimento de totalização dialética é substituído pelas totalidades atuais. Isso implica, naturalmente, uma recusa da dialética e da História, na medida em que justamente a dialética é, antes de tudo, o movimento real de uma unidade em via de se fazer e não o estudo, até mesmo “funcional” e “dinâmico”, de uma unidade já feita. Para Lewin, toda lei é uma lei estrutural e coloca em evidência uma função ou uma relação funcional entre as partes de um todo. Precisamente por causa disso, ele confina-se voluntariamente no estudo do que Lefebvre chamava a “complexidade horizontal”. Ele não estuda a história do indivíduo (psicanálise), nem a do grupo. A ele é que poderia ser aplicada

com toda a propriedade a crítica de Lefebvre que já citamos em nota de rodapé: seu método pretende permitir estabelecer as características funcionais de uma comunidade camponesa nos EUA; mas irá interpretar a todos em relação às variações da totalidade; por isso mesmo, não levará em consideração a História, uma vez que evita, por exemplo, explicar a notável homogeneidade religiosa de um grupo de agricultores protestantes: com efeito, pouco lhe importa saber que a permeabilidade total das comunidades camponesas aos modelos urbanos surge, nos EUA, do fato de que o campo fez-se a *partir da cidade*, por homens que já se encontravam de posse de técnicas industriais relativamente avançadas. Lewin considerava essa explicação – segundo suas próprias fórmulas – como um causalismo aristotélico; mas isso quer dizer precisamente que ele é incapaz de compreender a síntese sob a forma de uma dialética: para ele, é necessário que esta seja *dada*. *Autonomia recíproca*, por fim, do experimentador e do grupo experimental: o sociólogo não é situado ou, no caso afirmativo, será suficiente tomar algumas precauções concretas para *dessituá-lo*; pode acontecer que ele tente integrar-se no grupo, mas essa integração é provisória, sabe que conseguirá se desembaraçar, que há de consignar suas observações com objetividade; em suma, assemelha-se a esses tiras que o cinema nos apresenta, freqüentemente, como modelos e que ganham a confiança de uma gangue para ficar em melhores condições de denunciá-la: embora o sociólogo e o tira participem de uma ação coletiva, é evidente que esta é colocada entre parênteses e que eles se limitam a repetir os gestos em benefício de um “interesse superior”.

Seria possível fazer as mesmas críticas à noção de “personalidade de base” que Kardiner tenta introduzir no neoculturalismo americano: se pretendermos ver nisso apenas uma certa maneira como a pessoa totaliza a sociedade nela e por ela, a noção é inútil, como veremos em breve; seria absurdo e vão falar, por exemplo, da “personalidade de base” do proletário francês se dispomos de um método que permite compreender como o trabalhador se projeta em direção à objetivação de si mesmo a partir de condições materiais e históricas. Se, pelo contrário, considerarmos essa personalidade como uma realidade objetiva que se impõe aos membros do grupo, nem que fosse na qualidade de “base de sua personalidade”, tratar-se-ia de um fetiche: colocaríamos o homem antes do homem e restabeleceríamos o vínculo de causalção. Kardiner situa a sua personalidade de base “a meio caminho entre as instituições primárias (que expressam a ação do meio sobre o indivíduo) e secundárias (que expressam a reação do indivíduo sobre o meio)”. Apesar de tudo, essa “circularidade” permanece estática e, por outro lado, nada mostra melhor a inutilidade da noção considerada do que essa posição “a meio caminho”: é verdade que o indivíduo é condicionado pelo meio

social e volta-se sobre ele para condicioná-lo; é isso mesmo – e nada mais – que faz sua realidade. Mas se podemos determinar as instituições primárias e seguir o movimento pelo qual o indivíduo se faz, superando-as, que necessidade temos de aplicar essa noção pré-fabricada? A “personalidade de base” oscila entre a universalidade abstrata *a posteriori* e a substância concreta como *totalidade feita*. Se a consideramos como *conjunto preexistente* ao que vai nascer, ou ela interrompe a História e a reduz a uma descontinuidade de tipos e estilos de vida ou, então, é a História que a faz explodir por seu movimento contínuo.

Essa atitude sociológica explica-se, por sua vez, *historicamente*. O hiperempirismo – que negligencia, por princípio, as ligações com o passado – só podia nascer em um país, cuja história é relativamente curta; a vontade de colocar o sociólogo fora do campo experimental traduz, a uma só vez, “o objetivismo” burguês e uma certa exclusão vivida: Lewin, exilado da Alemanha e perseguido pelos nazistas, improvisa-se sociólogo para encontrar os meios práticos de restaurar a comunidade alemã que ele estima deteriorada por Hitler. Mas essa restauração não pode ser obtida *para ele*, exilado, impotente e contra uma grande parte dos alemães, a não ser por meios exteriores, por uma ação exercida com a ajuda dos Aliados. É essa Alemanha longínqua, fechada que, excluindo-o, fornece-lhe o tema da totalidade dinâmica (para democratizar a Alemanha, é necessário, diz ele, dar-lhe outros chefes, mas estes só serão obedecidos se o grupo inteiro for modificado de maneira a aceitá-los). É impressionante que esse burguês desenraizado não leve minimamente em consideração as contradições reais que criaram o nazismo e uma luta de classes que, no seu caso, deixou de viver. Os dilaceramentos de uma sociedade, suas divisões internas: eis o que um operário alemão podia viver na Alemanha, eis o que podia dar-lhe uma idéia completamente diferente das condições reais da desnazificação. De fato, o sociólogo é objeto da História: a sociologia dos “primitivos” estabelece-se na base de uma relação mais profunda que pode ser, por exemplo, o colonialismo; a pesquisa é uma relação viva entre homens (é essa relação, em sua totalidade, que Leiris tentou descrever em seu livro admirável, *L’Afrique fantôme*). De fato, o sociólogo e seu “objeto” formam um par, no qual cada um deve ser interpretado pelo outro e onde a *relação* deve ser, por seu turno, decifrada como um momento da História.

Se tomarmos essas precauções, isto é, se reintegrarmos o momento sociológico na totalização histórica, haverá, apesar de tudo, uma independência relativa da sociologia? Quanto a nós, não temos qualquer dúvida a esse respeito. Se as teorias de Kardiner são contestáveis, algumas de suas pesquisas têm um incontestável interesse, em particular, aquela que fez nas ilhas

Marquesas. Ele coloca em relevo uma angústia latente entre seus habitantes, cuja origem se encontra em certas condições objetivas: a ameaça de escassez de víveres e a escassez das mulheres (100 mulheres para 250 homens). Faz derivar o embalsamamento e o canibalismo da escassez de víveres, como duas reações contraditórias que se condicionam, opondo-se; mostra a homossexualidade como resultado da escassez das mulheres (e da poliandria), mas vai mais longe e pode indicar, pela pesquisa, que ela não é simplesmente uma satisfação da necessidade sexual, mas uma vingança contra a mulher. Enfim, esse estado de coisas implica que a mulher manifeste uma real indiferença, que o pai mostre uma grande doçura nas relações com os filhos (a criança cresce no meio de *seus pais**), daí o livre desenvolvimento das crianças e sua precocidade. Precocidade, homossexualidade como vingança contra a mulher dura e sem ternura, angústia latente que se expressa em condutas diversas: eis noções irreduzíveis uma vez que nos remetem ao *vivido*. Pouco importa que Kardiner utilize conceitos psicanalíticos para descrevê-las: o fato é que a sociologia pode *estabelecer* essas características como relações reais entre os homens. A pesquisa de Kardiner não contradiz o materialismo dialético, embora as *idéias* deste autor lhe sejam opostas. Podemos aprender no seu estudo como o fato material da escassez das mulheres é vivido como um certo aspecto da relação entre os sexos e dos machos entre si. Simplesmente, conduz-nos a um certo nível do concreto que o marxismo contemporâneo negligencia sistematicamente. Os sociólogos americanos concluem daí que “o econômico não é inteiramente determinante”. Mas essa frase não é verdadeira nem falsa uma vez que a dialética não é um determinismo. Se é verdade que os esquimós são “individualistas” e os dakota cooperativos quando, afinal, eles se assemelham “na maneira como produzem sua vida”, não se deve tirar daí a conclusão de uma definitiva insuficiência do método marxista, mas simplesmente de seu desenvolvimento insuficiente. Isso significa que a sociologia, em suas pesquisas sobre grupos definidos, fornece, *por causa* de seu empirismo, conhecimentos suscetíveis de desenvolver o método dialético, obrigando-o a levar a totalização até sua integração. O “individualismo” dos esquimós, se existe, deve ser condicionado por fatores da mesma ordem dos que são estudados nas comunidades das ilhas Marquesas. Em si mesmo, é um fato (ou, para falar como Kardiner, um “estilo de vida”) que não tem nada a ver com a “subjetividade” e se revela nos comportamentos dos indivíduos no interior do grupo e em relação às realidades cotidianas da vida (*habitat*, refeições, festas etc.) e até mesmo do trabalho. Mas, na medida em que a sociologia é, por si mesma, uma *atenção prospectiva* que se dirige

* No original, pères, plural de père = pai (N. do T.).

para esse gênero de fatos, ela é e obriga o marxismo a se tornar um método heurístico. Com efeito, ela revela novas relações e exige que estas sejam associadas a novas condições. Ora, a “escassez das mulheres”, por exemplo, é uma verdadeira condição material: *de qualquer maneira*, é econômica na medida em que a economia define-se pela escassez; trata-se de uma relação quantitativa que condiciona rigorosamente uma necessidade. Mas, além disso, Kardiner esquece o que Lévi-Strauss mostrou tão bem em seu livro sobre *Les Structures élémentaires de la parenté*: o casamento é uma forma de dedicação total. A mulher não é somente uma companheira de cama, mas um trabalhador, uma força produtiva. “Nos níveis mais primitivos, em que o rigor do meio geográfico e o estado rudimentar das técnicas tornam as atividades arriscadas, tanto a caça e a cultura de hortaliças, quanto a coleta e a colheita, a existência seria quase impossível para o indivíduo abandonado a si mesmo... Não é exagerado dizer que, em tais sociedades, o casamento apresenta uma importância vital para cada indivíduo... interessado (em primeiro lugar) em encontrar... um cônjuge, mas também em prevenir a ocorrência, para seu grupo, das duas calamidades da sociedade primitiva: o celibatário e o órfão.”** Isso significa que nunca se deve ceder às simplificações tecnicistas e apresentar as técnicas e as ferramentas como condicionando, por si sós, em um contexto particular, as relações sociais. Além de que as tradições e a história (a complexidade vertical de Lefebvre) intervêm no próprio nível do trabalho e das necessidades, existem outras condições materiais (entre as quais, a escassez de mulheres) que mantêm com as técnicas e o nível real da vida uma relação de condicionamento circular. Assim, a relação numérica entre os sexos assume uma importância tanto maior para a produção e para as relações supra-estruturais na medida em que for mais ameaçadora a escassez de víveres e mais rudimentares os instrumentos. Trata-se somente de nada *subordinar a priori*: dir-se-ia, inutilmente, que a escassez de mulheres é um fato de simples natureza (para opô-lo ao caráter institucional das técnicas), uma vez que essa escassez nunca aparece a não ser no interior de uma comunidade. A partir daí, ninguém poderá acusar a interpretação marxista de ser incompletamente “determinante”: com efeito, é suficiente que o método regressivo-progressivo leve em consideração, *de uma só vez*, a circularidade das condições materiais e o condicionamento mútuo das relações humanas estabelecidas nessa base (o vínculo, imediatamente real, *em seu nível*, da dureza das mulheres, da indulgência dos pais,** do ressentimento que cria as tendências homossexuais e da

* C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., ed. de 1949, p. 48-49 (N. do E.) [No original].

** Cf. N. do T. precedente.

precocidade das crianças, baseia-se na poliandria que, em si mesma, é uma reação do grupo à escassez; mas essas diferentes características não são contidas já na poliandria, como ovos em uma cesta: mas enriquecem-se por suas ações recíprocas como *maneira de vivê-la* em uma superação perpétua). Sob essa forma prospectiva, com sua ausência de fundamento teórico e a precisão de seus métodos auxiliares – pesquisas, testes, estatísticas etc. – a sociologia, momento provisório da totalização histórica, revela novas mediações entre os homens concretos e as condições materiais de sua vida, entre as relações humanas e as relações de produção, entre as pessoas e as classes (ou qualquer outra espécie de agrupamento).

Reconhecemos, sem dificuldade, que o *grupo* nunca tem, nem pode ter, o tipo de existência metafísica que se procura atribuir-lhe; repetimos com o marxismo: não há senão homens e relações reais entre os homens; desse ponto de vista, o grupo em certo sentido não passa de uma multiplicidade de relações e de relações entre essas relações. E essa certeza vem-nos justamente do fato de que consideramos a relação do sociólogo com o seu objeto como uma relação de reciprocidade; o pesquisador nunca pode estar “fora” de um grupo a não ser na medida em que está “em” um outro – salvo nos casos-limite em que esse exílio é o oposto de um ato real de exclusão. E essas diversas perspectivas mostram-lhe suficientemente que a comunidade como tal escapa-lhe de todos os lados.

No entanto, isso não deve dispensá-lo da tarefa de determinar o tipo de realidade e de eficácia própria aos objetos coletivos que povoam nosso campo social e que se convencionou chamar de intermundo. Uma sociedade de pescadores não é uma pedra, nem uma hiperconsciência, tampouco uma simples rubrica verbal para designar relações concretas e particulares entre seus membros: tem seus estatutos, sua administração, seu orçamento, seu modo de recrutamento, sua função; foi a partir daí que seus membros instauraram entre si um certo tipo de reciprocidade nas relações. Quando dizemos: não há senão homens e relações reais entre os homens (para Merleau-Ponty, eu acrescento: também coisas e animais etc.), queremos dizer somente que o suporte dos objetos coletivos deve ser procurado na atividade concreta dos indivíduos; não desejamos *negar* a realidade desses objetos, mas pretendemos que ela é *parasitária*. O marxismo não está muito afastado de nossa concepção. Mas, no seu estado presente, podemos fazer-lhe, desse ponto de vista, duas críticas essenciais: com toda a certeza, ele mostra “os interesses de classe” que se impõem ao indivíduo contra seus interesses individuais, ou o mercado, inicialmente, simples complexo de relações humanas, que tende a se tornar mais real do que os vendedores e seus clientes;

mas permanece inseguro quanto à natureza e origem desses “coletivos”: a teoria do fetichismo, esboçada por Marx, nunca chegou a ser desenvolvida e, de resto, não poderia estender-se a todas as realidades sociais; assim, recusando o organicismo, carece de armas contra ele. Considera o mercado como uma *coisa* e que suas inexoráveis leis contribuem para reificar as relações entre os homens, mas, quando de repente, para falar como Henri Lefebvre, um passe de mágica dialético mostra-nos essa abstração monstruosa como o verdadeiro concreto (trata-se, é claro, de uma sociedade alienada) enquanto os indivíduos (por exemplo, o operário submetido às leis de bronze* do mercado do trabalho) caem, por sua vez, na abstração, ficamos com a impressão de ter voltado ao idealismo hegeliano. Com efeito, a *dependência* do operário que vem vender sua força de trabalho não pode, em caso algum, significar que esse trabalhador caiu na existência abstrata. Muito pelo contrário, a realidade do mercado, por mais inexoráveis que sejam suas leis, e inclusive sua aparência concreta, baseia-se na realidade dos indivíduos alienados e em sua separação. É necessário retomar o estudo dos coletivos a partir do começo e mostrar que esses objetos, longe de se caracterizarem pela unidade direta de um *consensus*, configuram, pelo contrário, perspectivas de fuga. A razão pela qual, na base de condições dadas, as relações diretas entre pessoas dependem de outras relações singulares, e estas ainda de outras e assim por diante, é porque existe coação objetiva nas relações concretas; não é a presença dos outros, mas sua ausência que fundamenta essa coação, não é sua união, mas sua separação. Para nós, a realidade do objeto coletivo apóia-se na *recorrência*; ela manifesta que a totalização nunca está terminada e que a totalidade não existe, na melhor das hipóteses, a não ser na qualidade de *totalidade destotalizada*.²⁵

Tais como existem esses coletivos, revelam-se imediatamente para a ação e para a percepção; em cada um deles, encontraremos sempre uma materialidade concreta (movimento, sede social, edifício, palavra etc.) que suporta e manifesta uma fuga que a corrói. Basta-me abrir a janela: vejo uma igreja, uma agência bancária, um café; eis três coletivos; essa cédula de mil francos é outro; ainda outro é o jornal que acabo de comprar. E a segunda crítica que se pode fazer ao marxismo é que ele nunca se preocupou em estudar esses objetos em si mesmos, isto é, em todos os níveis da vida social. Ora, é em sua relação com os coletivos, é em seu “campo social”, considerado

²⁵ Desenvolvi essas indicações na segunda parte desta obra: *Crítica da razão dialética*.

* No original, *lois d'airain*; a expressão “*la loi d'airain*” foi utilizada por Lassalle para designar a lei que, no regime capitalista, reduz o salário do operário ao mínimo vital (N. do T.).

sob seu aspecto mais imediato, que o homem faz a aprendizagem de sua condição; ainda aqui, as ligações particulares são uma forma de realizar e viver o universal em sua materialidade; ainda aqui, essa particularidade tem a sua opacidade própria que impede de dissolvê-la nas determinações fundamentais: isso significa que o “meio” de nossa vida, com suas instituições, seus monumentos, seus instrumentos, seus “infinitos” culturais (reais como a Idéia de natureza; imaginários como Julien Sorel ou Don Juan), seus fetiches, sua temporalidade social e seu espaço “hodológico”, deve ser *também* objeto de nosso estudo. Essas diferentes realidades, cujo ser é diretamente proporcional ao não-ser da humanidade, mantêm entre si, por intermédio das relações humanas, e *conosco* uma multiplicidade de relações que podem e devem ser estudadas em si mesmas. Produto de seu produto, modelado por seu trabalho e pelas condições sociais da produção, o homem existe *ao mesmo tempo* no meio de seus produtos e fornece a substância dos “coletivos” que o corroem; em cada nível de vida, estabelece-se um curto-circuito, uma experiência horizontal que contribui para modificá-lo na base de suas condições materiais de partida: a criança *não vive somente* sua família, mas também – em parte, através dela e, em parte, sozinha – a paisagem coletiva em seu redor; e é ainda a generalidade de sua classe que lhe é revelada nessa experiência singular.²⁶ Portanto, trata-se de constituir sínteses horizontais em que os objetos considerados desenvolverão livremente suas estruturas e leis. Essa totalização transversal afirma, a uma só vez, sua dependência em relação à síntese vertical e sua autonomia relativa. Não é suficiente por si, nem inconsistente. Seria inútil a tentativa de jogar os “coletivos” para o lado da pura aparência. Com toda a certeza, não se deve julgá-los a partir da consciência que os contemporâneos têm deles; mas perder-se-ia sua originalidade se fossem considerados somente do ponto de vista das profundezas. Se se pretende estudar um desses grupos de cultura que é possível encontrar em certas fábricas, não se ficaria quite com o velho *slogan*: os operários *acreditam que lêem* (portanto, que o objeto coletivo é cultural); de fato, eles limitam-se a retardar em si mesmos a tomada de consciência e a emancipação do proletariado. Com efeito, *é bem verdade* que retardam em si o momento dessa tomada de consciência; *mas é bem verdade* igualmente que eles *lêem* e que suas leituras produzem-se no seio de uma comunidade que

²⁶ “Toda a vida de Carlitos desenrola-se nessa paisagem de tijolo e de ferro... Lambeth Road é já o cenário de *Easy Street*, a rua da Paz onde Carlitos enfia... a cabeça do brutamontes Nénesse em um lampião de gás... Eis todas as casas de sua infância que Carlitos reconhece, diz ele, com mais emoção do que as pessoas” (Paul Gilson). O ambiente coletivo de sua infância miserável torna-se nele signo, mito e fonte de criação.

as favorece e se desenvolve por elas. Para limitar-nos a citar um só objeto, estaremos de acordo que uma *cidade* é uma organização material e social que extrai sua realidade da ubiqüidade de sua ausência: ela está presente em cada uma de suas ruas *enquanto* está sempre alhures, e o mito da capital, com seus *mistérios*, mostra bem que a opacidade das relações humanas diretas resulta do fato de que estas estão sempre condicionadas por todas as outras. *Les Mystères de Paris** vêm da interdependência absoluta dos meios, associada à sua compartimentagem radical. Mas cada coletivo urbano tem sua fisionomia própria. Alguns marxistas fizeram classificações felizes, chegaram a estabelecer distinções, até mesmo do ponto de vista da evolução econômica, entre cidades agrícolas e cidades industriais, as cidades coloniais, as cidades socialistas etc. Para cada tipo, mostraram como a forma e a divisão do trabalho ao mesmo tempo que as relações de produção engendraram uma organização e uma distribuição particulares das funções urbanas. Mas isso não é suficiente para chegar à experiência: entre Paris e Roma, existem diferenças profundas: a primeira é uma cidade tipicamente burguesa do século XIX, enquanto a segunda, ao mesmo tempo, atrasada e avançada em relação à outra, caracteriza-se por um centro de estrutura aristocrática (pobres e ricos vivem nos mesmos imóveis, como na nossa capital antes de 1830) rodeado por bairros modernos que se inspiram no urbanismo americano. Não é suficiente mostrar que essas diferenças de estrutura correspondem a diferenças fundamentais no desenvolvimento econômico dos dois países e que o marxismo, com as ferramentas de que dispõe atualmente, pode dar conta delas:²⁷ é necessário ver também que as *constituições* dessas duas cidades condicionam imediatamente as relações concretas de seus habitantes. Através da promiscuidade entre a riqueza e a pobreza, os romanos vivem de forma abreviada a evolução de sua economia nacional, mas essa promiscuidade é *por si mesma* um dado imediato da vida social; ela manifesta-se através de relações humanas de um tipo particular, pressupõe um enraizamento de cada um no passado urbano, um vínculo concreto dos homens com as ruínas (que depende bem menos do que se poderia imaginar do gênero de trabalho e da classe, uma vez que, no final de contas, essas ruínas são habitadas e utilizadas por todos – ainda mais, talvez, pelo povo do que pelos grandes burgueses), uma certa organização do espaço, isto é, caminhos que levam os homens em direção a outros homens ou ao trabalho. Se não tivermos os instrumentos necessários para

²⁷ Roma é um centro agrícola que se tornou capital administrativa. A indústria propriamente dita pouco se desenvolveu nessa cidade.

* *Romance escrito entre 1842-1843 por Eugène Sue.*

estudar a estrutura e a influência desse “campo social”, ser-nos-á absolutamente impossível deduzir certas atitudes tipicamente romanas da simples determinação das relações de produção. Restaurantes caros encontram-se nos bairros mais pobres; nos meses de calor, os ricos jantam na varanda. Esse fato – inconcebível em Paris – não diz respeito somente aos indivíduos: por si só, ele é bastante significativo da maneira como as relações de classe são vividas.²⁸

Assim, a integração da sociologia no marxismo é tanto mais fácil na medida em que ela se apresenta como um hiperempirismo. Sozinha, ficaria congelada no essencialismo e no descontínuo; retomada – como o *momento* de um empirismo sob vigilância – no movimento de totalização histórica, reencontrará sua profundidade e sua vida, mas é ela que manterá a irredutibilidade relativa dos campos sociais, é ela que fará sobressair, no seio do movimento geral, as resistências, os bloqueios, as ambigüidades e os equívocos. Não se trata, aliás, de acrescentar um método ao marxismo: é o próprio desenvolvimento da filosofia dialética que deve levá-la a produzir em um mesmo ato a síntese horizontal e a totalização em profundidade. E, enquanto o marxismo se recusar a isso, outros tentarão fazê-lo em seu lugar.

