

Crítica e contra crítica do humanismo

João Quartim de Moraes*

Resumo:

A crítica do humanismo metafísico é peça central do legado filosófico althusseriano. Ela mostra a inconsistência teórica das versões teleológicas do marxismo e desbloqueia o caminho para a compreensão materialista, crítica e objetiva, da história social. A própria tese da autoprodução do homem pelo trabalho, metafisicamente interpretada, reduz-se a uma tautologia: o trabalho produz o homem porque ele trabalha de um modo humano. A explicação materialista de Engels pôs em evidência o papel determinante do trabalho na conexão evolutiva da mão com o cérebro, enraizando a história humana na evolução dos primatas. Ao alegar, contra Althusser, que o vocabulário humanista está presente em toda a obra de Marx, Losurdo deixa de lado o problema da objetividade teórica do materialismo histórico.

Palavras-chave: Teleologia; marxismo; materialismo; humanidade; darwinismo; objetividade teórica.

Criticism and counter criticism of Humanism

Abstract:

The critique of metaphysical humanism is a centerpiece of Althusserian philosophical legacy. It shows the theoretical inconsistency of teleological versions of Marxism and opens the way to the materialist understanding, critical and objective, of social history. The very thesis of self-production of man by labor, interpreted metaphysically, is reduced to a tautology: labor produces man because he works in a human way. The materialist explanation of Engels highlighted the important role of work in the evolutionary connection of the hand to the brain, rooting human history in the evolution of the primates. When Losurdo claims against Althusser that the humanist vocabulary is present in all of the work of Marx, he dismisses the problem of theoretical objectivity in historical materialism.

Keywords: Teleology; Marxism; materialism; humanity; Darwinism; theoretical objectivity.

A crítica althusseriana do humanismo metafísico

Em 25 de outubro de 1990, em seu discurso de despedida no funeral de Louis Althusser, Étienne Balibar (1991: 121-122) afirmou que ele deixara “pelo menos um muito grande livro [...], *Pour Marx*” e que três teses podiam resumir intelectual do conjunto de seus escritos: (1) “há um corte epistemológico”; (2)

* Doutor em Ciência Política pela Fondation Nationale de Science Politique de l'Academie de Paris. Professor de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas-SP, Brasil. End. Eletrônico: jqmoraes@gmail.com

“há luta de classes na teoria”; (3) “há aparelhos ideológicos de Estado”.¹ Ele havia discutido pormenorizadamente a primeira tese em *Le concept de “conçure épistémologique de Gaston Bachelard à Louis Althusser*.² As duas outras pressupõem o abandono da noção de “prática teórica”, que ele modificou em larga medida nos anos setenta, ao passar a entender por filosofia não mais a “teoria das práticas teóricas”, mas a “luta de classes na teoria”. Com efeito, se o trabalho teórico é permeado pelos interesses e contradições de classe, as posições filosóficas básicas, a começar do recorrente (alguns althusserianos dizem “eterno”) confronto entre idealismo e materialismo, não são socialmente neutras, nem pairam acima dos grandes confrontos históricos.

Chama a atenção que Balibar, certamente um dos mais autorizados intérpretes do pensamento althusseriano, não tenha incluído uma quarta tese entre as que sintetizam seu legado: “não há essência genérica humana”. Não atinamos com um motivo claro dessa omissão, mas ela certamente não resulta de mero esquecimento. Parece-nos, em qualquer hipótese, que a pertinente e inovadora crítica dos pressupostos meramente ideológicos e no mais das vezes retóricos do discurso humanista efetuada em “Marxisme et humanisme”³ constitui uma contribuição maior ao aprofundamento dos problemas filosóficos do materialismo histórico.

São muitas as definições do humanismo porque muitos são os pressupostos filosóficos em que se apoiam e muitas as posições político-ideológicas que procuram justificar. Todas elas, entretanto, têm em comum dois princípios, pertinentemente sintetizados por Louis Althusser (1965: 234): (a) há uma essência universal do homem; (b) tal essência é atributo de indivíduos tomados isoladamente, que são seus sujeitos reais. A essência, que em si é um universal, se reproduz em cada homem; todos os homens seriam, portanto, plenos detentores da humanidade. Assim compreendido, o humanismo é um discurso idealista que declara, a partir de uma nebulosa intuição de essência, que o homem, ou “as pessoas” é ou *são* ou *deveriam ser* isso ou aquilo⁴. Retoma, inspirado de elevados

¹ Althusser morreu três dias antes, em 22 de outubro de 1990. O discurso de despedida foi publicado mais tarde, com o singelo título de “Adieu”, em *Écrits pour Althusser*, que reúne quatro textos de Balibar. As passagens citadas estão nas pp. 121-122.

² Inicialmente uma comunicação de Balibar ao II Colóquio Nacional de Filosofia do México, de 3 a 7 de agosto de 1977 em Monterrey, publicada em: Balibar (1979), este estudo foi reproduzido em Balibar (1991: 9-57).

³ Originalmente publicado em junho de 1964 nos *Cahiers de l'ISEA* e reproduzido em: Althusser (1965).

⁴ É vasta a coletânea dos bordões, chavões, slogans, frases feitas e outras papagaiadas a que recorrem políticos e politiquinhos “humanistas”, preconizando, por exemplo, cidades “mais humanas”, “respeito pelas pessoas” etc.

ideais libertários, a reposta medieval à também medieval pergunta pela essência do homem: a animalidade é sua matéria, mas sua forma essencial é a razão.

