

BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

SOCIOLOGIA

LOUIS ALTHUSSER

# A FAVOR DE MARX

**Pour Marx**

*Segunda edição*

ZAHAR EDITORES

RIO DE JANEIRO

Título original  
*Pour Marx*

Traduzido da segunda edição francesa,  
publicada em 1966 por François Maspero, de Paris, França.

Copyright © 1965 by Librairie François Maspero S.A.

Tradução de  
Dirceu Lindoso

Revisão técnica de  
Paulo de Melo Jorge Filho

Capa de  
Érico

1ª ed. brasileira, 1967,  
sob o título *Análise Crítica da Teoria Marxista*

1979

---

Direitos para a língua portuguesa adquiridos por

ZAHAR EDITORES

CP 207 – ZC-00 – Rio

que se reservam a propriedade desta tradução

---

Impresso no Brasil

## ÍNDICE

Aos Leitores Brasileiros .....	5
Prefácio: Hoje .....	11
I .....	11
II .....	22
Anotações .....	31
Os “Manifestos Filosóficos” de Feuerbach .....	33
“Sobre o Jovem Marx” (Questões de teoria) .....	39
I – <i>O Problema Político</i> .....	40
II – <i>O Problema Teórico</i> .....	43
III – <i>O Problema Histórico</i> .....	59
Contradição e Sobredeterminação (Notas para uma pesquisa) ..	75
Anexo .....	103
O “Piccolo”, Bertolazzi e Brecht (Notas sobre um teatro materialista) .....	114
Os “Manuscritos de 1844” de Karl Marx (Economia Política e Filosofia) .....	134
Sobre a Dialética Materialista (Da Desigualdade das Origens .....	140
1. – <i>Solução Prática e Problema Teórico. Por que a Teoria?</i> ..	141
2. – <i>Uma Revolução Teórica em Andamento</i> .....	150
3. – <i>Processo da Prática Teórica</i> .....	159
4. – <i>Um Todo Complexo Estruturado “Já Dado”</i> .....	169
5. – <i>Estrutura com Dominante: Contradição e         Sobredeterminação</i> .....	176
Marxismo e Humanismo .....	194
I .....	194
II .....	196
III .....	200
IV .....	204
V .....	209
Nota Complementar sobre o “Humanismo Real” .....	215

**DEDICATÓRIA**

*Dedico estas páginas  
à memória de Jacques Martin,  
nosso amigo,  
que, nas piores provas,  
sozinho,  
descobriu o caminho de acesso à  
filosofia de Marx  
– e me guiou por ele.*

L. A.

de Marx esse trágico da imanência e da permanência, essa extrema tensão entre o começo e o fim, entre a linguagem e o sentido, de que não se poderia fazer uma filosofia sem esquecer que o destino que encetam é, ele também, irreversível.

Dezembro de 1960

### III

## CONTRADIÇÃO E SOBREDETERMINAÇÃO

(Notas para uma pesquisa)

Em Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística o nódulo racional.

K. MARX, *O Capital*, 2.<sup>a</sup> edição, posfácio.

A Margritte e a Gut.

Há pouco tempo, em um artigo consagrado ao Jovem Marx,<sup>1</sup> indiquei o equívoco do conceito de "inversão de Hegel". Pareceu-me que, tomada em seu rigor, essa expressão convinha, perfeitamente, a Feuerbach, que repõe, efetivamente, "a filosofia especulativa sobre os seus próprios pés", — mas para dela não tirar mais, segundo a virtude de uma lógica implacável, do que uma *Antropologia* idealista; mas que não se poderia aplicar a Marx, pelo menos ao Marx liberto de sua fase "antropologista".

Irei mais longe, sugerindo que na conhecida expressão: "A dialética, em Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística o nódulo racional",<sup>2</sup> a fórmula da "inversão" é apenas indicativa, metafórica, mesmo, e que ela coloca tantos problemas quantos resolve.

<sup>1</sup> Ver o capítulo precedente.

<sup>2</sup> K. Marx, Posfácio à 2.<sup>a</sup> edição. Traduzi literalmente o texto da edição alemã original. A tradução Molitor segue igualmente esse texto (Costes, *Le Capital*, t. I, pág. XCV), não sem algumas fantasias. Quanto a Roy, de quem Marx reviu as provas, ele edulcora o texto, traduzindo, por exemplo: "*die mystifizierende Seit der h. Dialektik*" por "o lado místico"... quando não o corta decididamente. Exemplo: o texto original diz: "em Hegel a dialética está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística o nódulo racional", mas Roy: "nele ela anda sobre a cabeça; é bastante repô-la sobre os pés para lhe encontrar a fisionomia inteiramente razoável"!!! O nódulo

De fato, como entendê-la nesse exemplo preciso? Não se trata mais, então, da "inversão" em geral de Hegel, isto é, da inversão da filosofia especulativa como tal. Desde a *Ideologia Alemã* que sabemos que essa empresa não tem nenhum sentido. Quem pretende pura e simplesmente inverter a filosofia especulativa (para dela tirar, por exemplo, o materialismo) não será mais do que o Proudhon da filosofia, seu prisioneiro inconsciente, como o era Proudhon da Economia burguesa. Trata-se, agora, da dialética e somente dela. Mas quando Marx escreve que é preciso "descobrir o nódulo racional na ganga mística", poder-se-ia crer que "o nódulo racional" é a própria dialética, e a ganga mística a filosofia especulativa... É, aliás, o que dirá Engels, nos termos consagrados pela tradição, quando distingue o método do sistema.<sup>3</sup> Jogaríamos, portanto, às urtigas a ganga, o envoltório místico (a filosofia especulativa), para guardar o precioso nódulo: a dialética. Entretanto, na mesma frase Marx diz que é a mesma coisa esse descortiamen-

e a sua ganga foram escamoteados. É preciso dizer, aliás, o que talvez não seja sem interesse, mas como sabê-lo?, que Marx aceitou na versão Roy um texto menos "difícil", senão menos equívoco, do que o seu. Teria assim aceito em reconhecer, depois do caso passado, a dificuldade de algumas das suas expressões primitivas?

"Em seu princípio (*der Grundlage nach*) meu método dialético é não somente distinto do método hegeliano como também é o seu contrário direto. Para Hegel, o processo do pensamento, que ele vai, sob o nome de Idéia, até transformar em sujeito autônomo, é o demiurgo do real, que dele não representa (*bildet*) a não ser o fenômeno exterior. Em mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto e traduzido na cabeça do homem. O lado mistificador (*mystifizierende*) da dialética hegeliana, critiquei-o há trinta anos atrás, quando ela ainda estava na moda... Declarei-me, pois, abertamente discípulo desse grande pensador, e, no capítulo sobre a "Teoria do Valor", cheguei mesmo a fletar (*ich kokettirte... mit...*) aqui e ali com a sua maneira particular de se expressar. A mistificação que a dialética sofre entre as mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor-lhe (*darstellen*) com amplitude e consciência as formas gerais de movimento. Ela nele está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística (*mystische Hülle*) o nódulo (*Kern*) racional.

"Na sua forma mistificada, a dialética foi uma moda alemã, pois parecia transfigurar o dado (*das Bestehende*). Na sua figura (*Gestalt*) racional, ela é um escândalo e objeto de horror para os burgueses... Como ela inclui na inteligência do dado (*Bestehende*) ao mesmo tempo também a inteligência da sua negação e da sua destruição necessária, como ela concebe toda forma madura (*gewordne*) no curso do movimento e, portanto, sob o seu aspecto efêmero ela não se deixa conter por nada, ela é, na sua essência, crítica e revolucionária."

<sup>3</sup> Cf. "Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã".

to do nódulo e a inversão da dialética. Mas como essa extração pode ser uma inversão? Por outras palavras, o que é que, nessa extração, é "invertido"?

Vejamos isso um pouco de perto. Uma vez extraída a dialética da sua ganga idealista, ela se torna "o contrário direto da dialética hegeliana". Isso quer dizer que, longe de se referir ao mundo sublimado e invertido de Hegel, ela desde logo se aplicará, em Marx, ao mundo real? É nesse sentido que Hegel foi "o primeiro a expor dela, de maneira ampla e consciente, as formas de movimento gerais". Trata-se-ia, então, de retomar-lhe a dialética e de aplicá-la à vida ao invés de aplicá-la à Idéia. A "inversão" seria uma inversão do "sentido" da dialética. Mas essa inversão do sentido deixaria, de fato, a dialética intacta.

Ora, justamente no artigo citado, sugeri, tomando o exemplo do Jovem Marx, que a retomada *rigorosa* da dialética na sua forma hegeliana só nos poderia levar a equívocos perigosos, na medida em que é impensável conceber, em virtude dos próprios princípios da interpretação marxista de um fenômeno ideológico *qualquer*, que a dialética possa ser alojada no sistema de Hegel como um nódulo no seu envoltório.<sup>4</sup> Com isso eu quis frisar que é inconcebível que a ideologia hegeliana não tenha contaminado a essência da dialética no próprio Hegel, ou, visto que essa "contaminação" só pode repousar na ficção de uma dialética pura, anterior à sua "contaminação", — que a dialética hegeliana possa deixar de ser hegeliana e tornar-se marxista pelo simples milagre de uma "extração".

Ora, acontece que, nas linhas rápidas do posfácio, Marx sentiu muito bem essa dificuldade, e que, não somente ele sugere, na acumulação de metáforas, e, em particular, no singu-

<sup>4</sup> Sobre o "nódulo", cf. Hegel, *Introduction à la Philosophie de la Histoire* (Vrin. Trad. Gibelin, p. 38). Os grandes homens: "Deve-se chamá-los de heróis não só porque eles beberam os seus fins e a sua vocação no curso dos acontecimentos, tranqüilo, ordenado, consagrado pelo sistema em vigor, mas em uma origem cujo conteúdo está oculto e ainda não chegou à existência atual, no espírito interior, ainda subterrâneo, que se choca contra o mundo exterior e o faz em pedaços, porque ele não é a amêndoa que convém a esse nódulo". Variante interessante na longa história do caroço, da polpa e da amêndoa. O caroço aqui desempenha o papel da casca, que contém uma amêndoa, o caroço é o exterior dela, e a amêndoa o interior. A amêndoa (o novo princípio) termina por romper o antigo núcleo, que não lhe comporta mais (era o caroço da antiga amêndoa...); ela quer um caroço que seja o seu: novas formas políticas sociais etc... Poder-se-á recordar esse texto quando nos referirmos à dialética hegeliana da história.

lar encontro da extração e da inversão, um pouco mais do que diz, mas ainda ele o diz claramente em outras passagens, meio escamoteadas por Roy.

É bastante ler de perto o texto alemão para aí descobrir que a *ganga mística* não é de todo, como se poderia crer (com fé em certos comentários posteriores de Engels),<sup>5</sup> a filosofia

<sup>5</sup> Cf. o "Feuerbach" de Engels. Não se deve, sem dúvida, tomar ao pé-da-letra todas as fórmulas de um texto, de uma parte destinada a uma larga difusão popular, o que Engels não esconde, bastante esquemático, e por outra parte redigido por um homem que tinha vivido quarenta anos antes a grande aventura intelectual da descoberta do materialismo histórico, que tinha pois passado ele mesmo por formas de consciência filosóficas cuja história empreende em seus traços gerais. E, de fato, encontra-se nesse texto uma crítica bastante notável da ideologia de Feuerbach (Engels via muito bem que nele "a natureza e o homem permanecem simples palavras". E. S., p. 31) e uma boa colocação das relações do marxismo com o hegelianismo. Engels mostra, por exemplo (o que me parece capital), a extraordinária virtude crítica de Hegel a respeito de Kant (p. 22) e declara textualmente que "o método dialético era inutilizável sob a forma hegeliana" (p. 33). Outra tese fundamental: o desenvolvimento da filosofia não é filosófico; são as "necessidades práticas da sua luta" religiosa e política que forçaram os neo-hegelianos a se oporem ao "sistema" de Hegel (p. 12); é o progresso das ciências e da indústria que transtorna as filosofias (p. 17). Notemos ainda o reconhecimento da profunda influência de Feuerbach sobre *A Sagrada Família* (p. 13) etc. No entanto, esse mesmo texto contém fórmulas que, tomadas ao pé-da-letra, nos levam a um impasse. Assim o tema da "inversão" aí é bastante vivaz para inspirar a Engels essa conclusão, e é preciso dizê-lo, lógica: "... no final das contas o sistema de Hegel não representa mais do que um materialismo invertido e de um modo idealista, segundo o seu método e o seu conteúdo, invertido de cabeça para baixo" (p. 17). Se a inversão de Hegel no marxismo é verdadeiramente fundada, é preciso que, ao inverso, Hegel não apresente de antemão senão um materialismo invertido: duas negações valem assim uma afirmação. Mais adiante (p. 34) vemos que essa dialética hegeliana é inutilizável na sua forma hegeliana precisamente porque ela anda sobre a cabeça (a idéia e não o real): "Mas por aí a própria dialética da idéia não vem a ser mais do que o simples reflexo consciente do movimento dialético do mundo real, e, assim sendo, a dialética de Hegel foi posta de cabeça para cima, ou com mais exatidão, da cabeça sobre a qual se sustinha foi posta de novo sobre os pés". Fórmulas evidentemente aproximativas, mas que, na sua aproximação mesma, indicam o lugar de uma dificuldade. Notemos ainda uma afirmação singular sobre a necessidade para todo filósofo de construir um sistema (p. 8: Hegel era "obrigado a construir um sistema... que devia, segundo as exigências tradicionais, concluir por qualquer espécie de verdade absoluta"), necessidade "saída de uma necessidade impercível do espírito humano, a necessidade de superar todas as contradições" (p. 10); e outra afirmação que explica as limitações do materialismo de Feuerbach pela vida no campo, o enclausuramento e a solidão subsequentes (pág. 21).