Ou, em outras palavras, criticamos o marxismo contemporâneo por jogar para o lado do acaso todas as determinações concretas da vida humana e não conservar nada da totalização histórica a não ser sua ossatura abstrata de universalidade. O resultado é que ele perdeu completamente o sentido do que é um homem: para preencher suas lacunas, só lhe resta a absurda psicologia pavloviana. Contra a idealização da filosofia e a desumanização do homem, nós afirmamos que a parte do acaso pode e deve ser reduzida ao mínimo. Quando nos dizem: “Enquanto indivíduo, Napoleão não passava de um acidente; o que era necessário era a ditadura militar como regime liquidador da Revolução”, nosso interesse não é, de modo algum, estimulado porque sempre soubemos disso. O que pretendemos mostrar é que *esse* Napoleão era necessário, é que o desenvolvimento da Revolução forjou, ao mesmo tempo, a necessidade da ditadura e a personalidade inteira daquele que deveria exercê-la; é também que o processo histórico entregou *ao general Bonaparte, em pessoa*, poderes prévios e ocasiões que lhe permitiram – e somente a ele – apressar tal liquidação; é, em suma, que não se trata de um universal abstrato, de uma situação tão mal definida que vários Bonapartes seriam *possíveis*, mas de uma totalização concreta em que *essa* burguesia real, constituída por homens reais e vivos, deveria liquidar *essa* Revolução e em

²⁸ Isso não significa que a luta de classes seja menos violenta, mas simplesmente que ela é *diferente*.

que *essa* Revolução criaria seu próprio liquidador na pessoa de Bonaparte, em si e para si – isto é, para esses burgueses e a seus próprios olhos. Para nós, como tem sido pretendido freqüentemente, não se trata de “reconhecer direitos ao irracional”, mas reduzir a parte da indeterminação e do não-saber; não rejeitar o marxismo em nome de uma terceira via ou de um humanismo idealista, mas reconquistar o homem no âmago do marxismo. Acabamos de assinalar que o materialismo dialético ficará reduzido ao seu próprio esqueleto se não integrar certas disciplinas ocidentais; mas isso é apenas uma demonstração negativa: nossos exemplos revelaram, no âmago dessa filosofia, o lugar vazio de uma antropologia concreta. Mas, sem um movimento, sem um esforço real de totalização, os dados da sociologia e da psicanálise dormirão lado a lado e não se integrarão no “Saber”. A carência do marxismo nos determinou que nós próprios tentássemos essa integração, com os meios de que dispomos, isto é, por operações definidas e segundo princípios que dão seu caráter próprio à nossa ideologia e que iremos expor.

III

O método progressivo-regressivo

Já disse que aceitávamos, sem reservas, as teses expostas por Engels na carta que enviou a Marx: “São os próprios homens que fazem sua história, mas em determinado meio que os condiciona”.* Todavia, esse texto não é muito claro e é suscetível de numerosas interpretações. Com efeito, como se deve entender que o homem *faz* a História se, em outro contexto, é a História que o faz? O marxismo idealista parece ter escolhido a interpretação mais fácil: inteiramente determinado pelas circunstâncias anteriores, isto é, em última análise, pelas condições econômicas, o homem é um produto passivo, uma soma de reflexos condicionados. Mas esse objeto inerte, inserindo-se no mundo social, no meio de outras inércias igualmente condicionadas, contribui, pela natureza que recebeu, para precipitar ou frear o “curso do mundo”: ele modifica a sociedade, como uma bomba que, sem deixar de obedecer ao princípio de inércia, pode destruir um imóvel. Neste caso, a diferença entre o agente humano e a máquina seria nula. Com efeito, Marx escreve: “A invenção de um novo instrumento de guerra, a arma de fogo, deveria necessariamente modificar toda a organização interna do exército, as relações no âmbito das quais os indivíduos formam um exército e fazem deste um todo organizado, enfim, igualmente as relações entre exércitos diferentes”.** Em suma, aqui, a vantagem parece estar do lado da arma ou do utensílio: sua simples aparição, subverte tudo. Essa concepção pode ser resumida por estas declarações do *Correio Europeu* (de São Petersburgo): “Marx considera a evolução social como um processo natural regido por leis que não dependem da vontade, da consciência, nem da intenção dos homens; pelo contrário, as determinam”. Marx cita tais declarações no segundo prefácio de *O Capital*.*** Será que as retoma por sua conta? É difícil de dizer: ele parabeniza o crítico por ter descrito, de forma excelente, *seu* método e faz-lhe observar que, de fato, se trata *do* método dialético. Mas não se estende em relação ao detalhe das observações e termina

* Não é uma carta enviada a Marx. Cf. nossa nota de rodapé na p. 37 (N. do E.).

** K. MARX, Travail salarié et Capital, 1849 (N. do E.) [No original].

*** De fato, trata-se do posfácio da segunda edição alemã (N. do E.) [No original].

anotando que o burguês prático *toma uma consciência nítida* das contradições da sociedade capitalista, o que parece a contrapartida de sua afirmação de 1860: “(O movimento operário representa) a participação consciente no processo histórico que subverte a sociedade”. Ora, observar-se-á que as notas do *Correio Europeu* não contradizem somente o trecho já citado de *Herr Vogt*, mas também este texto bem conhecido, ou seja, a terceira tese sobre Feuerbach: “A doutrina materialista segundo a qual os homens são um produto das circunstâncias e da educação... não leva em consideração o fato de que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador deve ser educado”. Trata-se de uma simples tautologia e devemos simplesmente compreender que o próprio educador é um produto das circunstâncias e da educação, o que tornaria a frase inútil e absurda; ou então, trata-se da afirmação decisiva da irredutibilidade da *práxis* humana; o educador deve ser educado: isso significa que a educação deve ser uma empresa.²⁹

Se se pretende dar toda a complexidade ao pensamento marxista, seria necessário dizer que, em período de exploração, o homem é, *a uma só vez*, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, de modo algum, passar por um produto. Essa contradição não está cristalizada, é necessário apreendê-la no próprio movimento da *práxis*: nesse caso, há de iluminar a frase de Engels: os homens fazem a sua história na base de condições reais anteriores (entre as quais, deve-se contar com os caracteres adquiridos, as deformações impostas pelo modo de trabalho e de vida, a alienação etc.), mas são eles que a fazem e não as condições anteriores: caso contrário, seriam os simples veículos de forças inumanas que, através deles, regeriam o mundo social. Com toda a certeza, essas condições existem e são elas, e somente elas, que podem fornecer uma direção e uma realidade material às mudanças que se preparam; mas o movimento da *práxis* humana supera-as, conservando-as.

E, certamente, os homens não avaliam o alcance real do que fazem – ou, pelo menos, esse alcance deve escapar-lhes enquanto o proletariado, sujeito da História, não tiver realizado sua unidade e, no mesmo movimento,

²⁹ Marx indicou com precisão seu pensamento: para agir sobre o educador, é necessário agir sobre os fatores que o condicionam. Assim, encontram-se ligados inseparavelmente, no pensamento marxiano, os caracteres da determinação externa e os dessa unidade sintética e progressiva que é a *práxis* humana. Talvez, seja necessário considerar essa vontade de transcender as oposições entre exterioridade e interioridade, entre multiplicidade e unidade, entre análise e síntese, entre natureza e *antiphysis*, como a contribuição *teórica* mais profunda do marxismo. Mas são indicações que devem ser desenvolvidas: o erro seria acreditar que a tarefa é fácil.

tomado consciência de seu papel histórico. Mas se a História me escapa, isso não resulta do fato de que eu não a faço: mas do fato de que o outro também a faz. Engels – de quem temos, sobre este assunto, muitas declarações pouco compatíveis entre si – mostrou, em todo caso, em *La Guerre des Paysans*, o sentido que dava a essa contradição: depois de ter insistido sobre a coragem, a paixão dos camponeses alemães, sobre a justeza de suas reivindicações, sobre o talento de alguns chefes (em particular, Münzer), sobre a inteligência e a habilidade da elite revolucionária, tira esta conclusão: “Na guerra dos camponeses, somente os príncipes poderiam ganhar algo: portanto, foi este o seu resultado. Ganharam não só de maneira relativa, porque seus concorrentes, clero, nobreza, cidade, ficaram enfraquecidos, mas também de maneira absoluta porque obtiveram os despojos opimos das outras ordens”. Quem foi, portanto, que roubou a *práxis* dos revoltados? Simplesmente, a sua separação que tinha como origem uma condição histórica bem determinada: o desmembramento da Alemanha. A existência de numerosos movimentos provinciais que não conseguiam unificar-se – e em que cada um, *diferente* dos outros, atuava de maneira diferente – é suficiente para desapossar cada grupo do sentido real de sua empresa. Isso não quer dizer que não existe a empresa *como ação real dos homens sobre a História*, mas somente que o resultado alcançado – *até mesmo em conformidade com o objetivo perseguido* – é radicalmente diferente do que parece em escala local, quando é situado no movimento totalizador. Por fim, o desmembramento do país levou ao fracasso na guerra e esta teve como único resultado agravar e consolidar tal desmembramento. Assim, o homem faz a História: isso quer dizer que nela se objetiva e se aliena; nesse sentido, a História, que é a obra própria de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (até mesmo, bem-sucedida localmente) no resultado total e objetivo: ao fazer a paz separadamente, os camponeses de uma certa província ganharam *no que lhes diz respeito*; mas enfraqueceram sua classe e sua derrota voltar-se-á contra eles quando os proprietários fundiários, confiantes em sua força, negarem seus compromissos. No século XIX, o marxismo é uma tentativa gigantesca não só de fazer a História, mas de assenhorear-se dela, do ponto de vista prático e teórico, unificando o movimento operário e iluminando a ação do proletariado pelo conhecimento do processo capitalista e da realidade objetiva dos trabalhadores. No termo desse esforço, pela unificação dos explorados e pela redução progressiva do número das classes em luta, a História deve ter, por fim, um sentido para o homem. Ao tomar consciência de si mesmo, o proletariado torna-se sujeito da História, isto é, ele deve reconhecer-se nela. Até mesmo no combate cotidiano, a classe operária deve obter resultados

em conformidade com o objetivo visado ou cujas conseqüências, pelo menos, não se voltarão contra ela.

Ainda não chegamos aí: existem *vários* proletariados. Simplesmente porque existem grupos de produção nacionais que tiveram um desenvolvimento diferenciado. Ignorar a solidariedade desses proletariados seria tão absurdo quanto subestimar sua *separação*. É verdade que as divisões brutais e suas conseqüências teóricas (apodrecimento da ideologia burguesa, interrupção provisória do marxismo) obrigam a nossa época a se fazer sem se conhecer; mas, por outro lado, embora soframos mais do que nunca suas coações, não é verdade que a História nos apareça totalmente como uma força estrangeira. Ela faz-se dia a dia por nossas mãos diferente do que acreditamos fazê-la e, por contragolpe, faz-nos diferentes do que acreditamos ser ou tornar-nos; e, no entanto, ela é menos opaca do que já foi: o proletariado descobriu e revelou “seu segredo”; o movimento do capital é consciente de si mesmo, simultaneamente, pelo conhecimento que os capitalistas têm dele e pelo estudo empreendido a seu respeito pelos teóricos do movimento operário. Para cada um, a multiplicidade dos grupos, suas contradições e separações aparecem *situadas* no interior de unificações mais profundas. A guerra civil, a guerra colonial e a guerra estrangeira manifestam-se a todos, sob a proteção vulgar das mitologias, como formas diferentes e complementares de uma mesma luta de classes. É verdade que a maioria dos países socialistas *não se conhecem a si mesmos*; e, no entanto, a desestalinização – como mostra o exemplo polonês – é *também* um progresso em direção à tomada de consciência. Assim, a pluralidade *dos sentidos* da História só pode ser descoberta e ser apresentada para si tendo como fundo uma totalização futura, em função desta e em contradição com ela. Nosso ofício teórico e prático é o de tornar essa totalização de dia para dia mais próxima. Tudo ainda está obscuro e, no entanto, tudo está em plena luz: limitando-nos ao aspecto teórico, temos os instrumentos, podemos estabelecer o método: nossa tarefa histórica, no seio desse mundo polivalente, é a de tornar mais próximo o momento em que a História terá apenas *um só sentido* e tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum.³⁰

³⁰ É relativamente fácil prever em que medida toda tentativa (nem que fosse a de *um grupo*) há de se apresentar como determinação particular no seio do movimento totalizador e, a partir daí, virá a obter resultados opostos aos que procurava: será *um método*, *uma teoria* etc. Mas pode-se também prever como seu aspecto parcial será rompido mais tarde, por uma nova geração e como, no interior da filosofia marxista, será integrada em uma totalidade mais ampla. Nessa medida, pode-se dizer que as gerações que surgem são mais capazes – do que as que nos precederam – de *saber* (pelo menos, do ponto de vista formal) o que fazem.

O *projeto*. Assim, a alienação pode modificar os *resultados* da ação, mas não sua realidade profunda. Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo na base de condições dadas. Para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação. Encontramos essa superação na raiz do humano e, antes de tudo, na necessidade: é ela que associa, por exemplo, a escassez de mulheres nas ilhas Marquesas, como fato estrutural do grupo, à poliandria como instituição matrimonial. Com efeito, essa escassez não é uma simples carência: sob sua forma mais nua, ela expressa uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada, de uma só vez, em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer.³¹ É a isso que damos o nome de *projeto*. Desse modo, definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a *práxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, é positividade: mas esta leva ao “não-existente”, ao que *ainda não foi*. Simultaneamente, fuga e salto para frente, recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera: assim, o conhecimento é um momento da *práxis*, até mesmo da mais rudimentar: mas esse conhecimento não tem

³¹ Por não se desenvolver a partir de investigações reais, o marxismo usa uma dialética fixa. Com efeito, opera a totalização das atividades humanas no interior de um *continuum* homogêneo e infinitamente divisível que é simplesmente o tempo do racionalismo cartesiano. Essa *temporalidade-meio* não é incômoda quando se trata de analisar o processo do capital porque é justamente essa temporalidade que a economia capitalista engendra como significação da produção, da circulação monetária, da distribuição dos bens, do crédito, dos “juros compostos”. Assim, ela pode ser considerada como um produto do sistema. Mas a descrição desse conteúdo universal como momento de um desenvolvimento social é uma coisa e a determinação dialética da temporalidade *real* (isto é, da relação verdadeira dos homens com seu passado e futuro) é outra. A dialética como movimento da realidade desmorona se o tempo não é dialético, isto é, se é recusada uma certa ação do futuro como tal. Seria longo demais estudar, aqui, a temporalidade dialética da História. Por enquanto, quis apenas assinalar as dificuldades e formular o problema. Com efeito, deve-se compreender que os homens e suas atividades não estão *no tempo* mas que o tempo, como caráter concreto da História, é feito pelos homens na base de sua temporalização original. O marxismo pressentiu a verdadeira temporalidade quando criticou e destruiu a noção burguesa de “progresso” – que implica necessariamente um meio homogêneo e coordenadas que permitem situar o ponto de partida e o ponto de chegada. Mas renunciou – sem que jamais o tenha dito – a essas pesquisas e preferiu retomar, por sua conta, o “progresso”.

nada de um Saber absoluto: definido pela negação da realidade recusada em nome da realidade a produzir, permanece cativo da ação que ilumina e com ela desaparece. Portanto, é perfeitamente exato que o homem é produto de seu produto: as estruturas de uma sociedade que se criou pelo trabalho humano definem, para cada um, uma situação objetiva de partida: a verdade de um homem é a natureza de seu trabalho e é seu salário. Mas ela o define na medida em que ele a supera constantemente pela sua prática (em uma democracia popular, por exemplo, fazendo trabalho clandestino, ou tornando-se “ativista”, ou opondo uma resistência surda à criação das normas; e em uma sociedade capitalista, filiando-se ao sindicato, votando em favor da greve etc.). Ora, essa superação não é concebível a não ser como uma relação do existente com seus possíveis. Além disso, dizer de um homem o que ele “é” é dizer ao mesmo tempo o que ele pode e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades (seu trabalho é difícil demais, está cansado demais para prosseguir uma atividade sindical ou política). Assim, o campo dos possíveis é o alvo em direção ao qual o agente supera sua situação objetiva. E esse campo, por sua vez, depende estreitamente da realidade social e histórica. Por exemplo, em uma sociedade em que tudo se compra, as possibilidades de cultura são praticamente eliminadas para os trabalhadores se a alimentação absorver 50% ou mais de seu orçamento. Pelo contrário, a liberdade dos burgueses reside na possibilidade de consagrar uma parte cada vez maior de sua renda aos mais diversificados setores de despesas. Mas, por mais reduzido que seja, o campo dos possíveis existe sempre e não devemos imaginá-lo como uma zona de indeterminação, mas como uma região fortemente estruturada que depende da História inteira e envolve suas próprias contradições. É superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma das possibilidades que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História: nesse caso, seu projeto assume uma realidade que o agente talvez ignore é que, pelos conflitos que ela manifesta e engendra, influencia o curso dos acontecimentos.

Portanto, deve-se conceber a possibilidade como duplamente determinada: por um lado, no próprio âmago da ação singular, é a presença do futuro como *o que falta* e o que desvela a realidade por essa ausência. Por outro, é o futuro real e permanente que mantém e transforma, incessantemente, a coletividade: quando as necessidades comuns implicam a criação de novos ofícios (por exemplo, a multiplicação de médicos em uma sociedade que se industrializa), esses ofícios ainda não preenchidos – ou vacantes na seqüência de aposentadoria, morte – constituem para alguns um futuro real, concreto e *possível*: eles *podem* estudar medicina, a carreira não se encontra lotada; assim,

sua vida abre-se até a morte: mantendo-se as mesmas variáveis em outros contextos, as profissões de médico militar, médico da zona rural, médico das colônias etc., são caracterizadas por algumas vantagens e obrigações que serão rapidamente conhecidas por eles. É claro, esse futuro só, em parte, é verdadeiro: pressupõe um *statu quo* e um mínimo de ordem (exclusão dos casos), o que contradiz justamente a historialização constante de nossa sociedade. Mas também não é falso uma vez que é ele – ou por outras palavras, os interesses da profissão, da classe etc., a divisão cada vez mais avançada do trabalho etc. – que manifesta, antes de tudo, as contradições presentes da sociedade. Ele apresenta-se, portanto, como possibilidade esquemática e sempre aberta, e como ação imediata sobre o presente.

Inversamente, define o indivíduo em sua realidade presente: as condições que devem preencher os estudantes de medicina, em uma sociedade burguesa, são reveladoras, *ao mesmo tempo* da sociedade, da profissão e da situação social daquele que a exercerá. Se ainda é necessário que os pais sejam abastados, se a utilização das bolsas de estudo não é difundida, o futuro médico é designado a si mesmo como membro das classes médias: em compensação, ele toma consciência de sua classe pelo futuro que esta lhe torna possível, isto é, através da profissão escolhida. Pelo contrário, para aquele que não apresenta as condições exigidas, a medicina torna-se sua *falta*, sua *desumanidade* (tanto mais que o acesso a muitas outras carreiras lhe é, ao mesmo tempo, “barrado”). É desse ponto de vista, talvez, que seria necessário abordar o problema da pauperização relativa: qualquer homem define-se, negativamente, pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, isto é, por um futuro mais ou menos inacessível. Para as classes desfavorecidas, cada enriquecimento cultural, técnico ou material da sociedade representa uma diminuição, um empobrecimento, o futuro é quase inteiramente barrado. Assim, do ponto de vista positivo e negativo, os possíveis sociais são vividos como determinações esquemáticas do futuro individual. E o possível mais individual não passa da interiorização e enriquecimento de um possível social. Um funcionário da manutenção pegou um avião em um campo vizinho de Londres e, sem nunca ter pilotado, atravessou o Canal da Mancha. Trata-se de um homem de cor: é-lhe proibido fazer parte do pessoal de vôo. Essa proibição torna-se para ele um empobrecimento *subjetivo*; mas o subjetivo supera-se imediatamente na objetividade: esse futuro recusado reflete-lhe o destino de sua “raça” e o racismo dos ingleses. A revolta *geral* dos homens de cor contra os colonos expressa-se *nele* pela recusa singular dessa proibição. Ele afirma que um futuro *possível para os brancos é possível para todos*; essa posição política, da qual não tem, com toda a certeza, uma consciência clara, ele a vive como obsessão pessoal: a aviação torna-se *sua* possibilidade como

futuro clandestino; de fato, escolhe uma possibilidade *já reconhecida* pelos colonos aos colonizados (simplesmente porque não se pode suprimi-la de saída): a da rebelião, do risco, do escândalo, da repressão. Ora, essa escolha permite-nos compreender, ao mesmo tempo, seu projeto individual e o estágio atual da luta dos colonizados contra os colonos (os homens de cor superaram o momento da resistência passiva e da dignidade; mas o grupo de que faz parte, ainda não tem os meios de superar a revolta individual e o terrorismo). Esse jovem rebelde é tanto mais *indivíduo e singular* na medida em que, em seu país, a luta exige provisoriamente atos individuais. Assim, a singularidade única dessa pessoa é a interiorização de um duplo futuro: o dos brancos e o de seus irmãos, cuja contradição é vivida e superada em um projeto que a lança para um futuro fulgurante e breve, *seu* futuro, interrompido imediatamente pela prisão ou a morte acidental.

O que dá ao culturalismo americano e às teorias de Kardiner um aspecto mecanicista e ultrapassado é que as condutas culturais e as atitudes de base (ou os papéis etc.) nunca são concebidas na verdadeira perspectiva viva que é temporal; muito pelo contrário, são consideradas como determinações passadas que governam os homens à maneira como uma causa governa seus efeitos. Tudo muda se se considera que a sociedade apresenta-se para cada um como uma *perspectiva de futuro* e que esse futuro penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas. Os marxistas não têm desculpas por se deixarem enganar pelo materialismo mecanicista, uma vez que conhecem e aprovam os gigantescos planejamentos socialistas: para um chinês, o futuro é mais verdadeiro do que o presente. Enquanto não tiverem sido estudadas as estruturas de futuro em determinada sociedade, corre-se necessariamente o risco de não compreender nada a respeito do social.