Muitos objetaram que essa crítica relega as ideias universais à esfera do meramente ideológico, dissociando-as da teoria. Mas o que ela efetivamente põe em questão é a pretensão dogmática de dizer o que o homem é sem passar pela análise das relações de produção que articulam a sociedade. Embora o questionamento valha para todas as definições metafísicas do homem, que são muitas, porque muitos são os pressupostos filosóficos em que se apoiam e muitas as posições político-ideológicas que procuram justificar, Althusser tinha principalmente em vista as versões *marxistas* do humanismo, que se apoiam nas obras de juventude, inspiradas no humanismo de Feuerbach. Daí sua tese de que as descobertas teórico-científicas de Marx configuraram uma “ruptura epistemológica” com as ideias da juventude. A tese suscitou e continua suscitando múltiplas refutações, em que Althusser é acusado pelos adeptos do marxismo “ontológico” de empirismo, positivismo etc. Essas classificações pejorativas servem ao menos para pôr em evidência os preconceitos anticientíficos das doutrinas metafísicas do trabalho, que o consideram a exteriorização da essência genérica (*Gattungswesen*) do *homo faber/sapiens* e resolvem o movimento histórico na dialética idealista da alienação e de sua ultrapassagem.

Aceitemos ou não a hipótese do “corte epistemológico”, a *ruptura teórica* entre a teleologia do jovem Marx e seus escritos posteriores é evidente. Ela afeta os conceitos mais fundamentais, como Althusser mostrou, com irretorquível pertinência e precisão, ao replicar à crítica que lhe havia sido dirigida pelo antropólogo comunista francês Jean Suret-Canale. Embora reconhecendo o caráter “especulativo” dos *Manuscritos de 1844*, Suret-Canale sustentara que neles está “a definição do homem pelo trabalho social”, “uma das descobertas fundamentais de Marx” e que não se deve rejeitar, por considerá-la ideológica, a ideia de uma “essência universal do homem” ou “em linguagem comum, de uma definição geral da espécie humana” (Althusser, 2002: 62-63)⁵. Em sua resposta, Althusser reitera que nos *Manuscritos* o trabalho é compreendido, no “rastro de Hegel e Smith”, como “*ato originário*, exteriorização (feuerbachiana) das forças essenciais do indivíduo produtor”⁶ e que na expressão “trabalho social”, forjada por Suret-

⁵ Modificamos a tradução.

⁶ Segundo a definição feuerbachiana, acrescenta Althusser (2002: 63), “o indivíduo tem ‘por essência absoluta’ a espécie; ele é, portanto, na sua própria essência, gênero, e esta é a razão pela qual seu ato individual é, originariamente, um ato *genérico*. Daí a dedução ideológica, que os *Manuscritos* nos expõem com admirável vigor, dos efeitos *sociais* desse ato originário de exteriorização, manifestação de si da Essência humana (o indivíduo sendo, enquanto Homem, de essência genérica) na produção material do indivíduo-operário: propriedade, classes, capital, etc.”. Modificamos ligeiramente a tradução.

-Canale, o adjetivo *social* designa

não a estrutura das *condições* sociais e do *processo de trabalho* ou do processo da valorização do valor, mas a exteriorização/alienação (através de todas as mediações que se queira) de uma essência originária, a do Homem.[...]. Se a expressão “trabalho social” é equívoca, é porque nela o social é apenas o *adjetivo* [...] de um *substantivo* que é a sua essência interior: o *trabalho* (Id., *ibidem*, 2002: 63-64)⁷.

Não é, pois, casual a ostensiva preferência dos marxismos humanistas e essencialistas pelo jovem Marx: o caráter revolucionário de sua filosofia estaria no reconhecimento de que o trabalho, atributo essencial do homem, foi alienado. Mas a essência humana alienada é ainda uma essência. Já discutimos a questão do bom e do mau uso dos textos que Marx e Engels deliberadamente não publicaram (Moraes, 2000). Vale reiterar que é sem dúvida importante conhecer o conjunto dos escritos de um autor, mas pretender centrar o estudo de seu pensamento em textos que ele explicitamente considerou ultrapassados ou meros esboços, configura desrespeito a seu legado teórico, além da presunção de ter compreendido melhor do que o próprio autor o que é mais importante em sua obra.

O mal do humanismo metafísico não está apenas nas ilusões que ele suscita, mas também no conformismo teórico que ele recobre. Não nos parece necessário insistir no caráter especulativo da noção de essência genérica humana (*Gattungswesen*). Importa sobretudo assinalar que conceber o trabalho como essência ativa do “ser humano genérico” é retornar ao velho esquema aristotélico da potência e do ato: o homem já estava completo em potência, o trabalho a atualizou. Além de ser incompatível com o princípio da transformação das espécies, esse esquema esvazia o da autoprodução do homem pelo trabalho, reduzindo-o a uma petição de princípio: o trabalho produz o homem porque este objetiva sua essência trabalhando. Afinal, ninguém se torna o que já era: o trabalho não *produz* o homem, pela simples razão de que em sua essência genérica laboriosa o homem já estava pronto, como sujeito universal do trabalho.

Considerado metafisicamente a exteriorização dessa essência genérica, o trabalho percorre uma dialética trifásica que resumiria toda a história da humanidade. Num primeiro momento as populações humanas objetivam sua essência laboriosa produzindo comunitariamente seus meios coletivos de subsistência.