especulativa, ou "concepção do mundo" ou o "sistema", isto é, um elemento então considerado como exterior ao método, mas que se refere à própria dialética. Marx chega a dizer que "a dialética sofre uma mistificação entre as mãos de Hegel", fala do seu "lado mistificador" e da sua forma mistificada, e opõe, precisamente, a essa forma mistificada (*mystificierte Form*) da dialética hegeliana a figura racional (*rationelle Gestalt*) da sua própria dialética. É impossível dizer de modo claro que a *ganga mística* não é outra coisa que a forma mistificada da própria dialética, isto é, não um elemento relativamente exterior à dialética (como o "sistema"), mas um elemento interno, consubstancial à dialética hegeliana. Não bastou, pois, livrá-la do primeiro envoltório (o sistema) para libertá-la. É preciso libertá-la também dessa segunda *ganga* que está colada a seu corpo, que é, se assim posso dizer, a sua própria pele, que lhe é inseparável, que é, ela própria, hegeliana até no seu princípio (*Grundlage*). Diremos, então, que não se trata de uma extração sem dor, e que esse aparente descorticiamento é, na verdade, uma *desmistificação*, isto é, uma operação que transforma o que extrai.

Penso, pois, que, em sua aproximação, essa expressão metafórica da "inversão" da dialética coloca não somente o problema da natureza dos objetos aos quais se trata de aplicar um mesmo método (o mundo da Idéia em Hegel — o mundo real em Marx), mas também o problema da natureza da dialética considerada em si mesma, isto é, o problema de suas estruturas específicas. Não o problema da inversão do "sentido" da dialética, mas o problema da transformação dessas estruturas. Quase não vale a pena indicar que, no primeiro caso, a exterioridade da dialética a seus objetos possíveis, isto é, a questão da aplicação de um método, coloca uma questão pré-dialética, isto é, uma questão que, com todo o rigor, não pode ter sentido para Marx. Ao contrário, o segundo problema coloca uma questão real, à qual seria bem improvável que Marx e os seus discípulos não tivessem dado, na teoria e na prática, na teoria ou na prática, uma resposta concreta.

Concluimos, pois, essa longa explicação de texto dizendo que se a dialética marxista é "em seu próprio princípio" o oposto da dialética hegeliana, se ela é racional e não mística-mistificada-mistificadora, essa diferença radical deve manifestar-se na sua essência, isto é, nas suas determinações e nas suas próprias estruturas. Para falar com clareza, isso implica que as estruturas fundamentais da dialética hegeliana, tais como a negação, a negação da negação, a identidade dos contrários, a "supera-

ção", a transformação da qualidade em quantidade, a contradição etc. . . ., *possuem em Marx (na medida em que as retoma: o que não é sempre o caso!) uma estrutura diferente da que possuem em Hegel.* Isso implica também que é possível pôr em evidência, descrever, determinar o pensar *essas diferenças de estrutura.* E, se é possível, é, pois, *necessário, direi mesmo vital* para o marxismo. Porque não se pode contentar em, indefinidamente, repetir aproximações tais como a diferença do sistema e do método, a inversão da filosofia ou da dialética, a extração do "nódulo racional" etc. . . ., a não ser que essas fórmulas sejam encarregadas de pensar em nosso lugar, isto é, de não pensar, e de fiar-se na magia de algumas palavras perfeitamente desvalorizadas para realizar a obra de Marx. Digo *vital*, porque estou convencido de que o *desenvolvimento filosófico do marxismo atualmente está dependendo dessa tarefa.*<sup>6</sup>

E posto que é preciso pagar pessoalmente pelo que se faz, eu desejaria, com meus riscos e perigos, tentar refletir por um instante sobre o *conceito marxista de contradição*, no referente a um exemplo preciso: o tema leninista do "elo mais débil".

Lênin dava, antes de tudo, um sentido prático a essa metáfora. Uma cadeia vale o que vale o seu elo mais débil. Quem queira, em geral, controlar uma situação dada, velará para que nenhum ponto débil torne vulnerável o conjunto do sistema. Quem, ao contrário, quer atacá-lo, mesmo se as aparências da força são contra ele, é bastante que descubra a única fraqueza para tornar toda essa força precária. Até aqui nada que nos seja uma revelação, quando se leu Maquiavel ou Vauban, que conheciam tanto a arte de defender como a de arruinar um lugar, julgando toda couraça pelo seu defeito.

<sup>6</sup> A brochura de Mao Tsé-Tung (*Da Contradição*) redigida em 1937 contém toda uma série de análises onde a concepção marxista da contradição aparece sob uma luz estranha à perspectiva hegeliana. Buscar-se-iam em vão, em Hegel, os conceitos essenciais desse texto: contradição principal e contradição secundária; aspecto principal e aspecto secundário da contradição; contradições antagônicas e não-antagônicas; lei da desigualdade do desenvolvimento das contradições. No entanto, o texto de Mao, inspirado pela luta contra o dogmatismo no partido chinês, permanece, em geral, *descritivo*, e, a contragolpe, *abstrato* a certos propósitos. Descritivo: os seus conceitos correspondem a experiências concretas. Em parte abstrato: esses conceitos, novos e fecundos, são antes apresentados como *especificações da dialética* em geral do que como *implicações necessárias* da concepção marxista da sociedade e da história.

Mais eis aí onde aflora o interesse. Se a teoria do elo mais débil evidentemente guia Lênin na sua teoria do partido revolucionário (ele será na sua consciência e na sua organização uma unidade sem falhas para escapar a todo ataque adverso e bater, ele próprio, o adversário), — ela também inspira a sua reflexão sobre a própria revolução. Por que foi *possível* a revolução na Rússia, por que ela foi *vitoriosa* ali? Ela foi *possível* na Rússia por uma razão que ultrapassa a Rússia: porque com o desencadeamento da guerra imperialista, a humanidade entrara numa situação *objetivamente revolucionária*.<sup>7</sup> O imperialismo transformou a aparência "pacífica" do velho capitalismo. A concentração dos monopólios industriais, a submissão dos monopólios industriais aos monopólios financeiros, recrudesceram a exploração operária e colonial. A concorrência dos monopólios tornou a guerra *inevitável*. Mas essa mesma guerra, envolvendo em sofrimentos intermináveis gigantescas massas e até os povos coloniais donde se tiravam as tropas, jogava a sua gigantesca infantaria não apenas nos massacres, mas também na história. A experiência e o horror da guerra iam, em todos os países, servir de reforço e de revelador para o longo protesto de todo um século contra a exploração capitalista: assim como de ponto de fixação, dando-lhe, afinal, a evidência fulgurante e os meios efetivos de ação. Mas essa conclusão, em que a maior parte das massas populares da Europa foi arrastada (revoluções na Alemanha e na Hungria, motins e grandes greves na França e na Itália, os soviets de Turim), *não provocou o triunfo da revolução a não ser na Rússia*, precisamente no país "mais atrasado" da Europa. Por que essa exceção paradoxal? Pela razão fundamental de que a Rússia representava, no "sistema de Estados" imperialistas,<sup>8</sup> o ponto mais frágil. Essa fraqueza foi precipitada e agravada pela Grande Guerra: mas não foi ela só que a criou. A fraqueza da Rússia czarista já tinha sido demonstrada, e mensurada no próprio fracasso da Revolução de 1905. Essa fraqueza resultava desse traço específico: *a acumulação e a exasperação de todas as contradições históricas então possíveis em um único*

<sup>7</sup> Lênin, *Oeuvres*, t. XXIII, p. 400 (trad. francesa): "Foram as condições objetivas reunidas pela guerra imperialista que levaram a humanidade inteira para um impasse e a colocaram diante do dilema: ou deixar perecer ainda milhões de homens e aniquilar a civilização europeia, ou transmitir o poder em todos os países civilizados ao proletariado revolucionário, realizar a revolução socialista".

<sup>8</sup> Lênin, Informe do CC ao VIII Congresso, *Obras*, t. XXIV, p. 122 (ed. russa).

*Estado.* Contradições de um regime de exploração feudal que reinava, sob a impostura dos *popes*, sobre uma enorme massa camponesa "inculta",<sup>9</sup> no alvorecer do século XX, e tanto mais ferozmente quanto aumentava a ameaça — circunstância que aproximou de modo singular a revolta camponesa da revolução operária.<sup>10</sup> Contradições da exploração capitalista e imperialista que se desenvolveram, em larga escala, nas grandes cidades e em seus subúrbios, as regiões mineiras, petrolíferas etc. Contradições da exploração e das guerras coloniais, impostas a povos inteiros. Contradição gigantesca entre o grau de desenvolvimento dos métodos da produção capitalista (em particular, com relação à concentração operária: a maior usina do mundo, a usina Putilov, que agrupando 40.000 operários e auxiliares, era situada em Petrogrado) e o estado medieval do campo. Exasperação da luta de classes em todo o país, não apenas entre exploradores e explorados, mas também no seio das próprias classes dominantes (grandes proprietários feudais, apegados ao czarismo autoritário, policial e militarista; pequenos nobres fomentando constantemente conjurações; grandes burgueses e burguesia liberal em luta contra o czar; pequenos-burgueses oscilantes entre o conformismo e a "esquerda" anarquizante). As quais se vieram ajuntar, no detalhe dos acontecimentos, outras circunstâncias "excepcionais",<sup>11</sup> ininteligíveis fora desse "encadeamento" de contradições interiores e exteriores da Rússia. Por exemplo: o caráter "avançado" da elite revolucionária russa coagida pela repressão czarista ao exílio, onde ela se "cultivou" e recolheu toda a herança da experiência política das classes operárias da Europa ocidental (e antes de tudo: o marxismo), — circunstância que não foi estranha à formação do partido bolchevique, que ultrapassou de longe, em consciência e em organização, todos os partidos "socialistas" ocidentais;<sup>12</sup> a "repetição geral" da Revolução de 1905, que lançou uma grande claridade sobre as relações de classe, cristalizou-as, como sempre ocorre em todo período de crise aguda, e permitiu também a "descoberta" de uma nova forma de organização

<sup>9</sup> Lênin, "Feuillets de bloc-notes", *Oeuvres Choiesies* (éd. française), II, p. 1010.

<sup>10</sup> Lênin, "La Maladie Infantile du Communisme", *Oeuvres Choiesies* (éd. française), II, p. 732. *La Troisième Internationale, Oeuvres*, t. XXIX, p. 313 (éd. française).

<sup>11</sup> Lênin, "Sur Notre Révolution", *Oeuvres Choiesies*, II, p. 1023.

<sup>12</sup> Lênin, "Maladie Infantile", *Oeuvres*, t. II, p. 695.

política das massas: os *soviets*;<sup>13</sup> afinal, e isso não é o menos singular, o "prazo" inesperado que o esgotamento das nações imperialistas ofereceu aos bolcheviques para fazer "o seu buraco" na história, o apoio involuntário mas eficaz da burguesia franco-inglesa, que, querendo desembaraçar-se do czar, fez, no momento decisivo, o jogo da revolução.<sup>14</sup> Em suma, e até nas circunstâncias do detalhe, a situação privilegiada da Rússia diante da revolução possível se atém a uma *acumulação e a uma exasperação de contradições históricas tais* que teriam sido ininteligíveis em qualquer outro país que não estivesse, como a Rússia, *ao mesmo tempo atrasado pelo menos de um século com relação ao mundo do imperialismo, e à sua frente.*

Tudo isso, Lênin o diz em inúmeros textos,<sup>15</sup> que Stalin resumiu em termos particularmente nítidos nas suas conferências de abril de 1924.<sup>16</sup> A desigualdade de desenvolvimento do capitalismo leva, através da guerra de 1914, à Revolução Russa, porque a Rússia era, no período revolucionário aberto diante da humanidade, *o elo mais débil da cadeia dos Estados imperialistas*: visto que acumulava a maior soma de contradições históricas então possível; porque era, ao mesmo tempo, a nação *mais atrasada e a mais avançada*, contradição gigantesca que as suas classes dominantes, divididas entre si, não podiam eludir e muito menos resolver. Por outras palavras, a Rússia se encontrava em atraso com uma revolução burguesa às vésperas de uma revolução proletária, prenha, portanto, de duas revoluções, incapaz, mesmo adiando uma, de conter a outra. Lênin via correto ao discernir, em meio a essa situação excep-

<sup>13</sup> Lênin, "La Troisième Internationale", *Oeuvres*, t. XXIX, pp. 313-314 (éd. française).