Não posso descrever, aqui, a verdadeira dialética do subjetivo e do objetivo. Seria necessário mostrar a necessidade conjugada da “interiorização do exterior” com a “exteriorização do interior”. Com efeito, a *práxis* é uma passagem do objetivo para o objetivo pela interiorização; o projeto como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa *em si mesmo* a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, essas determinações cardeais da atividade. O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo. Para se tornarem condições reais da *práxis*, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares: a diminuição do poder de compra nunca provocaria a ação reivindicativa se os trabalhadores não a sentissem em sua carne sob a forma

de uma necessidade ou de um receio baseado em cruéis experiências; a prática da ação sindical pode aumentar a importância e a eficácia das significações objetivas no militante experiente: a taxa dos salários e o índice dos preços podem, por si mesmos, iluminar ou motivar a sua ação; mas toda essa objetividade relaciona-se, no final de contas, a uma realidade vivida: sabe o que sentiu e o que os outros sentirão. Ora, sentir profundamente é já uma superação em direção à possibilidade de uma transformação objetiva; na *prova do vivido*, a subjetividade volta-se contra si mesma e arranca-se ao desespero pela *objetivação*. Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e essa nova objetividade, em sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada. O que quer dizer, *a uma só vez*, que o vivido como tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para tomar sua verdade no processo de totalização.³²

³² Lembro aqui: 1º. Que essa verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada como a única verdade do subjetivo. Uma vez que este só existe para se objetivar é sobre a objetivação, isto é, sobre a realização, que é julgado em si mesmo e no mundo. A ação não pode ser julgada a partir da intenção. 2º. Que essa verdade há de permitir que apreciemos em totalidade o *projeto objetivado*. Uma ação, tal como aparece sob a luz da história contemporânea e da conjuntura, pode revelar-se como nefasta *na raiz* para o grupo que a sustenta (ou para tal formação mais ampla – classe ou fração de classe – de que esse grupo faz parte). E, ao mesmo tempo, pode revelar-se por seus caracteres objetivos singulares como *empresa de boa fé*. Quando se considera uma ação como prejudicial para a edificação do socialismo, isso só pode ser feito considerando-a no próprio movimento da edificação; e essa caracterização não pode, *em nenhum caso*, prejudicar o que ela é em si mesma, isto é, considerada em um outro nível de objetividade, relacionada às circunstâncias particulares e ao condicionamento do meio singular. Tem-se o costume de estabelecer uma distinção perigosa: um ato poderia ser *objetivamente condenável* (pelo Partido, pelo Kominform etc.), embora permanecendo *subjetivamente aceitável*. Seria possível ter subjetivamente boa vontade e ser objetivamente traidor. Essa distinção dá testemunho de uma decomposição avançada do pensamento stalinista, isto é, do idealismo voluntarista: é fácil ver como volta à distinção “pequeno-burguesa” entre as boas intenções – de que “o inferno está forrado” etc. – e suas conseqüências reais. De fato, o alcance geral da ação visada e sua significação singular são caracteres igualmente *objetivos* (uma vez que são decifráveis na objetividade) e que comprometem ambas a subjetividade – já que são sua objetivação – seja no movimento total que a descobre tal como é *do ponto de vista [da] totalização*, seja em uma síntese particular. Além disso, um ato ainda tem muitos outros níveis de verdade; e estes não representam uma morna hierarquia, mas um movimento complexo de contradições que se apresentam e se superam: por exemplo, a totalização que considera o ato em sua relação com a *práxis* histórica e com a conjuntura denuncia-se a si mesma como totalização abstrata e insuficiente (totalização *prática*) enquanto não se voltar para a ação para reintegrá-la *também* sob sua forma de tentativa singular. A condenação dos insurretos de Cronstadt talvez fosse inevitável; talvez fosse o julgamento da História sobre essa tentativa trágica. Mas, ao mesmo tempo, esse julgamento prático (o único real) permanecerá o de uma história-escrava enquanto não comportar a livre

Somente o projeto, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da História, isto é, da *criatividade* humana. É necessário fazer uma escolha. Com efeito: ou tudo é reduzido à identidade (o que equivale a substituir o materialismo dialético pelo materialismo mecanicista) – ou então transforma-se a dialética em uma lei celeste que se impõe ao Universo, uma força metafísica que engendra por si mesma o processo histórico (e isso é recair no idealismo hegeliano) – ou então reconhece-se ao homem singular seu poder de superação pelo trabalho e pela ação. Somente essa solução permite fundamentar *no real* o movimento de totalização: a dialética deve ser procurada na relação *dos homens* com a Natureza, com as “condições de partida” e nas relações dos homens entre si. É aí que ela tem sua origem como *resultante* do confronto entre projetos. Somente as características do projeto humano permitem compreender que esse resultado seja uma nova realidade e provida de uma significação própria, em vez de permanecer simplesmente uma média.³³ É impossível desenvolver, aqui, essas considerações que serão objeto de outra obra contida neste volume, ou seja, a segunda parte. Limite-me, portanto, a três observações que, em todo caso,

decifração da revolta a partir dos próprios insurretos e das contradições do momento. Essa livre decifração, dir-se-á, não é de modo algum *prática* uma vez que tanto os insurretos, como seus juízes, já morreram. Ora, isso não é verdade: ao aceitar estudar os fatos em todos os níveis da realidade, o historiador liberta a história futura. Essa libertação não pode ocorrer, como ação visível e eficaz, a não ser no âmbito do movimento geral da democratização; inversamente, ela não pode deixar de acelerar esse mesmo movimento. 3º. No mundo da alienação, o agente histórico nunca se reconhece inteiramente em seu ato. Isso não significa que os historiadores devam reconhecê-lo *até enquanto* ele é justamente um homem alienado. Seja de que maneira for, a alienação está na base e no topo; e o agente nunca empreende nada que não seja negação da alienação e recaída em um mundo alienado. No entanto, há uma diferença entre a alienação do resultado objetivado e a alienação de partida. É a passagem de uma para outra que define a pessoa.

³³ Sobre esse ponto, justamente, parece que o pensamento de Engels vacilou. É conhecida a utilização infeliz que, por vezes, ele faz dessa idéia de *média*. Seu objetivo evidente é o de retirar do movimento dialético seu caráter *a priori* de força incondicionada. Mas, ao mesmo tempo, a dialética desaparece. É impossível conceber a aparição de processos sistemáticos, como o capital ou o colonialismo, se considerarmos as resultantes de forças antagonistas como médias. É necessário compreender que os indivíduos não esbarram entre si como moléculas, mas que, na base de condições dadas e de interesses divergentes ou opostos, cada um compreende e supera o projeto do outro. É através dessas superações e das superações de superações que se pode constituir um objeto social que seja uma *realidade provida de sentido* e, ao mesmo tempo, algo em que ninguém possa reconhecer-se inteiramente, em suma, *uma obra humana sem autor*. As *médias* – tais como são concebidas por Engels e os estatísticos – suprimem, com efeito, o autor; mas, ao mesmo tempo, suprimem a obra e sua “humanidade”. É o que teremos ocasião de desenvolver na nossa segunda parte.

permitirão considerar esta exposição como uma problemática sumária do existencialismo.

Primeiro: O dado que superamos a todo o instante, pelo simples fato de vivê-lo, não se reduz às condições materiais de nossa existência, é necessário fazer entrar nele, já disse, nossa própria infância. Esta que foi, ao mesmo tempo, uma apreensão obscura de nossa classe, de nosso condicionamento social, através do grupo familiar, e uma superação cega, um esforço desajeitado para nos livrar disso, acaba por se inscrever em nós sob a forma de *caráter*. Nesse nível é que se encontram os gestos aprendidos (gestos burgueses, gestos socialistas) e os papéis contraditórios que nos comprimem e dilaceram (por exemplo, para Flaubert, o papel de criança sonhadora e piedosa, e o de futuro cirurgião, filho de um cirurgião ateu). Nesse nível também, encontram-se os vestígios que foram deixados pelas nossas primeiras revoltas, nossas tentativas desesperadas para superar uma realidade que sufoca, e os desvios, as distorções daí resultantes. Superar tudo isso é também conservá-lo: pensaremos *com* esses desvios originais, agiremos *com* esses gestos aprendidos e que pretendemos recusar. Projetando-nos em direção ao nosso possível para escapar às contradições de nossa existência, acabamos por desvelá-las na medida em que se revelam em nossa própria ação, embora esta seja mais rica do que elas e nos leve a ter acesso a um mundo social em que novas contradições nos conduzirão a novas condutas. Assim, pode-se dizer, a uma só vez, que superamos incessantemente nossa classe e que, por essa mesma superação, nossa realidade de classe se manifesta. Com efeito, a realização do possível chega necessariamente à produção de um objeto ou de um acontecimento no mundo social; ela é, portanto, nossa *objetivação* e as contradições originais que nela se refletem dão testemunho de nossa *alienação*. Por essa razão, pode-se compreender, a uma só vez, que o capital se expressa pela boca do burguês e que o burguês limita-se a falar do capital: de fato, ele diz qualquer coisa; fala de seus gostos alimentares, de suas preferências artísticas, de seus ódios e de seus amores, sendo que todos, como tais, são irreduzíveis ao processo econômico e se desenvolvem segundo suas próprias contradições. Mas a significação universal e abstrata dessas proposições particulares é, com efeito, o capital e nada mais além dele. É exato que esse industrial em férias dedica-se freneticamente à caça, à pesca submarina *para esquecer* suas atividades profissionais e econômicas; é exato também que essa espera apaixonada pelo peixe, pela caça, tem nele um sentido que a psicanálise pode levar-nos a conhecer, mas ainda assim as condições materiais do ato não deixam de constituí-lo objetivamente como “expressando o capital” e que, além disso, esse ato em si mesmo, pelas suas repercussões

econômicas, integra-se no processo capitalista. Por isso mesmo, ele faz estatisticamente a História, no nível das relações de produção, porque contribui para manter as estruturas sociais existentes. Mas essas conseqüências não devem desviar-nos de tomar o ato em diferentes níveis, cada vez mais concretos, e examinar as conseqüências que pode desencadear nesses níveis. Desse ponto de vista, todo ato e toda palavra têm uma multiplicidade hierarquizada de significações. Nessa pirâmide, a significação inferior e mais geral serve de enquadramento à significação superior e mais concreta; no entanto, embora esta nunca possa sair de tal enquadramento, é impossível deduzi-la dele ou dissolvê-la nele. Por exemplo, o malthusianismo do patronato francês implica em certas camadas de nossa burguesia uma tendência marcada para a avareza. Mas, se na avareza de tal grupo ou pessoa fosse visto apenas o simples resultado do malthusianismo econômico, ter-se-ia falhado a realidade concreta: com efeito, a avareza surge desde a tenra infância, quando mal se sabe o que é o dinheiro; é, portanto, *também* uma forma desconfiada de viver seu próprio corpo e sua situação no mundo; e é uma relação com a morte. Convirá estudar essas características concretas *na base* do movimento econômico, mas sem ignorar sua especificidade. É somente assim que poderemos visar à *totalização*.³⁴

³⁴ A propósito de um número da revista *Esprit*, dedicado à medicina, Jean Marcenac critica os redatores por terem cedido às suas tendências “personalistas” e terem ocupado espaço demais na análise da relação do médico com o doente. O comentarista acrescenta que a realidade é “mais humildemente” e mais simplesmente econômica (*Lettres françaises*, de 7 de março de 1957). Eis um excelente exemplo das prevenções que esterilizam os intelectuais marxistas do Partido Comunista Francês. Ninguém negará que o exercício da medicina, na França, seja condicionado pela estrutura capitalista de nossa sociedade e pelas circunstâncias históricas que nos conduziram ao malthusianismo; que a relativa *escassez* de médicos seja o efeito de nosso regime e que, por sua vez, ela reaja sobre sua relação com os clientes, eis o que ainda é evidente; que, na maior parte dos casos, o doente seja, justamente, um *cliente* e que, por outro lado, exista uma concorrência certa entre os médicos que podem curá-lo, que essa relação econômica, baseada ela mesma nas “relações de produção” entra em jogo para desnaturar a relação direta e, de uma certa forma, para reificá-la, eis o que ainda será reconhecido. E depois? Esses caracteres condicionam, desnaturam e transformam, em um grande número de casos, a relação humana, dissimulam-na, mas não podem retirar-lhe sua originalidade. No cenário que acabo de descrever, e sob a influência dos fatores precitados, não deixa de ser verdade que não estamos falando de um atacadista em suas relações com um varejista, nem de um militante de base em suas relações com um dirigente, mas de um homem que se define, no interior de nosso regime, pela empresa *material* de curar. E essa empresa tem uma dupla face: com efeito, não há dúvida de que, para falar como Marx, é a doença que cria o médico; e, por um lado, a doença é social, não só porque é, muitas vezes, profissional, tampouco porque expressa, por si mesma, um certo nível de vida, mas também porque a sociedade – para um determinado estágio das técnicas médicas – *decide* a respeito de seus doentes e de seus mortos; mas, por outro lado, trata-se de uma certa manifestação –

Isso não quer dizer que a condição material (aqui, o malthusianismo francês, a corrente de investimentos que ele determina, a contração do crédito etc.) seja insuficientemente “determinante” em relação à atitude considerada. Ou, se preferirmos, não há necessidade de acrescentar-lhe nenhum outro *fator*, com a condição de que se estude, em todos os níveis, a ação recíproca dos fatos que ela engendra através do projeto humano: o malthusianismo pode ser vivido pelo filho de um “pequeno empresário” – essa categoria arcaica que nossos malthusianos conservam e que os sustenta – através da pobreza e da insegurança de sua família e como a necessidade perpétua de calcular, economizar centavo por centavo; essa criança pode descobrir, ao mesmo tempo, no pai – que não passa, na maior parte das vezes, de seu próprio assalariado – um apego tanto mais obstinado à propriedade quanto mais esta é ameaçada; e, em certas circunstâncias, pode sentir a luta contra a morte como um outro aspecto desse furor de possuir. Mas essa relação imediata com a morte de que o pai foge pela propriedade, vem justamente da própria propriedade enquanto é vivida como interiorização da exterioridade radical: os caracteres específicos da coisa possuída, sentidos profundamente como separação dos homens e solidão do proprietário diante de sua própria morte, condicionam sua vontade de apertar os vínculos de posse, isto é, encontrar sua sobrevivência no próprio objeto que lhe anuncia seu desaparecimento. A criança pode descobrir, superar e conservar em um mesmo movimento a

particularmente, urgente – da vida material, das necessidades e da morte: portanto, confere ao médico que ela engendra um vínculo específico e, particularmente, profundo com outros homens que, por sua vez, se encontram em uma situação bem definida (sofrem, estão em perigo, tem necessidade de ajuda). Essa relação social e material afirma-se na prática como uma ligação ainda mais íntima do que o ato sexual: mas essa intimidade só se realiza por meio de atividades e técnicas precisas e originais que comprometem as duas pessoas. Que ela seja radicalmente diferente segundo os casos (na medicina socializada ou na medicina retribuída pelo doente), isso não muda o fato de que, nos dois casos, trata-se de uma *relação humana*, real e específica, e, até mesmo nos países capitalistas – pelo menos, em um grande número de casos –, de uma relação de *pessoa a pessoa*, condicionada pelas técnicas médicas e superando-as em direção a seu próprio objetivo. Médico e doente formam um par unido por uma empresa comum: um deve curar, cuidar, e o outro cuidar-se, curar-se; isso não se consegue sem confiança mútua. Marx ter-se-ia recusado a dissolver essa reciprocidade no econômico. Denunciar seus limites e seus condicionamentos, mostrar sua possível reificação, lembrar que os trabalhadores braçais criam as condições de existência material dos trabalhadores intelectuais (e, por conseguinte, do médico), o que tudo isso muda na necessidade prática de estudar, *hoje e nas democracias burguesas*, os problemas desse par indissolúvel, dessa relação complexa, humana, real e totalizante? O que os marxistas contemporâneos esqueceram é que o homem alienado, mistificado, reificado etc., não deixa de ser um homem. E quando Marx fala da reificação, não pretende demonstrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais.

inquietação do proprietário à beira da ruína e do homem enquanto presa da morte; entre uma e outra, realizará uma nova mediação que pode ser, justamente, a avareza. Esses diferentes momentos da vida do pai ou do grupo familiar têm como origem comum as relações de produção apreendidas através do movimento da economia francesa; mas são vividos de maneiras diversas porque a mesma pessoa (e, por maior força de razão, o grupo) situa-se em níveis diversos em relação a essa origem única, mas complexa (empresário, produtor – muitas vezes, ele próprio trabalha –, consumidor etc.) Na criança, esses momentos entram em contato, modificam-se uns aos outros na unidade do mesmo projeto e, por isso mesmo, constituem uma nova realidade.

Todavia, convém fornecer algumas precisões. Em primeiro lugar, lembremos que vivemos nossa infância como nosso *futuro*. Ela determina gestos e papéis dentro de uma perspectiva por vir. Não se trata, de modo algum, de um renascimento mecânico de montagens: uma vez que os gestos e os papéis são inseparáveis do projeto que os transforma, são relações independentes dos termos que elas unem e que devemos encontrar em todos os momentos da empresa humana. Superados e mantidos, eles constituem o que chamarei a coloração interna do projeto; sendo assim, distingo-os tanto das motivações, quanto das especificações: a motivação da empresa forma uma só coisa com a própria empresa; a especificação e o projeto são uma só e mesma realidade; enfim, o projeto nunca tem *conteúdo*, uma vez que seus objetivos lhe estão unidos e, ao mesmo tempo, lhe são transcendentais. Mas sua *coloração*, isto é, subjetivamente seu gosto, objetivamente seu *estilo*, não é diferente da superação de nossos desvios originais: essa superação não é um movimento instantâneo, mas um longo trabalho; cada momento desse trabalho é, a uma só vez, superação e, na medida em que se apresenta para si, a pura e simples subsistência desses desvios em determinado nível de integração: por esta razão, uma vida desenrola-se em espirais; volta a passar sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e complexidade. Criança, Flaubert sente-se frustrado, pelo irmão mais velho, da ternura paterna: Achille assemelha-se ao pai; para agradar a este, seria necessário imitar Achille; a isso se recusa a criança, refugiando-se no amuo e no ressentimento. Tendo entrado para o colégio, Gustave encontra a mesma situação: para agradar ao médico-chefe que foi um aluno brilhante, Achille, nove anos antes, conquistou os primeiros lugares. Se o irmão caçula deseja forçar a estima do pai, é necessário que, nas mesmas provas, consiga as mesmas notas obtidas pelo irmão mais velho; ele se recusa a isso, mas sem formular sua recusa: isso quer dizer que uma resistência inominada o bloqueia em seu trabalho; será um *bom* aluno o que, na família Flaubert, é uma desonra.

Essa segunda situação não é nada além da primeira, *acentuada* por esse novo fator que é o colégio. Os contatos de Gustave com seus condiscípulos não são condições *dominantes*: o problema familiar é para ele tão grave que não se preocupa com os colegas; se é humilhado diante do sucesso de alguns de seus condiscípulos é *unicamente* porque esses sucessos confirmam a superioridade de Achille (primeiro lugar em todas as turmas). O terceiro momento (Flaubert aceita estudar direito: para ter a certeza de se *diferenciar* de Achille, ele decide ser-lhe inferior. Detestará sua futura carreira como prova dessa inferioridade, lançar-se-á na supercompensação idealista e, para terminar, acuado a tornar-se procurador, conseguirá livrar-se disso pelas suas crises “histeriformes”) é um enriquecimento e uma acentuação das condições iniciais. Cada fase, isolada, parece repetição; o movimento que vai da infância às crises nervosas é, pelo contrário, uma superação perpétua desses dados; com efeito, culmina no comprometimento literário de Gustave Flaubert.³⁵ Mas, *ao mesmo tempo* em que estes são passado-superado, aparecem, através de toda a operação, como passado-a-ser-superado, isto é, como futuro. *Nossos papéis são sempre futuros*: aparecem, a cada um, como tarefas a cumprir, obstáculos a evitar, poderes a exercer etc. Pode acontecer que a “paternidade” seja – como pretendem alguns sociólogos americanos – um papel. Pode acontecer também que *tal* recém-casado deseje tornar-se pai para identificar-se ou tomar o lugar do próprio pai ou, pelo contrário, para libertar-se dele, assumindo sua “atitude”: de qualquer maneira, essa relação passada (ou, em todo caso, vivida profundamente no passado) com seus pais manifesta-se-lhe apenas como a linha de fuga de uma nova empresa; a paternidade abre-lhe a vida até a morte. Se é um papel, é um papel que se inventa, que não se deixa de aprender em circunstâncias sempre novas e que só se fica conhecendo, mais ou menos, no momento de morrer. Complexos, estilo de vida e revelação do passado-a-ser-superado como futuro a criar fazem uma só e mesma realidade: é o projeto como *vida orientada*, como afirmação do homem pela ação e é, ao mesmo tempo, essa bruma de irracionalidade não localizável que se reflete do futuro em nossas lembranças de infância e de nossa infância nas nossas escolhas refletidas de homens maduros.³⁶

Outra observação que convém fazer refere-se à totalização como movimento da História e como esforço teórico e prático para “situar” um acontecimento, um grupo ou um homem. Há pouco, observei que um mesmo ato podia ser

³⁵ Adivinha-se que os problemas reais de Flaubert eram verdadeiramente complexos. Procedi a uma exagerada “esquematisação” com a única intenção de mostrar essa permanência na permanente alteração.

³⁶ Será necessário dizer que se trata de irracionalidade *para nós* e não *em si*?

apreciado em níveis cada vez mais concretos e, por conseqüência, que ele se expressava por uma série de significações muito diversas. Não se deveria concluir daí, como fazem alguns filósofos, que essas significações permanecem independentes, separadas, por assim dizer, por distâncias intransponíveis. É claro, o marxista não cai, em geral, nesse erro: mostra como as significações das superestruturas se engendram a partir das infra-estruturas. Pode ir mais longe e mostrar – ao mesmo tempo que a autonomia – a função simbólica de algumas práticas ou crenças superestruturais. Mas isso não pode ser suficiente para a *totalização* como processo de desvelamento dialético. As significações superpostas são isoladas e enumeradas pela análise. O movimento que as uniu *na vida* é, pelo contrário, sintético. O condicionamento continua sendo o mesmo, portanto, a importância dos fatores ou sua ordem não são modificadas: mas perder-se-á de vista a realidade humana se não se considera as significações como objetos sintéticos, pluridimensionais, indissolúveis, que ocupam lugares singulares em um espaço-tempo com múltiplas dimensões. Aqui, o erro é reduzir a significação vivida ao enunciado simples e linear que lhe é dada pela linguagem. Pelo contrário, vimos que a revolta individual do “ladrão de avião” é uma particularização da revolta coletiva dos colonizados, ao mesmo tempo em que, pela sua própria encarnação, é um ato emancipador. é necessário compreender que essa relação complexa da revolta coletiva e da obsessão individual não pode ser reduzida a um vínculo metafórico nem dissolvida na generalidade. A presença concreta do objeto obsessivo, do *avião*, as preocupações práticas (como subir nele? quando? etc.) são irreduzíveis: esse homem não queria fazer uma demonstração política, mas ocupava-se de seu destino pessoal. No entanto, sabemos também que o que ele *fazia* (a reivindicação coletiva, o escândalo emancipador) não podia deixar de estar implicitamente contido no que *acreditava fazer* (e que, aliás, também *fazia*, porque roubou o avião, pilotou-o e matou-se na França). Portanto, é impossível separar essas duas significações ou reduzir uma à outra: são duas faces inseparáveis de um mesmo objeto. E eis uma terceira: a relação com a morte, isto é, a recusa e a assunção em conjunto de um futuro barrado. Essa morte traduz, ao mesmo tempo, a impossível revolta de seu povo, portanto, sua relação *atual* com os colonizadores, a radicalização do ódio e da recusa, enfim, o projeto íntimo desse homem; sua escolha de uma liberdade ofuscante e breve, de uma liberdade para morrer. Esses diferentes aspectos da relação com a morte estão unidos, por sua vez, e são irreduzíveis uns aos outros. Fornecem novas dimensões ao ato; ao mesmo tempo, refletem a relação aos colonizadores e a relação obsessiva ao objeto, isto é, as dimensões precedentemente desveladas, e se refletem nelas, isto é, que essas determinações contêm e

reúnem em si a revolta pela morte e a liberdade para morrer.³⁷ Naturalmente, carecemos de outras informações, ignoramos justamente qual infância, qual experiência, quais condições materiais caracterizam o homem e coloram o projeto. No entanto, não há dúvida de que cada uma dessas determinações forneceria sua própria riqueza, conteria as outras em si (qualquer que tenha sido sua infância, não teria sido a aprendizagem dessa condição desesperada, desse futuro sem futuro etc.? O vínculo da morte com a infância é tão estreito, tão freqüente em todos, que podemos nos interrogar também se não houve, desde os primeiros anos, um projeto de testemunhar-para-morrer etc.) e, por uma abordagem particular, mostrar-nos-ia sua própria existência nas outras significações, como uma presença esmagada, como o vínculo irracional de certos signos etc. E não será que acreditamos que também a própria materialidade da vida está aí como condição fundamental e como significação objetiva de todas essas significações? O romancista mostrar-nos-á ora uma, ora outra dessas dimensões como pensamentos que se alternam no “espírito” de seu herói. Ele mentirá: não se trata (ou não necessariamente) de pensamentos e todos são dados em conjunto, o homem está encerrado *dentro*, não cessa de estar ligado a *todos* esses muros que o cercam, nem de *saber* que está confinado. Todos esses muros fazem *uma só prisão* e esta é *uma só vida, um só ato*; cada significação transforma-se, não cessa de se transformar e sua transformação repercute sobre todas as outras. O que a totalização deve descobrir, então, é a *unidade* pluridimensional do ato: essa unidade, condição da interpenetração recíproca e da relativa autonomia das significações, corre o risco de ser simplificada pelos nossos velhos hábitos de pensamento; a forma atual da linguagem é pouco adequada a restituí-la. No entanto, é com esses maus meios e maus hábitos que devemos tentar expressar a unidade complexa e polivalente dessas facetas, como lei dialética de suas correspondências (isto é, ligações de cada uma com cada uma e de cada uma com todas). Após Hegel e Marx, o conhecimento dialético do homem exige uma nova racionalidade. Por não desejar construir essa racionalidade na experiência, asseguro de fato que não se diz ou escreve, atualmente, sobre nós e nossos semelhantes, seja a Leste ou no Oeste, uma frase, uma palavra que não seja um erro grosseiro.³⁸

³⁷ Que não se vá falar de *simbolização*. É uma coisa completamente diferente: ao ver o avião é a morte; ao pensar na morte, *esta é* para ele *esse* avião.

