

## SOBRE O DESTINO DA ANTROPOLOGIA NA OBRA DE MATURIDADE DE MARX\*

RUY FAUSTO

1. Este texto não pretende fazer uma crítica geral do Althusserianismo, mas desenvolver em forma esquemática, e como um *programa de discussão*, dois problemas que a leitura da obra de Althusser propõe: 1) Qual o destino da antropologia na obra de maturidade?; 2) Qual a relação entre a obra histórica e política de Marx, e a teoria de *O Capital*? A discussão do primeiro problema pressupõe uma concordância de princípio com a crítica althusseriana do humanismo. Não se trata de uma volta às leituras continuistas tradicionais, mas de uma tentativa de pensar em *continuidade* a descontinuidade lógica indiscutível, que existe entre o “jovem” e o “velho” Marx. (Essa continuidade na descontinuidade<sup>1</sup> será pensada também lógica e não historicamente). Na discussão do segundo problema, por sua vez, se admitirá a validade regional de algumas das teses da crítica de Althusser ao historicismo.

---

1. A expressão, usada num contexto um pouco diferente é, se não me engano, de J. Rancière, *L'idée critique chez le jeune Marx* (inédito).

\* *Nota do autor*: A direção de Discurso propôs-me a publicação desse texto. Peço licença ao leitor para explicá-lo e explicar-me um pouco.

O texto foi escrito em agosto de 1968 e deveria ser publicado, primeiro no número três – comemorativo do centenário de *O Capital* –, depois no número quatro da revista *Teoria e Prática*. O número quatro já estava composto, quando a revista teve de desaparecer. Com pequenas modificações, o texto foi publicado em tradução espanhola no nº 14 (outubro de 1972) dos *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago do Chile), mas ficou inédito em português.

Apesar do título restritivo, o artigo trata tanto do problema da relação marxismo e antropologia, como da questão marxismo e historicismo. Trata-se de uma primeira tentativa de dar uma resposta global, ao mesmo tempo não althusseriana e não humanista ou historicista, aos problemas que o althusserianismo lançou (mas que na realidade são bem anteriores).

Assim, nos dois casos, questionaremos os limites de um trabalho crítico, cuja validade em princípio (ou para uma certa região do objeto pelo menos) não será contestada. — Por outro lado ver-se-á — o que não é imediatamente evidente — que *cada uma* daquelas questões desemboca nos *dois* problemas correlatos do humanismo e do historicismo. Através destes, as duas interrogações imbricam-se e iluminam-se reciprocamente: a questão dos “dois” Marx esclarece a da organização geral do saber marxista e vice-versa. Embora não linearmente, iremos da primeira à segunda interrogação; sob um aspecto, entretanto, articulamos desde o início as duas perspectivas, pois começaremos por uma reconstituição da estrutura geral do espaço do saber na obra de juventude.

2. Além de funcionar como fundamento teórico da crítica da economia (a rigor fundamento de um fundamento, a noção de “trabalho alienado”), o discurso antropológico, ou, mais especificamente, as noções de “homem” e de “essência humana” representam na obra de juventude, uma espécie de “fundamento prático” da política,<sup>2</sup> (Ver a esse respeito, L. Althusser, *Pour Marx* (“Marxisme et Humanisme”), p. 229-230). Poderíamos distinguir, na obra do jovem Marx, pelo menos dois modelos de utilização de noções como “homem” ou “essência humana” como fundamentos da prática: o da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e o dos *Manuscritos de 44*, ao qual nos limitamos. Há nos *Manuscritos dois fundamentos práticos, ou um fundamento prático que se manifesta em dois níveis de consciência, o do Sujeito (o filósofo crítico)*

---

A linha geral das respostas é, a meu ver, correta, mas o tratamento dos problemas é pré-dialético, ou, no melhor dos casos, fica no limite da dialética. De fato, a perspectiva é epistemologizante, a negação e a contradição estão ausentes ou não postas etc., de onde um esquematismo espacializante que explica, também em parte, os defeitos de forma. No plano propriamente político, também teria coisas a mudar.