<sup>14</sup> Lênin, "Conférence de Péetrograd-ville", *Oeuvres*, t. XXIV, pp. 135-136 (éd. française).

<sup>15</sup> Ver em particular: "La Maladie Infantile", *Oeuvres Choiesies*, t. II, pp. 694-695, 732, 751-752, 756, 760-761. "La Troisième Internationale": *Oeuvres*, t. XXIX, pp. 311-312. "Sur Notre Révolution", *Oeuvres*, t. II, pp. 1023 e segs. "Lettres de loin" (lettre I), *Oeuvres*, t. XXIII, pp. 325 e segs. "Lettre d'adieu aux ouvriers suisses", *Oeuvres*, t. XIII, pp. 396 e segs. etc. A notável teoria leninista das *condições de uma revolução* ("Maladie Infantile", *Oeuvres Choiesies*, t. II, pp. 750-751, 760-762) recobre perfeitamente os efeitos decisivos da situação específica da Rússia.

<sup>16</sup> Stalin, *Principes du Léninisme* (éd. Sociales), t. II, pp. 12-15, 25-27, 70-71, 94-95, 106 e 112. Textos em muitos aspectos notáveis, apesar da sua segura "pedagógica".

cional e “sem saída” (para as classes dirigentes),<sup>17</sup> as *condições objetivas* de uma revolução na Rússia, e ao forjar, nesse partido comunista que era uma cadeia sem elo débil, as *condições subjetivas*, o meio do assalto decisivo contra esse elo débil da cadeia do imperialismo.

Marx e Engels tinham dito outra coisa ao declarar que a história progride sempre pelo seu *lado mau*?<sup>18</sup> Com isso entendemos o lado menos bom para os que a dominam. Entendemos também, sem forçar as palavras, o lado menos bom para os que... esperam a história pelo *outro lado*!, os sociais-democratas alemães do fim do século XIX, por exemplo, que acreditavam facilmente alcançar o triunfo do socialismo pelo privilégio de pertencerem ao Estado capitalista mais poderoso, em plena expansão econômica — e eles próprios em plena expansão eleitoral (há dessas coincidências...). Acreditavam evidentemente que a História avança pelo *outro lado*, o “bom”, o do *maior desenvolvimento econômico*, da maior expansão, da *contradição reduzida à sua forma mais pura* (a do Capital e a do Trabalho), esquecendo que nesse caso tudo se passava em uma Alemanha armada com um poderoso aparelho de Estado e que ostentava uma burguesia que, desde os bons tempos!, aviltara a “sua” revolução política a troco da proteção policial, burocrática e militar de Bismarck e, depois, de Guilherme, a troco dos lucros gigantescos da exploração capitalista e colonial, que ostentava uma pequena-burguesia chauvinista e reacionária — esquecendo que nesse caso essa simples forma de *contradição* era inteiramente *abstrata*: a contradição real confundia-se, de tal maneira, com essas “circunstâncias”, só sendo discernível, identificável e manejável *através delas e nelas*.

Tentemos alcançar o essencial dessa experiência prática e a reflexão que ela inspira a Lênin. Mas de início diremos que essa experiência não foi a única a esclarecer Lênin. Antes de 1917 houve 1905, antes de 1905 houve as grandes decepções históricas da Inglaterra e da Alemanha, antes delas a Comuna, e muito mais longe ainda o fracasso alemão de 48-49. Todas essas experiências tinham sido *refletidas* abrindo caminho (Engels: *Revolução e Contra-Revolução na Alemanha*. Marx: *As Lutas de Classes na França, O 18 Brumário, A Guerra Civil na França, Crítica ao Programa de Gota*. Engels: *Crítica do Programa de Erfurt*, etc...) *diretamente* ou *indiretamente*, e ti-

<sup>17</sup> Lênin, “Sur Notre Révolution”, *Oeuvres Choisies*, t. II, p. 1024.

<sup>18</sup> *Misère de la Philosophie*, éd. Giard, p. 142.

nham sido postas em relação com outras experiências revolucionárias anteriores: as revoluções burguesas da Inglaterra e da França.

Como resumir então essas experiências políticas e o seu comentário teórico a não ser dizendo que toda a experiência revolucionária marxista demonstra que se a contradição em geral (mas ela já está especificada: a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, encarnada, essencialmente, na contradição entre as duas classes antagonistas) é bastante para definir uma situação onde a revolução está “na ordem do dia”, ela não pode, por sua simples virtude direta, provocar uma “situação revolucionária”, e, com maior razão, uma situação de ruptura revolucionária e o triunfo da revolução. Para que essa contradição se torne “ativa” no sentido mais lato, princípio de ruptura, é preciso uma acumulação de “circunstâncias” e “correntes” tais que, qualquer que seja a origem e o sentido (e numerosos dentre eles são *necessariamente, pela sua origem e pelo seu sentido, paradoxalmente estranhos, até mesmo “absolutamente opostos” à revolução*), possam ser “fundidas” em uma *unidade de ruptura*: quando conseguem *agrupar* a grande maioria das massas populares no assalto a um regime para cuja *defesa* as classes dirigentes se acham *impotentes*.<sup>19</sup> Essa situação supõe não apenas a “fusão” das duas condições fundamentais em uma “crise nacional única”, mas ao se tomar à parte (abstratamente) cada uma delas, supõe, cada qual, também a “fusão” de uma “acumulação” de contradições. Como, por outro modo, seria possível que as massas populares, divididas em classes (proletários, camponeses, pequenos-burgueses), pudessem, consciente ou confusamente, jogar-se *em conjunto* num assalto geral contra o regime existente? E como seria possível que as classes dominantes, que sabem por longa experiência e por instinto selar entre elas, a despeito das suas diferenças de classe (feudais, grandes burgueses, industriais,

<sup>19</sup> Sobretudo, ver essa passagem: 1) Lênin, “Maladie Infantile” (pp. 750-751, 760-762) em particular: “a revolução somente pode triunfar quando “os de baixo” não querem mais viver e os “de cima” não podem continuar a viver à maneira antiga...” (751). Essas condições formais são ilustradas, pp. 760-762. 2) Lênin, “Lettres de loin”, I, *Oeuvres* (éd. française), t. XXIII, pp. 330-331 e notadamente: “Se a revolução triunfou tão depressa... foi unicamente devido a que, em razão de uma situação histórica de uma extrema originalidade, *correntes absolutamente diferentes*, interesses de classe absolutamente heterogêneos, tendências sociais e políticas absolutamente opostas se fundiram com uma notável coerência...” (p. 330) (sublinhado por Lênin).

financistas etc.), a união sagrada contra os explorados, pudessem ser, desse modo, reduzidas à impotência, dilaceradas no instante supremo, sem solução nem dirigentes políticos que se pudessem substituir, privadas do seu apoio de classe no estrangeiro, desarmadas na própria fortaleza do seu aparelho de Estado, e repentinamente submersas pelo povo que elas dominavam tão bem pela exploração, pela violência e pela impostura? Quando, nessa situação, entram em jogo, *no mesmo jogo*, uma prodigiosa acumulação de "contradições", algumas das quais radicalmente heterogêneas, e não tendo todas a mesma origem nem o mesmo sentido, nem o mesmo nível e local de aplicação, e que, entretanto, "se fundem" em uma unidade de ruptura, não é mais possível falar da única virtude simples da "contradição" geral. Decerto, a contradição fundamental que domina esse tempo (em que a revolução "está na ordem do dia") é ativa em todas essas "contradições" e até na sua "fusão". Mas não se pode, entretanto, pretender, com todo o rigor, que essas "contradições" e a sua "fusão" não sejam mais do que o *puro fenômeno* dela. Pois, as "circunstâncias" ou as "correntes" que a executam são mais do que o seu puro e simples fenômeno. Originam-se das relações de produção, que são, com efeito, um dos termos da contradição, mas ao mesmo tempo sua *condição de existência*; superestruturas, instâncias que dela derivam, mas que têm consistência e eficácia próprias; a própria conjuntura internacional, que intervém como determinante que desempenha o seu papel específico.<sup>20</sup> É dizer que as "diferenças" que constituem cada uma das instâncias em jogo (e que se manifestam nessa "acumulação" de que fala Lênin), se se "fundem" em uma unidade real, não se "dissipam" como um puro fenômeno na unidade interior de uma contradição *simples*. A unidade que constituem nessa "fusão" da ruptura revolucionária,<sup>21</sup> constituem-na por sua essência e pela sua eficácia próprias, a partir do que são, e segundo as modalidades específicas da sua ação. Ao constituírem essa unidade, reconstituem e realizam, com efeito, essa unidade fundamental que as anima,

<sup>20</sup> Lênin chega a considerar, entre as causas do triunfo da revolução soviética, as riquezas naturais do país e a extensão do seu espaço, abrigo da revolução e das suas inevitáveis "retiradas" militares e políticas.

<sup>21</sup> A situação de "crise" desempenha, como Lênin assinalou mais de uma vez, um papel *revelador* da estrutura e da dinâmica da formação social que a vive. O que fica dito da situação revolucionária concerne também, guardadas as devidas proporções, à formação social em uma situação anterior à crise revolucionária.

mas, fazendo-o, indicam também a sua *natureza*: que a "contradição" é inseparável da estrutura do corpo social total no qual ela se exerce, inseparável de suas *condições* formais de existência, e das *instâncias* mesmas que governa, que ela própria é, portanto, no seu coração, *afetada por elas*, determinante, mas também determinada em um único e mesmo movimento, e determinada pelos diversos *níveis* e pelas diversas *instâncias* da formação social que ela anima: poderíamos dizer *sobre-determinada em seu princípio*.<sup>22</sup>

Não me atenho expressamente a esse termo de *sobredeterminação* (tomado de empréstimo a outras disciplinas), mas o emprego por falta de outro melhor ao mesmo tempo como um *índice* e um *problema*, e também porque permite muito bem ver que tratamos com *coisa totalmente diferente da contradição hegeliana*.

A contradição hegeliana, de fato, jamais é, *realmente, sobredeterminada*, muito embora tenha, muitas vezes, todas as aparências disso. Na Fenomenologia, por exemplo, que descreve as "experiências" da consciência e a sua dialética que culmina na elevação ao Saber absoluta, a contradição não *aparece simples*, mas ao contrário muito complexa. Só a rigor pode ser dita simples a primeira contradição: a da consciência sensível e do seu saber. Mas, quanto mais se avança na dialética da sua produção, tanto mais a consciência se torna rica e mais complexa a sua contradição. Entretanto, poder-se-ia mostrar que essa complexidade não é a complexidade de uma *sobredeterminação efetiva*, mas a complexidade de uma *interiorização* cumulativa, que tem apenas as aparências da sobredeterminação. Com efeito, a cada momento do seu devir a consciência vive e testa a sua própria essência (que corresponde ao grau que ela atingiu) *através de todos os ecos* das essências anteriores que ela tem sido, e através da *presença alusiva* das formas históricas correspondentes. Com isso, Hegel indica que toda consciência tem um *passado* suprimido-conservado (*aufgehoben*) *no seu presente*, — e um mundo (o mundo de que ela poderia ser a consciência, mas que permanece como à margem na Fenomenologia de uma presença virtual e latente) e, pois, que ela tem *também como passado os mundos das suas essências ultrapassadas*. Mas essas *figuras* passadas da consciên-

<sup>22</sup> Cf. o desenvolvimento consagrado por Mao Tsé-Tung ao tema da distinção das contradições *antagônicas* (explosivas, revolucionárias) e as contradições *não-antagônicas* (*De la Contradiction*, ed. de Pequim, 1960, pp. 67 e seguintes).

cia e esses mundos latentes (que correspondem às suas figuras) jamais afetam a consciência presente como *determinações efetivas diferentes dela própria*: essas figuras e esses mundos só se lhe referem como *ecos* (recordações, fantasmas da sua historicidade) do que ela veio a ser, isto é, como *antecipações de si ou alusões a si*. Daí porque o passado não seja jamais que a essência interior (em-si) do futuro que encerra, que essa presença do passado é a presença de si da própria consciência, e não uma verdadeira determinação exterior a ela. *Círculo de círculos, a consciência não tem mais do que um centro*, que é o único que a determina: precisaria de círculos que tivessem outro centro que o dela, círculos descentrados, para que fosse afetada em seu centro pela sua eficácia, em suma, que a sua essência fosse sobredeterminada por eles. Mas esse não é o caso.