³⁸ Então, alguém poderá colocar-me a objeção: nunca se disse algo de verdadeiro? Pelo contrário: enquanto o pensamento conserva o seu movimento, tudo é verdade ou momento de verdade; até mesmo os erros contêm conhecimentos reais: em seu século, na corrente que arrastava a burguesia para a revolução e para o liberalismo, a filosofia de Condillac era muito mais

Segundo: O projeto deve necessariamente atravessar o campo das possibilidades instrumentais.³⁹ Os caracteres particulares dos instrumentos transformam-nos mais ou menos profundamente; eles condicionam a objetivação. Ora, o próprio instrumento – seja ele qual for – é o produto de um certo desenvolvimento das técnicas e, em última análise, das forças produtoras. Uma vez que nosso tema é filosófico, tomarei meus exemplos no terreno da cultura. É necessário compreender que um projeto ideológico, seja qual for sua aparência, tem por objetivo profundo modificar a situação de base por uma tomada de consciência de suas contradições. Nascido de um conflito singular que expressa a universalidade da classe e da condição, ele visa superá-lo para desvelá-lo, desvelá-lo para manifestá-lo a todos e manifestá-lo para resolvê-lo. Mas entre o simples desvelamento e a manifestação pública interpõe-se o campo restrito e definido dos instrumentos culturais e da linguagem: o desenvolvimento das forças produtoras condiciona o saber científico que, por sua vez, o condiciona; as relações de produção, através desse saber, desenham os delineamentos de uma filosofia, a história concreta e vivida dá origem a sistemas de idéias particulares que, no âmbito dessa filosofia, traduzem as atitudes reais e práticas de grupos sociais definidos.⁴⁰ As palavras carregam-se com novas significações; seu sentido universal restringe-se e aprofunda-se, a palavra “Natureza” no século XVIII cria uma cumplicidade imediata entre os interlocutores. Não se trata de uma significação rigorosa e ainda não acabou a discussão sobre a Idéia de Natureza no tempo de Diderot. Mas esse motivo filosófico, esse tema, é compreendido por todos.

verdadeira – como fator real da evolução histórica – do que a filosofia de Jaspers o é atualmente. O falso é a morte: nossas idéias presentes são falsas porque morreram antes de nós: algumas cheiram a carniça e outras são pequenos esqueletos bem limpos: o que dá na mesma.

³⁹ De fato, os “campos sociais” são numerosos – e, além disso, variáveis, segundo a sociedade considerada. Não faz parte da minha intenção estabelecer sua nomenclatura. Escolhi um deles para mostrar, em casos particulares, o processo de superação.

⁴⁰ Desanti mostra perfeitamente como o racionalismo matemático do século XVII, sustentado pelo capitalismo mercantil e pelo desenvolvimento do crédito, leva a conceber o espaço e o tempo como meios homogêneos e infinitos. Em conseqüência, Deus, imediatamente presente no mundo medieval, é lançado fora do mundo, torna-se o Deus escondido. Por seu lado, em uma outra obra marxista, Goldmann mostra como o jansenismo que é, em seu âmago, uma teoria da ausência de Deus e do trágico da vida, reflete a paixão contraditória que subverte a nobreza togada, suplantada junto do rei por uma nova burguesia e que não pode aceitar a sua decadência, nem se revoltar contra o monarca do qual tira a sua subsistência. Essas duas interpretações – que fazem pensar no “panlogicismo” e no “pantragicismo” de Hegel – são complementares. Desanti mostra o campo cultural, Goldmann mostra a determinação de uma parte desse campo por uma paixão humana, experimentada concretamente por um grupo singular, por ocasião de sua decadência histórica.

Assim, as categorias gerais da cultura, os sistemas particulares e a linguagem que os expressa são já a objetivação de uma classe, o reflexo dos conflitos latentes ou declarados e a manifestação particular da alienação. O mundo está fora: não é a linguagem, nem a cultura, que estão no indivíduo como marca registrada pelo seu sistema nervoso; mas o indivíduo que está na cultura e na linguagem, isto é, em uma seção especial do campo dos instrumentos. Para *manifestar* o que desvela, ele dispõe, portanto, de elementos, simultaneamente, ricos demais e muito pouco numerosos. Muito pouco numerosos: as palavras, os tipos de raciocínio, os métodos só existem em número limitado; entre eles, há vazios, lacunas, e seu pensamento nascente não pode encontrar expressão apropriada. Ricos demais: cada vocábulo fornece consigo a significação profunda que a época inteira lhe deu; desde que o ideólogo fala, ele diz mais e uma coisa diferente do que deseja dizer, a época rouba-lhe seu pensamento; tergiversa incessantemente e, por fim, a idéia expressa é um desvio profundo, deixou-se levar pela mistificação das palavras. O Marquês de Sade – como foi mostrado por Simone de Beauvoir – viveu o declínio de um feudalismo, cujos privilégios eram contestados, um a um; seu famoso “sadismo” é uma tentativa cega para reafirmar seus direitos de guerreiro na violência, fundamentando-os na *qualidade* subjetiva de sua pessoa. Ora, essa tentativa está já penetrada pelo subjetivismo burguês, os títulos objetivos de nobreza são substituídos por uma superioridade incontrolável do Ego. Desde a partida, seu impulso de violência é desviado. Mas quando ele pretende ir adiante, encontra-se perante a Idéia capital: a Idéia de Natureza. Ele pretende mostrar que a lei da Natureza é a lei do mais forte, que os massacres e as torturas limitam-se a reproduzir as destruições naturais etc.⁴¹ Mas a Idéia contém um sentido desconcertante para ele: para qualquer homem de 1789, nobre ou burguês, a Natureza é boa. Assim, todo o sistema vai extraviar-se: uma vez que o assassinio e a tortura limitam-se a imitar a Natureza é porque os piores crimes são bons e as mais belas virtudes são más. No mesmo momento, esse aristocrata é atraído pelas idéias revolucionárias: experimenta a contradição de todos os nobres que iniciaram, desde 1789, o que se chama hoje “a revolução aristocrática”; é, simultaneamente, vítima (sofreu ordens de prisão e passou anos na Bastilha) e privilegiado. Ele transporta esta contradição, que conduz outros à guilhotina ou à emigração, para a ideologia revolucionária; reivindica a liberdade (que seria, para ele, liberdade de matar) e a comunicação entre os homens (quando procura manifestar sua experiência

⁴¹ É já uma concessão: em vez de se apoiar na Natureza, um nobre seguro de seus direitos teria falado do Sangue.

estreita e profunda da não-comunicação). Suas contradições, seus antigos privilégios e sua queda condenam-no, com efeito, à solidão. Verá sua experiência do que, mais tarde, Stirner denominará o Único, roubada e desviada pelo *universal*, pela *racionalidade*, pela *igualdade*, conceitos-ferramentas de sua época; é através deles que, com toda a dificuldade, tentará pensar a si mesmo. Daí resultará esta ideologia aberrante: a única relação de pessoa a pessoa é a que liga o carrasco à sua vítima; essa concepção é, *ao mesmo tempo*, a busca da comunicação através dos conflitos e a afirmação desviada da não-comunicação absoluta. É a partir daí que se edifica uma obra monstruosa que, por engano, seríamos levados a classificar depressa demais entre os últimos vestígios do pensamento aristocrático, mas que aparece antes como uma reivindicação de solitário apanhada de relance e transformada pela ideologia universalista dos revolucionários. Este exemplo mostra até que ponto o marxismo contemporâneo está enganado em negligenciar o conteúdo particular de um sistema cultural e em reduzi-lo, logo, à universalidade de uma ideologia de classe. Um sistema é um homem alienado que pretende superar sua alienação e se embaraça em palavras alienadas, é uma tomada de consciência que se encontra desviada por seus próprios instrumentos e que a cultura transforma em *Weltanschauung* particular. E é, ao mesmo tempo, uma luta do pensamento contra seus instrumentos sociais, um esforço para dirigi-los, esvaziá-los do que têm em excesso e restringi-los a se limitar a expressá-lo a ele próprio. A consequência dessas contradições é que um sistema ideológico é um irredutível: uma vez que os instrumentos, sejam eles quais forem, alienam aquele que os utiliza e modificam o sentido de sua ação, é necessário considerar a idéia como a objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se na materialidade da linguagem. Convém, portanto, estudá-la em todos os seus desenvolvimentos, descobrir sua significação *subjéctiva* (isto é, para aquele que a expressa) e sua intencionalidade para compreender, em seguida, os seus desvios e, por fim, passar para a sua realização objetiva. Então, constatar-se-á que a História é “ardilosa”, como afirmava Lênin, e que subestimamos seus ardis; descobrir-se-á que a maioria das obras do espírito são objetos complexos e dificilmente classificáveis que, raramente, podem ser “situados” em relação a uma só ideologia de classe, mas que reproduzem antes, em sua estrutura profunda, as contradições e as lutas das ideologias contemporâneas; que não se deve ver em um sistema burguês de hoje a simples negação do materialismo revolucionário, mas mostrar como ele sofre a atração dessa filosofia, como ela está nele, como as atrações e as repulsas, as influências, as doces forças de insinuação ou os conflitos violentos prosseguem no interior de cada idéia, como o idealismo de um pensador ocidental define-se por uma

interrupção do pensamento, por uma recusa em desenvolver certos temas já presentes, em suma, por uma espécie de incompletude, em vez de se assemelhar a um “carnaval da subjetividade”. O pensamento de Sade não é *nem* o de um aristocrata, *nem* o de um burguês: mas a experiência vivida de um nobre banido de sua classe que, para expressar-se, não encontrou nada além dos conceitos dominantes da classe ascendente e que, ao servir-se deles, deformou-os e, por seu intermédio, se deformou. Em particular, o universalismo revolucionário, que marca a tentativa da burguesia para manifestar-se como a classe universal, é completamente falseado por Sade, a ponto de tornar-se nele um procedimento de humor negro. É por aí que esse pensamento, no próprio âmago da loucura, conserva um poder ainda vivaz de contestação; contribui para colocar em debandada, pela própria utilização que faz delas, as idéias burguesas da razão analítica, bondade natural, progresso, igualdade e harmonia universal. O pessimismo de Sade coincide com o do trabalhador braçal que nada recebeu da revolução burguesa e se apercebeu, por volta de 1794, que estava excluído dessa classe “universal”; ele está, simultaneamente, aquém e além do otimismo revolucionário.

A cultura não passa de um exemplo: a ambigüidade da ação política e social resulta, na maior parte do tempo, de contradições profundas, por um lado, entre as necessidades, os motivos do ato, o projeto imediato, e, por outro, os aparelhos coletivos do campo social, isto é, os instrumentos da *práxis*. Tendo estudado detalhadamente nossa Revolução, Marx extraiu de suas pesquisas um princípio teórico que aceitamos: em certo grau de seu desenvolvimento, as forças produtoras entram em conflito com as relações de produção e o período que, então, se abre é revolucionário. Com efeito, não há qualquer dúvida de que o comércio e a indústria estavam sufocados, em 1789, pelas regulamentações e particularismos que caracterizavam a propriedade feudal. Assim, explica-se um certo conflito de classe: o da burguesia e da nobreza; assim, determinam-se os enquadramentos gerais e o movimento fundamental da Revolução Francesa. Mas deve-se observar que a classe burguesa – embora a industrialização estivesse apenas em seus começos – tinha uma clara consciência de suas exigências e de seus poderes; estava *adulta*, tinha à sua disposição todos os técnicos, todas as técnicas, todas as ferramentas. As coisas mudam completamente quando se pretende estudar um momento particular dessa história: por exemplo, a ação dos *sans-culottes* sobre a Comuna de Paris e sobre a Convenção. O ponto de partida é simples: o povo sofria terrivelmente com a crise dos bens de primeira necessidade, *tinha fome e desejava comer*. Eis a necessidade, eis o motivo; e eis o projeto de base, ainda geral e impreciso, mas imediato: agir sobre as autoridades para obter uma melhoria rápida da situação. Esta situação de base é revolucionária

com a condição de encontrar instrumentos de ação e definir uma política pela utilização que se fará desses instrumentos. Ora, o grupo dos *sans-culottes* é constituído por elementos heterogêneos, reúne pequenos-burgueses, artesãos, operários cuja maioria possui suas ferramentas. Essa fração semiproletária do Terceiro Estado (um de nossos historiadores, Georges Lefebvre, chegou a chamá-la de “Front populaire”*) permanece ligada ao regime da propriedade privada. Ela desejaria somente fazer desta uma espécie de dever social. Por isso, pretende limitar uma liberdade de comércio que encoraja os açambarcamentos. Ora, essa concepção ética da propriedade burguesa tem seus equívocos: mais tarde, será uma das mistificações favoritas da burguesia imperialista. Mas, em 1793, ela parece sobretudo como o resíduo de uma certa concepção feudal e paternalista que teve sua origem sob o Antigo Regime; as relações de produção, no contexto do feudalismo, encontravam seu símbolo na tese jurídica da monarquia absoluta; o rei possui eminentemente a terra e seu Bem identifica-se com o Bem do povo; os súditos que são proprietários recebem de sua bondade a garantia constantemente renovada de sua propriedade. Em nome dessa idéia ambígua que permanece em sua memória e cujo caráter ultrapassado não é reconhecido por eles, os *sans-culottes* exigem a taxaço. Ora, esta é, ao mesmo tempo, uma lembrança e uma antecipação. Trata-se de uma antecipação: os elementos mais conscientes exigem que o governo revolucionário sacrifique tudo pela edificação e defesa de uma república democrática. A guerra conduz necessariamente ao *dirigismo*: eis, em certo sentido, o que eles pretendem dizer. Mas essa nova exigência expressa-se através de uma significação envelhecida que a desvia em direção a uma prática de monarquia detestada: taxaço, *maximum*, controle de mercados, celeiros de abundância, tais eram os meios utilizados constantemente no século XVIII para combater as crises de fome. No programa proposto pelo povo, tanto os montanhesees quanto os girondinos reconheciam com horror os costumes autoritários do regime que acabavam de derrubar. Tratava-se de um passo para trás. Seus economistas são unânimes em declarar que somente a liberdade plena de produção e comércio pode trazer a abundância. Houve a pretensão de que os representantes da burguesia defendiam interesses precisos, o que é seguro, mas não o essencial: a liberdade encontrava seus defensores mais obstinados entre os girondinos a respeito dos quais disseram-nos que representavam sobretudo os armadores, os banqueiros e o alto comércio com o exterior; os interesses desses grandes burgueses não

* Coalizão dos partidos de esquerda que, ao ganhar as eleições de maio de 1936, chegou ao poder e promoveu importantes reformas sociais (N. do T.).

podiam ser atingidos pela taxaço dos cereais. Para terminar, pretende-se justamente que aqueles que cederam, ou seja, os montanhese, eram particularmente sustentados pelos compradores de bens nacionais cujos ganhos corriam o risco de ser limitados pelas taxas. Roland, o inimigo jurado do dirigismo, não tinha qualquer bem. De fato, esses convencionais, em geral, pobres – intelectuais, advogados, pequenos administradores –, tinham uma paixão ideológica e prática pela liberdade econômica. Era o interesse geral da classe burguesa que se objetivava aí e eles estavam mais interessados em construir o futuro do que reordenar o presente: livre produção, livre circulação e livre concorrência formavam, para eles, as três condições indissociáveis do progresso. Sim, apaixonadamente *progressistas*, eles queriam fazer avançar a História e, com efeito, conseguiram tal proeza, reduzindo a propriedade à relação direta do possuidor com a coisa possuída.

A partir daí, tudo se torna complexo e difícil. Como apreciar objetivamente o sentido do conflito? Esses burgueses caminham no sentido da História quando se opõem ao dirigismo mais moderado? Uma economia de guerra autoritária seria prematura? Teria encontrado resistências insuperáveis?⁴² Seria necessário, para que algumas burguesias adotassem certas formas de economia dirigida, que o capitalismo tivesse desenvolvido suas contradições internas? E os *sans-culottes*? Exercem seu direito fundamental ao exigir a satisfação de suas necessidades. Mas o meio que propõem não irá conduzi-los para trás? Serão eles, como alguns marxistas tiveram a ousadia de afirmar, a retaguarda da Revolução? É verdade que a reivindicação do *maximum*, pelas lembranças a ela associadas, ressuscitava o passado em alguns famintos. Esquecendo as crises de fome da década de 1780, eles gritavam: “No tempo dos reis, nós tínhamos pão”. Com toda a certeza, outros tomavam a regulamentação em um sentido completamente diferente, entrevedo, através dela, um socialismo. No entanto, esse socialismo não passava de uma miragem já que não tinha meios de realizar-se. De resto, era impreciso. Segundo Marx, Babeuf chegou tarde demais. Tarde demais e cedo demais. Por outro lado, não foi o próprio povo, o povo dos *sans-culottes* que fez a Revolução? Termidor não se tornou possível pelas dissensões crescentes entre os *sans-culottes* e a fração dirigente dos convencionais? Esse sonho de Robespierre, essa nação sem ricos nem pobres, onde todo o mundo é proprietário, não caminhava também contra a corrente? Dar a prioridade às necessidades da luta contra a reação no interior, contra os exércitos das potências, realizar plenamente e

⁴² Dir-se-á que ela *as* encontrou. Mas isso não é assim tão claro: de fato, ela nunca chegou a ser verdadeiramente aplicada.

defender a Revolução burguesa: tal era, é claro, a tarefa, a única tarefa dos convencionais. Mas, uma vez que a Revolução se fazia *pelo povo*, não seria necessário integrar nela as reivindicações populares? No início, a crise de fome ajudou: “Se o pão fosse barato, escreve Georges Lefebvre, a intervenção brutal do povo, que era indispensável para garantir a queda do Antigo Regime, talvez não se tivesse produzido e a burguesia teria triunfado com menos facilidade”. Mas a partir do momento em que a burguesia derrubou Luís XVI, a partir do momento em que seus representantes assumem em seu nome as responsabilidades plenas, será necessária a intervenção da força popular para apoiar o governo, as instituições, e não mais para derrubá-los. E como chegar a isso sem dar satisfação ao povo? Assim, a situação, a sobrevivência de significações envelhecidas, o desenvolvimento embrionário da indústria e do proletário, uma ideologia abstrata da universalidade, tudo contribui para desviar a ação burguesa e a ação popular. É verdade, a uma só vez, que o povo *transportava* a Revolução e que sua miséria tinha incidências contra-revolucionárias. É verdade que seu ódio *político* ao regime desaparecido tendia, segundo as circunstâncias, a dissimular suas reivindicações sociais ou a se apagar diante delas. É verdade que nenhuma verdadeira síntese do político com o social podia ser tentada uma vez que a Revolução preparava, de fato, o advento da exploração burguesa. É verdade que a burguesia, empenhada em vencer, era verdadeiramente a vanguarda revolucionária; mas também é verdade que ela se obstinava, ao mesmo tempo, em *terminar* a Revolução. É verdade que, operando uma verdadeira reviravolta social sob a pressão dos enraivecidos, ela teria generalizado a guerra civil e deixado o país nas mãos dos estrangeiros. Mas também é verdade que, desencorajando o ardor revolucionário do povo, ela preparava, em maior ou menor prazo, a derrota e o retorno dos Bourbons. E depois ela cedeu: votou o *maximum*; os montanheses consideraram esse voto como um compromisso e desculparam-se publicamente: “Estamos em uma fortaleza assediada!” Pelo que sei, é a primeira vez que o mito da fortaleza assediada é encarregado de justificar um governo revolucionário que transige com seus princípios sob a pressão das necessidades. Mas a regulamentação não parece ter dado os resultados esperados; no fundo, a situação não mudou. Quando os *sans-culottes* voltam à Convenção, no dia 5 de setembro de 1793, continuam com fome, mas ainda desta vez, careciam de instrumentos: não *podem* pensar que o encarecimento das mercadorias tem causas gerais devidas ao sistema do *assignat*, isto é, à recusa burguesa de financiar a guerra pelo imposto. Ficam imaginando que sua infelicidade é provocada por contra-revolucionários. Por seu lado, os pequeno-burgueses da Convenção não podem incriminar o sistema sem condenar o liberalismo econômico: são também reduzidos a

invocar inimigos. Daí, essa estranha jornada de bobos em que, tirando partido do fato de que a delegação popular pediu o castigo dos responsáveis, Billaud-Varenne e Robespierre vão utilizar a obscura cólera popular, cujos verdadeiros motivos são econômicos, para apoiar um terror *político*: o povo verá cair cabeças, mas permanecerá sem pão; quanto à burguesia dirigente, por não desejar ou poder mudar o sistema, vai dizimar-se a si mesma, até Termidor, a reação e Bonaparte.

Como se vê, trata-se de um combate nas trevas. Em cada um desses grupos, o movimento original é desviado pelas necessidades da expressão e da ação, pela limitação objetiva do campo dos instrumentos (teóricos e práticos), pela sobrevivência das significações ultrapassadas e pela ambigüidade das novas significações (aliás, freqüentemente, as segundas expressam-se através das primeiras). A partir daí, impõe-se-nos uma tarefa: a de reconhecer a originalidade irreduzível dos grupos sociopolíticos assim formados e defini-los em sua própria complexidade, através de seu incompleto desenvolvimento e de sua objetivação desviada. Será necessário evitar as significações idealistas: será recusado, ao mesmo tempo, assimilar os *sans-culottes* a um verdadeiro proletariado e negar a existência de um proletariado embrionário; será recusado, salvo nos casos em que isso nos será imposto pela própria experiência, considerar um grupo como sujeito da História ou afirmar o “direito absoluto” do burguês de 1793, portador da Revolução. Será considerado, em suma, que existe *resistência* da História já vivida ao esquematismo *a priori*; será compreendido que até mesmo essa História feita e conhecida, do ponto de vista anedótico, deve ser para nós objeto de uma experiência completa; será criticado o marxista contemporâneo por considerá-la como o objeto morto e transparente de um Saber imutável. Haverá uma insistência sobre a ambigüidade dos fatos decorridos: e, por ambigüidade, não se deve entender, à maneira de Kierkegaard, não sei qual equívoca desrazão, mas simplesmente uma contradição que não chegou ao seu ponto de maturidade. Convirá, ao mesmo tempo, iluminar o presente pelo futuro, a contradição embrionária pela contradição explicitamente desenvolvida e deixar ao presente os aspectos equívocos que ele conserva de sua desigualdade vivida.