Mas o texto é o germe — germe *negado* — do que veio e vem depois. Para o problema da antropologia, remeto o leitor principalmente a “Dialética Marxista, Antropologismo, Anti-antropologismo”, publicado no número oito de *Discurso*. Quanto ao historicismo, escrevi um longo rascunho em 1973 que, por muitas razões, só recentemente pude retomar. Ele completará, no essencial, a crítica deste “Sobre o Destino da Antropologia...”

2. Elas representam um princípio *prático*, porque são o ponto de partida logicamente necessário da *crítica de toda ação* e da *ação ela mesma*. Parecem merecer o nome de “fundamento” *fundamento* prático, porque, ao contrário do que ocorrerá com os “princípios da ação” na obra da maturidade, são princípios primeiros. Como se verá, elas não pressupõem nenhuma real interiorização histórica. A Histórica não fornece mais do que as condições para a sua eclosão e exteriorização. — Esta posição em face da História, justificaria também (numa linha terminológica aproximadamente hegeliana) a denominação “transcendental”, que mais adiante se lhes dará.

e o do objeto (isto é, o dos sujeitos "históricos").<sup>3</sup> Tanto o filósofo como o homem alienado, em quem "irrompe" a essência humana, pensam a idéia da humanidade. Mas ao primeiro corresponde a idéia verdadeira do homem humano (politicamente, ao que Marx chama, então, de "socialismo"), ao segundo uma idéia imperfeita (politicamente, a de uma comunidade humana ainda infectada pelo princípio da propriedade privada, o que Marx denomina, então, o "comunismo"). Para reconstituir o espaço que se constrói em torno desses fundamentos é necessário precisar a natureza de duas conexões: a) Como se efetua no objeto a passagem da prática humana (História) à consciência? ; b) Qual a relação entre a consciência, no objeto, e a consciência filosófica (ou qual a posição relativa das duas consciências) e, questão conexas, em que nível se dá a intervenção no processo histórico? a) Como já foi assinalado, a História, nos *Manuscritos*, como no jovem Marx em geral, dispersa e atomiza os indivíduos. É a explosão da natureza humana, provocada por uma alienação extrema, que lhes permite romper a dispersão da "sociedade civil", e se alçar, num plano transcendental, a uma experiência comunitária. A irrupção da transcendentalidade na História marca, assim, uma passagem brusca de uma dispersão a uma associação. b) Numa forma muito mais radical do que aquela que encontraremos mais tarde, há, nos *Manuscritos*, uma espécie de "defasagem" entre as duas consciências, já que um enorme intervalo histórico separa as suas respectivas visadas.<sup>4</sup> O filósofo pensa e tematiza um homem humano que, conforme o terceiro manuscrito, só seria produzido num futuro longínquo. A consciência do filósofo está "inclinada" para este futuro e, dessa perspectiva — que é a do *socialismo* (humanismo) —, ele crítica a prática do futuro imediato, cujo princípio motor é o *comunismo*.<sup>5</sup> Pelo seu caráter intencionalmente "utópico", entretanto, essa crítica não se propõe aparentemente alterar o

---

3. Nos *Manuscritos*, os fundamentos práticos se apresentam, assim, em distintos níveis de consciência. Mas pelas razões expostas, essa distinção de níveis (cujo hegelianismo é mais aparente do que real) não compromete a natureza a-história ou trans-histórica dos princípios.

4. Enquanto visadas "práticas", Na crítica (teórica) da economia política, o objeto é essencialmente a natureza humana na sua forma atual.