Essa verdade é ainda mais clara na Filosofia da História. Nela se encontram melhor as *aparências* da sobredeterminação: toda sociedade histórica não é constituída de uma infinidade de determinações concretas, das leis políticas à religião, passando pelos costumes, usos, regimes financeiro, comercial, econômico, o sistema de educação, as artes, a filosofia etc...? No entanto, nenhuma dessas determinações é, em sua essência, exterior às outras, não só porque constituem todas em conjunto uma unidade orgânica original, mas também, e sobretudo, porque essa totalidade *se reflete em um princípio interno único*, que é a verdade de todas essas determinações concretas. Assim ocorreu a Roma: a sua gigantesca história, as suas instituições, as suas crises e as suas empresas, não são outras coisas que a manifestação no tempo, e em seguida a destruição do princípio interno da *personalidade jurídica abstrata*. Esse princípio interno contém em si como *ecos* todos os princípios das formações históricas ultrapassadas, mas como *ecos* de si mesmo, e é por isso que ele não tem mais do que um centro, que é o centro de todos os mundos passados conservados na sua recordação, — e por isso *ele é simples*. E é nessa mesma simplicidade que aparece a sua própria *contradição*: em Roma, a *consciência estoica* como consciência da *contradição* inerente ao conceito da personalidade jurídica abstrata, que *visa* ao mundo concreto da *subjetividade*, mas não o atinge. É essa *contradição* que causará a ruína de Roma e produzirá o seu futuro: a *figura da subjetividade* no cristianismo medieval. Toda a complexidade de Roma, portanto, não sobredetermina em nada a *contradição* do princípio simples de Roma, que não é

mais do que a essência interior dessa infinita riqueza histórica.

É bastante, então, indagar-se *por que* os fenômenos de mutação histórica são pensados por Hegel nesse *conceito simples* da *contradição*, para colocar, justamente, a questão essencial. A simplicidade da *contradição* hegeliana não é, com efeito, possível a não ser pela simplicidade do *princípio interno* que constitui a essência de todo período histórico. É porque é possível, *de direito, reduzir-se a totalidade*, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada (a Grécia, Roma, o Santo Império, a Inglaterra etc...) a um *princípio interno simples*, que essa mesma simplicidade, *adquirindo assim direito à contradição*, pode aí se refletir. Precisa-se ser ainda mais claro? Essa própria redução (que Hegel tomou de empréstimo a Montesquieu), a redução de todos os elementos que fazem a vida concreta de um mundo histórico (instituições econômicas, sociais, políticas, jurídicas, costumes, moral, arte, religião, filosofia, e até os *acontecimentos* históricos: guerras, batalhas, derrotas etc...) a um princípio de unidade interna, essa redução não é ela mesma possível a não ser na *condição absoluta* de aprender toda a vida concreta de um povo pela exteriorização-alienação (*Entäusserung-Entfremdung*) de um *princípio espiritual interno*, que, em definitivo, *nada mais é do que a forma mais abstrata da consciência de si desse mundo: a sua consciência religiosa ou filosófica, isto é, a sua própria ideologia*. Percebe-se, penso eu, em que sentido a "ganga mística" afeta e contamina o "nódulo", — posto que a *simplicidade da contradição hegeliana não é jamais que a reflexão da simplicidade desse princípio interno de um povo, isto é, não da sua realidade material, mas da sua ideologia mais abstrata*. Daí porque, aliás, Hegel pode-nos representar como "dialética", isto é, movida pelo jogo simples de um princípio de *contradição simples*, a História Universal desde o longínquo Oriente até os nossos dias. Daí porque para ele não há jamais, no fundo, verdadeira ruptura, fim efetivo de uma história real, — nem, ademais, começo radical. Daí porque também a sua filosofia da História é cheia de mutações todas uniformemente "dialéticas". Ele não pode defender essa concepção estupefaciente a não ser mantendo-se no cume do Espírito, onde pouco importa que um povo pereça, visto que encarnou o princípio determinado de um momento da Idéia, que tem outros a seu serviço, e, pois, o encarna e também o priva, para legá-lo a essa Memória de Si que é a História, e pela mesma ocasião a tal *outro* povo (mesmo se a sua relação histórica

com ele é a mais frágil) que, refletindo-o na sua substância, encontra aí a promessa do seu próprio princípio interno, isto é, como por acaso o momento logicamente consecutivo da Idéia etc. etc. É preciso compreender de uma vez por todas que todas essas arbitrariedades (mesmo quando transpassadas, por instantes, de vistas verdadeiramente geniais) não estão *milagrosamente confinadas* unicamente à "concepção do mundo", unicamente ao "sistema" de Hegel, — mas que se refletem, de fato, *na estrutura, nas estruturas mesmas da sua dialética*, e particularmente nessa "contradição" que tem por tarefa mover magicamente em direção ao seu Fim ideológico os conteúdos concretos desse mundo histórico.

Daí porque a "inversão" marxista da dialética hegeliana é absolutamente outra coisa que uma extração pura e simples. Se se percebe com clareza, de fato, a *relação íntima estreita* que a estrutura hegeliana da dialética mantém com a "concepção do mundo" de Hegel, isto é, com a sua filosofia especulativa, é impossível jogar *verdadeiramente* às urtigas essa "concepção do mundo", *sem se obrigar a transformar profundamente as estruturas dessa mesma dialética*. Senão, quer queira quer não, arrastar-se-ão ainda atrás de si, 150 anos após a morte de Hegel e 100 anos após a de Marx, os farrapos do famoso "envoltório místico".

Voltemos, então, a Lênin, e, através dele, a Marx. Se é verdade, como provam a prática e a reflexão leninistas, que a situação revolucionária na Rússia se atinha precisamente ao caráter de *intensa sobredeterminação* da contradição fundamental de classe, é preciso, talvez, indagar-se em que consiste o *excepcional* dessa "situação excepcional" e se, como toda exceção, essa exceção não esclarece a sua regra, — não é, sem que a regra o saiba, a *própria regra*. Pois, afinal, *não estamos sempre na exceção?* Exceção o fracasso alemão de 49, exceção o fracasso parisiense de 71, exceção o fracasso social-democrata alemão do alvorecer do século XX à espera da traição chauvinista de 14, exceção o êxito de 17... Exceções, mas *com relação a quê?* A não ser com relação a certa idéia *abstrata* mas confortável, tranquilizadora, de um esquema "dialético" acabado, simples, que tinha, na sua simplicidade mesma, como que guardado a memória (ou encontrado o feitio) do modelo hegeliano e a fé na "virtude" resolutiva da contradição *abstrata* como tal: no caso, a "bela" contradição do Capital e do Trabalho. Decerto, não nego que a "*simplicidade*" desse esquema *acabado* tenha podido responder a certas necessidades *subjetivas* da mobilização das massas: após tudo, sabemos

muito bem que as formas do socialismo utópico têm, *também elas*, desempenhado um papel histórico e o têm porque pegaram as massas pela palavra da sua própria consciência, porque é preciso pegá-las aí mesmo (e sobretudo) quando se quer conduzi-las mais longe. É preciso que um dia se faça *o que Marx e Engels fizeram* com o socialismo utópico, mas essa vez com essas formas ainda esquemático-utópicas da consciência das massas influenciadas pelo *marxismo* (até mesmo da consciência de alguns dos seus teóricos) na primeira metade da sua história: *um verdadeiro estudo histórico das condições e das formas dessa consciência*.<sup>23</sup> Ora, acontece justamente que todos os textos políticos e históricos importantes de Marx e Engels nesse período nos oferecem matéria para uma primeira reflexão sobre essas chamadas "exceções". Daí se evidencia a idéia fundamental de que *a contradição Capital-Trabalho ja-*

<sup>23</sup> Engels escreve em 1890 (Carta a J. Bloch, 21 de set. de 1890): "Cabe a Marx e a mim próprio, parcialmente, a responsabilidade do fato de que às vezes os jovens dêem mais peso que o necessário ao lado econômico. *Face aos nossos adversários era preciso sublinhar o princípio essencial negado por eles, e então nem sempre encontramos tempo, lugar e ocasião de colocar nos seus devidos lugares os outros fatores que participam da ação recíproca.*" Sobre a representação que faz Engels da determinação "em última instância" ver o *Anexo*, pp. 103-113.

Nessa ordem de pesquisas a empreender, eu desejaria citar as notas que Gramsci consagra à tentação mecanicista-fatalista na história do marxismo no século XIX (*Oeuvres Choixies*, Ed. Sociales, pp. 33-34): "O elemento determinista, fatalista, mecanicista tem sido um "aroma" ideológico imediato da filosofia da *praxis*, uma forma de religião e de excitante (mas à maneira dos estupefacientes) que tornava necessário e justificava historicamente o caráter "subalterno" de determinadas camadas sociais. Quando não se tem a iniciativa da luta, e quando a luta termina por se identificar com uma série de derrotas, o determinismo mecânico torna-se uma formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança, paciente e obstinada. "Fui derrotado momentaneamente, mas a longo prazo a força das coisas trabalha para mim" etc. A vontade real é travestida em um ato de fé em uma certa racionalidade da história, em uma forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado que aparece como um substituto da predestinação, da Providência etc... das religiões confessionais. É preciso insistir sobre o fato de que mesmo nesse caso existe uma forte atividade da vontade... É conveniente pôr em relevo como o fatalismo não serve a não ser para velar a fraqueza de uma vontade ativa e real. Eis aí por que é preciso sempre demonstrar a futilidade do determinismo mecânico, que, explicável como filosofia ingênua das massas, e, unicamente enquanto tal, elemento intrínseco da força, torna-se, quando é tomado como filosofia reflexiva e coerente da parte dos intelectuais, uma fonte de passividade e auto-suficiência imbecil..." Essa oposição ("intelectuais"-"massas") pode parecer estranha sob a pena de um teórico marxista. Mas é preciso saber que o conceito gramsciano de *intelectual*

mais é simples, mas que é sempre especificada pelas formas e pelas circunstâncias históricas concretas nas quais se exerce. Especificada pelas formas da *superestrutura* (o Estado, a ideologia dominante, a religião, os movimentos políticos organizados etc.); especificada pela *situação histórica interna e externa*, que a determina, em função do próprio *passado nacional* de uma parte (revolução burguesa realizada ou "iniciada", exploração feudal eliminada, totalmente, parcialmente ou não, "costumes" locais, *tradições* nacionais específicas, até mesmo "estilo próprio" das lutas ou do comportamento político etc...), e do *contexto mundial* existente por outro lado (o que aí domina: concorrência das nações capitalistas, ou "internacionalismo imperialista", — ou competição no seio do imperialismo etc...), muitos desses fenômenos podem depender da "lei do desenvolvimento desigual", no sentido leninista.

Que se pode dizer a não ser que a contradição aparentemente simples é sempre *sobredeterminada*? É aí que a exceção evidencia a regra, a regra da regra, e é então a partir da *nova regra* que é preciso pensar as antigas "exceções" como exemplos metodologicamente simples da regra. Posso, então, para tentar cobrir, do ponto de vista dessa regra, o conjunto dos fenômenos, avançar que a "*contradição sobredeterminada*" pode ser quer *sobredeterminada* no sentido de uma *inibição histórica*, um verdadeiro "escombro" da contradição (exemplo: a Alemanha wilhelmiana), quer seja no sentido da *ruptura revolucionária*<sup>24</sup> (a Rússia de 17), mas que, nessas condições, *ela jamais se apresenta em estado "puro"*? É então, reconheço,

é infinitamente mais vasto que o nosso, que não é definido pela idéia que os intelectuais se fazem de si mesmos, mas pelo seu *papel social* de *organizadores* e de *dirigentes* (mais ou menos subalterno). É nesse sentido que Gramsci pode escrever: "Que todos os membros de um partido político devam ser considerados como intelectuais, eis aí uma afirmação que pode prestar-se a zombarias e a caricaturas: entretanto, com um pouco de reflexão nada há de mais exato. É preciso distinguir os graus, um partido poderá ter uma maior extensão em seu grau mais baixo ou em seu grau mais alto: o que importa é a sua função de direção e de organização, portanto a sua função educativa, portanto a sua função intelectual" (*Oeuvres Choiesies*. Ed. Sociales, p. 440).

<sup>24</sup> Cf. Engels, Carta a C. Schmidt (27-10-1890): "A repercussão do poder do Estado sobre o desenvolvimento econômico pode ser de três espécies. Pode agir na mesma direção e então tudo anda mais rápido; pode agir em sentido inverso do desenvolvimento econômico, e nos nossos dias ela faz fiasco em cada grande povo ao fim de um tempo determinado..." A característica das duas situações-limite está aí bem indicada.

a própria "pureza" que faria exceção, mas não vejo que exemplo se possa citar.

Mas então, se toda contradição se apresenta na prática histórica e pela experiência histórica do marxismo como uma *contradição sobredeterminada*; se é essa sobredeterminação que constitui, em face da contradição hegeliana, a *especificidade* da contradição marxista; se a "simplicidade" da dialética hegeliana leva a uma "concepção do mundo", e, em particular, à concepção da história que aí se reflete; é preciso, pois, indagar-se *qual é o conteúdo, qual é a razão de ser da sobredeterminação* da contradição marxista, — e colocar a questão de saber como a concepção marxista da sociedade pode *refletir-se nessa sobredeterminação*. Essa questão é capital, porque é evidente que se não se mostra o *vínculo necessário* que une a própria estrutura da contradição em Marx à sua concepção da sociedade e da história, se não se fundamenta essa sobredeterminação nos próprios conceitos da teoria da história marxista, essa categoria permanecerá "no ar", pois, mesmo exata, mesmo verificada pela prática política, ela até aqui tem sido apenas *descritiva*, e, portanto, *contingente*, — e daí, *como toda descrição*, à mercê das primeiras ou das últimas teorias filosóficas chegadas.