Portanto, o existencialismo só pode afirmar a especificidade do *acontecimento* histórico; procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões. Com toda a certeza, os marxistas não ignoram o acontecimento: para eles, este traduz a estrutura da sociedade, a forma que assumiu a luta de classes, as relações de força, o movimento ascensional da classe ascendente, as contradições que, no seio de cada classe, opõem grupos particulares cujos interesses diferem. Mas, nos últimos cem anos, um dito espirituoso marxista

mostra que eles têm tendência a não ligar muita importância a isso: o acontecimento capital do século XVIII não seria a Revolução Francesa, mas a invenção da máquina a vapor. Marx não seguiu essa direção, como está bem demonstrado em seu admirável *O 18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*. Mas, atualmente o fato – como a pessoa – tende a tornar-se cada vez mais simbólico. O acontecimento tem o dever de verificar as análises *a priori* da situação: em todo caso, não contradizê-las. É assim que os comunistas franceses têm tendência a descrever os fatos em termos de poder e de dever-ser. Eis como um deles – e não dos menos importantes – explica a intervenção soviética na Hungria: “Alguns operários podem ter-se enganado, podem ter enveredado por uma via que não acreditavam ser aquela para a qual a contra-revolução os arrastava, mas, na seqüência, esses operários *não podiam deixar de refletir* nas conseqüências dessa política... *não podiam deixar de ficar inquietos* ao ver (etc.)... Não podiam ver (sem indignação) o retorno do regente Horthy... É *muito natural* que em tais condições a formação do atual governo húngaro tenha correspondido aos desejos e à expectativa da classe operária... da Hungria”. Nesse texto – cujo objetivo é mais político do que teórico – não nos é dito o que os operários húngaros fizeram, mas o que *não podiam deixar de fazer*. E por que não podiam? Porque não podiam contradizer a sua eterna essência de operários socialistas. Curiosamente, esse marxismo stalinizado toma um aspecto de imobilismo, um operário não é um ser real que muda com o mundo: mas uma Idéia platônica. De fato, em Platão, as Idéias são o Eterno, o Universal e o Verdadeiro. O movimento e o acontecimento, reflexos confusos dessas formas estáticas, estão fora da Verdade. Platão visa-os através dos mitos. No mundo stalinista, o acontecimento é um mito edificante: as confissões forjadas encontram aí o que poderia ser chamado sua base teórica; aquele que diz: “Cometi tal crime, tal traição etc.” faz uma narração mítica e estereotipada, sem nenhuma preocupação com a verossimilhança, porque lhe é solicitado que apresente seus pretensos crimes como a expressão simbólica de uma essência eterna: por exemplo, os atos abomináveis que nos eram confessados em 1950 tinham como objetivo desvelar a “verdadeira natureza” do regime iugoslavo. O fato mais impressionante para nós é que as contradições e os erros de data que recheavam as confissões de Rajk nunca tenham conseguido despertar, entre os comunistas, a mais vaga suspeita. A materialidade do fato não interessa a esses idealistas: para eles, só conta seu alcance simbólico. Ou por outras palavras, os marxistas stalinistas são cegos aos acontecimentos. Quando reduziram o sentido desses ao universal, pretendem reconhecer que permanece um resíduo, mas fazem deste o simples efeito do acaso. Circunstâncias fortuitas foram a causa ocasional do que não pôde ser dissolvido (data, desenvolvimento, fases, origem e características dos agentes, ambigüidade,

equivocos etc.). Assim, como os indivíduos e as empresas, o vivido cai do lado do irracional, do inutilizável, e o teórico considera-o como um *não-significante*.

O existencialismo reage afirmando a especificidade do acontecimento histórico que ele se recusa a conceber como a absurda justaposição de um resíduo contingente e de uma significação *a priori*. Trata-se de reencontrar uma dialética flexível e paciente que espouse os movimentos em sua verdade e se recuse a considerar *a priori* que todos os conflitos vividos opõem contraditórios ou, até mesmo, contrários: para nós, os interesses que estão em jogo nem sempre encontram uma mediação que os reconcilie na maior parte do tempo, uns são exclusivos dos outros, mas o fato de que não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo não prova necessariamente que sua realidade se reduz a uma pura contradição de *idéias*. O roubado não é o contrário do ladrão, nem o explorado o contrário (ou o contraditório) do explorador: explorador e explorado são homens em luta em um sistema cujo caráter principal é constituído pela *escassez*. É claro, o capitalista possui os instrumentos de trabalho e o operário não os possui: eis uma contradição pura. Mas, justamente, essa contradição não chega a dar conta de cada acontecimento: ela é seu enquadramento, cria a tensão permanente do meio social, o dilaceramento da sociedade capitalista; só que essa estrutura fundamental de qualquer acontecimento contemporâneo (em nossas sociedades burguesas) não ilumina nenhum deles em sua realidade concreta. A jornada de 10 de outubro, a de 9 Termidor, as do mês de junho de 1848 etc., não são suscetíveis de serem reduzidas a conceitos. Nessas jornadas, a relação dos grupos é a luta armada, evidentemente, e a violência. Mas essa luta reflete *em si mesma* a estrutura dos grupos inimigos, a insuficiência provisória de seu desenvolvimento, os conflitos larvados que os desequilibram a partir *do interior* sem se declarar nitidamente, os desvios a que é submetida a ação de cada um pelos instrumentos presentes, a maneira como se manifestam a cada um deles suas necessidades e reivindicações. Lefebvre estabeleceu, de forma irrefutável, que o medo foi, desde 1789, a paixão dominante do povo revolucionário (o que, muito pelo contrário, não exclui o heroísmo) e que todas as jornadas de ofensiva popular (14 de julho, 20 de junho, 10 de agosto, 3 de setembro etc.) são, fundamentalmente, jornadas *defensivas*: as seções tomaram de assalto as Tulherias porque temiam que um exército de contrarrevolucionários saísse daí uma noite para massacrar Paris. Esse simples fato escapa *atualmente* à análise marxista: o voluntarismo idealista dos stalinistas só pode conceber uma ação *ofensiva*; atribui à classe descendente, e somente a ela, sentimentos negativos. Quando, além disso, nos lembramos de que os *sans-culottes*, mistificados pelos instrumentos de pensamento de que dispõem,

deixam transformar em violência exclusivamente *política* a violência imediata de suas necessidades materiais, faremos do Terror uma idéia bem diferente da concepção clássica. Ora, o acontecimento não é a resultante passiva de uma ação hesitante, deformada, e de uma reação igualmente incerta; nem é a síntese fugidia e escorregadia de incompreensões recíprocas. Mas, através de todas as ferramentas de ação e de pensamento que falseiam a *práxis*, cada grupo realiza pela sua conduta um certo desvelamento do outro; cada um deles é sujeito enquanto realiza sua ação e objeto enquanto suporta a ação do outro, cada tática prevê a outra tática, procura neutralizá-la mais ou menos e, por sua vez, deixa-se neutralizar. Pelo motivo de que cada comportamento de um grupo desvelado supera o comportamento do grupo adverso, modifica-se por tática em função deste e, por conseqüência, modifica as estruturas do próprio grupo, o acontecimento, em sua plena realidade concreta, é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente. Perpetuamente superado pela iniciativa de todos e de cada um, surge precisamente dessas mesmas superações, como um dupla organização unificada cujo sentido é realizar na unidade a destruição de cada um de seus termos pelo outro. Assim constituído, ele reage sobre os homens que o constituem e os aprisiona em seu *aparelho*: evidentemente, não se erige em realidade independente e não se impõe aos indivíduos a não ser por uma fetichização imediata; já, por exemplo, todos os participantes da “Jornada de 10 de agosto” sabem que a tomada das Tulherias, a queda da monarquia, estão em jogo e o sentido objetivo do que fazem vai impor-se-lhes como uma existência real na medida em que a resistência do outro não lhes permite apreender sua atividade como pura e simples objetivação de si mesmos. A partir daí e justamente porque a fetichização tem como resultado *realizar* fetiches, é necessário considerar o acontecimento como um sistema em movimento que arrasta os homens para o seu próprio aniquilamento. O resultado é, raramente, nítido: na noite de 10 de agosto, o rei não foi destronado, mas já não está nas Tulherias, colocou-se sob a proteção da Assembléia. Sua pessoa continua sendo embaraçante. Eis as conseqüências mais reais do 10 de agosto: em primeiro lugar, o aparecimento do duplo poder (clássico nas Revoluções); em seguida, a convocação da Convenção que retoma pela base o problema que o acontecimento não resolveu; por fim, a insatisfação e a inquietação crescentes do povo de Paris que não sabe se seu golpe foi ou não bem-sucedido. Esse medo terá como efeito os massacres de setembro. É, portanto, *a própria ambigüidade* do acontecimento que, muitas vezes, lhe confere sua eficácia histórica. Isso é suficiente para que afirmemos sua especificidade: com efeito, não pretendemos considerá-lo como a simples significação irreal de colisões e choques moleculares,

nem como sua resultante específica, tampouco como um símbolo esquemático de movimentos mais profundos, mas como a unidade em movimento e provisória de grupos antagonistas que os modifica na medida em que eles a transformam.⁴³ Como tal, ele tem suas características singulares: sua data, sua velocidade, suas estruturas etc. O estudo dessas características permite racionalizar a História no próprio nível do concreto.

É necessário ir mais longe e considerar, em cada caso, o papel do indivíduo no acontecimento histórico. Com efeito, esse papel não é definido de uma vez por todas: mas é determinado, em cada circunstância, pela estrutura dos grupos considerados. Daí, sem eliminar inteiramente a contingência, restituímos-lhe seus limites e sua racionalidade. O grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos que fez, que, em retorno, o fizeram e cuja particularidade irreduzível é uma forma de viver a universalidade. Através do indivíduo, o grupo volta-se sobre si mesmo e reencontra-se tanto na opacidade particular da vida, quanto na universalidade da sua luta. Ou antes, essa universalidade toma a fisionomia, o corpo e a voz dos chefes que ele se deu; assim, o próprio acontecimento, embora seja um aparelho coletivo, é mais ou menos marcado por signos individuais; as pessoas refletem-se nele na medida em que as condições da luta e as estruturas do grupo lhe permitiram personificar-se. O que dizemos do acontecimento é válido para a história total da coletividade; é ela que determina, em cada caso e em cada nível, as relações do indivíduo com a sociedade, seus poderes e sua eficácia. E concedemos, de bom grado, a Plekhanov que “as personagens influentes podem... modificar a fisionomia particular dos acontecimentos e algumas de suas conseqüências parciais, mas não podem mudar-lhes a orientação”. Só que a questão não se encontra aí: trata-se de determinar *em que nível* nos colocamos para definir a realidade. “Admitamos que um outro general, que tivesse tomado o poder, se mostrasse mais pacífico do que Napoleão, não tivesse sublevado contra si toda a Europa e tivesse falecido nas Tulherias e não em Santa Helena. Então, os Bourbons não teriam voltado a entrar na França. Para eles, teria sido, evidentemente, um resultado *oposto* ao que se produziu efetivamente. Mas em relação à vida interior da França em seu conjunto, teria sido muito pouco distinto do resultado real. Essa ‘boa espada’, depois de ter restabelecido a ordem e garantido a dominação da burguesia, não teria demorado a ser-lhe pesada... Um movimento liberal teria, então, começado... Luís Filipe teria, talvez, subido ao trono... em 1820 ou em 1825...

⁴³ É evidente que o conflito pode manifestar-se aí mais ou menos nitidamente e que pode ser velado pela cumplicidade provisória dos grupos que combatem entre si.

Mas em nenhum caso, o desfecho do movimento revolucionário teria sido oposto ao que foi.”* Cito esse texto do velho Plekhanov que sempre me fez rir, porque não creio que os marxistas tenham progredido muito em relação a essa questão. Não há dúvida de que o desfecho não teria sido oposto ao que foi. Mas vejamos as variáveis que são eliminadas: as sangrentas batalhas napoleônicas, a influência da ideologia revolucionária sobre a Europa, a ocupação da França pelos Aliados, o retorno dos proprietários fundiários e o Terror branco. Do ponto de vista econômico, está estabelecido atualmente que a Restauração foi um período de regressão para a França: o conflito entre esses proprietários e a burguesia nascida do Império retardou o desenvolvimento das ciências e da indústria; o despertar econômico data de 1830. Pode-se admitir que o rápido desenvolvimento da burguesia, sob um imperador mais pacífico, não tivesse sido interrompido e que a França não tivesse guardado esse aspecto “Antigo Regime” que deixava tamanha impressão nos viajantes ingleses; quanto ao movimento liberal, se se tivesse produzido, não se teria assemelhado em nada ao de 1830, uma vez que teria carecido precisamente de base econômica. À parte isso, é claro, a evolução teria sido a mesma. Só que “isso”, que é lançado desdenhosamente para o lado do acaso, é toda a vida dos homens: Plekhanov considera, com impavidez, a terrível sangria das guerras napoleônicas, das quais a França levou tanto tempo para reerguer-se, permanece indiferente ao afrouxamento da vida econômica e social que marca o retorno dos Bourbons que o povo inteiro teve de suportar; negligencia o profundo mal-estar provocado, desde 1815, pelo conflito da burguesia com o fanatismo religioso. Desses homens que viveram, sofreram, lutaram sob a Restauração e que, para terminar, derrubaram o trono, nenhum teria sido tal ou teria existido se Napoleão não tivesse dado o golpe de Estado: o que teria acontecido a Hugo se o pai não tivesse sido um general do Império? E Musset? E Flaubert em relação ao qual assinalamos que tinha interiorizado o conflito entre o ceticismo e a fé? Se, depois disso, alguém disser que essas mudanças não podem modificar o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção no decorrer do último século, trata-se de um truísmo. Mas se esse desenvolvimento deve ser o único objeto da história humana, recaímos simplesmente no “economicismo” que gostaríamos de evitar, e o marxismo torna-se um inumanismo.

Com toda a certeza, sejam quais forem os homens e os acontecimentos, até aqui aparecem no contexto da *escassez*, isto é, em uma sociedade ainda incapaz de libertar-se de suas necessidades, portanto, da Natureza, e que se

* Cf. PLEKHANOV, Oeuvres, Ed. de Moscou (N. do E.) [No original].

define, por isso mesmo, segundo suas técnicas e ferramentas; o dilaceramento de uma coletividade esmagada por suas necessidades e dominada por um modo de produção suscita antagonismos entre os indivíduos que a compõem; as relações abstratas das coisas entre si, da mercadoria e do dinheiro etc., dissimulam e condicionam as relações diretas dos homens entre si; assim, as ferramentas, a circulação das mercadorias etc. determinam o devir econômico e social. Sem esses princípios, não existe racionalidade histórica. Mas sem homens vivos, não existe História. O objeto do existencialismo – pelas lacunas dos marxistas – é o homem singular no campo social, em sua classe, no meio de objetos coletivos e dos outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. Com efeito, a totalização dialética deve envolver tanto os atos, as paixões, o trabalho e a necessidade, quanto as categorias econômicas, deve encontrar o lugar do agente ou do acontecimento no conjunto histórico, defini-lo em relação à orientação do devir e, ao mesmo tempo, determinar exatamente o sentido do presente como tal. O método marxista é progressivo porque é o resultado, em Marx, de longas análises; atualmente, a progressão sintética é perigosa: os marxistas preguiçosos servem-se dela para constituir o real *a priori*, os políticos para provarem que o que se passou devia passar-se desse modo, não podem descobrir nada por esse método de pura *exposição*. A prova é que sabem de antemão o que devem encontrar. Nosso método é heurístico, ensina-nos algo de novo porque é, a uma só vez, regressivo e progressivo. Sua primeira preocupação é, como a do marxista, encontrar o lugar do homem em seu contexto. Pedimos à história geral para nos restituir as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam. Assim, temos à partida um conhecimento totalizante do momento considerado, mas, em relação ao objeto de nosso estudo, esse conhecimento permanece abstrato. Este começa com a produção material da vida imediata e completa-se com a sociedade civil, o Estado e a ideologia. Ora, no interior desse movimento, nosso objeto *já figura* e é condicionado por esses fatores, na medida em que os condiciona. Assim, sua ação já está inscrita na totalidade considerada, mas permanece para nós implícita e abstrata. Por outro lado, temos um certo conhecimento fragmentário de nosso objeto: por exemplo, já conhecemos a biografia de Robespierre enquanto é uma determinação da temporalidade, isto é, uma sucessão de fatos bem estabelecidos. Esses fatos parecem concretos porque são conhecidos com detalhe, mas falta-lhes a *realidade* uma vez que

ainda não podemos associá-los ao movimento totalizador.⁴⁴ Essa objetividade não significante contém em si, sem que se possa apreendê-la aí, a época inteira em que apareceu, da mesma forma que a época, reconstituída pelo historiador, contém essa objetividade. E, no entanto, nossos dois conhecimentos abstratos caem fora um do outro. Sabe-se que o marxista contemporâneo fica por aqui: pretende descobrir o objeto no processo histórico e o processo histórico no objeto. De fato, substitui um e outro por um conjunto de considerações abstratas que se referem imediatamente aos princípios. Pelo contrário, o método existencialista pretende permanecer *heurístico*. O único meio de que dispõe é o “vaivém”: este determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia. Longe de procurar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa.

Tentaremos determinar *na época* o campo dos possíveis, o dos instrumentos etc. Se, por exemplo, trata-se de descobrir o sentido da ação histórica de Robespierre, determinaremos (entre outras coisas) o setor dos instrumentos intelectuais. Trata-se de formas vazias, são as principais linhas de força que aparecem nas relações concretas dos contemporâneos. Fora de atos precisos de ideiação, escrita ou designação verbal, a Idéia de Natureza não tem, no século XVIII, ser material (ainda menos, existência). No entanto, é real porque cada indivíduo a considera como diferente de seu ato preciso de leitor ou pensador, na medida em que ela é também o pensamento de milhares *de outros*; assim, o intelectual apreende o seu pensamento, a uma só vez, como *seu* e como *diferente*; pensa *na* idéia mais do que ela está *em* seu

⁴⁴ Desde sua chegada a Estrasburgo, Saint-Just e Lebas mandam prender “por seus excessos” o acusador público Schneider. O fato está estabelecido. Em si mesmo, não significa nada: será que se deve ver nisso a austeridade revolucionária (da relação de reciprocidade que, segundo Robespierre, é mantida entre o Terror e a Virtude)? Essa seria a opinião de Ollivier.* Será que se deve considerá-lo como um dos numerosos exemplos do centralismo autoritário da pequena burguesia no poder e como um esforço do Comitê de Salvação Pública para liquidar as autoridades locais quando estas são *oriundas do povo* e expressam, de forma demasiado nítida, o ponto de vista dos *sans-culottes*? É a interpretação de Daniel Guérin. Segundo a escolha que for feita de uma ou de outra conclusão (isto é, um ou outro ponto de vista sobre a Revolução *total*). O fato transforma-se radicalmente, Schneider torna-se tirano ou mártir, seus “excessos” aparecem como crimes ou como pretextos. Assim, a realidade vivida do objeto implica que ele tenha toda a sua “profundidade”, isto é, que seja *ao mesmo tempo* mantido em sua irredutibilidade e atravessado por um olhar que irá procurar, através dele, todas as estruturas que o suportam e, por fim, a própria Revolução como processo de totalização.

* Cf. A. OLLIVIER, Saint-Just ou La Force des choses, 1955 (N. do E.) [No original].

pensamento e isso significa que ela é a marca de sua pertinência a um grupo determinado (uma vez que são conhecidas suas funções, sua ideologia etc.) e indefinido (uma vez que o indivíduo nunca chegará a conhecer todos os membros, nem mesmo o número total). Como tal, esse “coletivo”, a uma só vez, real e virtual – real enquanto virtualidade – representa um instrumento comum; o indivíduo não pode evitar de particularizá-lo, projetando-se através dele em direção à sua própria objetivação. É, portanto, indispensável definir a filosofia viva – como horizonte insuperável – e dar seu verdadeiro sentido a esses esquemas ideológicos. Indispensável também estudar as atitudes intelectuais da época (por exemplo, os *papéis*, muitos dos quais são também instrumentos comuns) mostrando, de uma só vez, seu sentido teórico imediato e sua eficácia profunda (cada idéia virtual, cada atitude intelectual aparece como uma *empresa* que se desenvolve a partir de um fundo de conflitos reais e deve servir). Mas não prejudicamos, como Lukács e tantos outros, essa eficácia: pediremos ao estudo *compreensivo* dos esquemas e papéis para nos mostrar sua função real, muitas vezes, múltipla, contraditória, equívoca, sem esquecer que a origem histórica da noção ou da atitude pode ter-lhe conferido, de início, um outro ofício que permanece no interior de suas novas funções como uma significação envelhecida. Os autores burgueses usaram, por exemplo, o “mito do Bom Selvagem”, transformaram-no em uma arma contra a nobreza, mas teria sido simplificado o sentido e a natureza dessa arma se fosse esquecido que foi inventada pela Contra-Reforma e dirigida, antes de tudo, contra o servo-arbítrio dos protestantes. Nesse campo, é capital não omitir um fato que os marxistas negligenciam sistematicamente: a *ruptura* entre as gerações. De uma geração a outra, com efeito, uma atitude, um esquema, podem fechar-se, tornar-se objeto histórico, exemplo, idéia fechada que será necessário voltar a abrir ou imitar de fora. Seria necessário saber *como* os contemporâneos de Robespierre recebiam a Idéia de Natureza (eles não tinham contribuído para a sua formação, tinham-na tomado de Rousseau, por exemplo, que devia morrer pouco depois; tinha um caráter sagrado pelo próprio fato da *ruptura*, dessa distância na proximidade etc.). De qualquer maneira, a ação e a vida do homem que devemos estudar não podem ser reduzidas a essas significações abstratas, a essas atitudes impessoais. Pelo contrário, é ele que lhes dará força e vida pela maneira como se projetará através delas. Convém, portanto, voltar ao nosso objeto e estudar suas declarações pessoais (por exemplo, os discursos de Robespierre) através da grade dos instrumentos coletivos. O sentido de nosso estudo deve ser aqui “diferencial”, como diria Merleau-Ponty. Com efeito, é a *diferença* entre os “comuns” e a idéia ou a atitude concreta da pessoa estudada, seu enriquecimento, seu tipo de concretização, seus desvios etc., que devem *antes de tudo* nos

iluminar sobre nosso objeto. Essa *diferença* constitui sua singularidade; na medida em que o indivíduo utiliza os “coletivos”, ele depende (como todos os membros de sua classe ou meio) de uma interpretação muito geral que já permite estender a regressão até as condições materiais. Mas na medida em que suas condutas exigem uma interpretação diferencial, deveríamos levantar hipóteses singulares no âmbito abstrato das significações universais. É até mesmo possível que sejamos levados a recusar o esquema convencional de interpretação e colocar o objeto em um subgrupo ignorado até então: é o caso de Sade, como vimos. Ainda não chegamos aí: o que pretendo assinalar é que abordamos o estudo do diferencial com uma exigência totalizadora. Não consideramos essas variações como contingências anômicas, acidentes, aspectos insignificantes: muito pelo contrário, a singularidade da conduta ou da concepção é, *antes de tudo*, a realidade concreta, como totalização vivida, não se trata de um *traço* do indivíduo, mas o indivíduo total, apreendido em seu processo de objetivação. Toda a burguesia de 1790 refere-se aos *princípios* quando se propõe construir um Estado novo e dar-lhe uma constituição. Mas Robespierre, nessa época, está presente inteiramente *na maneira* como se refere aos princípios. Não conheço um bom estudo do “pensamento de Robespierre”; é pena: veríamos que, para ele, o universal é concreto (enquanto, para os outros constituintes, é abstrato) e confunde-se com a idéia da *totalidade*. A Revolução é uma realidade em via de totalização. Falsa, desde que seja interrompida, até mesmo mais perigosa, se for parcial, do que a própria aristocracia, será verdadeira quando tiver atingido seu pleno desenvolvimento. Trata-se de uma totalidade em devir que deve realizar-se um dia como totalidade devinda. Portanto, o recurso aos princípios é, nele, um esboço de geração dialética. Seríamos enganados, como ele próprio o foi, pelos instrumentos e pelas palavras se acreditássemos (como ele) que ele *deduz* as conseqüências dos princípios. Estes indicam uma direção da totalização. É isto o Robespierre *que pensa*: uma dialética nascente que se considera uma lógica aristotélica. Mas não julgamos que o pensamento seja uma determinação privilegiada. No caso de um intelectual ou de um orador político, iremos abordá-lo, antes de tudo, porque é, em geral, mais facilmente acessível: encontra-se depositado em palavras impressas. Pelo contrário, a exigência totalizadora implica que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações. Isso não significa, de modo algum, que não exista nestas uma hierarquia. O que pretendemos dizer é que – seja qual for o plano, o nível em que o considerarmos – o indivíduo está sempre inteiro: seu comportamento vital, seu condicionamento material reencontram-se como uma opacidade particular, como uma finitude e, ao mesmo tempo, como um fermento em seu pensamento mais abstrato; mas reciprocamente,

no plano de sua vida imediata, seu pensamento, contraído, implícito, já existe como o sentido de suas condutas. O modo de vida real de Robespierre (frugalidade, economia, habitação modesta, senhorio pequeno-burguês e patriota), suas roupas, seus cuidados corporais, sua recusa em tratar por tu, sua “inocorrupibilidade”, não podem dar seu sentido total a não ser em uma certa política que irá inspirar-se em certos pontos de vista teóricos (e que, por sua vez, os condicionará). Assim, o método heurístico deve considerar o “diferencial” (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia.⁴⁵ Como se vê, trata-se de um momento analítico e regressivo. Nada pode ser descoberto se, antes de tudo, não chegarmos tão longe quanto nos for possível na singularidade histórica do objeto. Creio ser necessário demonstrar o movimento regressivo com um exemplo particular.