5. O comunismo põe o positivo como negação da negação, ele é pois, o momento real (*wirkliche*) da emancipação e da retomada de si do homem, *momento necessário para o desenvolvimento próximo da História*. O comunismo é a forma necessária e o *princípio energético do futuro próximo*, mas o *comunismo não é, enquanto tal, o objetivo do desenvolvimento humano* — a forma da sociedade humana" (*Manuscritos de 44*, trad. franc. de Bottigelli, p. 99; original, ed. Rororo, *texte zu Methode und Praxis II*, p. 86) grifos RF.

curso do processo histórico objetivo, mas apenas mostrar os seus limites.<sup>6</sup> No extremo oposto do que ocorre na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, na qual o proletariado tem um papel passivo.<sup>7</sup> No esquema dos *Manuscritos*, o processo revolucionário, o do futuro próximo, pelo menos, poderia dar-se aparentemente, sem intervenção do Sujeito. Em resumo: descontinuidade e ruptura entre a História, e o sujeito no objeto (o sujeito "histórico"); defasagem radical entre o sujeito no objeto e o Sujeito filosófico; intervenção a partir do primeiro.

3. À dupla transcendentalidade prática na obra de juventude corresponde, na obra madura, uma dualidade não mais transcendental, a que distingue a consciência real do proletariado da consciência revolucionária do Sujeito (teórico-dirigente revolucionário, ou partido<sup>8</sup>). A consciência real aparecerá, antes de mais nada, sob a forma, não definida na obra de juventude, da consciência econômica. a) Entre a História e a consciência econômica (que é interior à História) não há passagem brusca da dispersão à associação. Nos textos de transição sobretudo (ver o final de *Miséria da Filosofia*), Marx assinala que as organizações operárias são produto necessário do processo histórico, que reúne, tanto quanto separa, os indivíduos. A consciência (econômica) nasce como *tomada de consciência*, do solo de uma aglutinação de fato; a dispersão histórica se conserva, mas como um dos níveis constitutivos de um processo, pensado agora como "contraditório".<sup>9</sup> Diferentemente dos *Manuscritos*, não haverá ação *revolucionária* sem intervenção do Sujeito. (Mas contrariamente à *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito* . . . , essa intervenção não põe em movimento um sujeito passivo). A nova posição do Sujeito, que torna possível sua intervenção, exprime-se numa distribuição do espaço do seu discurso: a idéia de uma sociedade

---

6. "Para abolir a idéia da propriedade privada, o comunismo pensado basta inteiramente. Para abolir a propriedade privada real, é necessária uma ação comunista real. *A história a trará* e este num movimento que, em pensamento, já sabemos que se suprime a si mesmo, passará na realidade por um processo muito rude e *muito extenso*. Mas devemos considerar como um progresso real que, desde o início, tenhamos adquirido *uma consciência tanto da limitação como do objetivo do movimento histórico, e uma consciência que o ultrapassa*" (*idem*, Bottigelli, p. 107; Rororo, p. 93), grifos RF.

7. E em que o Sujeito (filosófico) é, portanto o princípio motor.

8. Essa caracterização do Sujeito é parcial. Como se verá indiretamente, a fusão na obra de maturidade entre o teórico e o dirigente só e essencial (como o papel de Sujeito que se atribui ao partido só é válido) para certo tipo de discurso. — A teoria do partido está fora dos limites desse texto.

9. A mesma coisa ocorrerá no que se refere aos capitalistas. Nos *Manuscritos*, a associação dos capitalistas, por nascer de um universo de dispersão, tem alguma coisa de um *pacto*. Em *O Capital*, ela nasce do solo aglutinador do processo de equalização da taxa de lucro.

humanizada, a qual se abria para um discurso plenamente tematizável<sup>10</sup> embora descrevesse uma situação pós-histórica (essa dupla característica correspondia à sua função de fundamento) passa a ser um horizonte. É a antevisão necessariamente marginal da “humanidade humana” que encontramos, por exemplo, nos últimos capítulos do livro III de *O Capital* ou na *Crítica do Programa de Gotha*. A essa transformação do fundamento subjetivo em *horizonte* — lugar por excelência da “antropologia” na obra madura corresponde a emergência de dois discursos,<sup>11</sup> ausentes até aqui, o discurso *histórico*, e o discurso *tático-estratégico*. A presença desses dois discursos, cuja natureza passamos a examinar, redefine as relações da consciência no objeto e do objeto em geral com o Sujeito.