Mas aqui uma vez mais vamos encontrar o fantasma do modelo hegeliano, — não mais o modelo abstrato da contradição, mas o modelo concreto da *concepção da história* que nele se reflete. Para mostrar, com efeito, que a estrutura específica da contradição marxista se fundamenta na concepção da história marxista, é preciso que se esteja seguro de que essa concepção não é a pura e simples "inversão" da concepção hegeliana. Ora, é verdade que numa primeira aproximação poder-se-ia sustentar que Marx "inverteu" a concepção hegeliana da História. Mostremo-la rapidamente. É a dialética dos princípios internos de cada sociedade, isto é, a dialética dos momentos da idéia, que comanda toda a concepção hegeliana; como Marx já disse uma vintena de vezes, Hegel explica a vida material, a história concreta dos povos, pela dialética da consciência (consciência de si de um povo, a sua ideologia). Para Marx, ao contrário, é a vida material dos homens que explica a sua história: a sua consciência, as suas ideologias não sendo mais, então, do que o fenômeno da sua vida material. Todas as aparências da "inversão" estão bem reunidas nessa oposição. Levemos agora as coisas ao extremo, quase à caricatura. Que vemos em Hegel? Uma concepção da sociedade que retoma as aquisições da teoria política e da Economia

Política do século XVIII e que considera que toda sociedade (moderna, sem dúvida: mas os tempos modernos põem a nu o que outrora só existia em germe) é constituída de *duas sociedades*: a sociedade das necessidades, ou a *sociedade civil*, e a sociedade política ou Estado, e tudo o que se encarna no Estado: religião, filosofia, em suma, a consciência de si de um tempo. Dito de outra maneira, esquematicamente, pela vida material de um lado, e pela vida espiritual por outro. Para Hegel a vida material (a sociedade civil, isto é, a economia) não é mais do que a *Astúcia da Razão*, ela é, sob as aparências da autonomia, movida por uma lei que lhe é estranha: o seu próprio Fim, que é, ao mesmo tempo, a sua condição de possibilidade: o Estado, portanto a vida espiritual. Mas, veja-se bem, há aí também uma maneira de inverter Hegel sob a aparência de que se engendra Marx. Essa maneira consiste, justamente, em *inverter a relação dos termos hegelianos*, isto é, em *conservar os seus termos*: a sociedade civil e o Estado, a economia e a política-ideologia, — mas transformando a essência em fenômeno e o fenômeno em essência, ou, se se preferir, fazendo jogar a *Astúcia da Razão a contrapelo*. Enquanto em Hegel é o político-ideológico que é a essência do econômico, em Marx o econômico é que seria toda a essência do político-ideológico. O político, o ideológico não seria então mais do que o puro fenômeno do econômico que seria a sua "verdade". Assim substituir-se-ia o princípio "puro" da consciência (de si de um tempo), princípio interno simples que, em Hegel, é princípio de inteligibilidade de todas as determinações de um povo histórico, por outro princípio simples, seu contrário: a vida material, a economia, — princípio simples que se torna, por sua vez, no único princípio de inteligibilidade universal de todas as determinações de um povo histórico.<sup>25</sup> *Caricatura?* É nesse sentido que aparecem, se as tomamos literalmente, ou à parte, as famosas frases de Marx sobre o moinho à mão, o moinho à água e a máquina a vapor. No horizonte dessa tentação temos o *"pendant" exato da dialética hegeliana* — com a única diferença de que não se trata mais de engendrar os momentos sucessivos da Idéia, mas os momentos sucessivos da Economia, em virtude do mesmo princípio da contradição interna. Essa tentativa termina pela redução radical da dialética da história à dialética geradora dos modos de produção sucessivos, isto é, ao extremo das diferenças téc-

<sup>25</sup> E, bem entendido, como em toda "inversão" conservar-se-ão os próprios termos da concepção hegeliana: a *sociedade civil* e o *Estado*.

nicas da produção. Essas tentações trazem, na história do marxismo, nomes próprios: o *economismo*, e mesmo o *tecnologismo*.

Mas é bastante citar esses dois termos para despertar de logo na memória as lutas teóricas e práticas conduzidas por Marx e os seus discípulos contra os "desvios". E para o mais famoso texto sobre a máquina a vapor, quantos textos peremptórios contra o economismo? Abandonemos, pois, essa caricatura, não para opor ao economismo a tabela de caça das condenações oficiais, mas para examinar *quais os princípios autênticos* que estão atuantes nessas condenações e no pensamento efetivo de Marx.

É, pois, decididamente impossível manter, no seu aparente rigor, a ficção da "inversão". Pois, na verdade, *Marx não conservou, mesmo "invertendo-os", os termos do modelo hegeliano da sociedade*. Substitui-os por outros, que com eles apenas mantêm longínquas relações. Ou antes, subverteu a relação que dominava, antes dele, entre esses termos. Em Marx são *ao mesmo tempo os termos e as suas relações* que mudam de natureza e de sentido.

*Os termos, de início*, não são mais os mesmos.

Sem dúvida, Marx fala ainda de "*sociedade civil*" (em particular, na Ideologia Alemã: termo que se traduz inexatamente por "*sociedade burguesa*"), mas é por alusão ao passado, para designar o lugar das suas descobertas, e não para retomar o conceito. Precisar-se-ia estudar demoradamente a formação do conceito. Ver-se-ia delinear-se aí, sob as formas abstratas da filosofia política e sob as formas mais concretas da Economia Política do século XVIII, não uma verdadeira teoria da história econômica, nem mesmo uma verdadeira teoria da economia, mas *uma descrição e uma fundação dos comportamentos econômicos*, em suma, uma sorte de *Fenomenologia filosófico-econômica*. Pois, o que é bastante notável nessa empresa, tanto para os filósofos (Locke, Helvécio etc...) como para os economistas (Smith, Turgot etc...), é que essa descrição da sociedade civil se efetua como se se tratasse da descrição (e da fundação) daquilo que Hegel, resumindo perfeitamente o seu espírito, chama "*o mundo das necessidades*", isto é, um mundo relacionado imediatamente como a sua essência interna às relações de indivíduos definidas pela sua vontade particular, pelo seu interesse pessoal, em suma, pelas suas "necessidades". Quando se sabe que Marx fundamentou toda a sua concepção da Economia Política sobre a crítica dessa pressuposição (o *homo oeconomicus*, — e a sua abstração jurídica ou moral, o "homem" dos filósofos), pode-se facilmente duvidar que ele

tomasse a seu cargo um conceito que era o *produto direto* dela. O que importa a Marx não é, com efeito, nem essa *descrição* (abstrata) dos comportamentos econômicos nem a sua *pretensão fundação* no mito do *homo oeconomicus*, mas a "*anatomia*" desse mundo, e a *dialética das mutações* dessa "anatomia". Daí porque o conceito de "*sociedade civil*" (mundo dos comportamentos econômicos individuais e a sua origem ideológica) desaparece em Marx. Daí porque a *realidade econômica abstrata* (que Smith, por exemplo, *encontra* nas leis do mercado como *resultado* do seu esforço de fundação) é, ela própria, compreendida por Marx como o efeito de uma realidade mais concreta e mais profunda: o *modo de produção* de uma formação social determinada. Aí, os comportamentos individuais econômicos (que servem de pretexto a essa Fenomenologia econômico-filosófica) são, pela primeira vez, comparados à sua *condição de existência*. Grau de desenvolvimento das *forças produtivas*, estado das *relações de produção*: eis aí, desde já, os conceitos fundamentais de Marx. Se a "*sociedade civil*" lhe indicava bem o seu lugar (aqui é que é necessário aprofundar...), é preciso confessar que ela nem sequer lhe fornecia a matéria. Mas onde encontrar tudo isso em Hegel?

Quanto ao Estado, é fácil provar que ele não tem mais em Marx o mesmo conteúdo que em Hegel. Não apenas, é certo, porque o Estado não pode mais ser a "*realidade da Idéia*", mas também e sobretudo porque o Estado está pensando sistematicamente *como um instrumento* de coação a serviço da classe dominante dos exploradores. Ainda aí, sob a "*descrição*" e a sublimação dos atributos do Estado, Marx encontra *um novo conceito*, pressentido, antes dele, desde o século XVIII (Lougnet, Rousseau etc.), retomado mesmo por Hegel na Filosofia do Direito (que dele fez um "*fenômeno*" da Astúcia da Razão de que o Estado é o triunfo: a oposição da pobreza e da riqueza), e, abundantemente, utilizado pelos historiadores de 1830: o *conceito de classe social*, em relação direta com as *relações de produção*. Essa intervenção de um novo conceito, o seu relacionamento com um conceito fundamental da estrutura econômica, eis aí como se modifica inteiramente a essência do Estado, que, desde já, não está mais acima dos grupos humanos, mas a serviço da classe dominante; que não tem mais por missão realizar-se na arte, na religião e na filosofia, mas de pô-las a serviço dos interesses da classe dominante, ou melhor, de obrigá-las a se constituírem a partir das idéias e temas que ele torna *dominantes*; que cessa, pois, de ser a "*verdade da*" sociedade civil, para tornar-se não a "*verdade de*" qualquer outra

coisa que seja, nem mesmo da economia, mas o instrumento de ação e de dominação de uma classe social etc.

No entanto, não são apenas os termos que mudam: *são as suas próprias relações*.

Aí não se deve crer que se trata de uma nova distribuição técnica dos papéis que imporá a multiplicação dos novos termos. Como, com efeito, se agrupam esses novos termos? De um lado, a *estrutura* (base econômica: forças produtivas e relações de produção); do outro, a *superestrutura* (o Estado e todas as formas jurídicas, políticas e ideológicas). Vimos que se poderia tentar manter, no entanto, entre esses dois grupos de categorias a *própria relação hegeliana* (que Hegel impõe às relações entre a sociedade civil e o Estado): *uma relação de essência a fenômeno* sublimado no conceito de "*verdade de...*". Assim em Hegel o Estado é a "*verdade da*" sociedade civil, que não é, graças ao jogo da Astúcia da Razão, mais do que o seu próprio fenômeno, nele *realizado*. Ora, em um Marx, que fosse assim arrastado ao estatuto de um Hobbes ou de um Locke, a sociedade civil poderia também não ser senão a "*verdade do*" Estado, seu fenômeno, uma Astúcia que a Razão Econômica poria então a serviço de uma classe: a classe dominante. Infelizmente para tal esquema tão puro as coisas não ocorrem assim. Em Marx a identidade tácita (fenômeno-essência-verdade-de...) do econômico e do político desaparece em proveito de uma *concepção nova* da relação das *instâncias determinantes* no complexo estrutura-superestrutura que constitui a essência de toda formação social. Não há dúvida de que essas *relações* específicas entre a estrutura e a superestrutura ainda merecem uma elaboração e pesquisas teóricas. No entanto, Marx nos dá muito bem as "*duas pontas da cadeia*", e nos diz que entre elas é que é preciso buscar...: de um lado a *determinação em última instância pelo modo de produção (econômico)*; do outro, a *autonomia relativa das superestruturas e a sua eficácia específica*. Por aí ele rompe claramente com o princípio hegeliano da explicação pela consciência de si (a ideologia) como também com o tema hegeliano *fenômeno-essência-verdade-de...* Realmente estamos em contato com *uma nova relação* entre termos novos.