Suponhamos que eu pretenda estudar Flaubert – que, nas histórias de literatura, é apresentado como o pai do realismo. Fico sabendo que ele disse “Madame Bovary sou eu”. Descubro que os contemporâneos mais sutis – e, em primeiro lugar, Baudelaire, temperamento “feminino” – tinham pressentido essa identificação. Fico sabendo que o “pai do realismo” sonhava, durante a viagem no Oriente, em escrever a história de uma virgem mística, nos Países Baixos, corroída pelo sonho, e que teria sido o símbolo de seu próprio culto da arte. Remontando à sua biografia, descubro sua dependência, sua obediência, seu “ser relativo”, em poucas palavras, todos os caracteres que, na época, costumam ser designados por “femininos”. Por fim, parece-me que, no fim da sua vida, os médicos chamavam-no de velha nervosa e que ele se sentia vagamente lisonjeado com tal tratamento. No entanto, não há qualquer dúvida: não se trata, *em grau algum*, de um invertido.⁴⁶ Nesse caso – sem deixar a obra, isto é, as significações literárias – trata-se de nos perguntar por que o autor (ou seja, aqui, a pura atividade sintética que engendra *Madame Bovary*) conseguiu metamorfosear-se em mulher, qual significação possui *em si mesma* a metamorfose (o que pressupõe um estudo

⁴⁵ Esse estudo prévio é *indispensável* se se pretende julgar o papel de Robespierre de 1793 a Termidor de 1794. Não é suficiente mostrá-lo transportado, impelido pelo movimento da Revolução; também é necessário saber como ele se inscreve nesta. Ou, se quisermos, de qual Revolução é ele o resumo, a viva condensação. E *somente* essa dialética é que permitirá compreender Termidor. É evidente que não se deve considerar Robespierre como um certo *homem* (natureza, essência fechada) determinado por alguns acontecimentos, mas restabelecer a dialética aberta que vai das atitudes aos acontecimentos e *vice-versa*, sem esquecer nenhum dos fatores originais.

⁴⁶ As cartas enviadas a Louise Colet revelam seu narcisismo e onanismo; mas vangloria-se de façanhas amorosas que devem ser verdadeiras uma vez que se dirige à única pessoa que pode ser testemunha e juiz das mesmas.

fenomenológico de Emma Bovary no livro), qual é essa mulher (que, segundo Baudelaire, tem a loucura e a vontade de um homem), o que quer dizer, em meados do século XIX, a transformação de macho em fêmea pela arte (estudar-se-á o contexto *Mademoiselle de Maupin** etc.) e, por fim, *quem deve ser* Gustave Flaubert para que, no campo de seus possíveis, tenha tido a possibilidade de representar-se como mulher. A resposta independe de qualquer biografia, uma vez que esse problema poderia ser levantado em termos kantianos: “Em que condições será possível a feminização da experiência?” Para responder, nunca deveríamos esquecer que o estilo de um autor está diretamente ligado a uma concepção do mundo: a estrutura das frases, dos parágrafos, a utilização e a posição do substantivo, do verbo etc., a constituição dos parágrafos e as características da narração – para citar apenas algumas particularidades – traduzem pressuposições secretas que podem ser determinadas, *diferencialmente*, mesmo antes de recorrer à biografia. Todavia, estaríamos ainda levantando *problemas*. É verdade que as intuições dos contemporâneos não de servir-nos de ajuda: Baudelaire afirmou a identidade do sentido profundo de *A tentação de Santo Antônio*, obra furiosamente “artista” a respeito da qual Bouilhet** dizia: “trata-se de uma diarreia de pérolas” e que trata, na mais completa confusão, dos grandes temas metafísicos da época (o destino do homem, a vida, a morte, Deus, a religião, o nada etc.) e do tema de *Madame Bovary*, obra seca (na aparência) e objetiva. Portanto, quem deve e pode ser Flaubert para poder expressar sua própria realidade sob a forma de um idealismo desenfreado e de um realismo ainda mais maldoso do que impassível? Portanto, quem pode e deve ser Flaubert para objetivar-se em sua obra a alguns anos de distância, sob a forma de um monge místico e de uma mulher decidida e “um pouco masculina”? A partir daí, é necessário recorrer à biografia, isto é, aos fatos *coletados* pelos contemporâneos e *verificados* pelos historiadores. A obra formula questões à vida. Mas é necessário compreender em que sentido: com efeito, a obra como objetivação da pessoa é *mais completa, mais total* do que a vida. Com toda a certeza, enraíza-se nela, ilumina-a, mas só encontra sua explicação total em si mesma. Só que é ainda cedo demais para que tal explicação nos apareça. A vida é iluminada pela obra como uma realidade cuja determinação total encontra-se fora dela, ao mesmo tempo, nas condições que a produzem e na criação artística que a leva ao termo e *a completa, expressando-a*. Assim, a obra – quando é estudada atentamente – torna-se hipótese e método de

* *Romance de Théophile Gautier, 1835 (N. do E.) [No original].*

** *Poeta e dramaturgo, Louis Bouilhet era amigo de Flaubert (N. do E.) [No original].*

pesquisa para iluminar a biografia: ela interroga e retém episódios concretos como respostas para as suas perguntas.⁴⁷ Mas essas respostas *não são plenamente satisfatórias*: são insuficientes e limitadas na medida em que a objetivação na arte é irreduzível à objetivação nas condutas cotidianas; existe um hiato entre a obra e a vida. Todavia, o homem, com suas relações humanas, assim iluminado, aparece-nos, por sua vez, como conjunto sintético de questões. A obra revelou o narcisismo de Flaubert, seu onanismo, seu idealismo, sua solidão, sua dependência, sua feminilidade e sua passividade. Mas, por seu turno, esses caracteres são para nós problemas: levam-nos a adivinhar, *ao mesmo tempo*, estruturas sociais (Flaubert é proprietário fundiário, recebe títulos de renda etc.) e um drama *único* da infância. Em poucas palavras, essas questões regressivas fornecem-nos um meio de interrogar seu grupo familiar como realidade vivida e negada pela criança Flaubert, através de uma dupla fonte de informação (testemunhos objetivos sobre a família: características de classe, tipo familiar, aspecto individual; declarações furiosamente subjetivas de Flaubert sobre os pais, o irmão, a irmã etc.). Nesse nível, é necessário poder, incessantemente, remontar até a obra e saber que esta contém uma verdade da biografia que a própria correspondência (adulterada pelo seu autor) não pode conter. Mas também é necessário saber que a obra *nunca* chega a revelar os segredos da biografia: pode ser simplesmente o esquema ou o fio condutor que permite descobri-los na própria vida. Nesse nível, abordando a tenra infância como maneira de viver, de forma obscura, condições gerais, fazemos aparecer, como o sentido do vivido, a pequena burguesia intelectual que se formou no período do Império e sua maneira de viver a evolução da sociedade francesa. Aqui, voltamos ao puro objetivo, isto é, à totalização histórica: nesse caso, devemos interrogar a própria História, o rápido desenvolvimento reprimido do capitalismo familiar, a volta dos fundiários, as contradições do regime e a miséria de um proletariado ainda

⁴⁷ Não me lembro de que tenha sido motivo de espanto o fato de que o gigante normando tenha se projetado como mulher em sua obra. Mas também não me lembro de que tenha sido estudada a feminilidade de Flaubert (seu aspecto truculento e “falastrão” desviou a atenção; ora, isso não passa de um *trompe-l’oeil*, como foi repetido inúmeras vezes pelo próprio escritor). No entanto, a ordem é visível: o *escândalo lógico* é *Madame Bovary*, mulher masculina e homem afeminado, obra lírica e realista. É esse escândalo, com suas contradições próprias, que deve chamar a atenção para a vida de Flaubert e para a sua feminilidade vivida. Será necessário vê-lo em suas condutas: e, antes de tudo, em suas condutas sexuais; ora, as cartas enviadas a Louise Colet são, sobretudo, condutas; todas elas constituem momentos da diplomacia de Flaubert diante dessa poetisa dominadora. Na correspondência, não encontraremos *Madame Bovary* em germe, mas conseguiremos iluminar integralmente a correspondência por meio de *Madame Bovary* (e, evidentemente, das outras obras).

insuficientemente desenvolvido. No entanto, tais interrogações são *constituintes*, no sentido em que os conceitos kantianos são chamados “constitutivos”, porque permitem realizar sínteses concretas onde só tínhamos condições abstratas e gerais: a partir de uma infância vivida obscuramente, podemos reconstituir as verdadeiras características das famílias pequeno-burguesas. Comparamos a de Flaubert à de Baudelaire (de um nível social mais “elevado”), à dos Goncourt (pequenos-burgueses enobrecidos no final do século XVIII pela simples aquisição de uma terra “nobre”), à de Louis Bouilhet etc.; a esse propósito, estudamos as relações reais entre os cientistas e os profissionais com experiência (o pai de Flaubert) e os industriais (o pai do amigo Le Poittevin). Nesse sentido, o estudo de Flaubert criança, como universalidade vivida na particularidade, enriquece o estudo geral da pequena burguesia em 1830. Através das estruturas que comandam o grupo familiar singular, enriquecemos e concretizamos os caracteres sempre gerais da classe considerada, apreendemos “coletivos” desconhecidos – por exemplo, a relação complexa de uma pequena burguesia de funcionários públicos e de intelectuais com a “elite” dos industriais e a propriedade fundiária; ou as *raízes* dessa pequena burguesia, sua origem camponesa etc., suas relações com nobres decaídos.⁴⁸ Nesse nível é que vamos descobrir a principal contradição que essa criança viveu à sua maneira: a oposição entre o espírito de análise burguês e os mitos sintéticos da religião. Ainda aqui um vaivém estabelece-se entre as historietas singulares que iluminam essas contradições difusas (porque as reúnem em uma só e as fazem explodir) e a determinação geral das condições de vida que nos permite reconstituir *progressivamente* (porque já foram estudadas) a existência material dos grupos considerados. O conjunto dessas tentativas, a regressão e o vaivém, revelaram-nos o que designarei por profundidade do vivido. Acreditando refutar o existencialismo, um ensaísta escrevia um dia desses o seguinte: “Não é o homem que é profundo, mas o mundo”. Tinha perfeitamente razão e estamos de acordo com ele sem reservas. Somente deve-se acrescentar que o mundo é humano, que a profundidade do homem é o mundo, portanto, que a profundidade vem ao mundo pelo homem. A exploração dessa profundidade é uma descida do concreto absoluto (*Madame Bovary* nas mãos de um leitor contemporâneo de Flaubert, seja Baudelaire, a imperatriz ou o procurador) a seu condicionamento mais abstrato (isto é, às condições materiais, ao conflito das forças produtivas e das relações de produção enquanto essas condições aparecem em sua

⁴⁸ O pai de Flaubert, filho de veterinário (monarquista) de aldeia e “distinguido” pela administração imperial, desposa uma jovem aparentada com nobres. Frequenta industriais ricos e compra terras.

universalidade e se apresentam como vividas por todos os membros de um grupo indefinido,⁴⁹ isto é, praticamente, por sujeitos *abstratos*). Através de *Madame Bovary*, devemos e podemos entrever o movimento da renda fundiária, a evolução das classes ascendentes, a lenta maturação do proletariado: tudo está aí. Mas as significações mais concretas são radicalmente irreduzíveis às significações mais abstratas; o “diferencial” em cada camada significativa reflete, empobrecendo-o e contraindo-o, o diferencial da camada superior; ilumina o diferencial da camada inferior e serve de rubrica à unificação sintética de nossos conhecimentos mais abstratos. O *vaivém* contribui para enriquecer o objeto com toda a profundidade da História; e determina, na totalização histórica, o lugar ainda vazio do objeto.

No entanto, nesse nível da pesquisa, só conseguimos desvelar uma hierarquia de significações heterogêneas: *Madame Bovary*, a “feminilidade” de Flaubert, a infância em um prédio do hospital, as contradições da pequena burguesia contemporânea, a evolução da família, da propriedade etc.⁵⁰ Cada uma ilumina a outra, mas sua irreduzibilidade cria uma verdadeira descontinuidade entre elas; cada uma serve de enquadramento à precedente, mas a significação envolvida é mais rica do que a significação envolvente. Em poucas palavras, temos apenas os vestígios do movimento dialético e não o próprio movimento.

É então, e somente então, que devemos utilizar o método progressivo: trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para chegar à objetivação final, em poucas palavras, o *projeto* pelo qual Flaubert, para escapar à pequena burguesia, lançar-se-á, através dos diversos campos de possíveis, em direção à objetivação alienada de si mesmo, além de constituir-se, inelutável e indissolúvelmente, como o autor de *Madame Bovary* e como esse pequeno-burguês que recusava ser.

⁴⁹ Realmente, em 1830, a pequena burguesia constitui um grupo numericamente definido (embora existam, evidentemente, intermediários inclassificáveis que a unem aos camponeses, aos burgueses e aos proprietários fundiários). Mas, *metodologicamente*, esse universal concreto ficará sempre indeterminado por que as estatísticas são insuficientes.

⁵⁰ A fortuna de Flaubert consiste exclusivamente em bens imóveis; esse beneficiário de rendimentos de nascença será arruinado pela indústria: no fim da vida, venderá suas terras para salvar o genro* (comércio exterior, ligações com a indústria escandinava). Nesse meio tempo, vê-lo-emos queixar-se, freqüentemente, de que seus rendimentos fundiários são inferiores aos lucros que teria recebido se o pai tivesse feito as mesmas aplicações na indústria.

* *Erro de palavra: Flaubert nunca teve genro. Trata-se do primeiro marido, Ernest Commanville, de sua sobrinha Caroline (N. do E.) [No original].*

Esse projeto tem *um sentido* que não é a simples negatividade, a fuga: por ele, o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objetiva. Não é a pura e simples escolha abstrata de escrever que faz o caráter próprio de Flaubert, mas a escolha de escrever de uma certa maneira para manifestar-se no mundo de tal forma, em poucas palavras, é a significação singular – no âmbito da ideologia contemporânea – que ele dá à literatura como negação de sua condição original e como solução objetiva de suas contradições. Para reencontrar o sentido desse “arrancar-se em direção a...”, seremos ajudados pelo conhecimento de todas as camadas significantes que ele atravessou, que deciframos como seus vestígios e que o levaram até a objetivação final. Temos a série: do condicionamento material e social até a obra, trata-se de encontrar a *tensão* que vai da objetividade à objetividade, descobrir a lei do desabrochamento que supera uma significação *pela* seguinte e que mantém esta naquela. Na verdade, trata-se de inventar um movimento, recriá-lo: mas a hipótese é imediatamente verificável: somente pode ser válida a que realizar em um movimento criador a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas.

Todavia, o projeto corre o risco de ser desviado, como o de Sade, pelos instrumentos coletivos; assim, a objetivação terminal talvez não corresponda exatamente à escolha original. Convirá retomar a análise regressiva, observando-a mais de perto, estudar o campo instrumental para determinar os desvios possíveis, utilizar nossos conhecimentos gerais sobre as técnicas contemporâneas do Saber, rever o desenrolar da vida para examinar a evolução das escolhas e ações, sua coerência ou inerência aparente. *Santo Antônio* é a expressão integral de Flaubert, na pureza e em todas as contradições de seu projeto original: mas essa obra é um fracasso; Bouilhet e Maxime Du Camp a condenam sem apelo; impõem-lhe que “conte uma história”. O desvio está aí: Flaubert conta uma historieta, mas coloca *tudo* nela, o céu e o inferno, ele próprio, Santo Antônio etc. A obra monstruosa e esplêndida que resulta daí e onde ele se objetiva e se aliena é *Madame Bovary*. Assim, o retorno à biografia mostra-nos os hiatos, as fissuras e os acidentes ao mesmo tempo que confirma a hipótese (do projeto original), revelando a curva da vida e sua continuidade. Definiremos o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é, ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização); com efeito, quando o objeto é *reencontrado* em sua profundidade e singularidade, em vez de permanecer exterior à totalização (como era até então, o que os marxistas consideravam como sua integração na História), entra imediatamente em contradição com ela; em poucas palavras, a simples

justaposição inerte da época e do objeto dá lugar bruscamente a um conflito vivo. Se, de forma negligente, definirmos Flaubert como um realista e se decidirmos que o realismo convinha ao público do Segundo Império (o que permitirá fazer uma teoria brilhante e perfeitamente falsa a respeito da evolução do realismo entre 1857 e 1957), não chegaremos a compreender esse estranho monstro que é *Madame Bovary*, nem o autor, tampouco o público. Em suma, uma vez mais, estaremos trabalhando com aparências. Mas se tivermos o cuidado – por um estudo que deve ser longo e difícil – de mostrar nesse romance a objetivação do subjetivo e sua alienação, em suma, se o apreendemos no sentido concreto que ainda conserva no momento em que escapa ao autor e, *ao mesmo tempo*, de fora, como um objeto que deixamos desenvolver-se em liberdade, ele entra bruscamente em oposição à realidade objetiva que terá para a opinião, para os magistrados e para os escritores contemporâneos. É o momento de voltar à época e nos formular, por exemplo, esta questão muito simples: havia, então, uma escola realista; seus representantes eram Courbet na pintura e Duranty na literatura. Este expunha, freqüentemente, sua doutrina e redigia manifestos; enquanto Flaubert detestava o realismo e, durante toda a vida, repetiu que gostava apenas da pureza absoluta da arte; *por que* o público decidiu, de saída, que era Flaubert o realista e por que gostou nele *desse realismo*, isto é, dessa admirável confissão falsificada, desse lirismo dissimulado, dessa metafísica subentendida; por que apreciou como um admirável caráter de mulher (ou como uma impiedosa descrição de mulher) o que, no fundo, não passava de um pobre homem disfarçado? Devemos, então, nos perguntar *qual espécie de realismo* exigia esse público ou, se preferirmos, qual espécie de literatura exigia sob esse nome e por que a exigia? Este último momento é capital: é simplesmente o da alienação. Pelo sucesso que lhe confere sua época, Flaubert vê roubar-lhe a obra, já não a reconhece, esta lhe é estranha; desse modo, ele perde sua própria existência objetiva. Mas, ao mesmo tempo, sua obra ilumina a época com uma nova luz; permite formular uma nova questão à História: qual época, portanto, podia ser esta para que exigisse *esse* livro e para que, de forma mentirosa, reencontrasse nele sua própria imagem? Aqui, estamos no verdadeiro momento da ação histórica ou do que designarei, de bom grado, por mal-entendido. Mas não é o momento de desenvolver essa nova abordagem. Para terminar, é suficiente dizer que o homem e seu tempo serão integrados na totalização dialética quando tivermos demonstrado como a História supera essa contradição.

Terceiro: Portanto, o homem define-se pelo seu projeto. Esse ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; desvela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto.

O projeto não deve confundir-se com a vontade que é uma entidade abstrata, embora possa revestir-se de uma forma voluntária em certas circunstâncias. Essa relação imediata, para além dos elementos dados e constituídos, com o Outro que não si mesmo, essa perpétua produção de si mesmo pelo trabalho e pela *práxis*, é a nossa própria estrutura: do mesmo modo que não é uma vontade, também não é uma necessidade ou uma paixão, mas nossas necessidades, como nossas paixões ou como o mais abstrato de nossos pensamentos, participam dessa estrutura: estão sempre *fora de si mesmos em direção a...* É o que denominamos existência e, por isso, não pretendemos dizer uma substância estável que se apóia em si mesma, mas um perpétuo desequilíbrio, um total arrancar-se de si. Como esse impulso em direção à objetivação assume diversas formas segundo os indivíduos, como ele nos projeta através de um campo de possibilidades, das quais conseguimos concretizar algumas com exclusão de outras, denominamo-lo também de escolha ou liberdade. Mas estaria muito enganado quem nos acusasse de introduzir, aqui, o irracional, de inventar um “começo primeiro” sem vínculo com o mundo, ou de dar ao homem uma liberdade-fetiche. Com efeito, essa acusação só poderia emanar de uma filosofia mecanicista: aquele que viesse a fazê-la, estaria pretendendo *reduzir a práxis*, a criação e a invenção à reprodução do dado elementar de nossa vida, estaria pretendendo *explicar* a obra, o ato ou a atitude pelos fatores que os condicionam; seu desejo de explicação esconderia a vontade de assimilar o complexo ao simples, negar a especificidade das estruturas e reduzir a mudança à identidade. É recair no plano do determinismo cientificista. Pelo contrário, o método dialético recusa-se a *reduzir*; utiliza a abordagem inversa; supera, conservando; mas os termos da contradição superada não podem dar conta da própria superação, nem da síntese ulterior: pelo contrário, é esta que os ilumina e permite compreendê-los. Para nós, a contradição de base não passa de um dos fatores que delimitam e estruturam o campo dos possíveis; pelo contrário, é a escolha que se deve interrogar se se pretende explicá-los detalhadamente, revelar-lhes a singularidade (isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta, *nesse caso*, a generalidade) e compreender como elas foram vividas. É a obra ou o ato do indivíduo que nos revela o segredo de seu condicionamento. Pela sua escolha de escrever, Flaubert revela-nos o sentido de seu medo infantil da morte; e não o inverso. Por ter ignorado tais princípios, o marxismo contemporâneo não conseguiu compreender as significações e os valores. Com efeito, é tão absurdo reduzir a significação de um objeto à pura materialidade inerte desse próprio objeto, quanto pretender deduzir o direito do fato. O sentido de uma conduta e seu valor só podem ser

apreendidos em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis, desvelando o dado.

O homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo, uma vez que nunca será possível compreender o menor de seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro. Além disso, é um criador de signos na medida em que, sempre à sua frente, utiliza certos objetos para designar outros objetos, ausentes ou futuros. Mas as duas operações reduzem-se à pura e simples superação: superar as condições presentes em direção à sua mudança ulterior, superar o objeto presente em direção a uma ausência, é a mesma coisa. O homem constrói signos porque é significativo em sua própria realidade e é significativo porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado. O que chamamos liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural.