4. A natureza do discurso histórico e do discurso tático-estratégico é um problema maior, para o que Althusser não dá uma solução satisfatória. Althusser preocupou-se em definir as condições de uma teoria da história e deu algumas indicações sobre a teoria da prática (ver *Lire le Capital II*); mas a solução que ele esboça para esses problemas, de certa forma implícita na formulação que lhes dá,<sup>12</sup> o leva a deixar na sombra os textos propriamente históricos e político-práticos, essenciais à arquitetura global do marxismo.<sup>13</sup> No quadro das noções althusserianas, haveria

---

10. Plenamente tematizável enquanto discurso *filosófico*. Não há utopia política na obra de juventude de Marx. A “plenitude” da tematização deve ser entendida relativamente ao discurso sobre o futuro imediato (ver nota 11).

11. A visada do Sujeito não tem mais como *centro* de referência o futuro longínquo (antropologia) mas o futuro “próximo” (tática e estratégia). Esta visada do futuro próximo prolonga por sua vez uma retrospectiva histórica.

12. Sobretudo porque ele privilegia a questão da *teoria* marxista da história e da política, em detrimento da questão mais geral do *conhecimento* histórico-político e de seus níveis, no interior do marxismo.

13. As indicações dos althusserianos sobre a teoria da prática inspiram-se em *Que Fazer?* (ver a esse respeito o artigo de Jean-Paul Dollé “Du gauchisme à l’humanisme socialiste” in *Les Temps Modernes*, abril de 66). À medida que aquele texto serviu a uma crítica do hegelianismo, deixamos para o final desse tópico, onde se tratará de Hegel, as referências a respeito. — A simples possibilidade de uma teoria da história e de uma teoria da prática — convém observar — não é em si mesma um argumento em favor do althusserismo; é aliás na região dessas teorias que se situa este texto. O que importa é o tipo de relação que elas estabelecem entre o discurso teórico (e portanto também entre elas mesmas e a História). Conviria precisar: a teoria da história a que me refiro só pode ser uma teoria *filosófica* do conhecimento *histórico* da História, do mesmo nível da teoria *filosófica* da (sobre a) teoria “*pura*” da história que oferece *O Capital*, e a distinguir das teorias científicas correspondentes (“*puras*” ou históricas) e dos discursos histórico (políticos) concretos. Algo a respeito, em forma muito sucinta, na continuação do texto. Em geral, trato só de dois níveis: o da teoria “*pura*” de *O Capital*” e o dos discursos concretos.

aparentemente duas alternativas para conceituar os discursos histórico-políticos (supondo a existência de uma conexão interna entre o discurso histórico e o político vamos considerá-los conjuntamente): ou seriam *aplicações* da teoria (ver *Livre le Capital II*, p. 60, 1ª edição), ou se trataria de discursos *ideológicos* (sobre a noção de ideologia ver principalmente “Marxisme et Humanisme” em *Pour Marx*.<sup>14</sup> Começando pela segunda hipótese. Apesar das diferenciações introduzidas, a dualidade entre ciência e ideologia, tal como a estabelece Althusser, não parece pertinente para definir o discurso histórico-político. Por um lado esse discurso tem uma função prática que não é menor do que a teórica (neste sentido é que, do ponto de vista althusseriano, poderia ser chamado de ideológico); mas por outro lado ele é, à sua maneira — o que segue tentará justificá-lo —, um discurso rigoroso. Quanto a interpretá-lo como *aplicação*, seria aparentemente transpor para o marxismo uma forma de hierarquização do saber que lhe é estranha. O marxismo propõe dois modos de leitura do objeto, o lógico e o histórico, e embora o histórico pressuponha o lógico (há também uma reciprocidade mais “fraca” a ser definida), o tipo de hierarquia que se estabelece entre eles não é redutível à relação teoria-aplicação. Isto não só porque a cada um deles correspondem exigências diversas de cientificidade — por exemplo, se nos dois se pode aplicar a distinção essência-aparência, é fácil ver que em cada caso ela ganha um sentido diferente — como também porque a sua significação epistemológica geral não é a mesma. A partir da leitura da História que faz de *O Capital*, Balibar escreveu que “uma ausência de memória radical (. . .) caracteriza a história (*Livre le Capital*, II, p. 291). Essa definição vale como princípio do discurso lógico. De fato, de um duplo ponto de vista, o princípio da teoria de *O Capital* não é a memória mas a antimemória: *objetivamente*, pois para compreender as leis do sistema capitalista é necessário separar a sua articulação lógica da sua gênese; *subjetivamente*, porque não há continuidade, nesse nível, entre a prática política e a prática teórica. Mas o mesmo não acontece com o discurso histórico e com o discurso tático-estratégico; eles pressupõem uma *memória* que, não obstante o hegelianismo da fórmula, é uma *memória de si*. A História — a história contemporânea em particular — aparece sobre o fundo de uma prática possível (ver por exemplo os textos sobre o proletariado em *O Dezoito Brumário* . . .), que “crítica”<sup>15</sup> a prática real, quando esta história não é, ela mesma, em maior ou menor grau, o resultado de um conjunto de ações planejadas pelo Sujeito. Num e noutro caso há circularidade entre a História e os dois discursos práticos