Escutemos o velho Engels colocar, em 90, as coisas nos eixos frente aos jovens "economistas" que não compreenderam que se tratava antes de uma *nova relação*.<sup>26</sup> A produção é o

<sup>26</sup> Carta de Engels a Bloch, de 21 de set. de 1890 (Ed. Sociales). Marx e Engels, *Etudes Philosophiques*, p. 128.

fator determinante, mas somente "em última instância". "Nem Marx nem eu afirmamos nada mais além disso". Aquele que "violentar o sentido dessa frase" para que ela passe a significar que o fator econômico é o único determinante "transformá-lo-á numa frase vazia, abstrata, absurda". E explica que: "A situação econômica é a base, mas os diversos elementos da superestrutura — as formas políticas da luta das classes e os seus resultados — as constituições estabelecidas uma vez ganha a batalha pela classe vitoriosa etc., as formas-jurídicas, e mesmo os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos participantes, teorias políticas, jurídicas, filosóficas, conceitos religiosos e o seu desenvolvimento posterior em sistemas dogmáticos, exercem igualmente a sua ação nas lutas históricas, e, em muitos casos, determinam-lhes de modo preponderante a forma..." É preciso tomar a palavra "forma" no sentido mais rigoroso, e fazê-la designar algo totalmente diferente do formal. Escutemos ainda Engels: "Foram causas históricas e, em última instância, econômicas, que igualmente formaram o Estado prussiano e continuaram a desenvolvê-lo. Mas dificilmente poder-se-ia pretender sem pedantismo que, entre os numerosos pequenos Estados da Alemanha do Norte, era precisamente Brandeburgo que estava destinado pela necessidade econômica e não por outras (antes de tudo por essa circunstância que, graças à posse da Prússia, Brandeburgo se imiscuía nos assuntos poloneses e por meio deles implicado nas relações internacionais que igualmente são decisivas na formação do poder da Casa da Áustria), ainda a vir a ser uma grande potência onde se encarnou a diferença na economia, na língua, e, também, desde a Reforma, na religião entre o Norte e o Sul..."<sup>27</sup>

Eis aí, pois, as duas pontas da cadeia: a economia determina, mas em última instância, a longo prazo, diz de bom grado Engels, o curso da História. Mas esse curso "abre o seu caminho" através do mundo das formas múltiplas da superestrutura, das tradições locais<sup>28</sup> e das circunstâncias internacionais. Deixo de lado nesse exame a solução teórica que Engels propõe ao problema da relação entre a determinação em última

<sup>27</sup> Engels acrescenta: "Marx raramente escreveu alguma coisa em que essa teoria não desempenhe o seu papel, mas o Dezoito Brumário é um exemplo excelente da sua aplicação. No *Capital* lança-se mão dela com freqüência." Ele cita também o *Anti-Dühring* e o *Feuerbach* (*ibid.*, p. 130).

<sup>28</sup> Engels, "As condições políticas etc... até mesmo, a tradição que enche o cérebro dos homens desempenham igualmente um papel..." (*ibid.*, p. 129).

instância, a econômica, e as determinações próprias impostas pelas superestruturas, as tradições nacionais e os acontecimentos internacionais. Basta-me, aqui, reter o que é preciso chamar de *acumulação de determinações eficazes* (saídas das superestruturas e das circunstâncias particulares, nacionais e internacionais) sobre a determinação em última instância pelo econômico. É aqui que se pode, parece-me, esclarecer a expressão *contradição sobredeterminada que propus aqui*, visto que não temos mais então o fato puro e simples da existência da sobredeterminação, mas o temos relacionado, no essencial, e mesmo se o nosso procedimento é apenas indicativo, ao seu fundamento. Essa sobredeterminação torna-se inevitável e pensável, desde que se reconheça a existência real, em grande parte específica e autônoma, irreduzível pois a um puro fenômeno, das formas da superestrutura e da conjuntura nacional e internacional. É preciso então ir até o fim, e dizer que essa sobredeterminação não se atém às situações aparentemente singulares ou aberrantes da história (por exemplo, a Alemanha), mas que ela é *universal*, que jamais a dialética econômica age em estado puro, que jamais na história se vê essas instâncias que são as superestruturas etc. afastar-se respeitosamente quando elas realizaram a sua obra ou dissipar-se como o seu puro fenômeno para deixar avançar no caminho real da dialética Sua Majestade a Economia porque os Tempos teriam chegado. Nem no primeiro nem no último instante, a hora solitária da "última instância" jamais soa.

Em suma, a idéia de uma contradição "pura e simples", e não sobredeterminada, é, como diz Engels da "frase" economista, "uma frase vazia, abstrata e absurda". O fato de que ela possa servir de modelo pedagógico ou antes que ela tenha servido, em um certo momento preciso da história, de meio polêmico e pedagógico, em nada lhe fixa para sempre o seu destino. Além de tudo, os sistemas pedagógicos mudam na história. Já é tempo de se fazer um esforço no sentido de elevar a pedagogia à altura das circunstâncias, isto é, das necessidades históricas. Mas quem não vê que esse esforço pedagógico *pres-supõe* outro, sendo este puramente teórico. Porque se Marx nos dá os princípios gerais e os exemplos concretos (*O 18 Brumário: A Guerra Civil na França* etc.), se toda a prática política da história do movimento socialista e comunista constitui um reservatório inesgotável de "protocolos de experiências" concretas, é preciso antes dizer que a *teoria da eficácia específica das superestruturas e outras "circunstâncias" permanece, em grande parte, por elaborar*; e antes da teoria da sua eficácia,

ou ao mesmo tempo (porque é pela constatação da sua eficácia que se pode atingir a sua *essência*) a teoria da *essência própria dos elementos específicos da superestrutura*. Essa teoria permanece, como o mapa da África antes das grandes explorações, um domínio reconhecido nos seus contornos, nas suas grandes cadeias de montanhas e nos seus grandes rios, mas o mais frequente, afora algumas regiões bem delineadas, desconhecido nos seus detalhes. Quem, desde Marx e Lênin, tentou *verdadeiramente* ou levou adiante a sua exploração? Só conheço Gramsci.<sup>30</sup> Entretanto, essa tarefa é indispensável para permitir enunciar, mesmo que sejam apenas proposições mais precisas do que essa aproximação sobre o caráter, antes de tudo fundado na existência e na natureza das superestruturas, da *sobredeterminação* da contradição marxista.

Que se me permita ainda uma última ilustração. A prática política marxista se choca constantemente com essa realidade que chamamos as "*sobrevivências*". Nenhuma dúvida há: elas existem realmente, do contrário não teriam a vida tão dura... Lênin as combatia no seio do partido russo antes mesmo da revolução. É inútil recordar que após a revolução e desde então e ainda hoje elas forneceram matéria para muitas dificuldades, batalhas e comentários. Ora, o que é uma "*sobrevivência*"? Qual é o seu estatuto teórico? É ela de *essência "psicológica"*? social? Reduzir-se-á à sobrevivência de certas *estruturas* econômicas que a Revolução não pôde destruir com os seus primeiros decretos: a pequena produção (camponesa, na Rússia, antes de tudo), por exemplo, que tanto preocupava Lênin? Ou põe em causa igualmente *outras estruturas*, políticas, ideológicas etc... *costumes, hábitos*, até mesmo "*tradições*" como a "*tradição nacional*" com os seus traços específicos? "*Sobrevivência*": eis aí um termo constantemente invocado e

<sup>30</sup> As tentativas de Lukacs, limitadas à história da literatura e da filosofia, me parecem contaminadas por um hegelianismo vergonhoso: como se Lukacs quisesse fazer-se absolver por Hegel por ter sido discípulo de Simmel e de Dilthey. Gramsci é de outra estatura. Os desenvolvimentos e as notas dos seus *Cadernos do Cárcere* tocam em todos os problemas fundamentais da história italiana e europeia: econômico, social, político, cultural. Encontra-se neles pontos de vista absolutamente originais e às vezes geniais sobre esse problema, hoje fundamental, das superestruturas. Neles encontra-se também, como deve ser quando se trata de verdadeiras descobertas, de *conceitos novos*, por exemplo, o conceito de *hegemonia*, notável exemplo de um esboço de solução teórica aos problemas de interpretação do econômico e do político. Infelizmente quem retomou e prolongou, pelo menos na França, o esforço teórico de Gramsci?

que está ainda à procura, não do *seu nome* (ele tem um!), mas do *seu conceito*. Pois, pretendo que para lhe dar o conceito que merece (e que ele ganhou merecidamente!) não se pode contestar com um vago hegelianismo de "*superação*" e da "*conservação-do-que-é-negado-na-sua-própria-negação*" (isto é, da negação da negação)... Pois, se voltarmos ainda por um instante a Hegel constataremos aí que a sobrevivência do passado como "*superado*" (*aufgehoben*) se reduz simplesmente à modalidade da *lembrança*, que aliás não é mais do que o inverso da *antecipação*, isto é, a mesma coisa. Do mesmo modo que, com efeito, desde o alvorecer da História humana, nos primeiros balbucios do Espírito Oriental, prazenteiramente cativo das gigantescas figuras do céu, do mar e do deserto, em seguida, do seu bestário de pedra, já se fazia sentir o pressentimento inconsciente das futuras realizações do Espírito Absoluto, — assim também, em cada instante do Tempo, o passado sobrevive sob a forma da lembrança do que foi, isto é, da promessa murmurada do seu presente. Daí porque *jamais o passado é opaco nem obstáculo*. Ele é sempre digestível, porque *digerido de antemão*. Roma pode muito bem reinar em um mundo impregnado da Grécia: a Grécia "*superada*" sobrevive nas suas lembranças objetivas que são os templos reproduzidos, a sua religião assimilada, a filosofia repensada. Sendo já Roma sem o saber quando se obstinava em morrer para libertar o seu futuro romano, jamais ela entrava Roma em Roma. Eis por que o presente pode alimentar-se das sombras do seu passado, até mesmo projetar diante dele, tais como essas grandes efígies da Virtude Romana que abriram aos jacobinos o caminho da Revolução e do Terror. É que o seu passado não é nada mais do que ele próprio, e não lhe traz jamais senão essa lei de interioridade que é o destino de todo Devir Humano.

Mas isso é bastante, penso, para fazer compreender que a "*superação*" em Marx, visto que essa palavra ainda tem um sentido (e verdadeiramente não tem nenhum sentido *rigoroso*), nada tem a ver com essa dialética do conforto histórico; que o passado aí é algo mais do que uma sombra, mesmo "*objetiva*", — mas uma realidade estruturada terrivelmente positiva como o é, para o operário miserável de que fala Marx, o frio, a fome e a noite. Mas, então, como *pensar* essas *sobrevivências*? A não ser a partir de um certo número de *realidades*, que são justamente, em Marx, *realidades*, quer se trate das superestruturas, das ideologias, das "*tradições nacionais*", até mesmo dos costumes e do "*espírito*" de um povo etc. A não ser a partir dessa *sobredeterminação de toda contradição e de todo*

*elemento constitutivo de uma sociedade que faz:* 1) que uma revolução na *estrutura* não modifica *ipso facto* repentinamente (ela o faria, no entanto, se a determinação pelo econômico fosse a *única determinação*) as superestruturas existentes e, em particular, as *ideologias*, porque elas têm como tais uma consistência suficiente para *sobreviver por si fora do contexto imediato da sua vida*, até mesmo para recriar, “segregar” por um tempo, as condições de existência de substituição; 2) que a nova sociedade, saída da revolução, pode, ao mesmo tempo pelas próprias formas da sua nova superestrutura, ou pelas circunstâncias” específicas (nacionais, internacionais), *provocar ela própria a sobrevivência, isto é, a reativação dos elementos antigos*. Essa reativação seria propriamente inconcebível em uma dialética desprovida de sobredeterminação. Parece-me, por exemplo, para não eludir a mais quente, que quando se coloca a questão de saber como o povo russo, tão generoso e altivo, pôde suportar numa tão vasta escala os crimes da repressão estalinista; mesmo, como o partido bolchevique pôde tolerá-los; sem falar na última interrogação: como um dirigente comunista pôde ordená-los? — é preciso renunciar a toda lógica da “superação”, ou renunciar a dizer a primeira palavra sobre isso. Mas aí, está claro que, *teoricamente*, ainda resta muito a fazer. Não falo somente dos trabalhos de história, que tudo ordenam: mas visto que ordenam tudo, falo daquilo que ordena até os trabalhos de história, que se dizem marxistas: *o rigor; uma concepção rigorosa dos conceitos marxistas, das suas implicações e do seu desenvolvimento; uma pesquisa e uma concepção rigorosa do que propriamente lhe pertence, isto é, daquilo que os distingue para sempre dos seus fantasmas*.

Mais do que nunca importa hoje ver que um dos primeiros fantasmas é a sombra de Hegel. É preciso *um pouco mais de luz sobre Marx* para que esse fantasma retorne à noite, ou, o que é o mesmo, *um pouco mais de luz marxista sobre o próprio Hegel*. A esse preço escaparemos à “inversão”, aos seus equívocos e às suas confusões.

Junho-julho de 1962

## ANEXO<sup>31</sup>

Desejaria deter-me um instante em uma passagem da carta a Bloch que deixei deliberadamente de lado no texto que precede. Pois, essa passagem, que se refere à *solução* teórica de Engels ao problema de fundamento da determinação “em última instância” pela economia é, com efeito, *independente* das teses marxistas que Engels opõe ao dogmatismo “econômista”.

Trata-se, sem dúvida, de uma simples carta. Mas como ela constitui um documento teórico *decisivo* na refutação do esquematismo e do economismo, como ela já desempenhou e ainda pode desempenhar, a esse título, um papel *histórico*, é melhor não dissimular que a argumentação do *fundamento* não corresponde mais às nossas exigências críticas.

A solução de Engels faz intervir *um mesmo modelo* em dois níveis diferentes de análise.