⁷ Cumpre assim, prossegue, “constatar que toda a crítica de Marx contra a economia política clássica consistiu em fazer implodir o conceito de *trabalho* recebido dos economistas, em suprimi-lo e em substituí-lo por conceitos novos, em que a *palavra* trabalho comparece, mas sempre em conjunto com outras palavras, que conferem ao novo conceito seu sentido distintivo, que não se pode mais confundir com o sentido equívoco do simples *conceito* de trabalho” (Althusser, 2002: 64). Modificamos a tradução destas passagens.

A aparição da propriedade privada e da produção de mercadorias, rompendo a unidade do produtor com o produto de seu trabalho, instaurou o momento dialético da alienação. Os produtos do trabalho escaparam cada vez mais aos produtores e, com a generalização capitalista das relações de mercado, a própria força de trabalho se transforma em mercadoria. Mas no fim da história estará a redenção: ao atingir seu grau máximo, a alienação do trabalho anuncia o momento culminante de sua negação pelo comunismo, compreendido como apropriação real da essência humana pelo e para o homem.

Sem dúvida, a crítica althusseriana do humanismo metafísico teria sido mais bem compreendida e aceita se em vez de apresentá-la como um “anti-humanismo teórico”, Althusser tivesse se cingido a criticar a essência metafísica (ou “ontológica”) da doutrina do homem genérico, sem agredir desnecessariamente o senso-comum da esquerda. É tão mais simpático (ou, como se diz na sociologia vulgar, “dá muito mais ibope”) aderir à ontologia trabalhista do ser social do que à crítica do conteúdo metafísico do humanismo, bem como de suas expressões político-institucionais, a começar do “valor universal da democracia”⁸. Mas não conhecemos nenhuma afirmação de Althusser no sentido de desmerecer o ideal de uma humanidade libertada da opressão, da exploração de classes e da miséria da existência.

A auto-produção do homem pelo trabalho

Já na *Ideologia alemã*, Marx e Engels tinham claramente deixado para trás as essências meta históricas ao propor uma primeira formulação do princípio materialista da autoprodução do homem pelo trabalho: os homens “começaram a se distinguir dos animais tão logo começaram a *produzir* seus meios de vida. Ao produzirem seus meios de vida, os homens produziram, eles próprios, indiretamente, sua vida material” (Marx e Engels, 1978: 207). Resta saber de onde terá vindo esta virtude antropogenética do trabalho, irreduzível aos processos por meio dos quais os outros viventes reproduzem sua existência. Os marxistas metafísicos costumam furta-se a esta questão. A rigor, eles podem reconhecer-se na tese de que o homem se autoproduziu ao produzir instrumentos de produção de seus meios de subsistência. Interpretam porém essa autoprodução não como resultado concreto de um processo seletivo de *hominiização*, mas como atualização de uma essência meta-histórica, segundo o modelo do par conceitual aristotélico

⁸ Não caberia retomar aqui os argumentos desenvolvidos em: Moraes (2001). Uma década e meia depois, terá ficado mais claro o efeito político mistificador e desmobilizador dessa doutrina social liberal, manipulada criminosamente pelo liberal-imperialismo através da máquina de guerra da Otan, sempre pronta para despejar seus “bombardeios humanitários” em nome da “international community”, da “democracy”, dos “human rights” etc.

potência/ato (trabalhando, o homínideo já era homem em potência). Tal como interpretado pelos “ontólogos”, o princípio marxista de que o homem se auto-produziu pelo trabalho encerra-se, pois num círculo vicioso: o trabalho produz o homem porque ele trabalha de um modo humano. A tautologia é ocultada por um postulado metafísico: o trabalho é a exteriorização da essência ativa do “ser humano genérico”.

Ao retomar a análise da categoria *trabalho* em *O Capital*, livro I, cap.5 (ou 7, conforme as edições), longe da metafísica trabalhista, Marx se referiu às “primeiras formas instintivas, animais, de trabalho”, ilustrando-as com a teia da aranha e a colmeia das abelhas. Assinalou ainda que nelas se delineiam formas embrionárias da técnica, notando porém que “o emprego e a criação dos meios de trabalho, embora se encontrem em germe em algumas espécies animais, caracterizam o processo de trabalho propriamente humano”. A despeito do estágio elementar dos conhecimentos arqueológicos de seu tempo, ele deixou aberta a perspectiva de uma história natural do trabalho ao admitir que num “passado arcaico” o homem também trabalhava de “forma instintiva”, como os outros viventes.

Evidentemente, não cabia numa crítica da economia política burguesa proceder ao estudo aprofundado das modalidades pré e extra-humanas do trabalho. Mas as concisas considerações que ele consagra ao tema não deixam a menor dúvida: “*presupomos* o trabalho numa forma em que ele pertence exclusivamente ao homem”, isto é, esta forma constitui o ponto de partida do *Capital*, mas ela é o resultado de um longo processo de hominização e não a expressão meta-histórica de uma essência genérica. À luz dessas considerações, a crítica ontológica da “ruptura epistemológica” recai, em irônica dialética, numa dupla, velha e radical ruptura metafísica, entre natureza e cultura e entre corpo e alma.