---

14. A rigor haveria ainda uma terceira hipótese: a de que eles seriam “materiais” semi-elaborados para uma “história (*Livre le Capital II*, 69, cito sempre a primeira edição). Essa caracterização, mesmo se verdadeira, não poderia, entretanto, eludir o problema da natureza do discurso histórico marxista.

15. Essa crítica não se confunde com a crítica de assência reflexiva (não hegeliana) que faz o Sujeito nos *Manuscritos*.

(e entre estes últimos): o sujeito é um centro em constante movimento que articula dois momentos de uma prática em que real ou idealmente ele se insere. Ao contrário do que constatamos na obra de juventude, a História (como processo objetivo) e a consciência real, que representa um de seus níveis, passa a ser assim o *solo* dos discursos práticos (*não da Teoria como quer o historicismo*), rompendo à descontinuidade que, no jovem Marx, se estabelecia entre os dois sujeitos, entre o Sujeito e a História. (Essa continuidade prolonga uma outra continuidade<sup>16</sup> que, como vimos, se estabelece, após a *coupure*, entre a história real e a consciência objetiva).

Mas se a História é o solo dos discursos práticos, a dependência destes para com ela — dependência que não é só para com um passado imediato — deve ser entendida como uma interiorização de *experiências*,<sup>17</sup> e não à maneira positivista, como incorporação à teoria de uma série de *experimentos*. (Certamente se pode introduzir descontinuidade nessa interiorização — a introdução dessa descontinuidade marca aliás a originalidade epistemológica da obra de Debray —; mas assim como toda continuidade, no plano da teoria (lógica), é derivada de uma descontinuidade que a torna possível; aqui toda descontinuidade só poderá nascer na continuidade de uma memória). O discurso histórico e tático-estratégico não depende apenas da teoria de *O Capital*, que lhe fornece os princípios; *depende* também de um passado, que é um passado prático.

Se os discursos histórico-práticos não são simples aplicações da teoria nem ideologias, conviria analisar mais de perto a sua natureza. Aqui me limito a fazer duas observações: esses discursos não satisfazem certamente à exigência althusseriana de que “o conhecimento da história não seja mais histórico do que é açucarado o conhecimento do açúcar” (*Lire le Capital* II, p. 55). O horizonte temático que eles propõem é, pelo contrário, comandado pelo ritmo do tempo histórico. Citando Lenin: “Não foi a dedução lógica, mas o desenvolvimento real dos acontecimentos, a experiência viva dos anos 1848 e 1851, que o conduziu (a Marx) a *esta maneira de colocar o problema*. Até que ponto Marx se atém rigorosamente à base efetiva da *experiência histórica*, ve-se levando em conta que, em 1852, Marx *não coloca ainda o problema concreto* de saber, por que coisa se vai substituir esta máquina do Estado que deve ser destruída. A *experiência não fornecia ainda os materiais para este problema*, que a *História pôs na ordem do dia* mais tarde, em 1871 . . .” (Lenin, *Obras escolhidas*, ed. em espanhol, III, 224, “O Estado e a

16. Continuidade que não exclui a descontinuidade.

17. Ver sobretudo em *O Estado e a Revolução*, o uso que se faz da noção de experiência. — A noção de *experiência* corresponde a noção complementar de *tarifa*, que conviria analisar mais de perto.