A) *Primeiro nível*: Engels mostra que as superestruturas, longe de ser puros fenômenos da economia, têm uma eficácia própria: “*Em muitos casos esses fatores determinam de maneira preponderante a forma* (das lutas históricas)”. Então, a questão que se coloca é a seguinte: como, nessas condições, pensar a *unidade* da eficácia real, mas relativa, das superestruturas, — e do princípio determinante “em última instância” da economia? Como pensar a relação dessas eficácias distintas? Como *fundar*, nessa unidade, o papel de “última instância” do econômico? Responde Engels: “*Há ação e reação de todos esses fatores (as superestruturas) no seio dos quais o movimento econômico termina por abrir o seu caminho como uma necessidade através da multidão infinita dos acasos (isto é, de coisas e acontecimentos cujo vínculo íntimo entre eles é tão distante ou tão difícil de demonstrar que podemos considerá-lo como inexistente e negligenciá-lo)*”. Eis aí, pois, o modelo explicativo: “os diversos elementos da superestrutura” agem e reagem uns

<sup>31</sup> Este Anexo ao artigo “Contradição e Sobredeterminação” permaneceu inédito. A carta de Engels a Bloch está datada de 21-9-1890.

sobre os outros, produzem uma *infinidade* de efeitos. Esses efeitos são assimiláveis a uma infinidade de *acazos* (o seu número é infinito, e o seu *vínculo íntimo* é tão distante e, por isso mesmo, tão difícil de conhecer, que é *negligenciável*), através dos quais “o movimento econômico” abre o seu caminho. Esses efeitos são os *acazos*, o movimento econômico é a *necessidade*, a sua *necessidade*. Deixo de lado por um instante o *modelo*: *acazos-necessidade* e os seus pressupostos. O que é singular nesse texto é o *papel atribuído* aos diferentes elementos da superestrutura. Tudo passa como se eles estivessem aqui, uma vez desencadeado entre eles o sistema *ação-reação*, encarregado de *fundar a infinita diversidade dos efeitos* (coisas e acontecimentos, diz Engels), entre os quais, como entre tantos *acazos*, a economia traçará o seu caminho soberano. Por outras palavras, os elementos da superestrutura têm portanto uma *eficácia*, mas essa eficácia se dispersa *de uma certa maneira ao infinito*, na infinidade dos efeitos, dos *acazos*, que se poderá, quando se tiver atingido essa extremidade no infinitesimal, considerar os *vínculos íntimos* como *ininteligíveis* (muito difíceis de demonstrar) e, desse modo, como *inexistentes*. A dispersão infinitesimal tem, pois, por efeito dissipar na *inexistência microscópica* a eficácia reconhecida às superestruturas na sua existência *macroscópica*. Decerto, essa *inexistência* é *epistemológica* (pode-se “considerar como” inexistente o vínculo microscópico, — não é dizer que seja inexistente: mas é inexistente para o *conhecimento*). Mas, seja o que for, é no seio dessa diversidade microscópica infinitesimal que a necessidade macroscópica “*termina por abrir um caminho*”, isto é, termina por prevalecer.

É preciso, aqui, fazer duas anotações.

*Primeira anotação.* Nesse esquema, não tratamos com uma *verdadeira solução*, mas tratamos com a elaboração de *uma parte* da solução. Aprendemos que as superestruturas agindo-reagindo entre si transformam a sua eficácia em “acontecimentos e coisas” infinitesimais, isto é, em outros tantos “*acazos*”. Vemos que é *no nível* desses *acazos* que se deve poder fundar a solução, visto que esses *acazos* têm por objeto introduzir o *contraconceito* da *necessidade* (econômica) determinante em última instância. Mas isso não passa de uma *meia-solução*, pois a relação entre esses *acazos* e essa *necessidade* não está fundada, nem explicitada; pois (o que é propriamente negar essa relação e o seu problema), Engels apresenta mesmo a *necessidade* como, totalmente, *exterior* a esses *acazos* (como um movimento que termina por abrir o seu caminho *entre* uma infini-

dade de *acazos*). Mas, então, não sabemos se *essa necessidade é justamente a necessidade desses acazos*, e, se o é, por que o é. Essa questão fica aqui em suspenso.

*Segunda anotação:* pode-se ficar admirado de ver Engels dar, nesse texto, as *formas da superestrutura* como a origem de uma infinidade microscópica de acontecimentos cujo vínculo interno é *ininteligível* (e, pois, negligenciável). Pois, por um lado, poder-se-ia dizer o mesmo das formas da infra-estrutura (e é verdade que o detalhe dos acontecimentos econômicos microscópicos poderia ser dito *ininteligível e negligenciável*). Mas sobretudo essas *formas*, como tais, são justamente formas como *princípios de realidade*, mas também formas como *princípios de inteligibilidade dos seus efeitos*. Elas são perfeitamente *conhecíveis*, e, a esse título, são a razão transparente dos *acontecimentos* que relevam delas. Como é possível que Engels passe tão rápido sobre essas formas, sobre a sua essência e o seu papel, para delas só considerar a poeira microscópica dos seus efeitos, negligenciáveis e *ininteligíveis*? Com mais precisão, essa *redução* em poeira de *acazos* não é *absolutamente contrária* à *função real e epistemológica* dessas formas? E visto que Engels a invoca, que fez, pois, Marx no *Dezoito Brumário* senão uma análise da ação e das reações desses “diferentes fatores”? uma análise perfeitamente *inteligível de seus efeitos*? Mas Marx só pôde conduzir essa “*demonstração*” ao não confundir os *efeitos históricos* desses fatores *com os seus efeitos microscópicos*. As formas da superestrutura, com efeito, são a causa de uma infinidade de acontecimentos, mas todos esses acontecimentos não são *históricos* (cf. Voltaire: todos os filhos têm um pai, mas todos os “pais” não têm filhos), somente o são aqueles que, entre os outros, os ditos “*fatores*” *retêm, e elegem*, em suma, *produzem como tais* (para só tornar um caso: todo político, instalado no Governo, faz em função da sua *política*, em função também dos seus *meios*, uma *escolha* entre os acontecimentos e *os promove, com efeito, no nível de acontecimentos históricos*, nem que seja, por exemplo, apenas reprimindo uma manifestação!). Nesse *primeiro nível*, eu diria, pois, para resumir: 1) não temos ainda a verdadeira solução: 2) a “*transformação*” da eficácia das formas da *superestrutura* (a que nos referimos aqui) no infinito dos efeitos microscópicos (*acazos* *ininteligíveis*) não corresponde à concepção marxista da *natureza* das superestruturas.

B) *Segundo nível:* E, com efeito, no segundo nível da sua análise, vemos Engels *abandonar* o caso das superestrutu-

ras e aplicar o seu modelo a outro objeto, que dessa vez *lhe corresponde*: a combinação das vontades individuais. Vemo-lo também responder à questão, dando-nos a *relação* entre os acasos e a necessidade, isto é, *em a fundamentando*. “A história se faz de tal modo que o resultado final resulta sempre dos conflitos de um grande número de vontades individuais, onde cada qual por seu turno é feita tal qual é por uma multidão de condições particulares de existência; há, pois, aí forças inumeráveis que se contrapesam mutuamente, um grupo infinito de paralelogramos de forças, de onde ressaí uma resultante — o acontecimento histórico — que pode ser considerada em si mesma por sua vez como o produto de uma força que age como um todo, de maneira inconsciente e cega. Pois, o que quer cada indivíduo é impedido por outro indivíduo, e o que daí resulta é algo que ninguém desejou. É assim que a história até os nossos dias se desenvolve ao modo de um processo da natureza e como tal é submetida também, em substância, às mesmas leis de movimento que aquela. Mas as diversas vontades, cada qual querendo o que a leva a querer a sua constituição física e as circunstâncias exteriores, econômicas em última instância (ou as suas próprias circunstâncias pessoais ou as circunstâncias sociais gerais), não alcançam o que querem, mas se fundamentam numa média geral, em uma resultante comum, nem por isso se tem o direito de concluir que elas sejam iguais a zero. Ao contrário, cada uma delas contribui para a resultante, e, a esse título, está incluída nela.”

Peço que me desculpem por essa longa citação, mas eu tinha de fazê-la visto que contém a resposta à nossa questão. Aqui, com efeito, a necessidade está fundada no nível dos próprios acasos, sobre os próprios acasos como a sua resultante global: é, pois, a sua necessidade. A resposta que faltava na primeira análise, nós a temos aqui. Mas em que condições obtivemo-la? Na condição de ter mudado de objeto, na condição de partir não mais das superestruturas e da sua interação, — e finalmente dos seus efeitos microscópicos — mas das vontades individuais, que se enfrentam e se combinam nas relações de força. Tudo se passa, pois, como se o modelo aplicado à eficácia das superestruturas tivesse sido, na realidade, tomado de empréstimo ao seu verdadeiro objeto, ao qual estamos agora em contato: o jogo das vontades individuais. Compreende-se, então, que ele não tenha podido atingir o seu primeiro objeto, que não era o seu, e que possa atingir o segundo, que é verdadeiramente o seu.

Como então se faz a demonstração? Ela repousa sobre o modelo físico do *paralelogramo de forças*: as vontades são tantas quanto as forças; enfrentam-se duas a duas, numa situação simples, e a sua resultante será uma *terceira força*, diferente de cada um delas e, no entanto, comum às duas, e de tal modo que cada uma das duas, embora não se reconheça aí, é não obstante parte, isto é, co-autora. Desde o início, pois, vemos aparecer esse fenômeno fundamental da *transcendência da resultante* com relação às forças componentes: dupla transcendência, quer seja no referente ao respectivo grau das forças componentes, quer a respeito da reflexão dessas forças nelas próprias (isto é, da sua consciência, visto que se trata aqui de vontades). O que implica: 1) que a resultante será de um grau inteiramente diverso do grau de cada força (mais elevada se se ajuntam, mais fraca se se contrariam); 2) que a resultante será, em sua essência, *inconsciente* (inadequada à consciência de cada vontade, e, ao mesmo tempo, uma *força sem sujeito*, força objetiva, mas, desde a partida, *força de ninguém*). Daí porque à chegada ela se torna essa resultante global que pode ser “ela mesma considerada, por sua vez, como o produto de uma força que age como um todo, de modo inconsciente e cego”. É claro que fundamos e engendramos essa força triunfante em última instância: a determinação da economia que, essa vez, não é mais exterior aos acasos através dos quais ela abre caminho, mas que é a *essência interior* desses acasos.

Eu desejaria mostrar: 1) que agora alcançamos o *verdadeiro objeto* do modelo de Engels; 2) que graças a essa adequação Engels responde efetivamente à questão que ele coloca, e que ele nos dá realmente a *solução* do problema que ele coloca; 3) que problema e solução só existem em função da adequação do modelo ao seu objeto; 4) que, como esse objeto não existe, logo não existem nem o problema nem a solução; 5) que é preciso pesquisar a razão de toda essa construção vã.

Deixo voluntariamente de lado a referência de Engels à *natureza*. Como o próprio modelo com que ele construiu é, ele próprio, *físico* (encontra-se o seu primeiro exemplo em Hobbes, e dentre suas inúmeras edições posteriores assinalo, em particular, a de Holbach, particularmente pura), nada é de admirar que nos possa enviar da história à *natureza*. Não é uma demonstração, é uma tautologia. (Observo que se trata aqui somente do modelo utilizado, e que, evidentemente, a *dialética da natureza* não está em causa nesse desenvolvimento, pela boa razão de que ela releva inteiramente de outra questão.) Epistemologicamente, uma tautologia é nula e improce-

dente; mas pode, não obstante, desempenhar um papel *edificante*. É certo que se pode diretamente enviar assim à *natureza*, isso não se discute. (Hobbes já o dizia: os homens se arrancam os cabelos ou a vida na política, mas se entendem facilmente sobre a hipotenusa e a queda dos corpos.)

Eu desejaria examinar demoradamente a própria argumentação de Engels, essa argumentação que realiza, à primeira vista, um tão perfeito acordo *entre o seu modelo e o seu objeto*. Pois, que vemos? Um acordo no nível *mediato* do modelo e do objeto. Mas *aquém e além um acordo postulado, não demonstrado*, e, em seu lugar, a *indeterminação*, isto é, do ponto de vista do conhecimento, o vazio.

*Aquém.* A evidência do conteúdo que nos fere quando representamos o paralelogramo de forças (vontades individuais) cessa desde que se coloca (e Engels a coloca!) a questão da origem (portanto da causa) das *determinações* dessas vontades individuais. Então, somos *mandados ao infinito*. *"Cada qual é tal como é para uma multidão de condições particulares de existência"*. Cada vontade individual, simples quando é considerada como um começo absoluto, se torna o produto de uma infinidade de circunstâncias microscópicas que relevam da sua *"constituição física"* e das circunstâncias *"exteriores"*, das suas *"próprias circunstâncias pessoais"* ou das *"circunstâncias sociais gerais"*, das circunstâncias exteriores *"econômicas em última instância"*, o todo enunciado confuso, e de tal sorte que ao lado de determinações puramente contingentes e singulares figuram *também* as determinações gerais (e, em particular, aquilo que está *justamente em questão*: as circunstâncias econômicas determinantes em última instância). Está claro que Engels aqui mistura dois tipos de explicação.