Para apreender o sentido de uma conduta humana, é necessário dispor do que os psiquiatras e os historiadores alemães chamaram “compreensão”. Mas não se trata aí de um dom particular, nem de uma faculdade especial de intuição: esse conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições de partida. É, originalmente, progressivo. Compreendo o gesto de um colega que se dirige para a janela a partir da situação material em que nós dois estamos: por exemplo, é porque faz muito calor. Ele vai nos “dar ar”. Essa ação não está inscrita na temperatura, não é “desencadeada” pelo calor como por um “estímulo” que provoca reações em cadeia: trata-se de uma conduta sintética que unifica, à minha frente, o campo prático em que nós dois estamos, unificando-se a si mesma; os movimentos são novos, adaptam-se à situação, aos obstáculos particulares: é porque as montagens aprendidas são esquemas motores abstratos e insuficientemente determinados, determinam-se na unidade da empresa: é necessário afastar esta mesa; em seguida, a janela é de batentes, de guilhotina, de corrediças ou, talvez – se estamos no estrangeiro – de uma espécie que, para nós, ainda é desconhecida. De qualquer maneira, para superar a sucessão dos gestos e perceber a unidade que se dão a si mesmos, é necessário que eu próprio sinta a atmosfera superaquecida como uma necessidade de brisa fresca, como uma exigência de ar, isto é, que eu próprio seja a superação vivida de nossa situação material. Na sala, portas e janelas nunca são realidades completamente passivas: o trabalho dos outros deu-lhes um sentido, transformou-as em instrumentos, em possibilidades *para um outro* (qualquer). Isso significa que eu já as *compreendo* como estruturas instrumentais e como produtos de uma atividade dirigida. Mas o movimento do meu colega explicita as indicações e as designações cristalizadas nesses

produtos; seu comportamento revela-me o campo prático como um “espaço hodológico” e, inversamente, as indicações contidas nas ferramentas tornam-se o sentido cristalizado que me permite compreender a empresa. Sua conduta *unifica* a sala e esta define sua conduta.

Verifica-se aí tal superação enriquecedora *para nós dois* que essa conduta, em vez de se iluminar, no início, pela situação material, pode revelar-ma: absorvido em um trabalho de colaboração, em uma discussão, eu sentia profundamente o calor como um mal-estar confuso e inominado; no gesto do meu colega, vejo sua intenção prática e, ao mesmo tempo, o sentido de meu mal-estar. O movimento da compreensão é, simultaneamente, progressivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (remonto em direção à condição original). De resto, é o próprio ato que definirá o calor como intolerável: se não movemos um dedo é porque a temperatura é suportável. Assim, a unidade rica e complexa da empresa nasce da condição mais pobre e volta-se sobre ela para iluminá-la. Ao mesmo tempo, aliás, mas em uma outra dimensão, meu colega revela-se por seu comportamento: se, antes de começar o trabalho ou a discussão, ele se levantou calmamente para entreabrir a janela, este gesto reenvia a objetivos mais gerais (vontade de se mostrar metódico, desempenhar o papel de um homem ordeiro, ou real amor pela ordem); parecerá bem diferente se se levantar, de repente, com um salto, para abrir completamente a janela, como se estivesse sufocado. E isso também, para que eu possa compreendê-lo, é necessário que minhas próprias condutas, em seu movimento projetivo, me informem a respeito de minha profundidade, isto é, a respeito de meus objetivos mais amplos e das condições que correspondem à escolha de tais objetivos. Assim, a *compreensão* nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o meio ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento.

Precisamente porque somos *pro-jeto*, a compreensão pode ser inteiramente regressiva. Se nenhum de nós dois toma consciência da temperatura, um terceiro, que acaba de entrar, dirá certamente: “A discussão é tão absorvente para ambos que estão sufocando”. Desde a sua entrada na sala, essa pessoa viveu o calor como uma necessidade, como uma vontade de ventilar, refrescar; desse modo, a janela fechada tomou para ela uma significação: não porque iam abri-la, mas porque não tinha sido aberta. A sala fechada e superaquecida revela-lhe um ato que não foi feito (e que estava indicado como possibilidade permanente pelo trabalho depositado nas ferramentas presentes). Mas essa ausência, essa objetivação do não-ser, só encontrará verdadeira consistência se servir de revelador a uma empresa positiva: através

do ato a fazer e não feito, essa testemunha descobrirá a paixão que desencadeamos na discussão. E se, rindo, nos chama de “ratos de biblioteca”, ainda encontrará significações mais gerais para a nossa conduta e nos iluminará na nossa profundidade. Porque somos homens e vivemos no mundo dos homens, do trabalho e dos conflitos, todos os objetos que nos rodeiam são signos. Indicam por si mesmos seu modo de emprego e mal dissimulam o projeto real daqueles que os fizeram tais *para nós* e que, por seu intermédio, se dirigem a nós; mas a sua ordem particular nesta ou naquela circunstância volta a traçar-nos uma ação singular, um projeto, um acontecimento. O cinema utilizou tanto esse procedimento que este tornou-se clichê: mostra-se um jantar que começa e depois corta-se a imagem; algumas horas depois, na sala deserta, copos derrubados, garrafas vazias, pontas de cigarro juncando o chão, serão a indicação por si sós de que os convivas se embriagaram. Assim, as significações vêm do homem e de seu projeto, mas inscrevem-se por toda parte nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, em todo o instante, é sempre significativo e as significações revelam-nos homens e relações entre os homens, através das estruturas de nossa sociedade. Mas essas significações só nos aparecem na medida em que somos nós próprios significantes. Nossa compreensão do outro nunca é contemplativa: não passa de um momento de nossa *práxis*, uma forma de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele.

Entre essas significações, existem as que nos remetem a uma situação vivida, a uma conduta, a um acontecimento coletivo: esse seria o caso, se quisermos, dos copos quebrados que, na tela, são encarregados de nos traçar a história de uma noitada de orgia. Outras são simples indicações: uma flecha em uma parede, em um corredor do metrô. Outras referem-se a “coletivos”. Outras são símbolos: a realidade significada está presente nelas, como a nação na bandeira. Outras são declarações de utilidade; alguns objetos propõem-se a mim como *meios* – uma faixa para pedestres na rua, um abrigo etc. Outras, que são apreendidas sobretudo – mas nem sempre – através das condutas visíveis e atuais dos homens reais, são simplesmente fins.

É necessário rejeitar decididamente o pretenso “positivismo” que impregna o marxismo de hoje e o leva a negar a existência dessas últimas significações. A mistificação suprema do positivismo é que ele pretende abordar a experiência social sem *a priori* quando, afinal, tinha decidido, desde o início, negar uma de suas estruturas fundamentais e substituí-la pelo seu oposto. Era legítimo que as ciências da Natureza se libertassem do antropomorfismo que consiste em atribuir propriedades humanas a objetos inanimados. Mas é perfeitamente absurdo introduzir por analogia o desprezo do antropomorfismo

na antropologia: que pode ser feito de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem do que *reconhecer-lhe propriedades humanas*? A simples inspeção do campo social deveria ter levado a descobrir que a relação com os fins é uma estrutura permanente das empresas humanas e que é *a partir dessa relação* que os homens reais apreciam as ações, as instituições ou os estabelecimentos econômicos. Deveríamos ter constatado, então, que nossa compreensão do outro faz-se necessariamente pelos fins. Aquele que olha, de longe, um homem trabalhando e que diz: “Não compreendo o que está fazendo”, ficará esclarecido quando conseguir unificar os momentos desconexos dessa atividade, graças à previsão do resultado visado. Melhor ainda: para lutar, frustrar o adversário, é necessário dispor, ao mesmo tempo, de vários sistemas de fins. Daremos a uma finta sua verdadeira finalidade (que é, por exemplo, obrigar o boxeador a levantar sua guarda) se descobirmos e rejeitarmos, a uma só vez, sua pretensa finalidade (aplicar um direto de esquerda à arcada superciliar). Os duplos, triplos sistemas de fins que são utilizados pelos outros condicionam de forma tão rigorosa nossa atividade quanto nossos próprios fins; um positivista que, na vida prática, conservasse seu daltonismo teleológico não poderia viver durante muito tempo. É verdade que, em uma sociedade inteiramente alienada em que “o capital aparece cada vez mais como um poder social do qual o capitalista é o funcionário”,⁵¹ os fins manifestos podem dissimular a necessidade profunda de uma evolução ou de um mecanismo montado. Mas, até mesmo nesse caso, o fim como significação do projeto vivido de um homem ou de um grupo de homens permanece real, na medida em que, como diz Hegel, a aparência enquanto aparência possui uma realidade; portanto, tanto nesse caso quanto nos precedentes, convirá determinar seu papel e sua eficácia prática. Mostrarei adiante como a estabilização dos preços, em um mercado competitivo, *reifica* a relação entre o vendedor e o comprador. Gentilezas, hesitações, pechinchas, tudo isso é neutralizado, recusado uma vez que o lance já foi decidido; e, no entanto, cada um desses *gestos* é vivido por seu autor como um ato; não há dúvida de que essa atividade cai no domínio da pura representação. Mas a possibilidade permanente de que um fim seja transformado em ilusão caracteriza o campo social e os modos de alienação: ela não tira ao fim sua estrutura irreduzível. Melhor ainda, as noções de alienação e mistificação só adquirem sentido precisamente na medida em que roubam os fins e os desqualificam. Portanto, existem duas concepções que não devem ser confundidas: a primeira, a de numerosos sociólogos americanos e de alguns

⁵¹ MARX, *Das Kapital*, III, t. I, p. 293 [Cf. *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, tomo II, p. 1044].

marxistas franceses, substitui de maneira boba os dados da experiência por um causalismo abstrato ou por certas formas metafísicas ou conceitos como os de motivação, atitude ou papel que só adquirem sentido associados a uma finalidade; a segunda reconhece a existência de fins por toda parte em que estes se encontram e limita-se a declarar que alguns deles podem ser neutralizados no âmago do processo de totalização histórica:⁵² eis a posição do marxismo real e do existencialismo. O movimento dialético que vai do condicionamento objetivo à objetivação permite, com efeito, compreender que os fins da atividade humana não são entidades misteriosas e acrescentadas ao próprio ato: representam simplesmente a superação e a manutenção do dado em um ato que vai do presente em direção ao futuro; o fim é a própria objetivação, enquanto constitui a lei dialética de uma conduta humana e a unidade de suas contradições anteriores. E a presença do futuro no âmago do presente não tem nada de surpreendente se se pretende levar em consideração que o fim se enriquece ao mesmo tempo que a própria ação; supera esta na medida em que faz dela a unidade, mas o conteúdo dessa unidade nunca é mais concreto, nem mais explícito do que o é, no mesmo instante, a empresa unificada. De dezembro de 1851 a 30 de abril de 1856, *Madame Bovary* fazia a unidade real de todas as ações de Flaubert. Mas isso não significa que a obra precisa e concreta, com todos os capítulos e frases, figurasse em 1851, nem que fosse como uma enorme ausência, no âmago da vida do escritor. O fim transforma-se, passa do abstrato para o concreto, do global para o detalhado; em cada momento, é a unidade atual da operação ou, se preferirmos, a unificação em ato dos meios: sempre *do outro lado do presente*, ele nada mais é, no fundo, do que *o próprio presente visto de seu outro lado*. No entanto, em suas estruturas, contém relações com um futuro mais afastado: o objetivo imediato de Flaubert, que é o de terminar *este* parágrafo, ilumina-se a si mesmo pelo objetivo longínquo que resume toda a operação: produzir *este* livro. No entanto, quanto mais o resultado visado é totalização, mais ele é abstrato. Flaubert escreve, no início, aos amigos: “Eu gostaria de escrever um livro que fosse... desta maneira... daquela maneira...” As frases

⁵² A contradição entre a realidade de um fim e sua inexistência objetiva aparece todos os dias. Para citar apenas o exemplo cotidiano de um combate singular, o boxeador que, enganado por uma finta, levanta a guarda para proteger os olhos, persegue realmente um fim; mas para o adversário, que pretende dar um golpe no estômago, isto é, em si ou objetivamente, esse fim torna-se *o meio* de dar-lhe o soco. Fazendo-se sujeito, o boxeador desajeitado realizou-se como objeto. Seu fim tornou-se cúmplice do fim do adversário. É, simultaneamente, fim e meio. Veremos na *Crítica da razão dialética* que a “atomização das multidões” e a recorrência contribuem ambas para voltar os fins contra aqueles que os adotam.

obscuras que utiliza nesse momento têm, com toda a certeza, mais sentido para o autor do que para nós, mas não dão a estrutura, nem o conteúdo real da obra. No entanto, não deixarão de servir de esquema a todas as pesquisas ulteriores, no que diz respeito ao plano e escolha das personagens: “o livro que deveria ser... isto e aquilo” é também *Madame Bovary*. Assim, no caso de um escritor, o fim imediato de seu trabalho presente não se ilumina a não ser em relação a uma hierarquia de significações (isto é, de fins) futuras, das quais cada uma serve de enquadramento à precedente e de conteúdo à seguinte. O fim se enriquece no decorrer da empresa, desenvolve e supera suas contradições com a própria empresa; terminada a objetivação, a riqueza concreta do objeto produzido supera infinitamente a do fim (considerado como hierarquia unitária dos sentidos), seja qual for o momento do passado em que o consideremos. Mas é precisamente porque o objeto deixa de ser um fim para tornar-se o produto “em pessoa” de um trabalho e existir no mundo, o que implica uma infinidade de novas relações (de seus elementos, uns com os outros, no novo meio de objetividade – de si mesmo com os outros objetos culturais – de si mesmo, como produto cultural, com os homens). No entanto, tal como é, em sua realidade de produto objetivo, reenvia necessariamente a uma operação passada, desaparecida, da qual foi o fim. E se não regredíssemos perpetuamente (mas de forma imprecisa e abstrata), no decorrer da leitura, até os desejos e os fins, até a empresa total de Flaubert, acabaríamos simplesmente por *fetichizar* o livro (o que, aliás, acontece freqüentemente), à semelhança do que ocorre com uma mercadoria, considerando-o como uma coisa que fala e não como a realidade de um homem, objetivada por seu trabalho. De qualquer maneira, pela regressão compreensiva do leitor, a ordem é inversa: o concreto totalizador é o livro; a vida e a empresa, como passado morto que se afasta, escalonam-se em séries de significações que vão das mais ricas às mais pobres, das mais concretas às mais abstratas, das mais singulares às mais gerais e que, por sua vez, nos remetem do subjetivo para o objetivo.

Se recusarmos ver o movimento dialético original no indivíduo e em sua empresa de produzir sua vida, objetivar-se, será necessário renunciar à dialética ou transformá-la em lei imanente da História. Já se viu estes dois extremos: às vezes, em Engels, a dialética explode, os homens chocam entre si como moléculas físicas, a resultante de todas essas agitações contrárias é uma *média*; só que um resultado médio não pode tornar-se, por si só, aparelho ou processo, registra-se passivamente, não se impõe, enquanto o capital “como poder social alienado, autônomo, como objeto e poder do capitalista

opõe-se à sociedade por intermédio desse objeto” (*Das Kapital*, t. III, p. 293);* para evitar o resultado médio e o fetichismo stalinista das estatísticas, alguns marxistas não comunistas preferiram dissolver o homem concreto nos objetos sintéticos, estudar as contradições e os movimentos dos coletivos como tais: não ganharam nada com isso, a finalidade refugia-se nos conceitos que tomam de empréstimo ou forjam, a burocracia torna-se uma pessoa, com suas operações, seus projetos etc., ela atacou a democracia húngara (outra pessoa) porque não podia tolerar... e com a intenção de... etc. Escapa-se ao determinismo cientificista para cair no idealismo absoluto.

Na verdade, o texto de Marx mostra que ele tinha compreendido admiravelmente a questão: o capital opõe-se à sociedade, diz ele. E, no entanto, trata-se de um poder social. A contradição explica-se pelo fato de que ele tornou-se *objeto*. Mas esse objeto, que não é “média social”, mas “realidade anti-social”, não se mantém como tal a não ser na medida em que é sustentado e dirigido pelo poder real e ativo *do capitalista* (o qual, por sua vez, é inteiramente possuído pela objetivação alienada de seu próprio poder: com efeito, este é objeto de outras superações por outros capitalistas). Essas relações são moleculares porque *só existem* indivíduos e relações singulares entre eles (oposição, aliança, dependência etc.); mas elas não são mecânicas porque não se trata, *em caso algum*, do choque de simples inércias: na própria unidade de sua própria empresa, cada um supera o outro e o incorpora na qualidade de meio (e *vice-versa*), cada par de relações unificadoras é, por sua vez, superado pela empresa de um terceiro. Assim, em cada nível, constituem-se hierarquias de fins envolventes e envolvidos: os primeiros roubam a significação dos últimos e os últimos visam fazer explodir os primeiros. Sempre que a empresa de um homem ou de um grupo de homens torna-se objeto para outros homens que o superam em direção a seus fins e para o conjunto da sociedade, tal empresa conserva sua finalidade como sua unidade real e torna-se para aqueles mesmos que a fazem um objeto exterior (veremos adiante certas condições gerais dessa alienação) que tende a dominá-los e sobreviver-lhes. Assim, constituem-se sistemas, aparelhos, instrumentos que, ao mesmo tempo, são objetos reais que possuem bases materiais de existência e *processos* que perseguem – na sociedade e, muitas vezes, contra ela – fins que já não são de ninguém, mas que, como objetivação alienante de fins realmente perseguidos, tornam-se a unidade objetiva e totalizante dos

* K. MARX, op. cit., p. 1044 (N. do E.) [No original].

objetos coletivos. O processo do capital não oferece esse rigor e necessidade a não ser em uma perspectiva que faz dele não uma estrutura social, nem um regime, mas um *aparelho* material cujo movimento impiedoso é o oposto de uma infinidade de *superações* unificadoras. Portanto, em determinada sociedade, convirá recensear os fins vivos que correspondem ao esforço próprio de uma pessoa, de um grupo ou de uma classe, e as finalidades impessoais, subprodutos de nossa atividade, que extraem dela sua unidade e acabam por se tornar o essencial, por impor seus esquemas e leis a todas as nossas operações.⁵³ O campo social está repleto de atos sem autor, de construções sem construtor: se redescobrirmos no homem sua verdadeira humanidade, isto é, o poder de fazer a História perseguindo seus próprios fins, *então*, em período de alienação, veremos que o inumano apresenta-se sob as aparências do humano, e que os “coletivos”, perspectivas de fuga através dos homens, retêm em si a finalidade que caracteriza as relações humanas.

Evidentemente, isso não significa que tudo seja finalidade pessoal ou impessoal. As condições materiais impõem sua necessidade de fato: *o fato é* que, na Itália, não há carvão; toda a evolução industrial desse país, nos séculos XIX e XX, depende desse dado irreduzível. No entanto – Marx insistiu, freqüentemente, nesse ponto – os dados geográficos (ou outros) só podem agir no âmbito de determinada sociedade, em conformidade com suas estruturas, regime econômico e instituições que ela adotou. O que isso quer dizer senão que a necessidade de fato só pode ser apreendida através das construções humanas? A indissolúvel unidade dos “aparelhos” – essas monstruosas construções sem autor em que o homem se perde e que, sem cessar, lhe escapam –, de seu rigoroso funcionamento, de sua finalidade invertida (que deveria, creio eu, ser denominada *contrafinalidade*), das necessidades puras ou “naturais” e da luta furiosa dos homens alienados, essa indissolúvel unidade deve aparecer a qualquer pesquisador que pretenda compreender o mundo social. Esses objetos estão à sua frente: antes de

⁵³ A Peste negra fez subir os salários agrícolas na Inglaterra. Portanto, obteve o que somente uma ação negociada dos camponeses (aliás, na época, inconcebível) poderia ter obtido. De onde vem essa eficácia *humana* de um flagelo? É porque seu lugar, sua extensão, suas vítimas, foram escolhidas de antemão pelo regime: os proprietários fundiários estão ao abrigo em seus castelos; a multidão dos camponeses é o meio por excelência para a propagação do mal. A Peste age apenas como um *exagero* das relações de classe; ela faz *sua escolha*: ataca a miséria, poupa os ricos. Mas o resultado dessa finalidade invertida vai ao encontro do resultado que pretendiam alcançar os anarquistas (quando contavam com o malthusianismo operário para provocar o aumento dos salários): a penúria da mão-de-obra – resultado sintético e coletivo – obriga os barões a pagar mais. As populações tiveram razão em personalizar esse flagelo, em designá-lo por “a Peste”. Mas sua unidade reflete, pelo avesso, a unidade dilacerada da sociedade inglesa.

mostrar os condicionamentos infra-estruturais, ele deve impor-se vê-los como são, sem negligenciar nenhuma de suas estruturas; com efeito, será necessário que leve tudo em consideração, a necessidade e a finalidade tão estranhamente emaranhadas; será necessário que coloque em evidência, simultaneamente, as contrafinalidades que nos dominam e mostre as operações mais ou menos negociadas que as exploram ou se lhes opõem. Tomará o dado tal como ele se manifesta, com seus fins visíveis, antes mesmo de saber se tais fins expressam a intenção de uma pessoa real. Tanto mais à vontade na medida em que dispõe de uma filosofia, de um ponto de vista, de uma base teórica de interpretação e de totalização, ele impor-se-á a abordá-los com um espírito de empirismo absoluto e deixará que se desenvolvam, entreguem por si mesmos o seu sentido imediato, com a intenção de *aprender* e não de *reencontrar*. Nesse livre desenvolvimento é que se encontram as condições e o primeiro esboço de uma *situação* do objeto em relação ao conjunto social e de sua totalização, no interior do processo histórico.⁵⁴

⁵⁴ Atualmente, em uma certa filosofia, está na moda reservar às instituições (consideradas no sentido mais amplo) a função *significante* e reduzir o indivíduo (salvo em alguns casos excepcionais) ou o grupo concreto ao papel de *significado*. Isso é verdade na medida em que, por exemplo, o coronel de uniforme que se dirige ao quartel é *significado* em sua função e patente por suas roupas e atributos distintivos. De fato, percebo o signo antes do homem, vejo um coronel que atravessa a rua. Isso ainda é verdade na medida em que o coronel entra *no seu papel* e, diante dos subordinados, efetua as danças e mímicas que significam a autoridade. Danças e mímicas são aprendidas; são significações que ele próprio não produz e se limita a reconstituir. Pode-se estender essas considerações aos trajes civis, à postura. O terno já confeccionado comprado nas *Galeries Lafayette* é, por si mesmo, uma significação. E, evidentemente, o que significa é a época, a condição social, a nacionalidade e a idade daquele que o usa. Mas nunca se deve esquecer – sob pena de renunciar à qualquer compreensão dialética do social – que o inverso é também absolutamente verdadeiro: a maioria dessas significações objetivas, que parecem existir por si sós e se apresentam em homens particulares, foram também criadas por homens. E aqueles mesmos que se revestem delas e as apresentam aos outros não podem aparecer como significados *a não ser fazendo-se significantes*, isto é, tentando objetivar-se através das atitudes e papéis que a sociedade lhes impõe. Ainda aqui, os homens *fazem a História* na base de condições anteriores. Todas as significações são retomadas e superadas pelo indivíduo em direção à inscrição, nas coisas, de sua própria significação *total*; o coronel não se faz coronel significado a não ser para significar-se a si mesmo (isto é, uma totalidade que estima mais complexa); o conflito entre Hegel e Kierkegaard encontra sua solução no fato de que o homem não é significado, nem *significante*, mas *ao mesmo tempo* (como o absoluto-sujeito de Hegel, embora em outro sentido) significado-significante e *significante-significado*.