O princípio da autoprodução do homem pelo trabalho só recebeu fundamentação teórica objetiva no estudo pioneiro que Engels consagrou ao *papel do trabalho na transformação do macaco em homem*⁹. Sua mais importante contribuição para o conhecimento do que ele chamou o «*Menschwerdung*» (=o tornar-se homem) e que nós designamos hoje, sem a força dialética do termo alemão, a *hominização*, consistiu em propor uma explicação mais concreta e mais completa do que a de Darwin em *Afiliação do homem*¹⁰. Não que Engels subestimasse a genial descoberta

⁹ Engels, *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, texto escrito em 1876, publicado “post mortem” em 1896 em *Die Neue Zeit*, órgão da Internacional Socialista. Foi mais tarde incorporado à Dialética da Natureza.

¹⁰ É esse o título correto em português de *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, de Charles Darwin, publicado em 1871. O termo inglês *Descent* pode significar ancestrais, ascendentes ou ainda a linha de descendência que levou a determinada espécie a partir de seus ancestrais. Na língua portuguesa, *Descendente*, *descendência* remete sempre às gerações posteriores.

da origem das espécies. Ao contrário. Em 17 de março de 1883, discursando à beira do túmulo do “maior dos pensadores”, que tinha “cessado de pensar” três dias antes, ele sintetizou o elogio de sua obra com a lapidar comparação: “assim como Darwin descobriu a lei de desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana”. Aproximando os dois gênios do conhecimento e sublinhando o vínculo fundamental entre a história natural e a do *homo* dito *sapiens*, Engels distinguiu com justeza suas contribuições respectivas. Mas, sobretudo foi ele próprio que se incumbiu de pôr em evidência o papel determinante do trabalho na conexão evolutiva da mão com o cérebro:

[...] a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também produto dele. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela aplicação sempre renovada dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição que pôde dar vida, como por artes de magia, aos quadros de Rafael, às estátuas de Thorwaldsen e à música de Paganini¹¹.

É exatamente essa conexão que falta em *A filiação do homem*. Nesse livro, Darwin atribui ao desenvolvimento combinado da capacidade cerebral e dos instintos sociais o surgimento da simpatia e de outros sentimentos morais que levaram à civilização. Patrick Tort (2000: 113), um dos mais importantes teóricos contemporâneos do evolucionismo, sintetizou na fórmula *a seleção natural seleciona a civilização, que se opõe à seleção natural*¹² a explicação darwinista da hominização. Ela sustenta que a seleção natural, que elimina os menos aptos na luta pela vida, selecionou nos humanos instintos sociais que gradualmente favoreceram comportamentos éticos anti seletivos e anti eliminatórios. Esses comportamentos promoveram o “efeito reversivo da evolução”, que teria invertido o funcionamento da seleção evolutiva, passando a premiar crescentemente o altruísmo, notadamente a proteção dos mais fracos e carentes, bem como a racionalidade e a educação.

A dialética materialista rejeita as teleologias imanentes, mas não separa o processo de seu resultado. Entre o princípio materialista histórico de que o homem se torna homem ao produzir pelo trabalho seus meios de existência material e a hipótese darwiniana de que os instintos sociais gradualmente favoreceram o surgimento da humanidade civilizada, as diferenças concernem tanto à lógica da hominização quanto à natureza de seu resultado, a saber, o homem tal qual ele se tornou.

¹¹ A versão que citamos, baseada na edição soviética de 1952, está no tópico “marxismo” do Portal Vermelho.

¹² A passagem em itálico assim está no original.

As formigas, as abelhas e outros insetos desenvolveram seus “instintos sociais” em grau incomparavelmente superior aos primatas, mas falta-lhes um cérebro propriamente dito. Darwin é coerente ao explicar o advento do homem pela sinergia da solidariedade coletiva com o uso crescente do cérebro. A vantagem seletiva da inteligência é evidente. Ele não explica, porém, a aceleração do desenvolvimento cerebral nos hominídeos relativamente ao dos demais primatas. Foi Engels, vale insistir, quem discerniu na conexão evolutiva da capacidade cerebral e da destreza manual a lógica concreta dessa aceleração. Suas hipóteses foram amplamente confirmadas pelas descobertas biológicas e arqueológicas acumuladas ao longo do século XX e sobretudo pela publicação em 1973, das *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, do grande intelectual comunista Tran Duc Thao. Essa obra maior do marxismo e da paleoantropologia do século XX, incorporando os mais avançados conhecimentos da arqueologia, da primatologia, da psicologia genética e de outras disciplinas científicas, aprofunda analiticamente o estudo pioneiro de Engels, que já vinha sendo levado adiante por acadêmicos soviéticos. A diferenciação entre os hominídeos, que perante crescente escassez de florestas enfrentaram o risco de lutar pela vida no chão e os demais primatas, que permaneceram principalmente arborícolas, começou pela aquisição da bipedia e da postura ereta, as quais permitiram a liberação e especialização da mão. Foi esse o elo decisivo da hominização: a passagem do estágio inicial da utilização de instrumentos em estado bruto à produção de ferramentas conduziu ao que Marx chamou a “forma propriamente humana do trabalho”.

Homo sapiens e homo universalis

A nomenclatura biológica forjada por Lineu no século XVIII consagrou a expressão *homo sapiens* para definir o lugar do homem na grande árvore da vida. Marx preferia, não por acaso, a fórmula de Benjamin Franklin, *tool-making animal*, em latim *homo faber*¹³: o homem é *sapiens* na medida em que é *faber*. *Homo sapiens* reflete o essencialismo da velha metafísica: homem = animalidade+razão. A expressão de Franklin é analiticamente pertinente e por isso Marx a refere. Mas situa-se ainda no terreno da essência humana, sendo compatível com o criacionismo (Deus dotou o homem da capacidade de criar ferramentas...).

Darwinismo e marxismo libertaram do obscurantismo teológico o estudo da natureza orgânica e da história social dos humanos. Mas a contribuição de Darwin à explicação da antropogênese é, como vimos, meramente genérica e quantitativa: aumento paralelo do cérebro e da sociabilidade. Se o aumento da-

¹³ Marx a refere em *O Capital*, volume I, livro I, seção III, capítulo 5 (ou 7).

quele é objetivamente determinável, o desta é ambíguo, podendo tanto justificar as hierarquias e desigualdades, como sustenta o chamado “darwinismo social”, quanto concepções generosamente otimistas, como a que defendeu Peter Kropotkin (2006) no início do século XX, em seu conhecido estudo sobre a ajuda mútua como fator da evolução¹⁴. Criticando a redução do princípio da seleção natural a um hobbesianismo vulgar, ele pôs sistematicamente em evidência os efeitos decisivos da cooperação nas mais diversas espécies de viventes, sustentando que desde os estágios iniciais da propagação da vida, a vantagem seletiva que a ajuda mútua proporcionou foi mais importante na luta pela sobrevivência do que os comportamentos eliminatórios.

Embora a pertinência da ajuda mútua enquanto princípio explicativo seja inegável, a dificuldade está em avaliar sua importância relativa na imensa multiplicidade das espécies e na vertiginosa complexidade de sua morfologia. Mesmo o cuidado com a progênie, modo mais elementar do altruísmo, varia consideravelmente de uma espécie para outra, da quase indiferença até o sacrifício da própria vida. As espécies sexuadas que sobreviveram e se transformaram foram as que lograram encontrar, a partir de suas condições biológicas próprias, o modo adequado de sobreviver e de gerar descendentes. A competição pelo alimento costuma pôr rudemente à prova os impulsos altruístas, mas são muitos os exemplos de espécies, notadamente as aladas (pássaros, morcegos) que regurgitam para nutrir a prole. Nem por isso é o caso de falar, a respeito deles, em “efeito reversivo da evolução”. Basta constatar, com Kropotkin, que os comportamentos altruístas resultam da própria seleção natural. Com efeito, não havendo (salvo para a teologia criacionista) nenhum “plano diretor” para a vida orgânica, encontramos na história natural as mais díspares soluções adaptativas, tanto no concernente à relação com a progênie quanto aos modos de sociabilidade.

Mesmo em sociedades habitualmente apresentadas como cabalmente altruístas, como a das formigas, abelhas e térmitas, onde os indivíduos, meros acidentes da substância social, identificam-se imediatamente à coletividade a que pertencem, deparamo-nos não somente com diferenças funcionais (reprodutores, operários etc.) e com interações biológicas que dificilmente podem ser consideradas ajuda mútua no sentido próprio da expressão (notadamente o *mutualismo*, o *parasitismo* e a *simbiose*), mas também com modalidades de ajuda não mútua, como a que Darwin chamou no capítulo 8 (“Instinct”) da *Origem das espécies*, o *instinto escravista* (“Slave-making instinct”) entre as formigas. Após mencionar exemplos de *mutualismo* (espécies de formigas que mantêm, sem violência

¹⁴ Militante anarquista consequente com suas ideias, Kropotkin defendeu corajosa e ardorosamente a causa operária.

eliminatória, dependência recíproca com pulgões, alimentando-se do líquido que estes excretam quando estimulados no abdômen pelo contato com suas antenas), ele descreve, classificando-a de “wonderful”, a escravização da *Formica fusca* pelas espécies *Polyergus rufescens* e *Formica sanguinea*, que atacam os formigueiros daquela espécie, exterminam as adultas e se apoderam das ninfas, isto é, das larvas já desenvolvidas. Desprovidas de qualquer referência ao formigueiro originário, as formigas oriundas dessas ninfas tornam-se servidoras de suas raptoras. Estas, por sua vez, numa inversão que lembra a dialética hegeliana do senhor e do escravo, tornam-se tão dependentes de suas servas que sem elas não podem nem cavar suas tocas, nem alimentar-se (Darwin, 1968: 281).

Patrick Tort (1996) observou, ao comentar a pormenorizada descrição desse fenômeno no verbete “Esclavage” do *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, que Darwin considerava abominável a escravização dos humanos. Entretanto, embora sincero, esse horror não o impediu de lamentar, com britânico pragmatismo, perante a Guerra de Secessão, a crise da produção de algodão nas plantações escravistas dos Estados sulistas em guerra contra o Norte abolicionista, que estava privando os britânicos da matéria prima indispensável à indústria têxtil. Não passaria de uma banalidade dizer que sua moral era bem relativa. Mais interessante é notar que sua atitude ambígua em relação à guerra civil estadunidense reflete em alguma, talvez em grande medida, a própria ambiguidade da noção de “instintos sociais”, não por acaso usada geralmente no plural: esses instintos são muitos e frequentemente contraditórios em seus efeitos.

A admiração de Darwin pelo arranjo evolutivo das formigas decorre da curiosidade científica própria a um grande naturalista. Não se pode atribuir valor moral a arranjos como esse, pela mesma razão que não condenamos os tubarões por comerem as sardinhas. Já seu repúdio à escravidão propriamente dita corresponde a uma mudança ainda bem recente da moralidade europeia. A Grécia e Roma antigas, primeiros grandes modelos da “civilização ocidental”, baseavam em larga escala sua produção no trabalho escravo; o cristianismo conviveu com a escravidão durante quase dois milênios. Nos tempos modernos, a Inglaterra só proibiu o tráfico negreiro no primeiro quarto do século XIX, após auferir lucros colossais com o comércio de escravos africanos durante os séculos XVII e XVIII.¹⁵ Foi a Convenção Nacional da França revolucionária, conseqüente

¹⁵ Financiado pela Coroa, o avanço inicial dos portugueses rumo aos mares e às costas africanas só se tornou rentável com o tráfico de escravos, cuja importância seria decisiva para a acumulação do capital mercantil, como reconhecem os especialistas no estudo do comércio atlântico. Portugal, porém, não inventou a escravidão, nem foi o país que, no médio prazo, mais dela se beneficiou; ele foi largamente suplantado principalmente pela Inglaterra, mas também pela França e pela Holanda no que concerne aos lucros auferidos pela venda de africanos.

com a Declaração dos direitos do homem e do cidadão, quem tomou a inédita iniciativa de abolir a escravidão em suas colônias em 4 de fevereiro de 1794.¹⁶

Não é o darwinismo, para o qual a tendência à superação dos “comportamentos eliminatórios” acompanha linearmente o progresso da civilização, que explica a longa persistência da escravidão no Ocidente e sim o marxismo, para o qual a moral não é independente da base econômica das relações sociais, antes inventa justificações para adaptar-se à exploração do homem pelo homem. Não foi eliminando comportamentos eliminatórios, mas forjando ferramentas de dominação da natureza e de outros humanos, que o *homo* se autoproduziu. A produção de riquezas, nas mais brilhantes civilizações da Antiguidade, bem como nas colônias da Europa, era movida a trabalho escravo e a luta de classes, com seus desdobramentos em confrontos entre povos disputando acesso à terra e a suas fontes de riqueza, tem constituído a trama básica da história social da humanidade. Não há nisso nada de surpreendente. O *homo* submeteu progressivamente a seus fins os meios e objetos sobre os quais incidia sua luta pela sobrevivência ao inventar ferramentas que lhe permitiram ultrapassar a condição comum a todos os viventes (extrair imediatamente da natureza ambiente seus meios de subsistência). A capacidade de produzir instrumentos de produção é moralmente neutra. Pode servir tanto para o “bem” quanto para o “mal”. Não é a bondade ou maldade de um artefato, mas sua eficiência que conta para a evolução. Desde sua aurora pré-histórica, a invenção técnica exibiu sua radical ambiguidade ética: o progresso da civilização sempre esteve associado ao das artes conexas da caça e da guerra. Entre o *homo faber/sapiens*, tal como efetivamente se desenvolveu, e o *homo universalis*, cujo advento supõe uma humanidade liberada da opressão, da exploração de classes e da miséria da existência, meta irrenunciável das lutas revolucionárias de nossa época, a distância permanece enorme.

A crítica de Losurdo a Althusser

Em defesa do valor ético-político da ideia de humanidade, Domenico Losurdo (2011) consagrou um tópico do estudo intitulado “Como nasce e como morre o marxismo ocidental”, a uma crítica das doutrinas humanistas desenvolvida meio século antes por Louis Althusser. Ele não discute em que sentido considera correto ou incorreto sustentar que o humanismo pressupõe uma essência universal do homem, nem no que consistiria tal essência. Para ele, o que importa é a construção histórica da ideia de uma humanidade efetivamente universal, a

¹⁶ A derrubada e execução sumária de Robespierre pelos jacobinos moderados que tomaram o poder com o golpe liberal de Thermidor levou à desativação da lei emancipadora. Só em meados do século XIX a França voltou a abolir a escravidão em suas colônias.

luta secular para suprimir as diferenças racistas, colonialistas entre os homens. Sua crítica a Althusser consiste em arrolar exemplos do uso positivo que Marx fez, ao longo de sua obra, das noções de humano, humanismo e derivados. Ele lembra que o jovem Marx denunciou na sociedade existente a negação do humanismo positivo (positiver Humanismus), do “humanismo realizado” (vollendeter Humanismus) (MEW, Erg. Bd., I 583 e 536), do “humanismo real” (realer Humanismus) (MEW, II, 7) e formulou seu programa revolucionário enunciando o “imperativo categórico de derrubar todas as relações em que o homem é um ser degradado, escravizado, abandonado, desprezado” (MEW, I, 385). O vocabulário humanista mantém-se presente não só no *Manifesto do Partido Comunista*, “obra de maturação teórica”; lemos também no *Capital*, por excelência obra da maturidade plenamente alcançada, que o lucro voraz acarreta “desperdício” de *vidas humanas*; que no início do sistema fabril, o grande rapto das crianças nas casas dos pobres e dos orfanatos incorporou um material *humano* totalmente desprovido de vontade e que a sociedade burguesa celebra a própria imagem como “um verdadeiro Éden dos direitos inatos do *homem*”, quando na realidade, em seu âmbito, o “trabalho humano”, aliás, “o *homem* enquanto tal [...] desempenha ao contrário um papel miserável”. Enfim, bem longe de ser reconhecido em sua dignidade de homem, o trabalhador assalariado “leva ao mercado a sua própria pele e não tem outra coisa a esperar a não ser o curtume”.

Resumindo a conclusão de seu argumento, Losurdo pondera que para Althusser, essas formulações são ingenuidades ideológicas, felizmente superadas pelo Marx maduro, a partir aproximadamente de 1845, quando teria ocorrido a “ruptura epistemológica” e a retórica humanística, esquecida da luta de classes, teria sido suplantada pelo materialismo histórico, ou melhor, pela ciência da história. A ironia é um recurso polêmico válido, mas o fundo da questão está em que as citações que ele arrola comprovam apenas que Marx nunca estabeleceu uma separação rígida entre o vocabulário da teoria e o vocabulário da denúncia e da luta política. Entretanto, queiramos ou não, o discurso moral está imerso na ideologia; as abstrações com que ele se constrói prestam-se a enunciados frontalmente contraditórios. Frases comuns e moralmente simpáticas, por exemplo “a tortura é desumana”, omitem que, ao contrário, a tortura é uma instituição caracterizadamente humana. Primatas, felinos, répteis, insetos etc. não torturam. Da palavra “humano” pode-se dizer o mesmo que na célebre *Introdução de 1857* Marx disse da “população”:

parece correto começar pelo real e pelo concreto, pela pressuposição efetivamente real e, assim, em Economia, por exemplo, pela população, fundamento e sujeito do ato inteiro da produção social (die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts). A uma consideração mais precisa, contudo, isto se revela falso. A população, por exemplo, se omito as classes que a constituem, é mera abstração.

A crítica que Losurdo dirige ao “marxismo ocidental” é bem mais convincente. Embora inclua Althusser nessa corrente, sua argumentação desmascara não o *anti-humanismo teórico*, mas o *humanismo inconsequente* da esquerda europeia.

Ele nota, de um lado, que no auge da guerra fria, os intelectuais comunistas italianos, nomeadamente Galvano Della Volpe, que estavam empenhados em rechaçar ou atenuar as críticas liberais dirigidas à União Soviética, em vez de reconhecer a restrição de direitos individuais no país dos soviets, explicando-a pelo estado de exceção imposto pelo cerco imperialista e pela muito concreta ameaça de aniquilamento nuclear que pairava sobre os países do bloco socialista, defenderam unilateralmente a “*libertas maior*” (desenvolvimento concreto da individualidade garantido pelas condições materiais de vida), em detrimento da *libertas minor* (direitos civis, liberdade formal), afirmando unilateralmente que a democracia efetiva é a substancial, por oposição à formal, que é a da burguesia. Com isso, eles deixaram um flanco aberto para a transfiguração do liberalismo operada por Bobbio, que se apoia no célebre *On Liberty* de John Stuart Mill para sustentar que a “limitação do poder” é a condição da liberdade. Bobbio esqueceu apenas de mencionar que nessa obra o liberal inglês justifica o “despotismo” do Ocidente sobre as “raças” ainda “menores de idade”, que devem aceitar uma “obediência absoluta” para serem guiadas em direção ao progresso.

De outro lado, Losurdo lembra que, em 1961, o marxista ocidental Ernst Bloch publicou *Direito Natural e Dignidade Humana*, onde contrapondo-se à subestimação da *libertas minor* por Della Volpe, critica o liberalismo por defender uma “igualdade formal e apenas formal”, acrescentando que “para impor-se, o capitalismo está interessado só na realização de uma universalidade da regulamentação jurídica, que abraça tudo de maneira igual” (Ernst Bloch, 1961 *Naturrecht und menschliche Würde, Subrkamp*: Frankfurt am Main, p. 157). Mas haveria mesmo no capitalismo uma “igualdade formal” que “abraça tudo”? Na verdade, Bloch pôs em evidência a tentação (ou ilusão) liberal do marxismo ocidental: ele publicou seu livro no mesmo ano em que a polícia, em Paris, desencadeou uma caça impiedosa contra os argelinos (solidários com seus compatriotas que lutavam contra a colonização francesa de seu país), afogando-os no Sena ou matando-os a pauladas, tudo isso à luz do dia, diante de cidadãos franceses que, sob a proteção do “governo da lei”, assistiram divertidos ao espetáculo. Se isso ocorria em Paris, nas colônias e semicolônias, por exemplo, na Argélia, no Quênia, na Guatemala, as potências dominantes, capitalistas e liberais, lançavam mão, ampla e sistematicamente, da tortura, dos campos de concentração e de ações de extermínio para manter sob seu jugo os povos que lutavam pela independência. Nada disso aparece nos escritos de Bobbio, de Della Volpe ou de Bloch.

E Althusser? Losurdo reconhece que ele apoiou a fundo as lutas antio-

loniais e simpatizou com a aspiração da China a pôr-se à frente do movimento anti-imperialista, mas pensa que ele não parece ter compreendido plenamente, do ponto de vista teórico, o significado dessas lutas, porque não teria escapado do “equivoco coletivo” que assolou a esquerda marxista europeia e estadunidense nos anos de 1960 e 1970, quando “as grandes manifestações em favor do Vietnã se entrelaçavam tranquilamente com a homenagem tributada a autores propensos a considerar definitivamente superados os movimentos de libertação nacional”. Com efeito, a negação da questão nacional leva inevitavelmente ao ocultamento da questão colonial. Não é porém, Althusser que Losurdo responsabiliza por essa negação e sim Adorno, cuja *Dialética Negativa*, de 1966, liquidou a tese hegeliana do “espírito do povo” (Volkgeist) e com ela “o caráter essencial da dimensão e da questão nacional”, taxando-a de “reacionária” e regressiva “em relação ao universal kantiano de seu período, a humanidade agora visível”, porque eivada de “nacionalismo” e “provinciana na época de conflitos mundiais e do potencial de uma organização mundial do mundo”. Pior ainda, tratar-se-ia do culto tributado a um “fetiche”, a um “sujeito coletivo” (a nação), no âmbito do qual “os sujeitos [individuais] desaparecem sem deixar vestígios”. Essa tomada de posição não somente deslegitimava “a posteriori” a guerra conduzida pela Frente de Libertação Nacional da Argélia, cujo povo era sem dúvida mais “provinciano, mais atrasado e menos cosmopolita do que o da França, contra a qual ele se insurgira”; ela também tornava Adorno incapaz de entender as grandes lutas que estavam ocorrendo debaixo de seus olhos, a começar pela da Frente de Libertação Nacional do Vietnã.

Sem dúvida a contribuição de Althusser à luta anti-imperialista foi modesta se comparada à de Sartre, que denunciou corajosa e apaixonadamente as doutrinas e as práticas de desumanização colonialista. Com certeza, sem se referir firmemente à *ideia* de humanidade, tal como expressa no princípio “todos os homens nascem livres e iguais em direitos”, não teria sentido denunciar a desumanização, isto é a negação daquele princípio. Mas assim como não basta ser humanista para ser anticolonialista, é possível ser anti-humanista na teoria (embora, como já assinalamos, a expressão nos pareça politicamente infeliz) e anticolonialista na prática. Por isso mesmo, nem Sartre, nem Althusser cabem na crítica mais contundente e convincente que Losurdo dirige ao marxismo ocidental: o rebaixamento, ocultamento, desqualificação (o termo italiano de que ele se serve é *rimozione*) da questão colonial.

Ninguém enfrentou melhor do que Losurdo a arrogante e hipócrita pretensão do bloco liberal-imperialista encouraçado na Otan de falar em nome da “international community”, da “democracy” e dos “human rights”. Com estupefa lucidez e coragem intelectual, ele defendeu e ilustrou a luta pela construção histórica do conceito universal de homem, mostrando com irretorquível dialética

quem são os verdadeiros e quem são os falsos amigos da humanidade. Resta saber se o “humanismo integral” que é a consistência do comunismo, segundo a expressão de Gramsci evocada por Losurdo, não é mero sonho revolucionário, mas está inscrito nas possibilidades objetivas da evolução social. Tal é a expectativa dos darwinistas progressistas, de Kropotkin a Patrick Tort, que enfatizam o predomínio da ajuda mútua e dos comportamentos civilizatórios. Procuramos mostrar, porém as insuficiências dessa explicação, que não leva devidamente em conta o papel do trabalho na antropogênese, nem menos ainda a contradição entre a lógica da valorização do capital e a luta pela supressão da miséria da existência. Resta-nos o tesouro de conhecimentos acumulado pela teoria marxista da história.

Nesse ponto decisivo, o afã filosófico de seu anti-epistemologismo levou Losurdo a uma enorme desconsideração da importância teórica do *Capital*, a obra à qual Marx consagrou seu maior esforço intelectual: “A continuidade na evolução de Marx é evidente, e aquilo que Althusser descreve como ruptura epistemológica nada mais é que a passagem para um discurso no âmbito do qual a condenação moral do anti-humanismo da sociedade burguesa é expressa de maneira mais sintética e mais elíptica”.

Reduzir a colossal contribuição de Marx ao conhecimento da evolução social da humanidade a mera “maneira mais sintética e mais elíptica” de se expressar é lhe infligir uma “capitis deminutio” inaceitável. Tão unilateral ênfase na moral atropela a célebre declaração de Marx no final do prefácio de *Para a Crítica*:

[...] minhas ideias, qualquer que seja o juízo que mereçam, e por muito que se choquem com os preconceitos interesseiros das classes dominante, são o fruto de longos anos de conscienciosa investigação. E à porta da ciência, como à porta do inferno, deveria estampar-se esta divisa:

Qui si convien lasciare ogni sospetto;

Ogni viltà convien che qui sia morta.

Bibliografia

ALTHUSSER, Louis (2002). A querela do humanismo II. *Crítica marxista*, n. 14, Campinas.

_____ (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.

BALIBAR, Étienne (1991). *Écrits pour Althusser*. Paris: La Découverte.

_____ (1979). *La filosofía y las revoluciones científicas*. Mexico: Grijalbo.

- DARWIN, Charles (1968). *The origin of species*. A reprint of the sixth edition (1859). London: Oxford University Press.
- KROPOTKIN, Peter (2006). *Mutual aid, a factor of evolution*. Mineola: Dover. (Primeira edição: Londres: Heinemann, 1902).
- LOSURDO, Domenico (2011). Come nacque e come morì il ‘marxismo occidentale’. In: CINGOLI, Mario; MORFINO, Vittorio. *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*. Milano: Unicopli.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1978). Die deutsche ideologie. In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Berlin: Dietz Verlag, I.
- MORAES, João Quartim (2001). Contra a canonização da democracia. *Crítica Marxista*, n. 12, Campinas.
- _____ (2000). Continuidade e ruptura no pensamento de Marx: do humanismo racionalista ao materialismo crítico. In: *A obra teórica de Marx. Atualidade, problemas e interpretações*. Xamã/IFCH-UNICAMP; São Paulo, 2000.
- THAO, Tran-Duc (1973). *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*. Paris: Éditions sociales.
- TORT, Patrick (2000). Darwin lido e aprovado. *Crítica Marxista*, n. 11, Campinas.
- _____ (org.) (1996). *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* (três volumes). Paris : P.U.F.