*Primeiro tipo:* um tipo não-marxista, mas *adaptado ao seu objeto presente* e às suas hipóteses, a explicação *pelo infinito das circunstâncias*, ou dos acasos (se encontra essa forma em Helvécio e Holbach): essa explicação pode ter um valor crítico (na medida, como já era o caso no século XVIII, em que é destinada, entre outras coisas, a refutar toda intervenção divina), mas, do ponto de vista do conhecimento, ela é *vazia*. Ela dá a si mesma uma infinidade *sem conteúdo*, uma generalização abstrata e apenas programática.

*Segundo tipo:* Entretanto, *ao mesmo tempo* Engels faz intervir um tipo de *explicação marxista*, quando classifica entre

as circunstâncias infinitas (que, por essência, são microscópicas) determinações simultaneamente *gerais e concretas* que são as circunstâncias *sociais* e as circunstâncias *econômicas* (determinantes em última instância). Mas esse tipo de explicação *não corresponde ao seu objeto*, visto que representa, desde o início, a *produção mesma* que ele trata de *produzir* e de *fundar* (a geração dessa determinação em última instância). Resumo: ou bem permanecemos no objeto e no problema colocado por Engels, e então estamos em face do infinito, do indeterminado (pois, do vazio epistemológico) ou então nos reteremos, desde já, como a origem mesma a solução (plena de conteúdo) que está *justamente em questão*. Mas então não estamos mais *nem no objeto nem no problema*.

*Além.* Encontramo-nos na mesma alternativa. Pois, uma vez posto o primeiro paralelogramo, temos apenas uma resultante formal, que não é igual à resultante definitiva. A resultante definitiva será a resultante de uma infinidade de resultantes, isto é, o produto de uma proliferação infinita de paralelogramos. Ainda aí, ou bem se confia no infinito (isto é, no indeterminado, isto é, no vazio epistemológico) para produzir na resultante final a resultante que se quer *deduzir*: aquela que coincidirá com a determinação econômica em última instância, etc.; isto é, que *se confia no vazio para produzir o pleno* (e, por exemplo, se se atém ao modelo *formal* puro da composição de forças, não escapa a Engels que as ditas forças em presença podem anular-se ou se contrapesar-se... nessas condições quem nos prova que a resultante global não será *nula*, por exemplo, ou, em todo caso, quem nos prova que *ela será aquela que se quer, o econômico*, e não outro, o político ou o religioso? Nesse nível formal *não se tem qualquer segurança sobre o conteúdo* das resultantes, *de qualquer resultante*). Ou então, faz-se *deslizar* sub-repticiamente na *resultante final o resultado que se espera*, caso em que se reencontra, de bom grado, o que, entre outras determinações microscópicas se tinha, desde o início, deslizado, determinações macroscópicas no condicionamento da vontade singular: a economia. Sou obrigado a repetir o que acabo de dizer a propósito do *aquém*: ou se permanece no *problema* que Engels coloca a seu objeto (as vontades individuais), e então se cai no vazio epistemológico da infinidade dos paralelogramos e das suas resultantes, ou então se dá simplesmente a solução marxista, mas sem *tê-la fundado* e então não valeria a pena *tê-la procurado*.

O problema que se coloca, pois, é o seguinte: por que tudo é tão claro e tão consonante no nível das *vontades individuais* e por que tudo se torna ou vazio ou tautológico *aquém e além delas*? Como se compreende que, tão *bem colocado*, correspondendo perfeitamente *ao objeto* no qual está colocado, o problema seja incapaz de solução desde que se *afasta* do seu objeto inicial? Questão essa que permanece o enigma dos enigmas, enquanto não se tenha notado que é o *seu objeto inicial* que comanda ao mesmo tempo a *evidência do problema e a impossibilidade da sua solução*.

Toda a demonstração de Engels está, com efeito, suspensa a *esse objeto* muito particular, que são as *vontades individuais* postas em relação no modelo físico do paralelogramo de forças. *Aí está a sua verdadeira pressuposição, metodológica e teórica*. *Aí, de fato, o modelo tem um sentido: pode-se dar-lhe um conteúdo e pode-se manejá-lo*. Ele “descreve” relações humanas bilaterais de rivalidade, de contestação ou de cooperação aparentemente “elementares”. Nesse nível se pode ter a impressão de retomar em unidades reais, discretas e visíveis, a infinita diversidade anterior das causas microscópicas. Nesse nível o acaso se faz homem, o movimento anterior se faz vontade consciente. É bem aí que tudo começa, e é a partir daí que se pode começar a *deduzir*. Mas a infelicidade quer que esse fundamento tão seguro não funde absolutamente nada, que esse princípio tão claro não desemboque a não ser na noite, — a menos que permaneça nele mesmo e repita, como prova inamovível de tudo o que se espera dele, *a sua própria evidência*. Justamente, qual é *essa evidência*? É preciso reconhecer que *essa evidência não é nenhuma outra senão aquela dos pressupostos da ideologia burguesa clássica e da Economia Política burguesa*. E de que parte, com efeito, essa ideologia clássica a não ser justamente — quer se trate de Hobbes na composição dos conatos, de Locke e Rousseau na geração da vontade geral; de Helvécio ou de Holbach na produção do interesse geral; de Smith ou Ricardo (os textos abundam) nos comportamentos do atomismo; — de que parte, a não ser justamente do afrontamento dessas famosas *vontades individuais*, que não são em coisa alguma o ponto de partida da realidade, mas o ponto de partida para uma *representação* da realidade, para um *mito* destinado a *fundar* (para a eternidade) na natureza (isto é, para a eternidade) os *objetivos* da burguesia? Se Marx tão bem criticou *nessa pressuposição explícita o mito do “homo oeconomicus”*, como então Engels pode retomá-lo tão ingenuamente a seu encargo? Como pode representar-nos a não ser por uma

ficção tão otimista quanto a ficção da economia burguesa, por uma ficção mais próxima de Locke e de Rousseau que de Marx, que a resultante das vontades individuais, e a resultante dessas resultantes tem efetivamente um *conteúdo geral*, encarna verdadeiramente a determinação *em última instância* (penso em Rousseau, que queria a toda força que de um voto bem conduzido, de vontades particulares separadas uma das outras, e se compoendo, saísse essa maravilhosa Minerva: a vontade geral!). Os ideólogos do século XVIII (Rousseau à parte) não exigiam que a sua pressuposição produzisse *algo mais do que ela mesma*. Eles lhe exigiam simplesmente que fundasse os *valores* que essa *pressuposição já encarnava*, e daí porque, *para eles, a tautologia tinha um sentido*, evidentemente interdito a Engels, que *quer encontrar o contrário da própria pressuposição*.

Daí porque, afinal, Engels reduz no seu próprio texto a quase nada as suas pretensões. Que nos resta, então, desse esquema e dessa “demonstração”? Essa frase que, ao ser dado todo o sistema das resultantes, a resultante final contém alguma coisa das vontades individuais originais: *“cada uma contribui para a resultante, e, a esse título, está incluída nela”*. É um pensamento que, *em outro contexto*, pode *tranquilizar* os espíritos inquietos de sua tomada na história ou, uma vez Deus morto, inquietos sobre o reconhecimento da sua personalidade histórica. Direi quase que é, então, um bom pensamento desesperado, que pode alimentar desesperos, isto é, esperanças. (Não é um acaso se Sartre, na base da mesma “questão” de Engels, na questão do “fundamento” e da gênese da necessidade “sem autor” da história, *persegue o mesmo objeto*, com argumentos também filosóficos, *embora de outra inspiração*.)

Que nos resta ainda? Uma frase onde a *resultante final* não é mais a determinação econômica de longo fôlego, mas... *“o acontecimento histórico”*. As vontades individuais produzem, pois, *acontecimentos históricos!* Mas quando se considera de perto, pode-se com extremo rigor admitir que o esquema nos dá a *possibilidade do acontecimento* (homens se enfrentam: *passa-se sempre qualquer coisa, ou nada, que é também um acontecimento: esperar Godot*), mas *em absoluto a possibilidade do acontecimento histórico*, em absoluto a razão que distingue da infinidade de coisas que *sobrevêm* aos homens nos seus dias e nas suas noites, anônimas à força de serem singulares, o *acontecimento histórico* como tal. É que se precisa colocar (de uma vez!) o problema *ao inverso*, ou, antes, *de outro modo*. Jamais, com efeito, se dará conta de um *acontecimento histórico*, — e mesmo ao invocar a virtude dessa lei que

transforma a quantidade em qualidade — *se se pretende engendr-lo da possibilidade (indefinida) do acontecimento não-histórico*. O que faz que tal acontecimento seja histórico não é que ele seja um acontecimento, é justamente a sua inserção em formas elas próprias históricas, nas formas do histórico como tal (das formas da estrutura e da superestrutura), nas formas que nada têm desse mau infinito ao qual se atém Engels quando abandonou a proximidade do seu modelo original, ao contrário, formas perfeitamente definíveis e conhecíveis (conhecíveis, Marx já o repetiu, e, depois dele, Lênin, pelas disciplinas científicas empíricas, isto é, não-filosóficas). Um acontecimento que cai sob essas formas, que tem motivo de cair sob essas formas, que é um conteúdo possível para essas formas, que as afeta, que lhes diz respeito, as reforça ou as enfraquece, que as provoca ou que elas provocam, ou mesmo escolhem ou sequestram, eis aí um acontecimento histórico. São, pois, essas formas que tudo ordenam, que detêm de antemão a solução do falso problema colocado por Engels — que, verdadeiramente não detêm sua solução, visto que jamais houve outro problema que o que Engels colocou a partir de pressuposições puramente ideológicas — visto que jamais houve problema!

Decerto, ainda uma vez havia a aparência de um problema para a ideologia burguesa: encontrar o mundo da história a partir de princípios (o *homo oeconomicus* e os seus avatares políticos e filosóficos), que, longe de ser princípios de explicação científica, eram, ao contrário, e simplesmente, a projeção da sua própria imagem do mundo, das suas próprias aspirações, do seu programa ideal (um mundo que fosse redutível à sua essência: a vontade consciente dos indivíduos, as suas ações e as suas empresas privadas...). Mas uma vez que essa ideologia, sem a qual jamais esse problema seria colocado, foi varrida por Marx, como ainda restaria o problema que ela colocava, isto é, como restaria ainda um problema?

Para concluir este longo comentário, que me sejam permitidas ainda duas anotações: uma nota epistemológica e uma nota histórica.

Farei notar, pensando no modelo de Engels, que toda disciplina científica se estabelece em um certo nível, precisamente o nível em que os seus conceitos podem receber um conteúdo (sem o qual não são o conceito de nada, isto é, não são conceitos). Tal é o nível da teoria histórica de Marx: o nível dos conceitos de estrutura, de superestrutura e de todas as suas especificações. Mas quando a mesma disciplina científica pretende produzir, a partir de outro nível que o seu, a partir de

um nível que não é objeto de nenhum conhecimento científico (como, no nosso caso, a gênese das vontades individuais a partir do infinito das circunstâncias e a gênese da resultante final a partir do infinito dos paralelogramos...) a possibilidade do seu próprio objeto e dos conceitos que lhe correspondem, então ela cai no vazio epistemológico, ou, o que é a vertigem, no pleno filosófico. É o destino da tentativa de fundação a que se dedica Engels na sua carta a Bloch: e vê-se que é impossível distinguir aí o vazio epistemológico da vertigem filosófica, pois, não são mais do que uma só e mesma coisa. Nessa passagem precisa, com argumentos tomados de empréstimo (e é finalmente a sua única "caução", puramente moral) aos modelos das ciências da natureza, sob a sua espécie mesma, Engels aí não é mais do que filósofo. Filosófico o uso do seu "modelo" de referência. Mas também, e antes de tudo, filosófico o seu projeto de fundação. Insisto deliberadamente nesse ponto, pois temos dele outro exemplo recente, o de Sartre, que, também ele, empreendeu fundar filosoficamente (ele tem sobre Engels, no que a isso diz respeito, a vantagem de sabê-lo e de dizê-lo) os conceitos epistemológicos do materialismo histórico. E é bastante se referir a certas páginas da *Critique de la Raison dialectique* (págs. 68-69, por exemplo) para ver que, se recusa a resposta de Engels e os seus argumentos, Sartre aprova, no fundo, a tentativa dele. Entre eles não há mais do que uma querela de meios, mas nesse ponto estão unidos por uma mesma tarefa filosófica. Não se pode interditar a Sartre o seu próprio caminho senão fechando aquele que Engels lhe abre.

Mas é preciso então colocar o problema dessa tentação filosófica em certos textos de Engels. Por que ao lado de intuições teóricas geniais se encontram em Engels exemplos dessa volta para trás, aquém da crítica marxista de toda "filosofia"? Essa questão não pode receber resposta a não ser da história das relações do pensamento marxista e da "filosofia", e da nova teoria filosófica (em sentido não-ideológico) que para ela traz a descoberta de Marx. Não posso evidentemente abordá-la aqui. Mas é preciso talvez, de início, se convencer da existência desse problema, para se ter o anélito e os meios de colocá-la corretamente, e, por conseguinte, de resolvê-la.