Revolução”, grifos nossos). — Em segundo lugar, os discursos histórico-políticos recolocam o problema das relações entre Marx e Hegel. Para dar mais um exemplo (que se relaciona com o texto de Lenin): tradicionalmente se estabelece uma homologia entre o lugar que ocupa o socialismo ou o comunismo em Marx, e a posição do saber absoluto na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A homologia é, talvez, menos superficial do que hoje se costuma supor. E ela estabeleceria uma convergência, entre Hegel e Marx, na definição das condições de possibilidade do conhecimento do futuro; no caso, do futuro “distante”. Na *Fenomenologia* (e para as duas consciências, o que muitas vezes se perde de vista), a *tematização* plena do saber absoluto — correlato do que seria a sua transformação em fundamento — é impossível enquanto não se chegar ao final do itinerário fenomenológico. A meio caminho da *Fenomenologia*, ela perverteria a cientificidade (ou quase cientificidade) do discurso, e o transformaria em *opinião*<sup>18</sup>. Impensável como discurso pleno, o saber absoluto está dado, entretanto, como horizonte. A essencialidade desse horizonte é variável com o estágio do itinerário fenomenológico em que a consciência se encontra; sua capacidade de iluminar o presente (assim como a possibilidade, correspondente, de que ele mesmo seja tematizado) aumenta, em geral, à medida que nos aproximamos do objetivo último. Mas dentro desses limites, a visada do absoluto é uma dimensão necessária. E esses limites são homólogos aos que condicionam a validade e justificação do discurso sobre o socialismo: com o mesmo “gradiente” temporal, o discurso que tematiza plenamente o socialismo não pode ser *científico* (nem portanto revolucionário), o que não o incorpora como perfil do objetivo final não pode ser *revolucionário* (nem portanto científico). Sob esse aspecto, ainda que se admitam as observações de Althusser, segundo as quais as categorias hegelianas tornam impossível “toda antecipação consciente do desenvolvimento do conceito, todo saber que visa ao futuro” (“*Lire le Capital*”, II, p. 41) é indiscutível que foi possível extrair de Hegel uma teoria desta antecipação<sup>19</sup>.

18. Ver Prefácio da *Fenomenologia*.

19. A propósito, caberia uma referência às famosas teses de *Que Fazer?* sobre a introdução, de fora do proletariado, da consciência revolucionária, à medida que os althusserianos as utilizam para mostrar o caráter radicalmente anti-hegeliano da teoria marxista da prática. Uma discussão mais profunda dependeria de uma análise prévia do tipo de conhecimento — bem diverso do de *O Estado e a Revolução* — que nos oferece esse livro. — Resumidamente: a questão das relações entre a consciência “econômica” e a consciência política (revolucionária) deveria ser distinguido mais rigorosamente do problema das relações entre teoria e prática revolucionária. Os dois problemas não são evidentemente idênticos nem mesmo convergentes. Uma observação sobre cada um deles: 1) Se de fato a recusa em admitir a possibilidade de uma passagem espontânea da consciência econômica à

5. Restaria colocar o problema das relações entre os discursos histórico e político, e a teoria de *O Capital*. Aqui é certamente válida a crítica ao historicismo: não há entre o tempo histórico e a teoria lógica a continuidade que ele supõe; mas os dois articulam-se através de certos laços que é preciso definir, a partir de uma análise do espaço objetivo da teoria. — Para o discurso histórico-político definimos dois pontos que são as suas referências extremas<sup>20</sup> um *solo* histórico que tem como um de seus níveis a consciência atual do proletariado; um horizonte representado pelo objetivo último, o socialismo. Esses dois pontos que, na obra política, se dispõem — diríamos — horizontalmente, vão-se refletir *verticalmente* em *O Capital*. O primeiro desses pontos se reflete, fora do espaço propriamente lógico, nos textos em que Marx descreve a experiência do proletariado. Nesses textos os que tratam da luta pela limitação da jornada de trabalho principalmente a experiência vivida do proletariado que, entendida como um transcendental, tinha um papel fundante na antropologia da juventude, reaparece na superfície do discurso, como “reflexo” histórico (verticalmente, um horizonte) de uma realidade estrutural. A luta pela limitação da jornada de trabalho é, de resto, lida e criticada como uma *experiência* (ver por exemplo os textos em que Marx critica determinadas ações ou atitudes dos proletários ingleses). Mas se o primeiro limite do discurso político se reflete fora do espaço lógico, o segundo, o horizonte do socialismo, se reflete no interior desse espaço, como *horizonte de significação* (verticalmente como o solo

---

consciência política implica o abandono de qualquer esquema finalista, a relação entre os dois níveis — já que a luta econômica se integra numa prática política que a incorpora e a modifica (a “supera”?) — é mais hegeliana do que spinosista. 2) Conforme o que se diz no texto, o problema da relação teoria-prática não parece solúvel, se não se distinguirem no marxismo, diferentes formas de conhecimento, e também de teoricidade. A relação com a prática de uma teoria como a da revolução permanente de Trotski, por exemplo, sua “historicidade”, não se confunde com a da teoria de *O Capital*. Só a primeira é epistemologicamente inseparável de certas *experiências* do proletariado. Sobre as duas questões subsiste o problema histórico de saber até que ponto as teses de “*Que Fazer?*”, ou a interpretação que usualmente se lhes dá, correspondem ao que se poderia considerar como a posição leninista. Lenin cerca de certas reservas o emprego de algumas de suas fórmulas (ver Lenin, Obras Escolhidas, esp. I, 215, *Que Faire?*, ed. franc. Seuil, p. 135). Segundo Trotski — em sua biografia de Stalin, Cap III — Lenin teria abandonado masi tarde as teses de *Que Fazer?*, que Trotski reputa “unilaterais e portanto falsas”.

20. À medida que os discursos histórico-políticos pressupõem uma interiorização em profundidade, a história atual não é certamente o seu limite extremo. Mas ela o é, não obstante, no sentido de que, enquanto campo da prática, só ela representa, a rigor, o *solo* de cada discurso prático.

primeiro, mas não fundante, das significações). De fato, a leitura que Marx faz do capitalismo é uma reconstituição de suas leis sobre o fundo de um universo de referência que o transcende. Para além dos níveis da aparência e da essência (distinção que, para *O Capital*, deve ser explicitada mas não abandonada) há um deciframento mais profundo, em que a essência mesma da estrutura capitalista aparece como um objeto opaco. Esta justaposição das estruturas objetivas e de um horizonte (não um fundamento) significativo que as ilumina, parece ser o segredo dos chamados textos antropológicos de *O Capital*, nos quais o althusserianismo enxerga apenas sobrevivências de uma fase anterior. Eles representam, na verdade a *cifra* da historicidade de *O Capital*, no interior do seu espaço lógico, e estabelecem a articulação desse espaço com o tempo histórico. Enquanto, na obra de juventude, o lógico e o histórico (o espaço de uma filosofia da história) se articulavam pelo *centro* do espaço lógico, já que o fundamento teórico era, ao mesmo tempo, um fundamento prático, aqui a articulação faz-se pela periferia, se dá nos limites do espaço lógico, onde se situa a “antropologia”. Do jovem ao velho Marx temos assim, não o desaparecimento de um discurso mas a sua descentração (que, de qualquer modo *é essencial*). Não ter definido com rigor esse deslocamento — o que tornou possível interpretá-lo, do ponto de vista lógico, — não obstante as referências às “sobrevivências históricas” ou por isso mesmo como um desaparecimento puro e simples, é talvez a insuficiência maior do althusserianismo.