Conclusão

Desde Kierkegaard, um certo número de ideólogos, no esforço para distinguir o Ser do Saber, foram levados a descrever melhor o que poderíamos chamar de “região ontológica” das existências. Sem prejudicar os dados da psicologia animal e da psicobiologia, é evidente que a presença-a-mundo descrita por esses ideólogos caracteriza um setor – ou talvez, até mesmo, o conjunto – do mundo animal. Mas, nesse universo vivo, o homem ocupa para nós uma posição privilegiada. Em primeiro lugar, porque pode ser histórico,⁵⁵ isto é, definir-se incessantemente por sua própria *práxis*, através das mudanças sofridas ou provocadas e de sua interiorização, e depois pela própria superação das relações interiorizadas. Em seguida, porque ele se caracteriza como o existente que somos. Nesse caso, o interrogador é precisamente o interrogado ou, se preferirmos, a realidade humana é o existente cujo ser está em questão em seu ser. É evidente que este “estar-em-questão” deve ser considerado como uma determinação da *práxis* e que a contestação teórica só intervém na qualidade de momento abstrato do processo total. De resto, o próprio conhecimento é forçosamente prático: ele modifica o conhecido. Não no sentido do racionalismo clássico. Mas como a experiência, em microfísica, transforma necessariamente seu objeto.

Reservando-nos estudar, no setor ontológico, esse existente privilegiado (privilegiado para nós) que é o homem, é evidente que o existencialismo formula ele mesmo a questão de suas relações fundamentais com o conjunto das disciplinas que é costume reunir sob o nome de antropologia. E – embora seu campo de aplicação seja teoricamente mais amplo – ele é a própria antropologia, enquanto esta empenha-se em encontrar um fundamento. Com efeito, observemos que o problema é aquele mesmo que Husserl definia a propósito das ciências em geral: por exemplo, a mecânica clássica utiliza o espaço e o tempo como meios homogêneos e contínuos, mas não se interroga sobre o tempo, nem sobre o espaço, tampouco sobre o movimento. Da mesma

⁵⁵ O homem não deveria ser definido pela historicidade – uma vez que há sociedades sem história –, mas pela possibilidade permanente de viver *historicamente* as rupturas que, às vezes, subvertem as sociedades de repetição. Essa definição é dada necessariamente *a posteriori*, isto é, ela nasce no âmago de uma sociedade histórica e é, por si mesma, o resultado de transformações sociais. Mas volta a aplicar-se às sociedades sem história da mesma forma que a própria História volta-se sobre elas para transformá-las – em primeiro lugar, pelo exterior e, em seguida, na e pela interiorização da exterioridade.

forma, as ciências do homem não se interrogam sobre o homem, mas estudam o desenvolvimento e as relações dos fatos humanos, e o homem aparece como um meio significativo (determinável por significações) no qual se constituem fatos particulares (estruturas de uma sociedade, de um grupo, evolução das instituições etc.). Assim, ainda que supuséssemos que a experiência nos tivesse dado a coleção completa dos fatos relativos a um grupo qualquer e que as disciplinas antropológicas tivessem ligado esses fatos por relações objetivas e rigorosamente definidas, a “realidade humana”, como tal, não nos seria mais acessível do que o espaço da geometria ou da mecânica pela razão fundamental de que a pesquisa não visa desvelá-la, mas constituir leis e revelar relações funcionais ou processos.

Mas, na medida em que a antropologia, em determinado momento de seu desenvolvimento, percebe que nega o homem (por recusa sistemática do antropomorfismo) ou o pressupõe (como é feito pelo etnólogo em cada instante), exige implicitamente saber qual é o ser da realidade humana. Entre um etnólogo ou um sociólogo – para quem a História não passa, na maior parte das vezes, do movimento que incomoda as linhas – e um historiador – para quem a própria permanência das estruturas é perpétua mudança –, a diferença essencial e a oposição têm sua origem não tanto na diversidade de métodos,⁵⁶ mas em uma contradição mais profunda que atinge o próprio sentido da realidade humana. Se a antropologia deve ser um todo organizado, ela deve superar essa contradição – cuja origem não reside em um Saber, mas na própria realidade – e se constituir, por si mesma, como antropologia estrutural e histórica.

Essa tarefa de integração seria fácil se fosse possível revelar algo como uma essência humana, isto é, um conjunto fixo de determinações a partir das quais seria possível atribuir uma posição definida aos objetos estudados. Mas, e a partir do acordo existente sobre este ponto entre a maior parte dos pesquisadores, a diversidade dos grupos – considerados do ponto de vista sincrônico – e a evolução diacrônica das sociedades impedem fundamentar a antropologia em um saber conceitual. Seria impossível encontrar uma “natureza humana” comum aos Muria – por exemplo – e ao homem histórico de nossas sociedades contemporâneas. Inversamente, uma comunicação real e, em certas situações, uma compreensão recíproca estabelecem-se ou podem estabelecer-se entre existentes tão distintos (por exemplo, entre o etnólogo e os jovens Muria que falam de seu *gothul*). É para levar em consideração essas duas características opostas (nenhuma natureza comum, comunicação

⁵⁶ Em uma antropologia racional, eles poderiam ser coordenados e integrados.

sempre possível) que o movimento da antropologia suscita, de novo e sob uma forma nova, “a ideologia” da existência.

Com efeito, esta considera que a realidade humana, na medida em que se faz, escapa ao saber direto. As determinações da pessoa só aparecem em uma sociedade que se constrói incessantemente, atribuindo a cada um de seus membros um trabalho, uma relação com o produto de seu trabalho e das relações de produção com os outros membros, tudo isso em um incessante movimento de totalização. No entanto, essas determinações em si mesmas são sustentadas, interiorizadas e vividas (na aceitação ou recusa) por um projeto pessoal que tem duas características fundamentais: não pode definir-se, em caso algum, por conceitos; como projeto humano é sempre compreensível (de direito, senão de fato). Explicitar essa compreensão não conduz, de modo algum, a encontrar as noções abstratas cuja combinação poderia restituí-la no Saber conceitual, mas reproduzir por si mesma o movimento dialético que parte dos dados recebidos e se eleva à atividade significante. Essa compreensão que não se distingue da *práxis* é, simultaneamente, a existência imediata (uma vez que se produz como o movimento da ação) e o fundamento de um conhecimento indireto da existência (uma vez que compreende a existência do outro).

Por conhecimento indireto, deve-se entender o resultado da reflexão sobre a existência. Esse conhecimento é indireto no sentido em que é pressuposto por todos os conceitos da antropologia, sejam eles quais forem, sem que ele mesmo seja o objeto de conceitos. Qualquer que seja a disciplina considerada, suas noções mais elementares seriam incompreensíveis sem a imediata compreensão do projeto que as subtende, da negatividade como base do projeto, da transcendência como existência fora-de-si em relação com o Outro-que-não-si-mesmo e o Outro-que-não-o-homem, da superação como mediação entre o dado recebido e a significação prática, enfim, da necessidade como ser-fora-de-si-no-mundo de um organismo prático.⁵⁷ Em vão, procura-se dissimulá-la por um positivismo mecanicista, por um “gestaltismo” coisista: ela permanece e sustenta o discurso. A própria dialética – que não poderia ser objeto de conceitos porque o seu movimento os engendra e os dissolve a todos – só aparece, como História e como Razão histórica, no fundamento da existência porque é, por si mesma, o desenvolvimento

⁵⁷ Não se trata de negar a prioridade fundamental da necessidade; pelo contrário, citamo-la por último para assinalar que resume nela todas as estruturas existenciais. Em seu pleno desenvolvimento, a necessidade é transcendência e negatividade (negação de negação enquanto se produz como carência que procura negar-se), portanto, *superação-em-direção-de* (projeto rudimentar).

da *práxis* e esta é, em si mesma, inconcebível sem a necessidade, a transcendência e o projeto. A própria utilização desses vocábulos para designar a existência nas estruturas de seu desvelamento indica-nos que ela é suscetível de denotação. Mas a relação do signo com o significado não pode ser concebida, aqui, na forma de uma significação empírica: o movimento significante – na medida em que a linguagem é, simultaneamente, uma atitude imediata de cada um em relação a todos e um produto humano – é em si mesmo projeto. Isso significa que o projeto existencial estará na palavra que o denotará, não como o significado – que, por princípio está fora –, mas como o seu fundamento original e sua própria estrutura. E, sem dúvida, a própria palavra “linguagem” tem uma significação conceitual: uma parte da linguagem pode designar o todo conceitualmente. Mas a linguagem não está na palavra como a realidade que fundamenta qualquer nomenclatura; é, antes, o contrário, e toda palavra é toda a linguagem. A palavra “projeto” designa, originalmente, uma certa atitude humana (“fazem-se” projetos) que pressupõe como seu fundamento o pro-jeto, estrutura existencial; e essa palavra, como palavra, só é possível em si mesma como efetuação particular da realidade humana enquanto esta é pro-jeto. Nesse sentido, a palavra não manifesta por si mesma o projeto de onde emana a não ser à maneira como a mercadoria retém em si e nos reenvia o trabalho humano que a produziu.⁵⁸

No entanto, aqui, trata-se de um processo perfeitamente racional: com efeito, embora designe regressivamente seu ato, a palavra remete à compreensão fundamental da realidade humana em cada um e em todos; e essa compreensão, sempre atual, é dada em toda *práxis* (individual ou coletiva), embora em uma forma não sistemática. Assim, as palavras – até mesmo aquelas que não tentam remeter regressivamente ao ato dialético fundamental – contêm uma indicação regressiva que remete à compreensão desse ato. E aquelas que tentam desvelar explicitamente as estruturas existenciais limitam-se a denotar regressivamente o ato reflexivo enquanto é uma estrutura da existência e uma operação prática que a existência efetua sobre si mesma. O irracionalismo original da tentativa kierkegaardiana desaparece inteiramente para dar lugar ao antiintelectualismo. Com efeito, o conceito visa o objeto (quer este objeto esteja fora do homem ou nele) e, precisamente, por isso, ele é Saber intelectual.⁵⁹ Ou por outras palavras, na linguagem,

⁵⁸ E isso deve ser, antes de tudo – na nossa sociedade –, sob forma de fetichização da palavra.

⁵⁹ O erro seria, aqui, acreditar que a compreensão remete ao *subjetivo*. Com efeito, *subjetivo* e *objetivo* são dois caracteres opostos e complementares do homem *como objeto de saber*. De fato, trata-se da própria ação *enquanto ação*, isto é, distinta por princípio dos resultados (objetivos e subjetivos) que engendra.

o homem designa-se enquanto é o objeto do homem. Mas no esforço feito para reencontrar a origem de qualquer signo e, por conseguinte, de qualquer objetividade, a linguagem volta-se sobre si mesma para indicar os momentos de uma compreensão perpetuamente em ato, uma vez que nada mais é do que a própria existência. Ao dar nomes a esses momentos, não chegamos a transformá-los em Saber – uma vez que este concerne ao inerte e ao que designaremos adiante por prático-inerte –, mas balizamos a atualização compreensiva com indicações que remetem, simultaneamente, à prática reflexiva e ao conteúdo da reflexão compreensiva. Com efeito, denominações como necessidade, negatividade, superação, projeto, transcendência, formam uma totalidade sintética na qual cada um dos momentos designados contém todos os outros. Assim, a operação reflexiva – enquanto ato singular e datado – pode ser indefinidamente repetida. Por isso mesmo, a dialética engendra-se indefinidamente de maneira integral em cada processo dialético, seja ele individual ou coletivo.

No entanto, essa operação reflexiva não teria qualquer necessidade de ser repetida e transformar-se-ia em um saber formal se seu conteúdo pudesse existir por si mesmo e separar-se das ações concretas, históricas e rigorosamente definidas pela situação. O verdadeiro papel das “ideologias da existência” não é o de descrever uma abstrata “realidade humana” que nunca chegou a existir, mas lembrar incessantemente à antropologia a dimensão existencial dos processos estudados. A antropologia limita-se a estudar objetos. Ora, o homem é o ser por quem o devir-objeto vem ao homem. A antropologia só merecerá seu nome se vier a substituir o estudo dos objetos humanos pelo estudo dos diferentes processos do devir-objeto. Seu papel é fundamentar seu saber no não-saber racional e compreensivo, isto é, a totalização histórica só será possível se a antropologia se compreender em vez de se ignorar. Compreender-se, compreender o outro, existir, agir: um só e mesmo movimento que fundamenta o conhecimento direto e conceitual no conhecimento indireto e compreensivo, mas sem nunca deixar o concreto, isto é, a História ou, mais exatamente, que compreende o que sabe. Essa perpétua dissolução da intelecção na compreensão e, inversamente, o perpétuo redescender que introduz a compreensão na intelecção como dimensão de não-saber racional no âmago do Saber, são a própria ambigüidade de uma disciplina na qual o interrogador, a interrogação e o interrogado formam uma só coisa.

Essas considerações permitem compreender o motivo pelo qual podemos, simultaneamente, declarar-nos em profundo acordo com a filosofia marxista e manter, provisoriamente, a autonomia da ideologia existencial. Com efeito, não há dúvida de que o marxismo aparece, hoje, como a única antropologia

possível que deva ser, a uma só vez, histórica e estrutural. Ao mesmo tempo, é a única que considera o homem em sua totalidade, isto é, a partir da materialidade de sua condição. Ninguém pode propor-lhe um outro ponto de partida porque isso seria oferecer-lhe um outro homem como objeto de seu estudo. É no interior do movimento de pensamento marxista que descobrimos uma falha, na medida em que, a despeito de si mesmo, o marxismo tende a eliminar o investigador de sua investigação e a fazer do investigado o objeto de um Saber absoluto. As próprias noções utilizadas pela pesquisa marxista para descrever nossa sociedade histórica – exploração, alienação, fetichização, reificação etc. – são precisamente as que, da forma mais imediata, remetem às estruturas existenciais. As próprias noções de *práxis* e de dialética – ligadas inseparavelmente – estão em contradição com a idéia intelectualista de um saber. E, para chegar ao principal, o trabalho, como reprodução pelo homem de sua vida, não poderá conservar nenhum sentido se sua estrutura fundamental não for a de pro-jetar. A partir dessa carência – que tem a ver com o acontecimento e não com os próprios princípios da doutrina –, o existencialismo, no seio do marxismo e partindo dos mesmos dados, do mesmo Saber, deve tentar por sua vez – nem que fosse a título de experiência – a decifração dialética da História. Ele não coloca nada em questão, salvo um determinismo mecanicista que não é precisamente marxista e que foi introduzido de fora nessa filosofia total. Também pretende situar o homem em sua classe e nos conflitos que a opõem às outras classes a partir do modo e das relações de produção. Mas deseja tentar essa “situação” a partir da existência, isto é, da compreensão; torna-se interrogado e interrogação como interrogador; não opõe, como Kierkegaard a Hegel, a singularidade irracional do indivíduo ao Saber universal. Mas, no próprio Saber e na universalidade dos conceitos, pretende reintroduzir a insuperável singularidade da aventura humana.

Assim, a compreensão da existência apresenta-se como o fundamento humano da antropologia marxista. Todavia, nesse campo, é necessário evitar uma confusão repleta de conseqüências. Com efeito, na ordem do Saber, os conhecimentos de princípio ou os fundamentos de um edifício científico, até mesmo quando aparecerem – o que é, habitualmente, o caso – posteriormente às determinações empíricas, são expostos antes; e deles são deduzidas as determinações do Saber da mesma forma que se constrói um prédio depois de ter consolidado suas fundações. Mas é porque o próprio fundamento é conhecimento e se é possível deduzir dele certas proposições já garantidas pela experiência é porque foi induzido, a partir delas, como a hipótese mais geral. Pelo contrário, o fundamento do marxismo, como

antropologia histórica e estrutural, é o próprio homem, enquanto a existência humana e a compreensão do humano não são separáveis. Historicamente, o Saber marxista produz seu fundamento em determinado momento de seu desenvolvimento e esse fundamento apresenta-se dissimulado: não aparece como as fundações práticas da teoria, mas como o que rechaça por princípio qualquer conhecimento teórico. Assim, a singularidade da existência apresenta-se em Kierkegaard como o que, por princípio, se mantém fora do sistema hegeliano (isto é, do Saber total), como o que não pode, de modo algum, ser pensado, mas somente ser vivido no ato de fé. O procedimento dialético da reintegração da existência não sabida no âmago do Saber, como fundamento, não podia, então, ser tentado, uma vez que nenhuma das atitudes em presença – Saber idealista, existência espiritualista – podia pretender à atualização concreta. Esses dois termos esboçavam no abstrato a contradição futura. E o desenvolvimento do conhecimento antropológico não podia conduzir, então, à síntese dessas posições formais: o movimento das idéias – como o movimento da sociedade – devia produzir, antes de tudo, o marxismo como a única forma possível de um Saber realmente concreto. E, como assinalamos no início, o marxismo de Marx, estabelecendo a oposição dialética entre o Conhecimento e o Ser, continha implicitamente a exigência de um fundamento existencial da teoria. De resto, para que noções como a reificação ou a alienação adquiram todo o seu sentido, teria sido necessário que o interrogador e o interrogado formassem uma só coisa. Que podem ser as relações humanas para que essas relações possam aparecer, em certas sociedades definidas, como as relações das coisas entre si? Se a reificação das relações humanas é possível, é porque essas relações, até mesmo reificadas, são primordialmente distintas das relações entre coisas. Que deve ser o organismo prático que reproduz sua vida pelo trabalho, para que seu trabalho e, finalmente, sua própria realidade sejam alienados, isto é, voltem sobre ele para determiná-lo enquanto outros? Mas o marxismo, nascido da luta social, devia, antes de voltar a esses problemas, assumir plenamente seu papel de filosofia prática, isto é, de teoria que ilumina a *práxis* social e política. Resulta daí uma profunda falha no interior do marxismo contemporâneo, isto é, a utilização das noções precitadas – e de muitas outras – remete a uma compreensão da realidade humana que faz falta. E essa falha não é – como declaram, atualmente, alguns marxistas – um vazio localizado, um buraco na construção do Saber, mas sim imperceptível e onipresente: trata-se de uma anemia generalizada.

Não há dúvida de que essa anemia prática torna-se uma anemia do homem marxista – isto é, de nós, homens do século XX, na medida em que o

enquadramento insuperável do Saber é o marxismo e na medida em que esse marxismo ilumina nossa *práxis* individual e coletiva, portanto, nos determina em nossa existência. Por volta de 1949, numerosos cartazes cobriram os muros de Varsóvia: “A tuberculose freia a produção”. Tinham sua origem em alguma decisão do governo e essa decisão partia de um bom sentimento. Mas seu conteúdo marca, com maior evidência do que qualquer outro, até que ponto o homem é eliminado de uma antropologia que pretende ser puro saber. A tuberculose é objeto de um saber prático: o médico conhece-a para curá-la; o partido determina sua importância na Polônia por meio de estatísticas. Será suficiente associar tais estatísticas por meio de cálculos às de produção (variações quantitativas da produção em cada conjunto industrial em proporção ao número de casos de tuberculose) para obter uma lei do tipo $y = f(x)$ na qual a tuberculose desempenha o papel de variável independente. Mas essa lei, a mesma que se podia ler nos cartazes de propaganda, eliminando totalmente o tuberculoso, recusando-lhe inclusive o papel elementar de mediador entre a doença e o número dos produtos fabricados, revela uma nova e dupla alienação: em uma sociedade socialista, em determinado momento de seu crescimento, o trabalhador é alienado à produção; na ordem teórico-prática, o fundamento humano da antropologia é submerso pelo Saber.

É precisamente essa expulsão do homem, sua exclusão do Saber marxista, que devia produzir um renascimento do pensamento existencialista fora da totalização histórica do Saber. A ciência humana cristaliza-se no inumano e a realidade-humana procura compreender-se fora da ciência. Mas, desta vez, a oposição é daquelas que exigem diretamente sua superação sintética. O marxismo acabará degenerando em uma antropologia inumana se não reintegrar em si o próprio homem como seu fundamento. Mas essa compreensão, que nada mais é do que a própria existência, desvela-se, simultaneamente, pelo movimento histórico do marxismo, pelos conceitos que o iluminam indiretamente (alienação etc.), assim como pelas novas alienações que surgem das contradições da sociedade socialista e revelam [ao homem] seu isolamento, isto é, a incomensurabilidade da existência e do Saber prático. Só pode ser pensado em termos marxistas e ser compreendido como existência alienada, como realidade-humana coisificada. O momento que superar essa oposição deve reintegrar a compreensão no Saber como seu fundamento não teórico. Ou, em outras palavras, o fundamento da antropologia é o próprio homem, não como objeto do Saber prático, mas como organismo prático que produz o Saber como um momento de sua *práxis*. E a reintegração do homem, como existência concreta, no âmago de uma antropologia, como seu constante

sustentáculo, aparece necessariamente como uma etapa do “devir-mundo” da filosofia. Nesse sentido, o fundamento da antropologia não pode precedê-la (nem do ponto de vista histórico, nem do ponto de vista lógico): se a existência precedesse, em sua livre compreensão de si mesma, o conhecimento da alienação ou da exploração, seria necessário pressupor que o livre desenvolvimento do organismo prático precedeu historicamente sua queda e seu cativeiro presentes (e mesmo que isso fosse estabelecido, essa precedência histórica não serviria de nada para a nossa compreensão, uma vez que o estudo retrospectivo das sociedades desaparecidas faz-se, atualmente, à luz das técnicas de reconstituição e através das alienações que nos acorrentam). Ou, se nos apegarmos a uma prioridade lógica, seria necessário pressupor que a liberdade do projeto pudesse reencontrar-se em sua plena realidade sob as alienações de nossa sociedade e que fosse possível passar dialeticamente da existência concreta, compreendendo sua liberdade, para as alterações diversas que a desfiguram na sociedade presente. Essa hipótese é absurda: com toda a certeza, só se escraviza o homem se ele é livre. Mas para o homem histórico que se sabe e se compreende, essa liberdade prática só se apreende como condição permanente e concreta da servidão, isto é, através dessa servidão e por ela como o que a torna possível, como seu fundamento. Assim, o Saber marxista refere-se ao homem alienado, mas se não pretende fetichizar o Conhecimento e dissolver o homem no conhecimento de suas alienações, não é suficiente que descreva o processo do capital ou o sistema da colonização: é necessário que o interrogador compreenda como o interrogado – isto é, ele próprio – existe sua alienação, como a supera e se aliena na própria superação; é necessário que seu próprio pensamento supere em cada instante a contradição íntima que une a compreensão do homem-agente ao conhecimento do homem-objeto e que venha a forjar novos conceitos, determinações do Saber que emergem da compreensão existencial e regulam o movimento de seus conteúdos a partir de seu procedimento dialético. Inversamente, a compreensão – como movimento vivo do organismo prático – não pode ocorrer a não ser em uma situação concreta, na medida em que o Saber teórico ilumina e decifra essa situação.

Assim, a autonomia das pesquisas existenciais resulta necessariamente da negatividade dos marxistas (e não do marxismo). Enquanto a doutrina não reconhecer sua anemia, enquanto fundamentar seu saber em uma metafísica dogmática (dialética da Natureza) em vez de apoiá-la na compreensão do homem vivo, enquanto rechaçar sob o nome de irracionalismo as ideologias que – como fez Marx – pretendem separar o Ser do Saber e fundamentar, em antropologia, o conhecimento do homem na existência humana,

o existencialismo prosseguirá suas pesquisas. Isso significa que tentará iluminar os dados do Saber marxista pelos conhecimentos indiretos (isto é, como vimos, com palavras que denotam regressivamente estruturas existenciais) e engendrar no âmbito do marxismo um verdadeiro conhecimento compreensivo que reencontrará o homem no mundo social e há de acompanhá-lo em sua *práxis* ou, se preferirmos, no projeto que o lança em direção aos possíveis sociais a partir de uma situação definida. Portanto, ele aparecerá como um fragmento do sistema, caído fora do Saber. A partir do dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencial) como fundamento do Saber antropológico, o existencialismo já não terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, ele deixará de ser uma pesquisa particular para tornar-se o fundamento de qualquer pesquisa. As observações que fizemos no decorrer do presente ensaio visam, na fraca medida de nossos meios, apressar o momento dessa dissolução.

CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA