

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**POLÍTICA E SUBJETIVIDADE:
A CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA PROCESSO SEM SUJEITO EM
LOUIS ALTHUSSER**

ANDRÉA GONTIJO ÁLVARES

BELO HORIZONTE

1996

ANDRÉA GONTIJO ÁLVARES

**POLÍTICA E SUBJETIVIDADE:
A CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA PROCESSO SEM SUJEITO EM
LOUIS ALTHUSSER**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Psicanalítica.
Orientador: Professor Doutor Walter José Evangelista. v

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

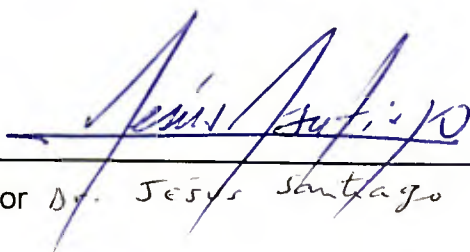
BELO HORIZONTE

1996

Dissertação defendida e ~~aprovada~~ com a nota 100,0 pela Banca Examinadora constituída pelos professores:



Professor Doutor Walter José Evangelista - Orientador



Professor Dr. Jesús Santiago



Professora Ester Vaisman (Mestre)

Departamento de Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, 14 de agosto de 1996

100

A 473 p

1996

Álvares, Andréa Gontijo

Política e Subjetividade: a construção da categoria processo sem
sujeito em Louis Althusser. - Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1996.
179p. (Tese Mestrado)

1. Althusser, Louis 1918-1990. 2. Filosofia. 3. Filosofia Francesa
Séc.XX. 4. Psicanálise - Filosofia. 5. Ciência Política - Filosofia.
I. Título.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Walter José Evangelista, cuja orientação rigorosa me fez avançar no exigente exercício que é o trabalho intelectual.

À memória de meu pai, José Álvares Filho, pelas discussões sem fim que se reverteram no maior incentivo para que eu enveredasse por esse caminho.

À minha mãe, Maria Helena, por seu apoio neste momento importante da minha vida e aos meus irmãos, Miguel e Marisa, pela ajuda na edição desta dissertação.

A Maria Helena Ratton, pelo carinho, incentivo e interesse ao partilhar de minhas inquietações intelectuais.

Aos colegas professores do Departamento de Serviço Social da PUC/MG, e em especial aos meus alunos, que também foram estímulo e desafio para este trabalho.

A Maria Clotilde Mendes Brito Antunes, gerente do Centro de Saúde Pompéia, que valorizou e apoiou este trabalho, oferecendo as condições facilitadoras para sua consecução.

A Virgínia Mata Machado, pelo trabalho cuidadoso de revisão linguística.

À Secretaria Estadual de Saúde/DMS e à Secretaria Municipal de Saúde/DISAL, pelas condições oferecidas para a finalização deste trabalho.

Ao Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), em especial a François Matheron e a Sandrine Samson, pela orientação dada à pesquisa nos arquivos Althusser.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos concedida.

Para Célio

Retrato de um filósofo materialista

A idade de um homem não tem nenhuma importância. Ele pode ser bem velho ou bem jovem.

O essencial é que ele não saiba onde ele está e tenha vontade de ir a algum lugar.

É por que como nos westerns americanos ele toma sempre o trem em marcha. Sem saber de onde ele vem (origem) nem onde ele vai (fim). Ele desce pelo caminho, pequeno vilarejo em torno de uma estação ridícula.

Bar, cerveja, whisky: De onde você vem cara? - De longe.
- Onde você vai? - Não sei! - Talvez tenha trabalho para você. - Ok.

E nosso amigo Nikos se põe a trabalhar. É um grego de nascença que imigrou para os Estados Unidos como tantos outros mas sem um níquel no bolso.

Ele trabalha duro e ao final de um ano se casa com a garota mais bonita do lugar. Ele acumula um pouco de dinheiro e compra o começo de seu rebanho. Por sua inteligência, seu senso (*Einsicht*) na escolha de jovens animais (equinos e bovinos) ele acaba por ter o melhor conjunto de animais da redondeza - ao final de dez anos de trabalho.

O melhor conjunto de animais = o melhor conjunto de categorias e conceitos.

Concorrência com os outros proprietários - pacífica. Cada um o reconhece como o melhor e suas categorias e conceitos (seu rebanho) como os melhores.

Sua reputação ganha o oeste e o país inteiro.

De tempos em tempos ele pega o trem em marcha para ver, tagarelar, escutar - como faz Gorbachev nas ruas de Moscou.

Mais popular que nenhum outro ele poderia ter sido eleito para a Casa Branca, ele que partiu do nada. Não. Ele prefere viajar, passear na rua, é assim que se compreende a verdadeira filosofia, aquela que as pessoas tem na cabeça e que é sempre conflituosa.

Certamente ele também pode administrar os problemas, amainar os conflitos mas com a condição absoluta de controlar bem suas paixões.

É então que ele leu os hindus, os chineses (zen) e Maquiavel, Espinosa, Kant, Hegel, Kierkegaard, Cavailles, Cauquilhem, Vuillemin, Heidegger, Derrida, Deleuze, etc.

Ele se torna assim sem o ter desejado um filósofo materialista quase profissional - não materialista dialético, este horror, mas materialista aleatório.

Ele atinge então a sabedoria clássica, (atinge) o «conhecimento» do terceiro gênero de Espinosa, o super homem de Nietzsche e a inteligência do eterno retorno: saber que tudo se repete e só existe a repetição diferencial.

Ele pode então discutir com os grandes idealistas. Não somente ele os compreende mas lhes explica as razões de suas teses. E os outros a contragosto se juntam por vezes a ele, mas não tem jeito...

amicus Plato, magis amica Veritas !

Louis Althusser
(1986)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE SUJEITO E A NATUREZA DA IDEOLOGIA20	
1.1 - O percurso de Marx proposto por Althusser	21
1.2 - O campo ideológico e a nova problemática	26
1.3 - O corte epistemológico marca a descoberta científica de Marx	28
1.4 - O reconhecimento do humanismo como ideologia e o desaparecimento da ilusão subjetiva	31
1.5 - O encontro com o inconsciente	34
1.6 - As estruturas do desconhecimento	39
1.7 - A noção ideológica (ou imaginária) de sujeito	43
1.8 - Freud e Marx: entre o sonho e a ideologia	47
CAPÍTULO 2: A DESCOBERTA DE UM NOVO CONTINENTE CIENTÍFICO: A HISTÓRIA57	
2.1 - Uma nova concepção da história do conhecimento	59
2.2 - A história: uma nova lógica para um novo conhecimento científico	62
2.3 - Do reconhecimento ideológico ao conhecimento científico	64
2.4 - Os efeitos do conhecimentos e o efeito sociedade	69
2.5 - A descoberta científica de Marx e a colocação de novos problemas filosóficos	75
2.6 - O tempo histórico e a totalidade em Hegel	77
2.7 - A natureza estrutural do todo marxista e a história	83
2.7.1 - Um novo conceito de tempo histórico	84
2.7.2 - As estruturas específicas das historicidades e a construção da teoria da história	87
2.8 - Os efeitos das interpretações historicistas do marxismo	92

CAPÍTULO 3: AS FONTES DO PENSAMENTO MATERIALISTA

ALTHUSSERIANO	99
3.1 - O momento da autocrítica	101
3.1.1 - Repensando o historicismo - uma (nova) prática em filosofia	101
3.1.2 - Um desvio secundário: o estruturalismo	111
3.2 - Marx, outra vez diante de Hegel	115
3.2.1 - Marx e Hegel retomados por Althusser	115
3.2.2 - Lenin e Althusser: o ensaio de uma leitura materialista de Hegel	118
3.2.3 - A negação da negação pensada de forma renovada	125
3.2.4 - O processo sem sujeito	129
3.3 - Espinosa e o materialismo do imaginário	136
3.4 - O materialismo aleatório ou materialismo do encontro	152
CONCLUSÃO	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174

RESUMO

Esta dissertação é uma investigação sobre a categoria «processo sem sujeito nem origem nem fim(s)» na obra de Louis Althusser. Ela procura acompanhar o percurso do pensamento político althusseriano partindo da problematização, por parte do autor, da categoria filosófica de sujeito. A seguir é apresentada a leitura althusseriana d'*O capital*, que se faz acompanhar da elaboração do conceito de história como processo sem sujeito. Finalmente, vamos ver desenvolvido o pensamento do processo sob relações, o que remete esta investigação à pesquisa das fontes inspiradoras do pensamento materialista althusseriano.

INTRODUÇÃO

A temática da subjetividade se apresenta na nossa contemporaneidade como um desafio; por isso mesmo, discutir questão tão polêmica quanto ampla é uma tarefa que se impôs como necessária para o pensamento filosófico deste final de século. Na história das idéias, o tema filosófico do sujeito, no seu sentido moderno, é inaugurado por Descartes com a postulação de um sujeito substancial e plenamente consciente, que à certeza do *eu penso* é somada imediatamente a realidade substancial do ser pensante - *eu existo*. Com Descartes, a verdade passa a ser concebida não somente como conformidade entre aquele que sabe e a coisa sabida, mas como certeza por parte do sujeito que sabe. Com Hegel, por sua vez, a substância se exprime como sujeito - um sujeito absoluto que estabelece ele mesmo suas pressuposições e um saber absoluto que prescindir de um objeto; assim, no *selbstbewusstsein* hegeliano, a plenitude do *subjectum* é atingida com a identidade entre o ser e o pensar, o que coloca o sujeito de forma definitiva no centro da metafísica ocidental.

Este sujeito consciente de si posto em questão por várias correntes do pensamento contemporâneo, ao tomar a forma de uma crítica à subjetividade, é certamente um dos grandes temas do trabalho filosófico contemporâneo. Essas reflexões se apoiam nas contribuições de Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Foucault e Bataille, para citar apenas alguns, e provêm dos mais

diversos campos do pensamento, seja da filosofia, da psicanálise ou das ciências humanas. Mas o que unifica essas reflexões é o fato de terem como eixo a experiência prática, ética e política deste século: o stalinismo, o fascismo, as guerras, os campos de concentração, dentre outros. Todos esses acontecimentos trouxeram à tona de forma vigorosa as dificuldades em se continuar postulando uma identidade espiritual já devastada, bem como tornaram visíveis os impasses de um modelo que estruturalmente traz no seu bojo *a não razão da própria razão*. A emergência de questões sociais é uma amostra do elemento irracional da estrutura social, que presentifica o tropeço da razão ocidental em sua própria não razão.

Diversas foram as instâncias que passaram a se interrogar, a criticar ou a desconstruir todo um arsenal de idéias que até então haviam dado suporte a uma determinada forma de pensar as relações do homem com o mundo, ou, se quisermos, a relação sujeito/objeto. Poderíamos dizer que esses acontecimentos abalaram um certo *programa* até então existente no mundo ocidental, culminando com os diversos questionamentos que atingiram o *Hypokeimenon*, a substância e o objeto. Abalada a metafísica do sujeito e afastados os niilismos, fracassada e ultrapassada a posição neo-hegeliana ineficaz que pretendia ser o subjetivo a consciência do objetivo, a tarefa que hoje se coloca para a filosofia é a de *pensar um pensamento* capaz de absorver as reflexões acerca das diversas formas de subjetividade compatíveis com as práticas humanas de nossa contemporaneidade.

Nessa trilha deparamo-nos com dois pensamentos singulares: primeiramente o de Marx e um pouco mais adiante o de Freud; foi a conjunção desses dois pensamentos, lidos de maneira peculiar, que encontramos em Althusser. Ao alinhar marxismo e psicanálise, ele acredita que ambos têm em comum a denúncia de um certo tipo de racionalidade e cientificidade. Esta semente lançada pela filosofia francesa dos anos 60, teve desdobramentos importantes. Vamos presenciar, por exemplo, a partir da crítica althusseriana da idéia de forma, uma análise do fetichismo da mercadoria em que os mecanismos de dissimulação, ocultação e desconhecimento se tornam peças de uma teoria da causalidade estrutural e as formas de sua aparição expõem as determinações da estrutura; o mesmo movimento poderá ser verificado nas formulações de Jacques Lacan sobre o fantasma. Na verdade, é a partir da idéia de causa ausente e da imanência da causa nos efeitos que são derivados os conceitos de forma e fantasma. Os desdobramentos desse tipo de pensamento trazidos por essas formulações, marcam o legado de Althusser; se hoje refazemos seu percurso, é por termos nos dado conta de que suas contribuições são imprescindíveis para o avanço do pensamento político deste final de século.

Althusser parte de Marx, ou mais precisamente, efetua um «retorno a Marx» em que vamos encontrar uma crítica radical a uma certa filosofia que tem o homem como princípio de uma certa concepção de mundo, reconhecendo o humanismo como ideologia. Para Althusser, é somente rejeitando a tese feuerbachiana da essência do homem como fundamento teórico que Marx pôde

se afastar de vez das categorias de *sujeito, essência ideal e empirismo*. Essas *categorias* são para o pensamento althusseriano *noções ideológicas*, que em Marx são substituídas por *conceitos científicos* tais como *forças produtivas e relações de produção*. Não mais se podem aceitar as leituras idealistas de Marx, tal como a que propõe Lucien Séve que, com a intenção de discutir a subjetividade, permanece entretanto solidário à *ex-Centração da Essência*, uma vez que, ao pensar o subjetivo a partir de Marx, salvaguarda a ligação umbilical entre a Essência e o Centro e, portanto, continua a ser prisioneiro da filosofia idealista. Como não há Centro, toda a ex-centração é supérflua ou de aparência enganosa»,¹ adverte-nos Althusser. E argumenta:

«Expondo a Tese de um 'processo sem sujeito nem fim(s)', quero simplesmente dizer de modo mais claro o seguinte: para ser materialista-dialética, a filosofia marxista deve romper com a categoria idealista do 'sujeito' como Origem, Essência e Causa, *responsável* em sua *interioridade* por todas as determinações do 'Objeto' exterior, do qual se diz que ela é o 'Sujeito' interior».²

Na psicanálise, o autor pôde encontrar um tipo de formulação que lhe abriu a possibilidade de pensar um sujeito cindido, e que ressalta o singular que a existência de cada sujeito anuncia. Para sermos rigorosos, será preciso dizer que Freud falava do sujeito ao falar do *eu*, do *isso*, do *super eu*, e do *consciente* e

¹ ALTHUSSER. *Posições I*, p.68.

² *Ibidem*. p.68.

inconsciente. A utilização do termo *sujeito* em psicanálise acontece, na verdade, a partir do «retorno a Freud» promovido por Jacques Lacan na França. É interessante observarmos que o recurso que faz Lacan ao filosofema do *sujeito*, ele também o faz em relação a outros filosofemas como *verdade*, *alienação*, *dialética*, *desejo*, dentre outros. Todo esse movimento é feito na perspectiva de restituir ao texto freudiano sua significação mais profunda e original, afastando-o dos revisionismos que conduziram a psicanálise ao biologismo, sociologismo ou psicologismo.

É esta mesma direção que toma a reflexão althusseriana ao postular o sujeito enquanto forma e ao examinar o chamado *efeito sujeito* a partir de categorias negativas como *a falta* e *o vazio*. Althusser, ao se afastar da concepção de sujeito enquanto aquele que possui o domínio absoluto da consciência de si, como também da existência de um sujeito histórico, rompe com o historicismo uma vez que abandona a suposição de que o subjetivo é a consciência do objetivo. Ao se afastar do sujeito histórico, formulando que não há sujeito **da** história mas sujeito **na** história, Althusser coloca no centro de seu pensamento a luta de classes. Com o avanço de suas reflexões a filosofia será definida como *representação em última instância da luta de classes na teoria* que, enquanto uma *atividade separadora, de colocação de teses e posições*, se torna um pensamento que distingue pensamentos, ou seja, um pensamento capaz de traçar linhas de demarcação entre formulações idealistas e materialistas, e finalmente entre o materialismo aleatório e todas as demais formulações. Ao

refazermos este percurso, vamos observar que o pensamento de Althusser, ao postular a prioridade do aleatório, nos abre a possibilidade de pensar que este seria o lugar privilegiado da política; se assim for, talvez estejamos diante do que há de mais singular e original no pensamento althusseriano e possamos pensar a política como um processo sem sujeito. O objeto desta dissertação é acompanhar a construção da categoria **processo sem sujeito nem fim(s)**, na perspectiva de colher elementos que nos possibilitem esboçar o que seria um pensamento althusseriano em política.

No capítulo I, nosso ponto de partida é o percurso de Marx proposto por Althusser; nossa intenção é a de situar na ruptura althusseriana com o humanismo e a antropologia filosófica a crítica a um tipo de pensamento que toma o homem como princípio teórico de concepção de mundo. O movimento de Althusser é o de extrair essa problemática do campo ideológico onde ela se encontra, para então romper com as teorias que fundam a história e a política sobre a essência do homem. O reconhecimento do humanismo como uma ideologia impõe a Althusser a necessidade de conhecer a natureza desta função social; essa reflexão é atravessada pela psicanálise pois, para o pensamento althusseriano, a ideologia é um sistema de representações que muitas vezes não tem a ver com a consciência. Ao desenvolver a temática da interpelação do sujeito, Althusser demonstra que o sujeito é uma noção ideológica (ou imaginária). Assim, mesmo sendo o lugar do sujeito irreduzível na formulação do

discurso ideológico, Althusser propõe pensar a história como um *Processo sem Sujeito nem origem nem Fim(s)*.

Veremos então no capítulo II como Althusser foi pouco a pouco construindo esse conceito: ao tentar traçar um divisor de águas entre o científico e o ideológico, o autor rompe com o historicismo, demonstrando que a história não é, como pensara Hegel, o devir de um sujeito-substância. Althusser pretende traçar uma linha de demarcação entre uma ideologia da história e o movimento real da história. O autor encontra n' *O Capital* um discurso de natureza nova e nos aponta uma mutação de problemática no momento em que Marx rompe com o finalismo messiânico do sentido da racionalidade da história. Ao tentar demonstrar a natureza estrutural do todo marxista, Althusser pretende depreender daí uma nova forma de cientificidade - a ciência da história que, liberada do idealismo hegeliano, ganha a forma de um pensamento materialista. Esse movimento levará o autor a postulação do conceito de *processo sem Sujeito nem Fim(s)*, que vai gradativamente se tornando o lugar mais privilegiado de seu pensamento.

Um outro passo será dado por Althusser nesta mesma direção e é o que pretendemos apresentar no terceiro capítulo. Vamos presenciar um novo retorno a Hegel, mas agora numa outra perspectiva. Althusser afirma que deve a Hegel a categoria decisiva de *processo*, bem como a formulação do *sem sujeito*; ele nos adverte ainda que, ao efetuarmos esse retorno, será necessário fazermos abstração da teleologia na concepção hegeliana da história e da dialética. Neste movimento, Althusser recorre à leitura que Lenin faz da *Ciência da Lógica*; ao

pretender uma leitura materialista de Hegel, Lenin propõe a chamada *extração crítica*, processo através do qual é alcançado o núcleo materialista da dialética hegeliana. Para Lenin e para Althusser, «há somente uma coisa no mundo que é absoluta, é o método ou conceito de processo absoluto».³ E os autores prosseguem a leitura da *Ciência da Lógica* demonstrando que a determinação lógica última é a idéia de processo e que a possibilidade de uma leitura materialista da dialética hegeliana se encontra na transição crucial da idéia lógica à natureza. Althusser postula ainda que, se a lógica tem sua origem nela mesma, o único sujeito possível desse processo de alienação é a própria lógica; a partir dessa leitura lógica de Hegel o autor afirma que o *processo sem sujeito* é precisamente o que encontraremos nas páginas finais da *Ciência da Lógica*. Assim, é também a partir do *absoluto do movimento e do método enquanto processo* encontrados em Hegel que Althusser postula a categoria *processo sem Sujeito nem origem nem Fim(s)* que, enquanto categoria filosófica, deverá traçar uma linha de demarcação entre posições materialistas e posições idealistas em filosofia.

A seguir, vamos acompanhar a peculiar leitura que Althusser faz de Espinosa, dele extraindo o sentido não finalista da categoria *processo sem Sujeito nem origem nem Fim(s)*. Espinosa, além de desenvolver um materialismo do imaginário através de sua análise da religião judaica, recusa também toda concepção de história como teleologia do sujeito. Apesar da ausência da

³ ALTHUSSER. *Lenin before Hegel*, p.123. «(...) there is only one thing in the world which is absolute, and that is the method or the concept of the process, itself absolute». (tradução livre).

contradição, o autor vai encontrar em Espinosa inspiração para postular a existência de uma causalidade materialista em Marx; o *Deus Causa sui* além de eliminar os preconceitos finalistas advindos do desconhecimento das causas, que engendra erros e ilusões, representa uma crítica radical às figuras da transcendência metafísica. Veremos que o pensamento althusseriano não pode prescindir da crítica radical de Espinosa ao destino que é fixado exteriormente aos objetos, nem de sua «(...) fantástica filosofia da necessidade do factual, despojada de toda garantia transcendente (Deus) ou transcendental (o 'eu penso')».⁴

Para finalizar o terceiro capítulo, faremos uma breve incursão nos escritos do último Althusser, onde ele postula que as tradições antagônicas constitutivas do *Kampflats* que é a filosofia não são mais o materialismo e o idealismo, mas o *materialismo aleatório e todo o resto*. Essas formulações tardias, que contemplam o aleatório e o encontro, além de trazerem no seu bojo as últimas reflexões de Althusser relativas ao *processo sem sujeito*, parecem abrir novas perspectivas para um pensamento althusseriano em se tratando de política.

Ao concluir, tentaremos articular as reflexões que deram sustentação a este percurso: a **noção** ideológica (ou imaginária) de sujeito, o **conceito** científico de história e a **categoria filosófica processo sem sujeito nem origem nem fim(s)**. Ao refazer este percurso, veremos que o pensamento althusseriano vai

⁴ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed. aum. p.480. «(...) cette fantastique philosophie de la nécessité du factuel dépouillé de toute garantie transcendante (Dieu) ou transcendantale (le 'je pense')». (tradução livre).

gradativamente nos fornecendo elementos que, ao fazerem ressaltar a singularidade de suas formulações acerca da política, nos abrem caminho para *pensar um pensamento* em política que não seja cativo nem da objetividade (científica), nem do efeito sujeito (ideológico)... Um pensamento em política que seja capaz de incorporar vertentes tão diversas quanto o necessário dado pela idéia de processo e o contingente dos encontros aleatórios...

CAPÍTULO I

A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE SUJEITO E A NATUREZA DA IDEOLOGIA

Iniciaremos nosso trabalho remontando ao debate que Althusser traz à tona no início dos anos 60, acerca da natureza humana, quando é feito o resgate do que foi por ele nomeado de **revolução teórica de Marx**. Essa revolução, consubstanciada pela maneira nova com que Marx teria, a partir de determinado momento, construído conceitos científicos a partir de noções ideológicas assim reestruturando seu pensamento, se faria acompanhar de um novo método e de uma nova teoria. Segundo Althusser, a crítica da antiga consciência filosófica por parte de Marx nos possibilitaria pensar em uma **mutação da problemática** teórica acerca da essência do homem. Para Althusser, a construção da teoria marxista da história se faria acompanhar de uma crítica radical de toda a filosofia anterior, na medida em que tomava o homem como princípio teórico de concepção de mundo. «A revolução teórica de Marx consiste precisamente em fundar sobre *um novo elemento* seu pensamento teórico liberado do *antigo elemento*: o da filosofia hegeliana e feuerbachiana».¹

¹ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.37.

O percurso feito por Althusser vem demonstrar a importância do estudo dos chamados textos de juventude de Marx, na perspectiva de traçar uma linha de demarcação em sua obra. Inspirado no conceito de **ruptura** de G. Bachelard, Althusser forja o conceito de **corte epistemológico** para verificar a existência de um corte na obra de Marx e para localizá-lo. A afirmação de Marx em 1845, n' *A Ideologia Alemã*, de *ter liquidado sua antiga consciência* é, para Althusser o sinal da existência desse corte que, na verdade, vem representar uma ruptura com toda a antropologia e o humanismo filosóficos. O que deve ser ressaltado é: «(...) quando Marx substitui na teoria da história o velho par indivíduo-essência humana pelos novos conceitos (forças produtivas, relação de produção etc.) ele propõe de fato, ao mesmo tempo, uma nova concepção da 'filosofia'». ²

1.1 - O percurso de Marx proposto por Althusser

Observemos a apresentação e discussão do percurso de Marx, que é feito por Althusser em *Marxismo e Humanismo*.³ A periodização por ele proposta considera a produção até 1844 como **obras da juventude**; 1845 é considerado o momento do **corte**, momento este do aparecimento da nova problemática;⁴ a

² ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.202.

³ Trabalho publicado em *A favor de Marx*, p.194- 214.

⁴ É importante dizer que os conceitos de corte epistemológico e de problemática, que serão trabalhados ainda neste capítulo, são imprescindíveis para o pensamento althusseriano neste momento, pois é através deles que Althusser pretende fornecer um princípio teórico rigoroso, extraído de um trabalho sobre o texto de Marx. É a chamada **leitura sintomal**, que, ao procurar a estrutura teórica de um texto, ao pensar como os elementos de um texto estão organizados, abre

produção de 1845 a 1857 é apresentada como **obras do amadurecimento**, quando a nova problemática vai tomando uma forma definitiva. A partir de 1857, temos as **obras da maturidade**. Nosso interesse é examinar mais de perto o caminho feito por Marx na direção do corte, onde vai sendo construída, passo a passo, a crítica à essência do homem. Nesse percurso humanista do jovem Marx, podem ser verificados os seguintes momentos:

O primeiro, chamado **racionalista liberal**, que vai até 1842 e que é representado pelos artigos publicados na *Gazeta Renana*, dá mostras de um Marx influenciado pela problemática próxima de Fichte e Kant, marcado ainda pelo racionalismo liberal de uma filosofia iluminista. A inteligibilidade da história está, neste momento, vinculada à essência do homem, que é liberdade e razão; a liberdade constitui ela mesma a essência do homem e a razão está presentificada na figura do Estado Moderno. Figuras racionais do direito, leis e Estado de Direito trazem a razão para o interior do Estado. O jovem Marx nos lembra que «a filosofia considera o Estado como o grande organismo em que a liberdade jurídica, moral e política deve ter a sua realização e onde cada cidadão não obedece, ao obedecer às leis do Estado, mais do que às leis naturais da sua própria razão, da razão humana».⁵ Ao reconhecer a sua essência, o Estado se torna razão, que é a verdadeira liberdade dos homens. A crítica filosófico-política do jovem Marx, que

a possibilidade de se mapear todo um sistema de perguntas e respostas. O que está oculto e manifesto por um sintoma é a problemática. Este é o método althusseriano, que, além de possibilitar a colocação de novas questões, comporta rupturas. Assim, a periodização proposta por Althusser tem muito mais essa marca do que a marca de uma leitura progressiva ou evolucionista, sem rupturas.

⁵ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.197.

se dá neste momento via publicações jornalísticas, faz então apelo à liberdade da imprensa e ao fim da censura.

O segundo momento, chamado **racionalista comunitário** (de 1842 a 1844), inspira-se na problemática antropológica de Feuerbach e se apresenta sob a forma de «humanismo comunitário». O Estado prussiano já havia jogado por terra as ilusões acerca do Estado-Razão e, admitida essa crise histórica e teórica, mais um passo é dado: «Os abusos do Estado não são mais concebidos como distrações do Estado frente à sua essência, mas como uma contradição real entre a sua essência (razão) e a sua existência (desrazão)».⁶

Podemos observar neste momento uma contradição radical entre a definição teórica de Estado e a sua existência concreta, que é o ponto de partida para a crítica teórica que Marx começa a construir. O humanismo da alienação, solução teórica apresentada por Feuerbach, continua tendo como referência a essência humana, como um momento da realização do homem verdadeiro: «A alienação da essência humana como o momento indispensável da realização da essência humana, da desrazão (a *realidade* irracional do Estado) como o momento necessário da realização da razão (a *idéia* do Estado)».⁷

Assim, nessa ligação necessária entre razão/desrazão, o que permanece, na verdade, é a essência do homem como fundadora da história. Só que, ao invés de ser definida como razão e liberdade, agora é como **intersubjetividade**

⁶ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.198.

⁷ *Ibidem*. p.198.

comunitária. A história é a produção da razão na desrazão; se nos produtos alienados do trabalho algo foi perdido, está suposta aí uma essência preexistente a ser resgatada. Há portanto a fundação de um novo tipo de ação política, que pretende a reapropriação prática pelo homem de sua essência; agora não é suficiente a reforma liberal racional do Estado, mas se faz necessária também uma revolução «humana», «comunista», a ser feita pela filosofia e pelo proletariado. A crítica teórica pública dá lugar, então, neste momento, a uma prática revolucionária: «A penetração da filosofia no proletariado será a revolta consciente da afirmação contra a sua própria negação, a revolta do homem contra as suas condições inumanas».⁸

O que podemos depreender dessa aliança revolucionária, obra comum da filosofia e do proletariado, é que ela é ainda alicerçada na essência humana e tem como perspectiva fundar uma teoria rigorosa da história, acompanhada de uma prática política coerente. A Nova Filosofia de Feuerbach pretende pensar e criticar a desrazão da história em nome da razão da mesma, a partir da necessidade de sua liberação.

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx dá mais um passo importante. Se antes as questões econômicas apenas perpassavam os debates eminentemente políticos, o confronto de Marx neste momento é com a economia política, num movimento ao mesmo tempo de reação crítica e de busca de seus fundamentos. Considerado o momento de encontro da filosofia com a economia política, este se dá em torno

⁸ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.200.

da problematização do conceito de trabalho alienado. No entanto, encontramos nos *Manuscritos de 1844* uma concepção de homem ainda inspirada na essência humana e os conceitos econômicos que aí emergem são considerados por Althusser apenas uma *fenomenologia* ou uma *ideologia*.

Podemos perceber nesse percurso, como o pensamento do jovem Marx está impregnado da problemática filosófica de Feuerbach. Na bela imagem utilizada por Althusser, o jovem Marx teria tomado de empréstimo a face de Feuerbach, daí retirando a inspiração para seu «humanismo» idealista, antes de assumir sua verdadeira face.

Temos, assim, de um lado, o empréstimo feito em bloco por Marx, de um conjunto articulado de conceitos, ou seja, da problemática de Feuerbach, o que nos autoriza a fazer essa identificação; por outro lado, é exatamente porque pudemos constatar este engajamento de Marx que vamos poder falar da ruptura com Feuerbach. Sabendo com qual problemática Marx rompeu, num momento crucial da constituição de sua posição teórica definitiva, bem como sabendo do peso dessas implicações teóricas, poderemos também, num momento posterior, melhor compreender a relação entre Hegel e Marx. Para Althusser, não se pode negligenciar o fato de Marx ter se separado de Feuerbach quando ele se deu conta de que a crítica feuerbachiana ainda permanecia prisioneira de Hegel. «A verdadeira crítica marxista de Hegel supõe precisamente que se tenha mudado de

elemento, isto é, que se tenha abandonado essa problemática filosófica, de que Feuerbach permaneceu sendo o prisioneiro rebelde».⁹

1 2 - O campo ideológico e a nova problemática

É bastante esclarecedora a argumentação construída por Althusser em torno do conceito de **problemática**, para que se possa distinguir o verdadeiro materialismo das diversas formas de idealismo, dentre elas o feuerbachiano. Ele a desenvolve na perspectiva de demonstrar que Feuerbach teria permanecido apenas no interior da problemática antropológica. Ora, para um materialista, não é a matéria de uma reflexão que a qualifica, mas a modalidade da reflexão, a relação efetiva com seus objetos. Trata-se de procurar a estrutura teórica que define e comanda todo um sistema de perguntas e respostas, em geral invisíveis, usando a explicitação progressiva de uma dada problemática. Nessa nova modalidade de reflexão, não se trata de uma abstração do pensamento como totalidade, nos diz Althusser, «*mas da estrutura concreta e determinada de um pensamento, e de todos os pensamentos possíveis desse pensamento*».¹⁰ Assim, apesar do passo dado por Feuerbach, de uma antropologia política chegando finalmente a uma antropologia econômica, ele permanece ainda preso a uma problemática antropológica.

⁹ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.38.

¹⁰ *Ibidem*. p.58.

Althusser avança em suas reflexões acerca da problemática de um pensamento, articulando-a com a problemática ideológica, tentando dessa forma limpar o campo do debate, na perspectiva de não confundir as proclamações de materialismo de certos materialistas, (numa clara referência a Feuerbach), com o verdadeiro materialismo. E continua:

«A inteligência de um desenvolvimento ideológico implica, ao nível da própria ideologia, o conhecimento conjunto e simultâneo do *campo ideológico* em que surge e se desenvolve um pensamento, e em tornar evidente a unidade interna desse pensamento: sua *problemática*».¹¹

Será preciso então extrair a problemática do campo ideológico em que ela está cravada; assim, por mais que a problemática antropológica de Feuerbach represente uma forma ideológica avançada, ainda que ela dê um tipo de resposta aos problemas reais, ela não os elucida devido às deformações ideológicas e à mistificação desses problemas e dos objetos. «Não se pode pôr em evidência a *problemática de uma ideologia sem relacioná-la e submetê-la* aos problemas reais aos quais ela dá, devido a sua enunciação deformada, uma falsa resposta».¹²

Marx então sente a necessidade de abandonar esse terreno, mas não sem fazer um retorno, pois é preciso recuperar uma realidade tornada irreconhecível pela ideologia. Não se trata de *subsunção*, no sentido hegeliano do termo, mas de

¹¹ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.56.

¹² *Ibidem*. p.56.

uma exigência crítica que o conduz à descoberta de uma realidade radicalmente nova. Essa nova realidade, que Marx encontra na França e Engels na Inglaterra, leva-o a adotar «uma *lógica da experiência efetiva e da emergência efetiva real* que vem terminar de vez com as ilusões da imanência ideológica». ¹³ Assim, ao questionar a história ideológica, ele torna inteligível a história real; o movimento de Marx vai na direção do reconhecimento de toda atividade real, objetiva, que é a atividade humana sensível como práxis. É exatamente a ocasião desse confronto com o *velho materialismo* de Feuerbach que permite a Althusser nos apontar a fundação de uma nova disciplina por parte de Marx.

1.3 - O corte epistemológico marca a descoberta científica de Marx.

O ano de 1845 é considerado uma linha de demarcação na obra marxista. As produções deste momento - *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã* são chamadas por Althusser **obras do corte**. Sua tese é de que é neste momento crucial que Marx rompe com toda a teoria que funda a história e a política sobre a essência do homem. A concepção feuerbachiana de homem como **objeto sensível** dá lugar à concepção de homem como **atividade sensível**, ou seja, conectado com as condições da vida social que são essencialmente práticas e que fazem do homem o que ele é. Por isso mesmo Marx pode dizer neste momento que o materialismo e a história estiveram até então completamente desvinculados.

¹³ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.70.

Althusser adota também a crítica de Marx ao idealismo hegeliano e ao **velho materialismo**, ou seja, a crítica aos **ideólogos alemães**, uma vez que «a nenhum destes filósofos ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, e a conexão entre sua crítica e o seu próprio meio material».¹⁴ E, mais precisamente, ele aponta este momento de ruptura como necessário e radical. Vejamos:

«Essa ruptura única comporta três aspectos teóricos indissociáveis:

1- Formação de uma teoria da história e da política fundada em conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, determinação específica dos outros níveis, etc.

2- Crítica radical das pretensões *teóricas* de todo humanismo filosófico.

3- Definição do humanismo como *ideologia*».¹⁵

A nova problemática se instala; esse divisor de águas posto pelo corte epistemológico vem demarcar o que Althusser chamou de descoberta científica de Marx. As pretensões teóricas do humanismo são colocadas no seu devido lugar: «A essência do homem criticada foi definida como ideologia, categoria que pertence à nova teoria da sociedade e da história».¹⁶ Temos então o

¹⁴ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*, p.26.

¹⁵ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.200.

¹⁶ *Ibidem*. p.200.

reconhecimento da função prática da ideologia, que passa a ser concebida como um dos níveis específicos da prática humana. A nova problemática comporta uma nova concepção sistemática e concreta, que permite situar cada nível particular da prática humana (prática econômica, prática política, prática ideológica, prática científica), nas diferenças específicas da estrutura social. É, pois, rejeitando a tese feuerbachiana da essência de homem como fundamento teórico que Marx «afasta as categorias filosóficas de *sujeito, empirismo, essência ideal* etc. de todos os domínios em que elas reinam». ¹⁷

O lugar é cedido ao **materialismo histórico-dialético da práxis**, que concebe o homem não mais como abstração, mas como ser social realmente ativo e existente. O comentário de Althusser acerca da *VI Tese sobre Feuerbach*¹⁸ é bastante elucidativo no que diz respeito às implicações daquela compreensão sobre a essência humana. Com a antropologia feuerbachiana temos, de um lado, o empirismo do sujeito, segundo o qual a verdade é um dado do real, em que estão pressupostos um sujeito concreto e uma correspondência entre o dado e o sujeito; de outro, temos o idealismo da essência que lhes é atribuída. E Althusser

¹⁷ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p. 201. É imprescindível uma retificação na tradução brasileira, que compromete todo o sentido do texto original. A palavra 'chasse', traduzida por 'busca', dá sentido contrário ao texto. 'Chasser', no caso, tem o sentido de eliminar, 'afastar', excluir, banir. (*Ver Pour Marx*, p.235.)

¹⁸ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*, p.13.

«Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração, inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, é por isso forçado:

1 - a abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo para-si, e a pressupor um indivíduo humano abstrato, *isolado*.

2 - por isso, a essência só pode ser apreendida como «gênero», como generalidade interna, muda, que liga *de modo natural* os múltiplos indivíduos».

reafirma, com Marx, que a *essência humana não é mais uma abstração inerente ao indivíduo singular, mas é o conjunto das relações sociais.*

1.4 - O reconhecimento do humanismo como ideologia e o desaparecimento da ilusão subjetiva

Este percurso precisa ser invocado para que seja possível o reconhecimento do estatuto dado ao humanismo, qual seja, o reconhecimento da sua função prática de ideologia. Todo o esforço despendido nessa crítica radical de uma certa filosofia do homem como princípio teórico abstrato de uma concepção de mundo, até a compreensão por parte de Marx do homem como produto social das diversas práticas humanas, leva Althusser a postular o anti-humanismo teórico de Marx, na perspectiva mesma de conhecer e reconhecer as filosofias do homem. É importante compreendermos que não há, por parte de Althusser, a pretensão da supressão da existência histórica do humanismo, mas a necessidade do seu reconhecimento como ideologia, *uma necessidade sob condições.* Ele se expressa com clareza:

«Marx jamais acreditou que uma ideologia pudesse ser dissipada pelo seu conhecimento: pois, o conhecimento dessa ideologia, sendo o conhecimento de suas condições de possibilidade, da sua estrutura, da sua lógica específica e do seu papel prático, no seio de uma sociedade dada, é, ao mesmo tempo, o conhecimento das condições da sua necessidade».¹⁹

¹⁹ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.203 - 204.

É preciso conhecer a natureza do humanismo como ideologia, adverte Althusser. Ora, se a ideologia é por ele definida como um «sistema de representações dotado de uma existência e de um papel histórico no seio de uma sociedade dada»,²⁰ podemos, a partir daí, dizer de maneira mais precisa qual a natureza dessa função social. Sabemos que, ao elaborar toda essa crítica, seu alvo era o humanismo.²¹ A relação sujeito/objeto precisa ser trabalhada no sentido de se avançar na problemática da ideologia. Se o humanismo tem como objeto o sujeito, é preciso então toda uma elaboração crítica sobre o sujeito para poder dizer que o humanismo é uma ideologia... Para poder se perguntar se é possível uma ciência do homem, já que o homem é um objeto ideológico... Não sem lembrar que a ideologia é parte orgânica de qualquer totalidade social, que ela é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades. É, então, através do reconhecimento da existência da ideologia que poderemos «agir sobre a ideologia e transformar a ideologia em instrumento de ação refletido sobre a História».²² A ideologia é, pois, para Althusser, uma estrutura essencial à vida

²⁰ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.204.

²¹ Neste sentido, é exemplar o artigo de Althusser, também de 1963, onde é travado um debate em torno da filosofia e ciências humanas, expondo quão problemático é o domínio designado por ciências humanas. Seu esforço vai no sentido de traçar uma linha divisória entre filosofias e ideologias, principalmente a ideologia do pensamento tecnocrático. A pergunta crucial posta por Althusser na ocasião é se é possível uma ciência do homem; é preciso que as ciências não se enganem em relação a seus objetos. O esforço de Althusser é o de chamar de técnica o que é técnica, ciência o que é ciência e ideologia o que é ideologia. Vale lembrar que, neste momento, a filosofia está para Althusser no mesmo plano que a ciência, ou seja, a relação da filosofia com as ciências constitui a determinação específica da própria filosofia. Esse 'desvio teorístico' será mais tarde retificado, quando então a filosofia será caracterizada pelo fato de sua relação com a ciência estar subordinada à sua relação com a política.

²² ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.205.

social: «as sociedades humanas secretam ideologia como elemento e atmosfera, indispensáveis à sua vida histórica»,²³ e é como sistema de representações dotado de uma existência e de um papel histórico, no bojo de uma dada sociedade, que ela se impõe como estrutura.

Essa crítica de Althusser vai na direção dos marxistas-existencialistas, lukácsianos, que pretendem identificar a teoria marxista das ideologias a uma teoria do sujeito, segundo a qual o fim das ideologias seria o resultado da hegemonia da ciência, cujo efeito seria o desaparecimento da ilusão subjetiva.

Althusser nos diz:

«Só uma concepção ideológica do mundo pôde imaginar sociedades sem ideologias e admitir a idéia utópica de um mundo onde a ideologia (e não esta ou aquela de suas formas históricas) desapareceria sem deixar rastro, para ser substituída pela ciência».²⁴

E segue, tocando em um ponto crucial para o materialismo histórico: mesmo nas sociedades comunistas, onde terão desaparecido as classes sociais, a ideologia permanece indispensável, pois sempre haverá transformações nas condições de existência dos homens e estes precisam se formar, se transformar para responderem às exigências dessas mesmas condições de existência, sejam elas quais forem; e é exatamente na ideologia que essas exigências se exprimem.

²³ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.239.

²⁴ *Ibidem*. p.205.

Assim, numa sociedade sem classes, é demandado à ideologia o papel de intermediação, pelo qual e através do qual a relação dos homens com suas condições de existência é vivida, em benefício de todos os homens.

1.5 - O encontro com o inconsciente

A teoria althusseriana da ideologia também vem mostrar que o mundo nunca é transparente à consciência, e, se a ideologia é um sistema de representações, estas não têm, na maioria das vezes, nada a ver com a consciência. Vejamos esta afirmação de forma cuidadosa: a ideologia é a expressão da maneira pela qual os homens vivem sua relação imaginária com suas condições de existência, ou seja, uma relação de relações - relação real e relação *vivida*, imaginária.

«Na ideologia, a relação real está, inevitavelmente, investida na relação imaginária: relação que exprime mais uma vontade (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo uma esperança ou uma nostalgia, que não descreve uma realidade».²⁵

Essa formulação vem explicitar a afirmação de Althusser de que a ideologia é profundamente inconsciente, que ela é um sistema de representações que na maioria das vezes são imagens e conceitos que nada têm a ver com a

²⁵ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.207.

consciência, «(...) mas é antes de tudo como estruturas que elas se impõem à imensa maioria dos homens, sem passar para a sua 'consciência'». ²⁶

É importante lembrar aqui a modalidade de inconsciente com a qual trabalha Althusser. Diríamos que em *Marxismo e Humanismo* (1963) as formulações althusserianas ainda estão mais próximas da antropologia que da psicanálise; o inconsciente, então inspirado nas formulações de Lévi-Strauss, é o lugar, em se tratando de estruturas, vazio e formal, distante das articulações com o consciente. É interessante observar que Althusser já demonstrava neste período interesse pela questão da linguagem; malgrado esse interesse, o que observamos em 1963 é ainda a estrutura da linguagem, articulada às estruturas concretas do parentesco e suas formações ideológicas. O que o pensamento de Lacan e Lévi-Strauss tem em comum neste momento, apesar de caminhos singulares, é o descentramento do sujeito; quanto a Althusser, vamos vê-lo construir a categoria *processo sem sujeito* a partir da postulação do sujeito enquanto uma noção imaginária (ou ideológica).

Em *Marx e Freud* (1976), poderemos perceber Althusser bem mais próximo das formulações freudianas, quando ele faz observações teóricas acerca do lugar reservado por Freud à consciência no aparelho psíquico; ele pretende mostrar que, para Freud, o psiquismo não estava estruturado sobre o modelo da unidade centrado numa consciência, mas estruturado como um aparelho, «(...) um

²⁶ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.206.

conjunto de instâncias constituídas pelo jogo do recalque inconsciente».²⁷ Althusser nos lembra ainda que o inconsciente freudiano é uma realidade *sui generis*, diferente daquele da tradição filosófica, que considera o inconsciente como uma *consciência desconhecida*. Da mesma maneira que Althusser postula que o ideológico não será superado pela via do conhecimento, ele postula também que o inconsciente freudiano não é uma modalidade de consciência que permanece no esquecimento como em Platão, ou como o indiscernível de Leibniz ou o avesso da consciência de si hegeliana. Para Freud, continua Althusser, «a consciência não é nunca a verdade de suas formas inconscientes».²⁸

As leituras de Marx e Freud são colocadas lado a lado por Althusser, pois ambos vêm denunciar um certo modelo de racionalidade e cientificidade que representam um desafio lançado à filosofia; esses dois autores têm em comum a retirada do sujeito consciente de si de seus campos de investigação. Foi preciso que Marx rompesse com a antropologia e o humanismo filosóficos, através de toda crítica à *essência do homem*, substituindo-a por conceitos como *forças produtivas*, *relações de produção*, considerados conceitos científicos e não mais ideológicos. É neste sentido que precisamos considerar a posição de Althusser em relação às ideologias, posição que vem denunciar os que pretendiam aproximar a teoria marxista das ideologias a uma teoria do sujeito. Quanto aos que identificavam a psicanálise às psicologias do ego, ou às interpretações

²⁷ ALTHUSSER. *Freud e Lacan, Marx e Freud*, p.90.

²⁸ *Ibidem*. p.92.

filosófico-idealistas do inconsciente (Sartre, Merleau-Ponty, Marcuse), o procedimento é o mesmo pois, em ambos os casos, o que há são mal - entendidos ideológicos, nos diz Althusser. E é exatamente o seu compromisso com esse projeto de crítica ideológica e de elucidação epistemológica que o leva a solidarizar-se com os esforços de Jacques Lacan em situar o objeto da psicanálise.

Essa solidariedade, anunciada teoricamente em *Filosofia e Ciências Humanas* (1963), é posta em prática com o acolhimento que Althusser dá a Lacan num momento crítico de seu percurso intelectual, levando-o a proferir seus seminários na **École Normale Supérieure** em janeiro de 1964. Este período coincide com a elaboração de *Freud e Lacan*, em que Althusser se expressa de forma clara:

«Os marxistas, que sabem, por experiência própria, que deformações foram impostas por seus adversários ao pensamento de Marx, podem compreender que Freud tenha podido sofrer, à sua maneira, o mesmo destino, e qual é a importância teórica de um autêntico retorno a Freud».²⁹

Esta a empreitada de Lacan, reconhecida por Althusser: situar e elucidar o objeto da psicanálise na perspectiva de combater os revisionismos teóricos de viés biologicista, psicologista ou sociologista, uma vez que essas explorações ideológicas da psicanálise acarretaram relações problemáticas com o marxismo.

²⁹ ALTHUSSER. *Freud e Lacan, Marx e Freud*, p.48.

A descoberta do inconsciente por parte de Freud, assim como o empreendimento promovido por Jacques Lacan de um *retorno a Freud* vêm pôr em xeque uma certa idéia natural e espontânea de homem como sujeito, para quem a unidade é assegurada pela consciência. A lógica do discurso analítico exclui a redução do pensamento à consciência livre e os conceitos com os quais trabalha a psicanálise proscrevem a figura de um sujeito senhor das suas determinações. É também esta figura de sujeito que Althusser vem à sua maneira denunciar, pois a noção jurídico-ideológica de sujeito com a qual trabalha a chamada filosofia idealista burguesa também se distancia do pensamento de Marx, como já foi demonstrado através do percurso que este se viu compelido a fazer para desembaraçar-se da questão idealista do fundamento.

Althusser faz um *retorno a Marx*, enquanto Lacan um *retorno a Freud*; em ambos os casos, o ideológico não será superado pelo conhecimento científico. Se desde Marx o *sujeito econômico, político ou filosófico* não é mais o *centro* da história, desde Freud o *sujeito humano* é descentrado. Assim como a estrutura da história tem um *centro* necessário apenas no desconhecimento ideológico, o *sujeito humano* tem um centro apenas no desconhecimento do imaginário do *eu*, que são as formações ideológicas que ela conhece, nos diz Althusser.

1.6 - As estruturas do desconhecimento

A consciência é indispensável para que qualquer indivíduo ocupe o lugar exigido pela ideologia, na perspectiva de adequação à situação vigente. Marx desmontou a unidade ilusória dada pela ideologia burguesa, bem como suas funções, demonstrando a impossibilidade de unificação de práticas sociais contraditórias. Essa suposta unidade da consciência, calcada no que os indivíduos *devem ser*, esse fantasma de unidade é precisamente o que a luta de classes vem dismantelar, trazendo à tona estruturas até então desconhecidas.

Para melhor compreendermos o desmonte da unidade ilusória dada pela ideologia burguesa, será preciso considerar que, se o objeto de Hegel é o espírito ou a idéia, foi necessária uma mudança de método, ou seja, foi necessário que Marx se liberasse da dialética idealista, extraíndo seu núcleo racional, para então poder construir uma dialética materialista. Assim como Althusser faz um movimento de *retorno a Marx* e Lacan um *retorno a Freud*, Marx, por sua vez, empreende um *retorno a Hegel*. Mas esse movimento de retorno que Marx se viu compelido a fazer é um retorno à história real (vide *A Ideologia Alemã*), que só é possível após o rompimento com Feuerbach, ou seja, o rompimento com a ilusão de que, indo à coisa mesma, teríamos então desvelado o realmente existente.

«A *subsunção* hegeliana supõe que a forma posterior do processo é a ‘verdade’ da forma anterior. Ora, a posição de Marx, toda a sua crítica da ideologia, implica, ao contrário, que, no seu próprio sentido a ciência (que *apreende* a realidade) constitui uma ruptura com a ideologia e se estabelece sobre outro terreno, se constitui a partir de novas questões, que coloca a propósito da realidade outras questões que as da ideologia, ou, o que dá no mesmo, define o seu objeto de um modo diferente da ideologia. Assim, a ciência não pode, por nenhum título, ser considerada, no sentido hegeliano, a verdade da ideologia. Se se quer encontrar para Marx uma ascendência filosófica sob essa relação, antes que a Hegel, é a Espinosa que é preciso dirigir-se. Entre o primeiro gênero de conhecimento e o segundo, Espinosa estabelecia uma relação que, em sua imediatidade (se se faz abstração da totalidade em Deus) supunha, precisamente, uma descontinuidade radical. Se bem que o segundo gênero permite, a inteligibilidade do primeiro, ele não é a sua verdade».³⁰

Não se trata de *subsunção*, pois Marx não foi, como Feuerbach, um *prisioneiro rebelde* de Hegel. Marx inaugura uma nova problemática, reconhecendo toda atividade real, objetiva, então nomeada *práxis*. Althusser, por sua vez, ao formular o conceito de *sobredeterminação*, vem precisamente mostrar essa descontinuidade entre Hegel e Marx, além de indicar a existência de um novo tipo de causalidade. Para Althusser, a *sobredeterminação* vem a se constituir na especificidade mesma da *contradição marxista*, em que há uma

³⁰ ALTHUSSER. *A Favor de Marx*, p.66n. Cabem para esta nota duas alterações na tradução:
 1º-As traduções brasileiras mais recentes de Hegel adotam o termo *subsunção* ou *suprassunção* ao invés de *superação*, para o *Alfhebung* (em francês *dépassement*).
 2º-No lugar de *aprende*, é preciso ler *apreende*, já que no original está escrito *appréhende*.

ligação entre a estrutura própria da contradição e a concepção da sociedade e da história, questão vital para o marxismo.

Quanto ao encontro de Althusser com Espinosa, que já começa a se anunciar, é interessante observar a precisão da afirmação final da citação: «Ainda que o segundo gênero permita a inteligibilidade do primeiro, ele não é sua verdade». O que temos aí é, de fato, o esboço de um pensamento que pretende se pautar num outro tipo de causalidade. Althusser afirma também, em *Freud e Lacan*, que a psicanálise trabalha sob os *efeitos*, referindo-se às variações concretas da estrutura edípica e comenta: «Se se compreende este termo 'efeito' no contexto de uma teoria clássica da causalidade, conceber-se-á, através dele, a presença atual da causa no seu efeito».³¹

Acabamos de nos reaproximar da psicanálise, mas não por acaso. O breve recurso a Espinosa,³² que veio liberar o espírito humano das ilusões daquilo que ele chamava imaginação, vem se dar através dos efeitos da sua filosofia. E o recurso à sobredeterminação, por seu turno, vem se dar através dos efeitos do pensamento de Freud e Lacan em Althusser.

Assim, da mesma maneira que a luta de classes trouxe à tona estruturas desconhecidas, a descoberta do inconsciente freudiano não mais permitiu que se considerasse o sujeito como o centro dos fenômenos humanos e sociais. Agora temos o *efeito sujeito*, posto em cena pelas estruturas do inconsciente até então

³¹ ALTHUSSER. *Freud e Lacan, Marx e Freud*, p.69n.

³² No capítulo III, nos aproximaremos de algumas questões trabalhadas por Espinosa, que marcaram o pensamento de Althusser.

desconhecidas, onde encontraremos uma causalidade complexa, estrutural, sem centro e sem origem.

«(...) é o conceito de sobredeterminação que torna possível que se pense a unidade como necessariamente complexa, a causalidade como necessariamente não linear ou mecânica, e que, portanto, afasta qualquer possibilidade de se pensar uma substância simples ou espiritual como em Hegel, ou uma substância humana, como em Feuerbach e o jovem Marx, ou, finalmente, uma substância simples aparentemente materialista, como no desenvolvimento das forças produtivas do stalinismo. É esse conceito que subverte o sujeito e que exige, portanto, que se pense uma dialética sem sujeito(...)».³³

Não é mais possível aceitar a simplicidade da contradição hegeliana; toda contradição presentificada na prática histórica dos homens é, segundo Althusser, uma contradição sobredeterminada. Não se trata apenas de uma mudança de terminologia, mas de uma mudança na relação entre novos termos; no lugar do panteísmo das forças produtivas postulado pelo stalinismo, temos agora o *sempre já dado* de uma unidade complexa desigualmente determinada, e uma dialética sem sujeito. A partir deste momento, podemos começar a vislumbrar, com Althusser, uma nova articulação na relação sujeito/objeto, pano de fundo de toda problemática da ideologia.

³³ EVANGELISTA. *Conhecimento e Desejo. Estudo Histórico Crítico do Conceito de Superdeterminação no itinerário de Louis Althusser*, p.172 - 173.

1.7 - A noção ideológica (ou imaginária) de sujeito

Althusser, nesse momento de suas reflexões, pretende pensar uma dialética sem sujeito pois, para ele, diferentemente de Hegel, ser e pensar são irreduzíveis. É o que veremos com a evolução de seu pensamento, mas desde já começamos a perceber que essa proposição será em breve utilizada na formulação do conceito: *a história é um processo sem sujeito*. Não estamos tratando aqui da mesma discussão de filósofos franceses contemporâneos como Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, dentre outros, discussão que levou às formulações do fim do sujeito. Trata-se, muito mais, de discutir a noção de sujeito com a qual trabalha Althusser. Lembremos que, no seu combate ao humanismo, o que estava em jogo era a necessidade de seu reconhecimento como ideologia.

Assim como foi preciso que a filosofia marxista rompesse com a categoria idealista de sujeito como causa única, origem e centro absoluto, foi preciso também que se rompesse com certas versões intelectualistas da psicanálise que a reduziam a uma psicologia do eu, pois o autor aprendera com Freud que o *sujeito* não pode falar senão pelo viés do deslocamento e não pode se designar em termos de identidade.

É desta maneira que, com Marx e Freud, Althusser pretende varrer do campo filosófico a concepção de sujeito que tem domínio absoluto da consciência de si. E ele encaminha seu trabalho propondo, em 1966, uma reflexão sobre o estatuto do discurso do inconsciente e sua articulação com o discurso ideológico.

Nesse estágio de sua pesquisa, em cada uma das diferentes formas de discurso, podemos evidenciar um *efeito de subjetividade*:

«Todo discurso tem por correlato necessário um sujeito, que é um dos efeitos, senão o efeito maior, de seu funcionamento. O discurso ideológico 'produz' ou 'induz' um efeito sujeito, o discurso da ciência igualmente, o discurso do inconsciente também, etc».³⁴

Segundo Althusser, a relação dos *efeitos sujeito* em cada um dos discursos é peculiar; assim, o sujeito ideológico está presente em pessoa e faz parte do discurso ideológico, enquanto o sujeito do discurso inconsciente é representado na cadeia de significantes por um significante «que está no lugar dele, que é seu 'lugar tenente', ele está pois ausente do discurso do inconsciente graças ao 'lugar tenente'».³⁵ E é a teoria do significante que deverá dar conta, continua Althusser, do efeito sujeito de todo discurso, bem como das «possibilidades de variação da forma-sujeito de suas diferentes *formas de sujeito*».³⁶ Entretanto, temos que considerar também que, na carta que acompanhou o envio das *Trois notes sur la*

³⁴ ALTHUSSER. *Écrits sur la Psychanalyse*, p.131. «Tout discours a pour corrélat nécessaire un sujet, qui est un des effets, sinon l'effet majeur, de son fonctionnement. Le discours idéologique 'produit' ou 'induit' un effet sujet, le discours de la science également, le discours de l'inconscient aussi, etc». (tradução livre).

³⁵ Ibidem. p.131. «(...) qui en 'tient lieu', qui est son 'lieu-tenant', est donc absent du discours de l'inconscient par 'lieu-tenance'». (tradução livre).

³⁶ Ibidem. p.131. «(...) *possibilités de variation de la forme-sujet de ces différentes formes de sujet*». (tradução livre).

théorie des discours para seu *Grupo de trabalho Teórico - GTT*,³⁷ Althusser sugere que o lugar do sujeito em cada um dos discursos precisa ser revisto; é exatamente no prosseguimento desse debate que o GTT propõe convencionar a seguinte terminologia: noções são ideológicas, conceitos são científicos e categorias são filosóficas. Se adotamos essa convenção proposta naquela ocasião, poderemos dar mais um passo em nossa pesquisa. O próprio Althusser havia advertido a seus colegas do GTT da necessidade de rever o lugar do sujeito em cada um dos discursos. Ora, ao mesmo tempo em que sabemos ser o lugar do sujeito irreduzível na formulação do discurso ideológico (e mais tarde na formulação da Teoria da Ideologia em Geral), sabemos que Althusser propõe pensar a **história** como **um processo sem sujeito**. As pretensões de Althusser de que haja uma ciência da história o levaram assim a formular que *o conceito de processo é científico enquanto a noção de sujeito é ideológica*.

Para compreendermos a natureza peculiar que Althusser atribui à noção de sujeito, será preciso então nos perguntarmos por que, na teoria althusseriana, o sujeito assumiu determinada forma. Ora, como leitor de Freud, poderíamos pensar que Althusser, assim como Freud em sua *Die Traumdeutung*, estaria pretendendo se livrar do fetichismo do conteúdo escondido por detrás da forma. Vejamos: no sonho não interessa a Freud a apreensão de seu conteúdo latente, mas o porquê do pensamento latente do sonho ter assumido uma determinada forma.

³⁷ Alain Badiou, Étienne Balibar, Yves Duraux, Pierre Macherey e Michel Tort formavam nesta época com Althusser o chamado GTT, que pretendia produzir uma obra coletiva de filosofia então chamada «*Éléments de Matérialisme Dialectique*», que encontra-se nos Fundos Althusser-IMEC, sob o título de «*Échange de Notes Philosophiques*», e que acaba de ser publicado sob o título «*Notes sur la philosophie*», nos *Écrits philosophiques et politiques II*.

Poderíamos dizer que, se houvesse um *segredo a ser revelado* pela análise, este não seria o conteúdo dissimulado pela forma (forma sonho), mas tratar-se-ia da própria forma. Freud nos diz:

«No fundo, os sonhos nada mais são do que uma forma particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sono. É o trabalho do sonho que cria esta forma, e só ela é a essência do sonho - a explicação de sua natureza peculiar».³⁸

Assim como em Freud, o trabalho do sonho cria essa forma, em Althusser o indivíduo humano se reveste, na sua prática social, da forma sujeito. Se assim é, ele estaria se liberando do fetichismo do conteúdo a ser atribuído a um sujeito e não estaríamos mais falando de manifestações de uma essência, cujos efeitos seriam os fenômenos; o que existe agora são mecanismos de um sistema que funcionam, produzindo seus efeitos.

A noção de sujeito só existe, então, a fim de que indivíduos concretos constituam-se em sujeitos; mais tarde, Althusser formulará que o indivíduo, ao ser interpelado, se reveste da *forma sujeito*. É preciso então ter clareza de que esta interpelação se dará no imaginário, ou, dito de outra forma, que o sujeito é imaginário e é exatamente isto que levará Althusser à formulação de uma **Teoria da Ideologia em Geral**, para tentar compreender este sujeito.

³⁸ FREUD. *ESB*, v.5, p.466n.

1.8 - Freud e Marx: Entre o sonho e a ideologia

Marx nos adverte, n' *A Ideologia Alemã*, que aos jovens filósofos hegelianos não ocorreu perguntar qual a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã; ele estava nesse instante salientando a importância de se articular a reprodução da existência física dos indivíduos com seu modo de vida, para demonstrar que os homens são os próprios produtores de suas representações. O que está em jogo nesse momento para Marx é que, até então, os homens sempre haviam feito falsas representações sobre si mesmos, sobre o que eram ou deveriam ser; trata-se de uma clara demonstração da tentativa de libertação de um mundo dominado pelos pensamentos, núcleo da filosofia neo-hegeliana. Para Marx, será apenas com a divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual que a consciência poderá imaginar «ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar *realmente* algo, sem representar algo real». ³⁹ Por outro lado, Althusser nos adverte que, n' *A Ideologia Alemã*, a ideologia é concebida como pura ilusão, que toda realidade está fora da ideologia.

³⁹ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã* (Feuerbach), p.45.

«A ideologia é portanto pensada como uma construção imaginária cujo estatuto é exatamente o mesmo estatuto teórico do sonho nos autores anteriores a Freud. Para tais autores, o sonho era o resultado puramente imaginário, quer dizer nulo, de 'resíduos diurnos', apresentados numa ordem e composição arbitrárias, por vezes mesmo 'invertidas', em suma 'desordenadamente'». ⁴⁰

Trabalharemos com a hipótese de que, ao se apropriar das contribuições de Freud, Althusser pôde fazer avanços na construção da sua **Teoria da Ideologia em Geral**. Ora, se os sonhos, após a descoberta do inconsciente, não mais podem ser tratados apenas como resíduos do dia, um passo à frente terá sido dado para compreendê-los, como um fenômeno portador de uma mensagem recalcada a ser descoberta, sem no entanto pretender a decifração de seu *sentido oculto*. Freud nos ensinou que o *umbigo do sonho* é o ponto onde ele se conecta com o desconhecido, que é o índice mesmo da incompletude e da impossibilidade de totalização. Ao vermos demarcado o inacabamento essencial de toda interpretação, atentamos para o fato de não haver um significado último (ou primeiro) possível de se alcançar; estaríamos então diante do ponto de ruptura da própria interpretação.

Como já sugerimos na seção anterior, importa-nos considerar o *trabalho do sonho*, pois é ele que confere ao sonho uma determinada *forma*. Ressaltamos esse ponto pois encontramos no Marx d'*O Capital* a mesma articulação na análise do sentido oculto que o produto do trabalho encerra ao assumir a *forma* de

⁴⁰ ALTHUSSER. *Aparelhos Ideológicos do Estado*, p.83.

mercadoria; ele procede dessa maneira a fim de analisar a questão do fetichismo, fenômeno que explica «o que ocorre com os produtos da mão humana no mundo das mercadorias».⁴¹ Assim, a determinação da quantidade de valor paga pelo trabalho é um *segredo oculto* sob o movimento aparente dos valores das mercadorias; apesar de revelado o segredo da grandeza do valor, a mercadoria preserva ainda, para a economia política clássica, o caráter de coisa enigmática. Ora, o mesmo ocorre com o sonho, que continua a ser um fenômeno enigmático, mesmo depois de nos darmos conta do seu pensamento latente; o que permanece inexplicado é a própria forma do sonho, ou seja, o processo pelo qual o *sentido oculto* se disfarça em determinada *forma*. Marx, ao analisar a gênese da forma-mercadoria, adverte-nos: «O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta, ao assumir a forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro».⁴² Essa postulação vem nos fornecer a matriz para analisarmos fenômenos que não têm a ver, à primeira vista, com o campo da economia política, mas com o chamado campo das ideologias. A economia política clássica analisou, mesmo que de maneira imperfeita, o valor e a grandeza do valor; no entanto, não se fez esta pergunta crucial: por que este conteúdo assumiu tal forma? O que Marx tenta desvendar, na verdade, são os mecanismos de um sistema que, postos em movimento, produzem seus efeitos. Esta a questão-chave do fetichismo: ele dissimula a rede positiva das relações sociais. Em Freud, por

⁴¹ MARX. *O Capital*, L.1, v.1, p.81.

⁴² *Ibidem*. p.81.

sua vez, o fetiche dissimula a falta, a castração em torno da qual se articula a rede simbólica.

Na perspectiva marxista predominante, a ideologia é a falsa consciência, que vem dissimular a essência efetiva das relações sociais; é neste sentido que se diz, por exemplo, que as relações de classe são dissimuladas pelo universalismo do direito burguês; sabemos que o capitalismo é uma forma historicamente determinada e não uma constante universal. Althusser, leitor de Freud, indica-nos um outro caminho: o que a sua teoria da ideologia vem mostrar é que o mundo nunca é transparente à consciência e que, também numa sociedade sem classes, existe ideologia. A ideologia é, para Althusser, uma estrutura essencial à vida das sociedades e é como sistema de representações que ela se impõe como estrutura. Nessa perspectiva podemos dizer que algo estrutural vem nos afastar da ideologia do universalismo burguês, da mesma maneira que o *umbigo do sonho* vem nos mostrar um núcleo duro não *interpretável* do sonho, apontando para a impossibilidade de totalizações. Assim, ao adotarmos uma leitura de Marx que se afasta de *uma historização apressada*,⁴³ poderemos dizer que, para Althusser, assim como para a psicanálise, «*a ideologia denuncia, antes, uma totalidade que quer apagar os vestígios de sua impossibilidade*».⁴⁴

⁴³ Ver a respeito desta discussão: ZIZEK. *O mais sublime dos histéricos*, p.152.

⁴⁴ ZIZEK. *O mais sublime dos histéricos*, p.151.

Ao afirmar que *a ideologia em geral não tem história*, Althusser estabelece, uma relação direta e orgânica com a proposição de Freud de que *o inconsciente é eterno*, isto é, não tem história

«Se eterno significa não a transcendência a toda história (temporal), mas onnipresença, transhistória e, portanto, imutabilidade em sua forma em toda extensão da história, eu retomarei palavra por palavra da expressão de Freud e direi: *a ideologia é eterna*, como o inconsciente. E acrescentarei que esta aproximação me parece teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente não deixa de ter relação com a eternidade da ideologia em geral».⁴⁵

É preciso estarmos advertidos para o sentido positivo dado por Althusser à afirmação de que a ideologia em geral não tem história; o que ele quer salientar com essa proposição é que a estrutura e o funcionamento da ideologia se apresentam numa forma imutável em toda a história. Essa idéia fica ainda mais clara quando, ao discutir a questão da interpelação do sujeito, Althusser retoma a tese de que a ideologia é eterna, dando-nos o exemplo da configuração ideológica familiar, que confere a uma criança, mesmo antes de seu nascimento, um nome, uma identidade, um lugar que o *já-presente futuro-sujeito* encontrará.

⁴⁵ ALTHUSSER. *Aparelhos Ideológicos do Estado*, p.85.

«(...) a ideologia sempre/já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que quer dizer que os indivíduos foram sempre/já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que necessariamente nos leva a uma última formulação: *os indivíduos são sempre/já sujeitos*». ⁴⁶

Ora, já sabemos que a noção de sujeito existe para que indivíduos concretos constituam-se em sujeitos ou, dito de outra maneira, o indivíduo ao ser interpelado, se reveste da *forma de sujeito*. Assim como em Freud o trabalho do sonho cria uma forma particular de pensamento, poderíamos dizer que, em Althusser, na formulação da sua teoria da ideologia em geral, o que se faz presente é um indivíduo humano que se reveste da *forma de sujeito* na sua prática social. Não seria esta a estratégia usada por Althusser para se liberar do fetichismo do conteúdo atribuído a um sujeito?

É necessário compreendermos ainda que a interpelação se dá no imaginário, o que significa dizer que a noção de sujeito com a qual trabalha Althusser deve ser considerada como da ordem do imaginário. E é exatamente este o ponto que torna necessária a elaboração de uma teoria da ideologia em geral; a evidência de que eu ou você somos sujeitos é um efeito ideológico e o reconhecimento de que eu ou você somos sujeitos é também um reconhecimento ideológico ou imaginário. Notemos então que o que se representa na ideologia é a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. Isso difere das postulações de Feuerbach e de Marx de que «os homens se fazem

⁴⁶ ALTHUSSER. *Aparelhos Ideológicos do Estado*, p.98.

uma representação (= imaginária) de suas condições de existência porque estas condições de existência são em si alienadas». ⁴⁷ Althusser nos ensina que é da *natureza imaginária* dessas relações que devemos depreender toda deformação imaginária observável em toda ideologia; esta, por sua vez, representa não as relações de produção (e outras) existentes, mas sobretudo «a relação imaginária dos indivíduos com as relações reais sobre as quais eles vivem». ⁴⁸

Para o pensamento althusseriano é, pois, imprescindível trabalhar com uma **noção** de sujeito. Ao iniciar suas análises a partir da formulação do sujeito enquanto uma **categoria** filosófica, Althusser tem a clara intenção de demonstrar que é com o surgimento da ideologia burguesa, e sobretudo da ideologia jurídica, que uma noção ideológica - o *sujeito de direito* é tomada como sendo uma categoria filosófica. A então denominada categoria de sujeito traz na sua história esta marca: ser constitutiva de toda ideologia. Althusser avança nos dizendo que essa categoria é uma *evidência primeira*, qual seja, a evidência de que eu ou você somos sujeitos e que essa evidência é também um efeito ideológico ou, mais precisamente, o efeito ideológico elementar. E afirma:

⁴⁷ ALTHUSSER. *Aparelhos Ideológicos do Estado*, p.87.

⁴⁸ *Ibidem.* p.88.

«Dizemos: a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, **mas**, ao mesmo tempo e imediatamente, acrescentamos que a categoria de sujeito não é constitutiva de toda ideologia, senão na medida em que toda ideologia tem por função (é o que a define) 'constituir' os sujeitos concretos (como você e eu)». ⁴⁹ (grifo nosso).

O trecho sublinhado neste complexo parágrafo de Althusser, poderia também ser traduzido da seguinte maneira; a categoria de sujeito só é constitutiva de toda ideologia na medida em que toda ideologia tem por função constituir sujeitos concretos, ou seja, indivíduos. Encontramos nesta afirmação um **mas** restritivo e a conjunção explicativa **na medida em que**, usados pelo autor para tornar claro o caráter da função ideológica. Na verdade, Althusser quer chamar nossa atenção para o fato de que esse jogo de dupla constituição precisa ser bem compreendido; a categoria sujeito é apenas uma *evidência primeira* da qual parte Althusser para construir seu raciocínio, uma vez que o efeito da ideologia, ao impor as evidências como evidências, sem no entanto parecer fazê-lo, é o que nos conduz ao *reconhecimento* ideológico, tal como nos rituais práticos da vida cotidiana, que fazem com que sejamos reconhecidos como sujeitos ou indivíduos únicos.

Ora, é somente a partir desse jogo de dupla constituição que podemos perceber o funcionamento de toda ideologia, pois «a existência da ideologia e a

⁴⁹ ALTHUSSER. *Sur la reproduction*, p.223. «Nous disons: la catégorie de sujet est constitutive de toute idéologie, mais en même temps et aussitôt nous ajoutons que la catégorie de sujet n'est constitutive de tout idéologie, qu'en tant que toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de 'constituer' les sujets concrets (comme vous et moi)». (tradução livre).

interpelação dos indivíduos enquanto sujeitos são uma única e mesma coisa».⁵⁰ Sabe-se que na história existem ideologias e que os indivíduos são interpelados enquanto sujeitos; a *forma sujeito* é então a forma histórica de qualquer indivíduo. Sermos reconhecidos como *sujeitos* via interpelação «(...) nos dá apenas a 'consciência' de nossa prática incessante (eterna) do *reconhecimento* ideológico - a consciência dele, ou seja o seu *reconhecimento* - mas não nos dá o *conhecimento* (científico) do mecanismo deste reconhecimento».⁵¹

Este o propósito de Althusser: esboçar um discurso que, ao tentar romper com a ideologia, pretende «ser o início de um discurso científico (sem sujeito) acerca da ideologia».⁵²

* * *

No percurso que fizemos neste primeiro capítulo, pudemos observar que Althusser, em *A Favor de Marx*, ao desenvolver sua crítica ao humanismo marxista, começa a nos apontar elementos que conduzirão à formulação de **uma nova categoria de prática**. Esta passa a ser considerada, a partir de então, **um**

⁵⁰ ALTHUSSER. *Aparelhos Ideológicos do Estado*, p.97.

⁵¹ *Ibidem*. p.96.

⁵² *Ibidem*. p.96.

processo de transformação sem sujeito. Em *Três Notas Sobre a Teoria dos Discursos*, sua proposição é a de que o sujeito do discurso científico é *ausente em pessoa* do discurso científico e, em *Aparelhos Ideológicos do Estado*, a pretensão de Althusser é a de termos um discurso científico ou, dito de outra maneira, um discurso sem sujeito.

Também no bojo desse embate entre o científico e o ideológico, veremos a seguir que, ao romper com o historicismo, demonstrando que a história não é, como pensara Hegel, o devir de um sujeito-substância, Althusser continuará mantendo o sujeito ausente do seu pensamento, pois definirá a **história** como um **processo sem sujeito**.

CAPÍTULO II

A DESCOBERTA DE UM NOVO CONTINENTE CIENTÍFICO : A HISTÓRIA

Como já vimos no capítulo I, Althusser elabora toda uma crítica à concepção de que a dialética marxista seja apenas uma inversão materialista da dialética hegeliana. Com as obras de maturidade de Marx teremos, segundo Althusser, a instalação de uma nova problemática; assim, no horizonte da concepção althusseriana de dialética, vamos perceber sua implicação fundamental com a questão da cientificidade. O rompimento com o historicismo vem demonstrar que a verdade da história não se lê no seu discurso manifesto; há então a ruptura com a concepção do todo como totalidade espiritual. Por seu turno, a história, que não pode mais ser pensada como o devir do sujeito-substância, vem a se constituir em um novo campo do conhecimento científico. Para Althusser, no Marx d' *O Capital* poderemos observar uma diferença de tratamento tanto de seu objeto, quanto de seu discurso, se comparado ao discurso ideológico do jovem Marx.

O filósofo Althusser, que não se encontra preso ao mito especular do conhecimento como visão de um objeto dado, mas que considera uma relação invisível necessária entre os campos do visível e do invisível, pretende, pois, pesquisar a natureza do discurso encontrado *n' O Capital*, relacionando-o com seu objeto de estudo. Interessa-lhe a questão do novo discurso científico aí inaugurado: a ciência da história. Assim, ao criticar a leitura que o jovem Marx fazia de Hegel, Althusser aponta as tentações historicistas presentes nos *Manuscritos de 44*, quando Marx ainda acreditava poder conhecer a essência das coisas através da história humana e de suas produções. A partir das **obras do corte**, percebemos que outro é o caminho trilhado por Marx; não podemos pois dizer que Marx fundou uma teoria da história, sem considerar o passo decisivo que deu, livrando-se de

«(...) uma leitura imediata da essência na existência, (onde) se exprime o modelo religioso do Saber Absoluto hegeliano; esse Fim da História, em que o conceito se torna enfim visível a céu aberto, presente em nós em pessoa, tangível em sua existência sensível - onde esse pão, esse corpo, esse rosto e esse homem são o próprio Espírito (...)».¹

Para sermos fiéis a Althusser, será preciso dizer que há uma mutação de problemática, no momento em que Marx rompe com o finalismo messiânico do sentido da racionalidade filosófica da história, cuja via havia sido aberta por

¹ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.15.

Hegel. Marx abandona a formulação hegeliana de um tempo contínuo e homogêneo que é totalizado no conceito, pois esta não pode ser a referência para o tempo da história postulado por ele. A nova concepção de história que Althusser constrói a partir da leitura de *O Capital* supõe relacionar as variações do tempo com a estrutura do todo; a cada tempo correspondem histórias diferentes, que se constituem em níveis diferentes, numa dependência típica que produz uma independência relativa na articulação com o todo. É o percurso que pretendemos fazer neste capítulo, na perspectiva de reunir os elementos necessários à construção do conceito althusseriano de história.

2.1 - Uma nova concepção da história do conhecimento

Inspirado em Espinosa, Althusser afirma que «(...) Marx só pôde tornar-se Marx fundando uma teoria da história e uma filosofia, da distinção histórica entre a ideologia e a ciência (...)».² Basta lembrarmos da distinção entre o imaginário e o verdadeiro, entre o *objeto real* e o *objeto de conhecimento*, que aprendemos com Espinosa: não se deve confundir o círculo, que é *objeto real*, com a *idéia* do círculo, que é objeto de conhecimento.

Evitando essa confusão, também identificada por Marx em Hegel, sob a forma de um idealismo absoluto da história, Marx por sua vez apresenta o *objeto de pensamento* como absolutamente distinto do *objeto real*. Para ele, o processo

² ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.15.

de produção do conhecimento, voltado para um objeto de conhecimento diferente do objeto real, ocorre via pensamento. O pensamento não é uma essência contraposta ao mundo material. Trata-se, antes, de um sistema próprio, assentado no mundo real, ou seja, articulado a uma sociedade historicamente determinada; sistema material e espiritual, que possui uma realidade objetiva e é definido por «*uma estrutura própria, por um tipo de 'combinação' (Verbindung) determinada*». ³ Assim, embora se passe no pensamento, ele supõe um trabalho sobre a matéria-prima, que deve aqui ser entendido como um «trabalho de transformações (*Verarbeitung*) da intuição (*Anschauung*) e da representação (*Vorstellung*) em conceitos (*in Begriffe*)». ⁴

O que Althusser quer nos dizer é que a matéria-prima sobre a qual trabalha um modo de produção de conhecimento assume formas diferentes, variando com o grau de desenvolvimento do conhecimento na história. Lembra-nos, a título de exemplo, Aristóteles e Galileu, mostrando a grande diferença existente entre a matéria-prima com a qual trabalhou cada um.

Temos aqui também presente um claro combate ao empirismo, uma vez que o conhecimento não se encontra «(...) diante de um *objeto puro* que fosse então idêntico ao *objeto real* do qual o conhecimento visa justamente produzir... o conhecimento». ⁵ Marx e Althusser nos chamam a atenção para o fato de que a matéria-prima sobre a qual se elabora o pensamento é transformada «pela

³ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.43.

⁴ MARX citado por ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.44.

⁵ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.45.

imposição da estrutura complexa (sensível-técnica-ideológica) que a constitui como objeto de conhecimento».⁶

O trabalho de investigação histórica feita por Althusser, inspirado nos trabalhos de Koyré, Bachelard, Canguilhem, Cavailles, e Foucault, conduziu-o a uma revolução na concepção tradicional de história da ciência e à elaboração de uma nova concepção de história do conhecimento. A um tipo de história e de racionalidade calcadas na ilusão retrospectiva de um resultado histórico dado, Althusser contrapõe uma história real do desenvolvimento do conhecimento em que não há mais lugar para a teleologia da razão. Será preciso então pensarmos o conhecimento como produção, para podermos penetrar na lógica das condições de produção dos conhecimentos.

«Começamos a suspeitar, e mesmo a poder demonstrar com base em certo número de exemplos já estudados, que a história da razão nem é uma história linear de desenvolvimento contínuo, nem, em sua continuidade, a história da manifestação ou da tomada de consciência progressiva de uma Razão (...). A história real do desenvolvimento do conhecimento nos parece hoje submetida a leis completamente diferentes (...) Começamos a conceber essa história como assinalada por descontinuidades radicais (por exemplo, quando uma ciência nova se destaca sobre o fundo das formações ideológicas anteriores), por remanejamentos profundos, que se respeitam a continuidade da existência das regiões do conhecimento (e ainda nem sempre é o caso), inauguram em sua ruptura o reino de uma lógica nova, que, longe de ser o simples desenvolvimento, a 'verdade' ou a 'inversão' da antiga, *toma literalmente o seu lugar*».⁷

⁶ MARX citado por ALTHUSSER, *Ler o Capital 1*, p.45.

⁷ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.46.

Althusser nos adverte assim que é imprescindível pensarmos de maneira nova a distinção entre ideologia e ciência, sob pena de restaurarmos a ideologia da filosofia iluminista. Uma ideologia poderá ser a pré-história de uma ciência que, com suas leis próprias e em dadas condições, poderá vir a ser o advento de uma ciência. A natureza do objeto de conhecimento «só pode existir na forma da ideologia quando se constitui a ciência que vai produzir seu conhecimento, no modo específico que o define».⁸

2.2 - A história: uma nova lógica para um novo continente científico

Althusser, defende a tese de que Marx fundou uma nova ciência - a ciência da história. Ele nos explica que existe um certo número de ciências que ocupam um lugar num espaço teórico; usando a metáfora espacial do continente, ele apresenta a história das ciências a partir do aparecimento de três grandes continentes científicos: o da Matemática, aberto pelos gregos, o da Física, aberto por Galileu e o da História, aberto por Marx.

A partir dessa metáfora é bastante interessante a sua proposição de que um continente não é vazio, mas desde sempre ocupado por disciplinas mais ou menos ideológicas. Vejamos o que nos diz Althusser:

⁸ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.48.

«(...) o continente História estava ocupado antes de Marx pelas filosofias da história, a economia política, etc. A abertura de um continente por uma ciência continental não somente contesta o direito e os títulos dos antigos ocupantes, mas também reestrutura completamente a antiga configuração do 'continente' (...). A abertura de um 'continente' científico é marcada no tempo e na teoria por um *corte*. Este corte não é nem pontual nem acabado: mas corte *continuado* que, num trabalho sem fim, elabora o campo teórico que ele abre. Este trabalho sem fim é o da prática científica, na sua forma específica».⁹

Althusser assinala que 'O *Capital*' não é uma crônica contendo uma concepção ideológica da história, nem traz o *a priori* de uma filosofia da história. Por isso mesmo, para compreendermos como Marx pensa a produção econômica ou uma teoria da história, será preciso esclarecer os conceitos fundamentais - *produção, estrutura de um modo de produção, história*, «cuja elaboração formal é também indispensável para a teoria marxista da produção do conhecimento».¹⁰ Trata-se de uma nova lógica, que inaugura uma nova ciência; somos assim convidados por Althusser a produzir uma nova concepção da história do conhecimento.

⁹ ALTHUSSER. *Sur le rapport de Marx a Hegel*, p.53. «(...) le continent Histoire était occupé avant Marx par les philosophies de l'histoire, l'économie politique, etc. L'ouverture d'un continent par une science continentale non seulement conteste le droit et les titres des anciens occupants, mais aussi restructure complètement l'ancienne configuration du 'continent'. (...) L'ouverture d'un 'continent' scientifique se marque dans le temps et la théorie par une *coupure*. Cette coupure n'est ni ponctuelle ni achevée: mais coupure *continué*e qui elabore par un travail sans fin le champ théorique qu'elle ouvre. Ce travail sans fin est celui de la pratique scientifique, dans sa forme spécifique». (tradução livre).

¹⁰ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.45.

Em Marx, além da distinção entre *objeto real* e *objeto de conhecimento*, será preciso observar também «que a ordem que rege as categorias *pensadas* no processo do conhecimento não coincide com a ordem que rege as categorias *reais* no processo da gênese histórica real». ¹¹ Ao lermos *O Capital*, torna-se necessário observar a identidade e/ou a não identidade entre a ordem *lógica* e a ordem *histórica real* para podermos articular essa lógica ao campo da problemática no qual a questão deve ser colocada, qual seja, o campo da problemática teórica marxista da distinção entre objeto real e objeto de conhecimento. Marx nos adverte não ser possível classificar as categorias econômicas na ordem em que foram historicamente determinadas, uma vez que essa ordem advém de uma combinação articulada no seio da sociedade burguesa moderna; «a ordem em que esses conceitos são articulados na análise é a ordem da demonstração científica de Marx», ¹² explica Althusser. Há, pois, um caráter próprio dessa ordem de conceitos que diz respeito à sua natureza como ordem, o que nos leva a

«(...) suscitar a questão da *forma da ordem* exigida em dado momento da história do conhecimento pelo tipo de cientificidade existente, ou, se o preferirmos, pelas normas de validade teórica admitidas pela ciência, em sua própria prática, como *científicas*». ¹³

¹¹ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.48.

¹² *Ibidem.* p.50.

¹³ *Ibidem.* p.51.

Falar do tipo de demonstração existente em Marx pressupõe pois o «problema da história da produção das *diferentes formas* nas quais a prática teórica (produzindo conhecimentos, sejam eles ‘ideológicos’ ou ‘científicos’) reconhece as normas exigíveis de sua validade». ¹⁴

No Marx maduro d’ *O Capital*, vamos encontrar uma exposição sistemática, em que o raciocínio e a ordenação de conceitos nos autorizam a dizer que está constituída uma *nova problemática teórica* «com a qual se relacionam todos os critérios de validade teórica existentes, e, portanto as *formas* exigidas para dar *força e valor de* à ordem de (seu) discurso teórico». ¹⁵ Assim, além dos elementos teóricos provenientes de fontes bibliográficas, será preciso considerar a disposição desses elementos em sua forma teórica, na formação e produção de um novo discurso teórico. É por isso que a ordem lógica das categorias em *O Capital* precisa ser pensada, segundo Althusser, na perspectiva de uma história do *teórico*, pois só assim é possível perceber «a relação efetiva que existe entre as formas da demonstração no discurso teórico de *O Capital*, por um lado, e, por outro, as formas da demonstração teórica que lhe são contemporâneas e próximas». ¹⁶

O que a leitura althusseriana d’ *O Capital* pretendeu, ao estabelecer as diferenças entre o discurso de Hegel e o discurso de Marx, entre a dialética em cada um deles foi, além de assinalar o tipo de análise e de dialética inventados

¹⁴ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.51.

¹⁵ *Ibidem.* p.51.

¹⁶ *Ibidem.* p.51.

por Marx, mostrar a ruptura com Hegel. Althusser nos mostra que, paradoxalmente, Marx trata seu método original de análise como se já existisse, quando na realidade o estava inventando; ele supõe tê-lo tomado de empréstimo a Hegel, no mesmo momento em que se liberava do hegelianismo.

«Toda a história do início das ciências ou das grandes filosofias mostra que o conjunto exato dos conceitos novos não desfila em parada, na mesma fileira; que, pelo contrário, alguns se fazem esperar por muito tempo, ou desfilam em vestimentas de empréstimo, antes de vestir sua própria - isso por um tempo longo, durante o qual a história não terá fornecido nem o tecido, nem o costureiro».¹⁷

2.3 - Do reconhecimento ideológico ao conhecimento científico

A relação entre objeto real e objeto de conhecimento constitui, segundo Althusser, a própria existência do conhecimento. É preciso pois atentar para o fato de que a posição do problema do conhecimento na história da filosofia é ideológica, quando reduz o conhecimento ideológico a um reconhecimento. Nesses casos, a formulação de um problema se dá a partir de uma base teórica produzida, para que se obtenham os efeitos teóricos esperados desse reconhecimento; o problema é pois formulado a partir de sua resposta, como seu exato reflexo e não como um problema real. Althusser nos lembra Marx, n' A

¹⁷ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.54. (tradução modificada).

Ideologia Alemã, dizendo-nos que «não só na resposta havia mistificação, mas na própria questão».¹⁸

Mais uma vez, o que está sendo explicitado é a necessidade de se sair do velho círculo vicioso da relação especular do reconhecimento ideológico, que serve ao mesmo tempo de espelho teórico e justificação prática imposta por interesses religiosos, políticos, morais, etc. É somente saindo desse espaço fechado, vinculado à estrutura de reconhecimento ideológico, que nos será possível colocar o problema real. Ao fazermos essa distinção, será preciso estabelecer um tipo de relação com o mundo real pelo conhecimento. Só assim teremos o processo de produção de conhecimento que trabalha com questões abertas para escapar ao fechamento do círculo ideológico, onde os papéis já se encontram preestabelecidos. Nessa nova problemática teórica, que requer uma estrutura aberta, a questão do *modo* de apropriação do objeto *real*, *específica* do conhecimento, deve, segundo Althusser, ser proposta nos seguintes termos:

«1) em termos que excluam o recurso à solução ideológica que trazem consigo as personagens ideológicas Sujeito e Objeto e a estrutura de reconhecimento especular mútua, no círculo fechado no qual eles se movem».¹⁹

¹⁸ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.55.

¹⁹ *Ibidem*. p.58.

Althusser está propondo que articulemos de uma maneira nova a relação especular Sujeito/Objeto, pano de fundo de toda a problemática ideológica. Ele nos adverte que a função mística desses personagens teóricos, sujeito e objeto, só pode acarretar soluções ideológicas cúmplices do pacto ideológico que tem se dado sob os auspícios da *Liberdade do Homem*. Althusser continua:

«2) em termos que constituem o conceito da estrutura de conhecimento, estrutura específica aberta, e que sejam ao mesmo tempo o conceito da *questão* proposta por si mesma ao conhecimento - e impliquem sejam o lugar e a função dessa questão pensados na posição da própria questão».²⁰

Lembremos o que já foi dito no início deste capítulo (Cf. p.59 et seq.): a estrutura de conhecimento pensada por Marx supõe um trabalho de transformação da intuição e da representação em conceitos; estamos pois nos referindo a uma teoria da história da produção do conhecimento, chamada por Althusser nesse momento de filosofia, que é distinta dos conteúdos existentes do conhecimento, ou seja, das ciências. Este o ponto onde nos deparamos com uma mutação de problemática, já que a questão ideológica das garantias da possibilidade do conhecimento agora dá lugar ao mecanismo de apropriação cognitiva do objeto real, que existe no mundo real, através do objeto de conhecimento, encontrado no nível do pensamento.

²⁰ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.59.

2.4 - Os efeitos de conhecimento e o efeito de sociedade

Depois de tentar demonstrar que a *teoria da história do conhecimento*, ou a *teoria da história da prática teórica*²¹ se distingue das outras práticas exatamente pelo tipo de objeto que ela produz, ou seja, conhecimentos, Althusser nos apresenta, à sua maneira, o aparecimento, o desenvolvimento e a diversificação dos conhecimentos humanos que são sucessivamente produzidos; estes, tendo inicialmente uma forma ideológica, ao passarem por alterações e mudanças no interior da problemática que lhes rege a produção, podem tomar a forma de uma nova ciência. No entanto, ele mesmo diz que a história da produção dos conhecimentos toma-os *pelo que eles são*, considerando-os como produtos, como resultados. Será preciso então dar mais um passo, pois esses produtos não são produtos quaisquer, mas **conhecimentos**.

²¹ Não poderíamos deixar de lembrar aqui o esforço de Althusser no sentido de fundar uma concepção científica de prática. Ao combater as concepções ideológicas de prática (idealista ou empirista), segundo as quais teoria e prática são dois termos dicotômicos de um campo especular, Althusser, além de afirmar teoricamente o primado da prática, concebe sob bases totalmente novas a relação teoria/prática. É este movimento que ele aponta em Marx, com a passagem de uma prática teórica ideológica a uma prática teórica científica, o que nos faz compreender não só como os conhecimentos são historicamente produzidos mas, principalmente, o mecanismo produtor do *efeito de conhecimento* no particular produto chamado conhecimento.

«Uma teoria da história da produção dos conhecimentos não explica, pois, o que proponho chamar de '*efeito de conhecimento*', que é a característica desses produtos particulares que são conhecimentos. Nossa nova questão refere-se precisamente a esse *efeito de conhecimento* (o que Marx chama de '*modo de apropriação do mundo próprio do conhecimento*'). O *mecanismo* que nos propomos elucidar é aquele que produz esse *efeito de conhecimento* nesses produtos inteiramente particulares que chamamos de conhecimentos».²²

Somos advertidos neste momento por Althusser da não existência de um *efeito de conhecimento original* que, como o pecado original, deixaria uma marca indelével no destino dos objetos científicos. Basta lembrar que a problemática subjacente a esse *modelo* recorre ao mito da origem, no qual se poderá encontrar a unidade originária entre o sujeito e o objeto. O conceito de **origem** é posto então sob suspeita, já que «tem por função, como no pecado original, assumir numa expressão o que não se deve pensar, para poder pensar o que se quer pensar».²³ Segundo Althusser, essa impostura vem mascarar o desejo de controle teórico dos acontecimentos; ele esclarece que não podemos «atribuir a um '*efeito de conhecimento*' originário o cuidado de pensar por nós o mecanismo (de um) efeito de conhecimento atual».²⁴ Marx é claro a este respeito: é a realidade do efeito de conhecimento atual que deve ser nosso guia nessa questão. Assim Althusser lê Marx: «(...) é o conhecimento da *Gliederung* (combinação articulada,

²² ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.65 - 66.

²³ *Ibidem.* p.67.

²⁴ *Ibidem.* p.68.

hierarquizada, sistemática) da sociedade *atual* o que se impõe elucidar, para compreendermos formas anteriores e portanto formas primitivas».²⁵ E continua, agora citando o próprio Marx:

«(...) não é a gênese histórica das categorias, nem sua combinação em formas anteriores, o que nos dá a sua compreensão, mas o sistema de sua combinação na sociedade atual, o que nos abre também a compreensão das formações passadas, dando-nos o conceito de *variação* dessa combinação. Do mesmo modo, é somente a elucidação do mecanismo do efeito de conhecimento *atual* que nos pode dar luzes sobre os efeitos anteriores».²⁶

É preciso considerar cuidadosamente a exigência teórica aí posta, para que possamos compreender a leitura althusseriana de Marx. Pode parecer, e muitos adotam esta leitura parcial, que a sociedade burguesa é um resultado histórico concebido, como na perspectiva hegeliana, com um desfecho inseparável de sua gênese. Mas esse caminho não satisfaz a Marx, que se pergunta, n' *A Miséria da Filosofia*: «Como é que só a fórmula lógica do movimento, da sucessão, do tempo, poderia explicar o corpo da sociedade, no qual todas as relações coexistem simultaneamente (*gleichzeitig*) e se apóiam umas às outras ?».²⁷

²⁵ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.68.

²⁶ *Ibidem*. p.68.

²⁷ MARX citado por ALTHUSSER. *Ler O Capital 1*, p.69.

Será preciso pois compreender essa combinação articulada (*Gliederung*) no seio da sociedade burguesa; assim, mesmo que o objeto de estudo de Marx seja a sociedade burguesa pensada como um resultado histórico, a compreensão dessa mesma sociedade passa «exclusivamente pela teoria do ‘corpo’, isto é, da *estrutura atual da sociedade*, sem que sua gênese nela intervenha seja para o que for»,²⁸ pontua Althusser. Esse paradoxo encontrado em Marx e posto por ele como condição de possibilidade absoluta de sua teoria da história evidencia dois problemas: por um lado, a necessidade de se explicar o mecanismo através do qual a história produziu como resultado o atual modo de produção capitalista; por outro lado, é necessário compreender que esse modo social de produção é apenas uma forma de existência social historicamente determinada. Assim, uma sociedade é ao mesmo tempo considerada por Marx como um *resultado* e como *sociedade*. Vejamos com cuidado a leitura proposta por Althusser:

«(...) o que Marx estuda em *O Capital* é o mecanismo que faz existir *como sociedade* o resultado da produção de uma história; é pois, o mecanismo que dá a esse produto da história, que é justamente o produto-sociedade que ele estuda, a propriedade de produzir o ‘efeito de sociedade’, o que faz existir esse resultado como sociedade (...).»²⁹

²⁸ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.69.

²⁹ *Ibidem.* p.70.

Althusser salienta que, ao explicarmos a sociedade pela gênese, pelo tempo ou pela sucessão, perdemos de vista o seu «corpo»; o que ele pretende, na verdade, é privilegiar o trabalho teórico de explicação do mecanismo que produz o *efeito de sociedade*, quando são expostos todos os efeitos, «até o ponto em que se produzem sob a forma dos próprios efeitos que constituem a relação concreta, consciente ou inconsciente, dos indivíduos com a sociedade, como sociedade(...)». ³⁰ É importante observarmos que é neste ponto crucial que estão localizadas as diversas *formas da consciência* social, campo «onde os homens ‘vivem como *sociais*’ os seus projetos, idéias, ações, comportamentos e funções, consciente ou inconscientemente». ³¹ Daí Althusser considerar que teremos n’ *O Capital* a teoria do mecanismo de produção do efeito de sociedade no mundo da produção capitalista, qual seja, uma sociedade real existente, onde vamos encontrar diferentes *efeitos de conhecimento*. Assim, para cada um desses efeitos, será necessária a elucidação do mecanismo que o produz; há que se considerar então que o *efeito de conhecimento* é constituído pelo efeito de conhecimento *ideológico* e pelo efeito de conhecimento *científico*.

Todo esse percurso nos coloca no limiar de uma questão crucial, que é explicitada por Althusser, qual seja, a natureza *diferencial* do *discurso científico*. Vejamos:

³⁰ ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.70.

³¹ *Ibidem.* p.70.

«...(a) natureza específica de um discurso que não pode ser sustentado, como discurso, a não ser em referência ao que está presente como ausência a cada instante de sua ordem: o sistema constitutivo de seu objeto, o qual exige para existir como sistema a presença ausente do discurso científico que o 'desenvolve'». ³²

O que é preciso compreender é que existem formas específicas atuando no discurso da demonstração científica e que o efeito de conhecimento tem a ver com os mecanismos que regulam e sustentam o «jogo das formas de ordem, no discurso científico da demonstração», ³³ ordem esta de *aparecimento e desaparecimento regulados*. As formas da ordem, ou formas de demonstração no discurso científico são «a 'diacronia' de uma 'sincronia' fundamental». ³⁴ Se a *diacronia* representa o movimento de sucessão dos conceitos no discurso ordenado da demonstração e a *sincronia* representa a estrutura de organização dos conceitos na totalidade do pensamento, podemos compreender o porquê da afirmação de Althusser de que é a *sincronia* que *rege* o sistema da hierarquia dos conceitos. Lembremos que é a *Gliederung* (ou combinação articulada e hierarquizada dos conceitos no sistema) o elemento regulador da relação do sincrônico e do diacrônico que, posta em ação na leitura althusseriana d' *O Capital*, nos levará à construção do conceito de história.

³² ALTHUSSER. *Ler o Capital 1*, p.74.

³³ *Ibidem.* p.72.

³⁴ *Ibidem.* p.72.

2.5 - A descoberta científica de Marx e a colocação de novos problemas filosóficos

Na busca da especificidade do objeto d' *O Capital*, Althusser percebe a necessidade de, através de uma verdadeira leitura *crítica*, demarcar o ponto em que Marx se separa teoricamente dos economistas clássicos, utilizando-se, para isso, da teoria da história da produção de conhecimento. Sua hipótese de trabalho é que, além de original, a descoberta de Marx era teoricamente muito avançada em relação aos conceitos filosóficos disponíveis na época; neste sentido, a descoberta científica de Marx vem colocar «problemas filosóficos *novos* exigidos pela natureza perturbadora de seu *novo objeto*». ³⁵ É preciso lembrar que o ponto-chave que marca a diferença específica do objeto de *O Capital* é, a partir da leitura que Althusser se propõe a fazer, «o ponto ao mesmo tempo visível e oculto, presente e ausente, ponto ausente por motivos que têm a ver com a própria *natureza* de sua presença, têm a ver com a originalidade perturbadora da descoberta de Marx». ³⁶

Marx nos diz que os conceitos que trazem suas descobertas fundamentais são os de *valor e valor de uso, trabalho abstrato e trabalho concreto, e mais valia*. Esses conceitos, ao passarem pelo crivo da economia clássica, são recusados por serem considerados *filosóficos ou metafísicos, já que não-operatórios e não-*

³⁵ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.10.

³⁶ *Ibidem.* p.10.

quantificáveis. Inversamente, a crítica que Marx dirige à Economia Clássica é que esta tem uma concepção abstrata e a-histórica das categorias econômicas; esse fato, na verdade, vem elucidar o modo como os economistas clássicos concebem o seu próprio objeto, adverte-nos Althusser. Não há em Marx fragilidade teórica, como declaravam aqueles economistas; ao contrário, a leitura althusseriana vem demonstrar que é exatamente este o ponto forte de Marx. Tanto o inacabamento teórico de seu texto, quanto o seu silêncio fazem parte de um discurso determinado que contém, mesmo que de forma encoberta,

«(...) precisamente a questão da *natureza diferencial das abstrações* sobre as quais trabalha o pensamento científico para produzir, ao cabo do seu processo de trabalho, abstrações novas, diferentes das primeiras, e radicalmente novas, no caso de um corte epistemológico como o que separa Marx dos economistas clássicos».³⁷

A exigência posta por Althusser é que o capítulo III da Introdução de 1857 seja lido corretamente, o que significa que ele seja reconhecido como o *Discurso sobre o Método* da nova filosofia fundada por Marx; lá encontramos uma teoria das condições do processo do conhecimento, objeto da filosofia marxista. Essa exigência deve ser transposta também para *O Capital*, que, no seu inacabamento teórico e no seu alcance filosófico, põe-nos em contato com uma nova teoria da história, «que nos *obriga a pensar* a articulação da prática ideológica e da prática

³⁷ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.27.

científica com as demais práticas e a história orgânica e diferencial destas práticas». ³⁸ Não podemos pois considerar como um limite o inacabamento teórico do texto de Marx; antes, é exatamente esse tipo de discurso inacabado que vem nos colocar diante da possibilidade de uma abertura científica. E Althusser conclui:

«Nisso precisamente é o que pode intervir, no próprio nível da vida da ciência, a atividade filosófica: como a vigilância teórica que protege a abertura da ciência contra a clausura da ideologia, sob a condição é claro, de não se contentar com o falar de abertura e fechamento em geral, mas *das estruturas típicas, historicamente determinadas, dessa abertura e desse fechamento*». ³⁹

2.6 - O tempo histórico e a totalidade em Hegel

Todos os mal-entendidos provenientes das leituras do texto de Marx são agrupados por Althusser em torno de um equívoco central acerca da relação do marxismo com a história, e que diz respeito diretamente à relação de Marx com Hegel e à concepção da dialética e da história exigida pela problemática de Marx. Ele nos adverte inicialmente que a diferença que separa Marx dos economistas clássicos não se resume ao fato de Marx considerar as categorias econômicas como relativas e transitórias. Não podemos considerar que Marx é apenas

³⁸ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.27n.

³⁹ *Ibidem.* p.28n.

Ricardo «posto em movimento», ou seja, historicizado, sob pena de, adotando uma concepção clássica de dialética, a compreendermos como um «método em si, indiferente do próprio conteúdo de que ela é a lei, sem relação com a especificidade do objeto de que ela deve fornecer ao mesmo tempo os princípios de conhecimento e as leis objetivas».⁴⁰ Essa dificuldade é encontrada quando se adota a interpretação de que a diferença estaria somente no método; ora, não basta a Althusser o argumento de que o método utilizado pelos economistas clássicos seria o *metafísico* e o de Marx, *dialético*. Além de já estarmos advertidos da necessidade de considerar a especificidade do objeto em cada método, será preciso considerar que as estruturas típicas de cada método são historicamente determinadas e que intervêm tanto na vida da ciência quanto da filosofia. Mas permanece ainda uma dificuldade: «a história da 'reconversão' dessa dialética, que se impõe 'recolocar sobre os pés' para que ela ande afinal na terra firme do materialismo».⁴¹

Será preciso pois pensar uma dialética materialista; é neste sentido que um certo conceito de história, cuja função tenha sido determinada de forma ideológica, precisa ser criticado. Ora, se um conceito é científico,⁴² ele supõe um conteúdo teórico; não serve pois à problemática teórica marxista um conceito de história vinculado, seja à ideologia idealista, seja à empirista. Para que a dialética possa andar «na terra firme do materialismo», Althusser precisa demonstrar que

⁴⁰ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.31.

⁴¹ *Ibidem.* p.23.

⁴² Lembremos da convenção adotada pelo GTT, comentada na p.45 desta dissertação.

há um divisor de águas entre Hegel e Marx. É nessa perspectiva que ele nos apresenta como contra-exemplo a concepção hegeliana do tempo histórico, por ele considerada idealista. Colocando em questão a problemática ideológica do tempo contínuo e homogêneo, o objetivo de Althusser é de, ao estabelecer esse divisor de águas, poder navegar em outras águas onde seja possível relacionar as variações do tempo com a estrutura do todo, que rege a produção dessas variações. Do ponto de vista althusseriano, só assim estaremos nos liberando de uma concepção ideológica do tempo, para então podermos nos indagar qual o conteúdo exigido pelo conceito de história pertinente à problemática de Marx.

Vejamos as características do tempo histórico hegeliano apresentadas por Althusser:

Há em Hegel uma determinação do todo já na essência do conceito; o tempo é considerado «um contínuo no qual se manifesta a continuidade dialética do desenvolvimento da idéia»,⁴³ e a história é entendida como o recorte desse contínuo, de acordo com a periodização sucessiva de totalidades dialéticas. Fica claro que o tempo histórico, nessa perspectiva, nada mais é senão «a reflexão, na continuidade do tempo, da essência interior da totalidade histórica encarnando um momento do desenvolvimento do conceito (no caso, a Idéia)».⁴⁴ É, pois, a demonstração da presença total do conceito em todas as determinações da sua existência o que torna possível em Hegel a continuidade do tempo; o tempo

⁴³ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.32.

⁴⁴ *Ibidem.* p.32.

presente, por sua vez, é o horizonte absoluto de todo saber e a categoria ontológica do presente impossibilita qualquer previsão do desenvolvimento futuro do conceito.

O relevante para Althusser será a estrutura da existência histórica da totalidade hegeliana, onde todos os elementos coexistem num mesmo presente, numa presença absoluta e homogênea de todas as determinações do todo na essência atual do conceito, pois é exatamente esse tipo de totalidade que lhe permitirá propor uma operação intelectual de corte, nomeada **corte de essência**. Essa operação, que pode se dar em qualquer momento do tempo histórico, só é possível

«(...) pela natureza peculiar da unidade dessa totalidade uma unidade 'espiritual' (...). O todo hegeliano possui um tipo de unidade tal que cada elemento do todo, quer se trate desta ou daquela determinação material ou econômica, desta ou daquela instituição política, desta ou daquela forma religiosa, artística ou filosófica, é sempre a presença do conceito em si mesmo num momento histórico determinado».⁴⁵

Assim, é o tipo de coexistência em Hegel da presença temporal e da presença da essência com seus fenômenos que permite um corte de essência; Hegel pode postular a continuidade do tempo, pois ele conta com a presença total do conceito em todas as determinações de sua existência. É esse todo *espiritual*, onde cada parte é *pars totalis* que torna ao mesmo tempo possível e necessária a

⁴⁵ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.33.

unidade desse duplo aspecto do tempo histórico - sua continuidade homogênea e a sua contemporaneidade. Ao demonstrar que a totalidade encontrada na categoria hegeliana da contemporaneidade do presente é baseada no modelo de um tempo contínuo e homogêneo, Althusser está nos dizendo que essa totalidade não poderá ser tomada como referência para o tempo da história postulado em Marx. Na verdade, o que não pode estar camuflado é precisamente a relação entre a estrutura do todo e a natureza do tempo histórico hegelianos; caso contrário, caímos no empirismo ingênuo das falsas evidências da prática cotidiana. É preciso pois «interrogar com rigor a *estrutura do todo social* para nele descobrir o segredo da concepção de história na qual o 'devir' desse todo social é pensado».⁴⁶

Althusser se refere também às tentativas de L. Febvre, Labrousse e Braudel, que se indagam sobre a estrutura específica do tempo histórico, ao constatarem que há tempos diferentes e variáveis na história. Essas concepções consideram que as variações do tempo são mensuráveis pela duração, numa clara referência ao tempo comum, chamado por Althusser de tempo contínuo ideológico. Já sabemos que outro é seu encaminhamento; para ele é imprescindível relacionar as variações do tempo com a estrutura do todo, que rege a produção dessas variações. O que esses historiadores não indagam é a função da estrutura do todo que estudam, lembra-nos Althusser. Não bastam pois, ao pensamento althusseriano, as várias temporalidades de Braudel, nem a

⁴⁶ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.36.

contraposição ao tempo linear feita por Febvre ao postular a longa duração. O que está em questão, assim como em Hegel ou Marx, é a natureza estrutural do todo.

Althusser nos lembra também Freud, para quem o tempo do inconsciente não se confunde com o tempo da biografia. Foi necessária a construção do conceito do tempo do inconsciente pois, para a psicanálise, não se trata de recortar um relato transformando-o em tempo da história; se trabalharmos no nível do inconsciente com a evidência ideológica da continuidade do tempo, estaremos desconsiderando a natureza e o modo diferencial de articulação do objeto de Freud. A descoberta freudiana, marcada pelo tempo da repetição, é incompatível com toda idéia de história como tempo, evolução ou progresso; de um lado, temos o esquecimento em torno do qual se organiza a memória, do outro temos a estrutura e o acontecimento, não passíveis de totalização. É importante considerarmos que essa impossibilidade de totalização postulada por Freud também se faz presente em outros momentos de sua pesquisa, como na formulação do *umbigo do sonho*⁴⁷ ou na metáfora do cristal que, ao ser partido, revela a existência de uma *cisão*, para nos falar do sujeito dividido. Assim é que, tanto o tempo do inconsciente, quanto a postulação do sujeito dividido vêm demonstrar que outra é a natureza e o modo de articulação do objeto de Freud. Quanto a Althusser e o conceito de história por ele construído, o devir do todo social deve ser pensado na perspectiva de uma concepção de tempo histórico

⁴⁷ Cf. p.48 desta dissertação.

que, adequado à problemática de Marx, nos possibilite pensar uma **totalidade sem sujeito**.

1.7 - A natureza estrutural do todo marxista e o conceito de história

Todo esse percurso foi feito por Althusser na perspectiva de colher elementos para a elaboração do conceito marxista de tempo histórico, a partir da concepção marxista da totalidade social. Foi preciso pois ter clara a concepção do todo hegeliano para podermos distingui-la do todo marxista:

«Trata-se de um todo cuja unidade, longe de ser a unidade expressiva ou 'espiritual' do todo de Leibniz e Hegel, é constituída por um certo tipo de *complexidade*, a unidade de um todo *estruturado*, comportando o que podemos chamar de níveis ou instâncias distintas e 'relativamente autônomas', que coexistem nessa unidade estrutural complexa, articulando-se uns com os outros segundo os modos de determinação específicas, determinadas em última instância pelo nível ou instância da economia».⁴⁸

Nesse novo tipo de totalidade, a articulação dos membros do sistema social não pode ser pensada na lógica da sucessão do tempo, mas a partir da estrutura específica dessa totalidade, pois será preciso compreender «tanto a forma da coexistência de seus membros, como as relações constitutivas e a estrutura da própria história». Há também uma ordem específica na articulação

⁴⁸ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.36-37.

(*Gliederung*) dos membros e das relações, numa hierarquia que representa o índice da eficácia existente entre os diversos níveis do todo, o que nos remete à questão da dominância de uma estrutura, ou seja, à determinação em última instância e ao deslocamento das estruturas na hierarquia da eficácia. Importante observarmos que é exatamente essa *determinação em última instância* que nos permite «escapar ao relativismo arbitrário dos deslocamentos observáveis, dando a esses deslocamentos a inevitabilidade de uma função».⁴⁹

2.7.1 - Um novo conceito de tempo histórico

Da coexistência das instâncias econômica, política, jurídica e ideológica na estrutura específica do todo marxista, será preciso dizer que o tipo de existência histórica desses diferentes «níveis» não é o mesmo, pois a cada um deve ser atribuído «um *tempo próprio*, relativamente autônomo, portanto relativamente independente, em sua própria dependência dos 'tempos' dos demais níveis».⁵⁰ Assim, a especificidade de cada um desses momentos está fundada numa certa articulação e num tipo de *dependência* que produz uma independência relativa, cujos efeitos podem ser observados nos diferentes «níveis» do todo. Este o ponto em que se apóia Althusser, para nos falar de histórias diferentes, que se constituem em níveis diferentes, numa «dependência típica que os fundamenta na articulação dos níveis do todo»;⁵¹ por isso, não é suficiente para a formulação do

⁴⁹ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.39.

⁵⁰ Ibidem. p.39.

⁵¹ Ibidem. p.40.

conceito de tempo histórico a solução dos historiadores modernos, que cuidam apenas da periodização e do ritmo do tempo.

No novo conceito de tempo histórico que está sendo construído, teremos que considerar também ritmos e escansões invisíveis, de um tempo que não pode ser lido imediatamente, pois só é possível ter acesso a ele através de seu conceito. Trata-se «(...) de um tempo invisível, ilegível por essência, tão invisível e tão opaco quanto a própria realidade do processo total da produção capitalista».⁵² A sua proposta não é de um trabalho de abstração, mas *na* abstração, com a perspectiva de que a construção e identificação de cada objeto conduzam à construção do conceito de sua história. É preciso pois termos claro que outras são as categorias e a lógica com que Althusser trabalha o tempo histórico; a prova demonstrativa dessa mutação é dada pela impossibilidade de aplicação do «corte de essência» ao novo tempo histórico, no qual se observa o entrelaçamento dos diferentes tempos, relativos a diferentes níveis. O que então teremos revelado não será uma essência onipresente, uma vez que não há correspondência entre os níveis político, econômico, ideológico, por exemplo; agora, a cada nível veremos corresponder um tempo, um ritmo, uma pontuação, ausentes em outro nível:

⁵² ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.41.

«(...) essa coexistência de uma 'presença' e de ausências é apenas efeito da estrutura do todo em sua descentração articulada. O que se capta assim como ausências numa presença localizada é precisamente a não localização da estrutura do todo ou, mais exatamente, o tipo de eficácia própria da estrutura do todo sobre seus 'níveis' (por sua vez estruturados) e sobre os 'elementos' desses níveis».⁵³

Althusser retoma o exemplo de Marx para apontar que esse impossível «corte de essência» vem revelar, nas essências mostradas em negativo, «uma forma de existência histórica peculiar a uma formação social decorrente de determinado modo de produção, o tipo peculiar daquilo que Marx chama processo de desenvolvimento do modo de produção»,⁵⁴ dando mostras do tempo de desenvolvimento próprio ao modo de produção capitalista. Somos mais uma vez advertidos da necessidade de rompermos com todas as formas ideológicas do tempo contínuo, suscetível ao «cortes de essência» do presente. Só assim poderemos relacionar corretamente os fenômenos constatados pelos historiadores ao conceito do modo de produção a ser considerado, não caindo na armadilha da ideologia da história, na qual o avanço e o atraso não passam de variantes da continuidade da referência e não efeitos da estrutura do todo, conclui Althusser.

⁵³ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.44.

⁵⁴ *Ibidem.* p.44.

2.7.2 - As estruturas específicas das historicidades e a construção da teoria da história

O conceito de história que se está construindo não deve ser contaminado pelas evidências da história empírica, baseada na temporalidade ordinária; em contraposição, Althusser propõe que sejam consideradas as diferenças de estruturas temporais, «como, e *unicamente como*, índices objetivos do modo de articulação dos diferentes elementos ou diferentes estruturas na estrutura de conjunto do todo».⁵⁵ Ao falar de tipos de historicidade diferenciais, Althusser não se refere a um tempo-base, em relação ao qual medir-se-iam avanços ou atrasos.⁵⁶ Trata-se antes de situar o lugar e, em sua articulação própria, a função de cada elemento na configuração do todo, bem como da estrutura em confronto com as demais estruturas; nessa operação, será preciso definir o *índice de determinação*, ou *índice de eficácia*, que é «o caráter de determinação mais ou menos dominante ou subordinado, portanto, sempre mais ou menos 'paradoxal', de um elemento ou estrutura dados no mecanismo atual do todo».⁵⁷ A partir desses princípios, Althusser pode elaborar duas considerações cruciais para a construção do seu conceito de história.

A primeira diz respeito ao par sincronia/diacronia, que deve ocupar o lugar de um desconhecimento, do vazio, para desvincular-se da concepção ideológica

⁵⁵ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.47.

⁵⁶ Aqui as noções tão caras e ao mesmo tempo estratégicas para o pensamento econômico, tais como: desigualdade de desenvolvimento, subdesenvolvimento, avanço, atraso, etc.

⁵⁷ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.47.

do tempo contínuo-homogêneo, que se pretende pleno. Nesse vazio, permanece «o que é visado pela operação epistemológica de que esse par é a reflexão inconsciente, precisamente essa operação epistemológica em si, uma vez despojada de sua referência ideológica».⁵⁸ Nessa nova sincronia, o que está em jogo não é a presença temporal do objeto concreto, histórico, mas uma presença que se refere ao conhecimento da articulação complexa que faz do todo um todo, ou seja, «a presença (ou o 'tempo') do *objeto de conhecimento da própria análise teórica*, a presença do conhecimento».⁵⁹ Sabemos que para o pensamento althusseriano o objeto real só pode ser conhecido através do conhecimento da complexidade do objeto de conhecimento. Quanto à concepção de diacronia, fundada na sincronia, será preciso também dar-lhe outro sentido; Althusser recusa o modelo diacrônico que considera o contínuo evolutivo da sucessão dos fatos a partir de um solo originário em que há uma homogeneidade temporal. Para ele a diacronia é um movimento de sucessão dos conceitos no discurso ordenado da demonstração; ela é considerada não uma categoria do real concreto, mas do conhecer. Neste sentido é imprescindível para Althusser a distinção entre a *realidade* das transformações históricas - por exemplo, a passagem *visível* de um modo de produção a outro, e o pensar o conhecimento dessas transformações; podemos dizer que é através do conhecimento e do conceito que atua essa *dialética epistemológica*.

⁵⁸ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.48.

⁵⁹ *Ibidem*. p.48.

A segunda consideração feita por Althusser diz respeito ao conceito de tempo histórico que, para poder ter um conteúdo, deverá ser definido como a forma específica da existência da totalidade social, na qual encontramos diferentes níveis estruturais de temporalidade relacionando-se de maneira peculiar e mantendo-se em função do todo. Por isso podemos dizer, com Althusser, que não há história em geral,

«mas estruturas específicas da historicidade, fundadas em última instância em estruturas específicas dos diferentes modos de produção, estruturas específicas da historicidade que, sendo apenas a existência de formações sociais determinadas (pertencentes a modos de produção específicos), articuladas como todos, só tem sentido em função da essência dessas totalidades, isto é, da essência de sua complexidade própria».⁶⁰

Esses dois princípios conduziram Althusser à definição do tempo histórico por seu conceito teórico; é no bojo dessa discussão que vamos ver formulada uma crítica aos historiadores, por não terem enfrentado um problema essencial a qualquer ciência, qual seja, o problema da natureza e da constituição de sua teoria. A ideologia empirista que domina a prática dos historiadores tem, no lugar de uma teoria, uma metodologia, pela qual o objeto concreto assume o lugar que deveria ser ocupado pelo objeto teórico, originando práticas centradas em restauração de fatos e críticas de documentos que se fazem acompanhar de algumas normas reguladoras. Se os historiadores não enfrentam o problema da

⁶⁰ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.49.

teoria da história, esse lugar vazio que deveria ser ocupado por uma teoria científica acaba então ocupado por uma teoria ideológica.

Essa polêmica trazida por Althusser é exemplificada com o falso problema posto pelo debate acerca do «papel do indivíduo na história»; esse falso problema vem exatamente indicar o verdadeiro, que é decorrente da teoria da história: o problema do conceito *das formas de existência históricas da individualidade*. E Althusser esclarece:

«O *Capital* nos dá os princípios necessários para a colocação desse problema, ao definir para o modo de produção capitalista as diferentes formas da individualidade exigidas e produzidas por esse modo de produção, segundo as funções de que os indivíduos são 'portadores' (*Träger*) na divisão do trabalho, nos diferentes 'níveis' da estrutura».⁶¹

Como modo de existência histórico da individualidade não é visível a olho nu, seu conceito deve ser construído; só assim estaremos livres da referência ideológica da presença plena do objeto concreto para então, no vazio que permanece, enxergarmos no objeto de conhecimento a presença do conhecimento. Somente o conhecimento da complexidade do objeto de conhecimento com todas as suas articulações nos levará ao conhecimento do objeto real.

⁶¹ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.48.

É preciso não confundir o desenvolvimento teórico do conceito com a gênese da história real; Marx distingue o objeto real e o objeto de conhecimento ao fazer a distinção «entre o ‘desenvolvimento das formas’ do conceito no conhecimento e o desenvolvimento das categorias reais na história concreta».⁶² Não há uma relação de correspondência direta entre os termos dessas duas ordens. As teses que identificam (mesmo que por inversão, como é o caso de Della Volpe e seus discípulos) as ordens histórica e lógica em *O Capital* são consideradas por Althusser uma forma superior de empirismo historicista.

Na leitura d' *O Capital* proposta por Althusser, a verdadeira relação teórica existente que precisa ser considerada é a relação entre a teoria da economia e a teoria da história, pois «(...) a teoria ‘abstrata’ da economia política é a teoria de uma região que pertence organicamente como região (nível ou instância) ao próprio objeto da teoria da história(...)».⁶³ Assim, a história aparece n' *O Capital* como objeto de teoria e, quando Marx dá tratamento histórico a questões como as lutas pela redução da jornada de trabalho ou a acumulação primitiva de capital, isto deve nos remeter à teoria da história; a teoria da instância econômica do modo de produção capitalista é apenas uma «região» determinada da teoria da história. É por isso que Althusser afirma que *O Capital* contém cabalmente uma teoria da história, indispensável para se compreender a teoria econômica.

⁶² ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.57.

⁶³ *Ibidem.* p.59.

2.8 - Os efeitos das interpretações historicistas do marxismo

Num esforço de livrar o campo da filosofia marxista de interpretações metafísicas, Althusser se propõe a polemizar o historicismo, para tornar visível a lógica subjacente a essa problemática ideológica. Ao partir de conceitos polêmico-indicativos como o «historicismo absoluto» de Gramsci, Althusser espera que o conhecimento da lógica latente nesse conceito possa tornar compreensíveis alguns de seus efeitos teóricos, como, por exemplo, o de fazer com que a totalidade marxista seja suscetível ao *cutte de essência*. É nessa perspectiva que ele afirma:

«O projeto de pensar o marxismo como historicismo (absoluto) desencadeia, pois, automaticamente, os efeitos em cadeia de uma lógica necessária, que tende a rebaixar e aplastar a totalidade marxista sobre uma variante da totalidade hegeliana, e que, mesmo com a cautela de distinções mais ou menos retóricas, acaba por esfumar, reduzir ou omitir as diferenças reais que separam os níveis». ⁶⁴

É preciso trabalhar com rigor os conceitos de Marx, para que se possa distinguir o caráter de conhecimento científico da teoria marxista, das ideologias orgânicas anteriores. Não se pode reduzir e identificar a história própria de uma ciência à história político-econômica e ideológica; assim, ao se reduzir a teoria da história à história real, confunde-se o objeto de conhecimento com o objeto real,

⁶⁴ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.76.

tentação empirista da qual Gramsci não escapou, adverte Althusser. Apesar da intenção de Gramsci de livrar o marxismo de interpretações metafísicas, ao tentar estabelecer uma relação de expressão direta entre a política (história real) e a filosofia, o que ele consegue é apenas uma 'inversão' de problemática.

«É nos próprios termos da 'inversão' feuerbachiana da especulação em filosofia 'concreta' que ele (Gramsci) entende consertar o historicismo crociano: 'inverter' o historicismo especulativo de Croce, recolocá-lo sobre os pés, para fazer dele o historicismo marxista - e encontrar a história real, a filosofia 'concreta'». ⁶⁵

Gramsci tenta reduzir a distância existente entre as formações teóricas filosóficas e científicas e a prática política; no entanto, essa redução o leva a conceber a prática teórica sem a sua especificidade própria, uma vez que ocupa o lugar da prática política ou social, também fundamentada na redução das práticas a uma só e mesma estrutura.

Outra variante teórica do historicismo comentada por Althusser é o pensamento de Sartre. A idéia hegeliana de que «ninguém pode saltar além de seu tempo» está presente nas estruturas de contemporaneidade do conceito sartreano de totalização, assim como a redução das diferentes práticas a uma prática única - a práxis. Segundo Althusser, tanto as reduções de Gramsci, quanto as de Sartre são efeitos, na ordem da produção de conceitos, do caráter empirista

⁶⁵ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.78.

de cada um desses projetos, que, além disso, transformam a totalidade marxista numa variante da totalidade hegeliana.

Todo esse empreendimento feito por Althusser lhe dá as condições de poder afirmar que o marxismo não é um historicismo; já dissemos no capítulo I que o marxismo também não é um humanismo. Será preciso então dizer uma palavra sobre os efeitos da união entre o humanismo e o historicismo. Nessa problemática ideológica, a história é convertida «em transformação da natureza humana, que permanece o verdadeiro sujeito da história que a transforma».⁶⁶ Dessa maneira, a natureza humana torna os homens contemporâneos dos efeitos históricos de que são sujeitos e «se terão reduzido as relações de produção, as relações sociais, políticas e ideológicas a 'relações humanas' historicizadas, isto é, a relações inter-humanas, intersubjetivas».⁶⁷

O efeito talvez mais decisivo das interpretações historicistas do marxismo, porque diz respeito à possibilidade mesma de compreensão da problemática althusseriana e de suas consequências teóricas e políticas, é a negação prática da distinção entre a **ciência da história** (materialismo histórico) e a **filosofia marxista** (materialismo dialético). A primeira consequência dessa redução é a perda da razão de ser da filosofia marxista, em proveito da teoria da história, o que equivaleria a dizer que o materialismo dialético desapareceria no materialismo histórico. Ao perder o estatuto de *disciplina autônoma*, a filosofia

⁶⁶ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.85.

⁶⁷ *Ibidem.* p.85.

marxista se vê reduzida a uma simples «metodologia histórica». Vejamos a citação que Althusser faz de Gramsci:

«Separada da teoria da história e da política, a filosofia só pode ser metafísica - ao passo que a grande conquista da história do pensamento moderno, representada pela filosofia da práxis, é justamente a *historicização concreta* da filosofia, e sua identificação com a história». ⁶⁸

Se a distinção entre materialismo histórico e materialismo dialético não é feita, permanecemos diante de mais uma interpretação do marxismo como historicismo, originária do historicismo hegeliano; esse empreendimento teórico ainda está preso aos

«(...) limites absolutos nos quais se efetua desde Feuerbach esta 'inversão' da especulação na práxis, da abstração no 'concreto' : esses limites são definidos pela problemática empirista, sublimada na especulação hegeliana e da qual nenhuma 'inversão' pode nos livrar». ⁶⁹

A estrutura de todo historicismo está fundamentada numa contemporaneidade que permite uma leitura em *corte de essência*, conduzindo-nos a um conceito ideológico de história; no entanto, Althusser assinala a importância de levarmos em conta o significado teórico do historicismo, já que

⁶⁸ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.81.

⁶⁹ *Ibidem.* p.82.

nele vamos encontrar o aspecto essencial de toda ideologia, qual seja, o fato de ela exprimir as transformações atuais da situação histórica. Diferentemente de uma ciência, a ideologia «se curva às necessidades da época, mas sem movimento aparente, contentando-se com o *refletir*, por alguma modificação imperceptível de suas próprias relações internas, as transformações históricas que ela tem por missão assimilar e dominar».⁷⁰ A ideologia muda imperceptivelmente, mantendo seu lugar e sua função de ideologia, sem passar além do seu tempo, «dado que ela nada mais é que esse mesmo tempo *tomado* na captura de um reflexo especular, precisamente para que os homens a *aceitem*».⁷¹

* * *

Pudemos verificar neste capítulo que todo discurso sobre a história é ao mesmo tempo científico e ideológico. Com uma nova idéia de ciência, que inclui uma nova idéia de ideologia, observamos que há um deslocamento decisivo, uma vez que, ao invés de retirada do campo da nova ciência, a ideologia será depurada e aí incluída. Há, ao mesmo tempo, um distanciamento e uma

⁷⁰ ALTHUSSER. *Ler o Capital 2*, p.88.

⁷¹ *Ibidem.* p.88.

imbricação da ideologia e da ciência, o que vem demonstrar que estamos diante da proposição de uma nova maneira de pensar a totalidade marxista, qual seja, uma totalidade concreta que, livre do idealismo hegeliano, torna-se compatível com o pensamento materialista. Como já vimos, a dialética que encontramos n' *O Capital* não é a dialética hegeliana, mas uma dialética que só pode ser pensada em termos de suas *estruturas*. O materialismo althusseriano se constrói sob a égide de uma totalidade que revela um tipo de estrutura do todo em sua descentração articulada.

Althusser, ao construir uma nova concepção de ciência, tem como referência a história; sabemos que essa nova concepção de ciência inclui uma nova concepção de ideologia que, como já vimos, é eterna ou transhistórica, ocupando sempre o lugar e a função de ideologia. Na ciência da história postulada por Althusser a *Gliederung* ou *combinação articulada* que regula a relação do sincrônico e do diacrônico em ação n' *O Capital*, bem como a relação entre ciência e ideologia, representam o advento de uma nova estrutura de conhecimento aberta inspirada em Marx. Para o autor o que precisa ser considerado é o mecanismo de apropriação do objeto real pelo objeto de conhecimento, que supõe o trabalho de transformação da intuição e da representação em conceitos. Verificaremos no avanço desta pesquisa que a revolução teórica operada pela leitura d' *O Capital* vai representar um modo de filosofar radicalmente novo.

Althusser percorreu os caminhos até então trilhados pela história, mostrando-nos como o lugar vazio da teoria da história, que deveria ser ocupado por uma teoria científica, foi ocupado pelo discurso ideológico da história, vazio de conhecimento pois pleno de objetos concretos. Althusser, ao submeter *O Capital* a uma leitura sintomal, para daí depreender a ciência da história, trouxe outro significado para as lacunas e falhas encontradas no texto de Marx; para ele, essas lacunas e essas falhas são a possibilidade mesma de uma leitura crítica. Na nova ciência por Marx fundada, é através dos silêncios provisórios e das falhas constitutivas que a palavra história vai se tornar teoricamente vazia, o que marcará de forma definitiva a categoria de análise central desta dissertação: o **processo sem sujeito nem origem nem fim(s)**.

CAPÍTULO III

AS FONTES DO PENSAMENTO MATERIALISTA ALTHUSSERIANO

No capítulo II pudemos acompanhar o início da empreitada de Althusser na perspectiva de construir uma dialética materialista, liberada do idealismo hegeliano. Para que se tornasse possível pensar a totalidade em outros termos, Althusser tenta demonstrar a natureza estrutural do todo marxista, para daí depreender uma nova forma de cientificidade - a ciência da história.

Esse trabalho é feito tendo como contraponto a filosofia hegeliana; entretanto, com o avanço de sua pesquisa, poderemos ver que, em 1967, Althusser faz uma autocrítica de sua recusa inicial à *inversão* da dialética,¹ reconhecendo que há um lugar para a *inversão* na história das relações filosóficas. Althusser reconhece também, neste momento, que Marx deve a Hegel a categoria decisiva de processo, além de assumir como hegeliana a inspiração da sua formulação de «sem-sujeito». Estamos diante de um momento-chave de suas reflexões, momento este que se presentifica nos trabalhos *Sobre a relação de Marx e Hegel* (fev. 1968), *Lenin e a Filosofia* (fev. 1968) e *Lenin diante de*

¹ Veremos adiante a exposição de Althusser, no seminário de Jean Hyppolite, publicada em *Lenine et la philosophie suivie de Marx et Lenine devant Hegel*.

Hegel (abril 1969). Toda a leitura althusseriana de Marx e Hegel, como veremos a seguir, busca as fontes e origens de uma dialética materialista, tendo como inspiração a peculiar leitura que Lenin faz de Hegel.

Mas Althusser se respalda ainda em outro filósofo, para dar sustentação à sua posição materialista não teleológica. Vamos então presenciar o que ele próprio chama de um *duplo desvio*: o primeiro passando por Hegel, o segundo por Espinosa. O cenário desses dois desvios tem o mesmo pano de fundo: a busca incessante de uma argumentação materialista. Ao acompanharmos o segundo desvio, veremos que, através da religião, Espinosa desenvolve um materialismo do imaginário. Recusando toda concepção de história como teleologia do sujeito, bem como qualquer concepção de critério de verdade, ele possibilita a Althusser retirar-se do enquadre racionalista da oposição entre erro e verdade e assim reconhecer a tendência teoricista presente nos seus escritos do início dos anos 60. Não é, pois, por acaso, que o pensamento de Espinosa vai tomando um lugar cada vez mais decisivo na obra de Althusser. A questão central que o leva a fazer esse retorno é a seguinte: «(...) por que, pois, referir-se a Espinosa, quando se trata simplesmente de ser marxista?»². Esse movimento é indispensável pois o que está em jogo para Althusser é o próprio trabalho filosófico, destinado a conhecer e a pesquisar a produção de outros filósofos para apreendê-los na sua divisão e para, enquanto filósofo, ocupar-se de suas próprias posições, distintas das de outros filósofos.

² ALTHUSSER. *Posições I*, p.103.

Ao tentarmos seguir o percurso de Althusser, nossa intenção é a de explicitar da melhor maneira possível as direções que o seu pensamento toma até seus escritos tardios recentemente publicados. Neles observamos a radicalidade de suas postulações acerca da filosofia como o traçado de uma linha de demarcação, uma atividade separadora que distingue os pensamentos materialistas dos idealistas, até culminar na sua formulação de um materialismo aleatório ou materialismo do encontro.

3.1 - O momento da autocrítica

3.1.1 - Repensando o teoricismo - uma (nova) prática em filosofia

Foi no prefácio à edição italiana de *Ler o Capital* que, pela primeira vez, Althusser reconhece a tendência teorcionista de suas posições. Essa autocrítica articula duas lógicas: a dos acontecimentos políticos tratados por Althusser na *Resposta a John Lewis* e a dos argumentos internos de sua reflexão, presentes nos *Elementos de Autocrítica*. Também em *Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas*, escrito em 1967, e publicado tardiamente em 1974, vamos encontrar elementos que retificam vários enunciados presentes em *A Favor de Marx* e *Ler o Capital*.

Nos escritos de Althusser que trabalhamos até agora, a filosofia era pensada como uma teoria geral, o que o encaminhava para um tipo de totalização, via materialismo dialético. Se, por um lado, *O Capital* instala uma

nova problemática científica - a ciência da história, por outro, não se deve acreditar ter descoberto um conhecimento da cientificidade de toda ciência; esta parece ter sido uma das tendências errôneas da primeira etapa do pensamento althusseriano.

«Assim o filósofo marxista, que traça uma linha de demarcação entre o ideológico e o científico, não o faz porque ele conhece o todo, porque ele conhece a cientificidade de toda ciência, mas porque presume-se que ele conhece o ideológico da ideologia».³

Nas teses do primeiro período, a relação da filosofia com as ciências determinava a especificidade da filosofia; Althusser parecia assim sugerir a possibilidade de conhecimento da cientificidade de toda ciência. Ao formular sua autocrítica Althusser faz questão de dizer que se trata de um *desvio ou tendência errônea*, mas não de *erro*. Essa posição é bastante elucidativa, uma vez que falar de erro evocaria a cena racionalista da oposição entre o erro e a verdade, em que seríamos capturados pela armadilha que reduz a ideologia ao erro.⁴ Essa cena racionalista pode ser observada, segundo Althusser, na sua formulação inicial de um corte que instala a oposição entre o erro e a verdade, na forma de oposição entre a ciência e a ideologia, ou seja, entre uma ciência proletária e uma ideologia burguesa; poderíamos dizer que o momento do corte nessa primeira versão

³ EVANGELISTA. *Dialectique et Cientificité d'après L. Althusser*. p. 259. «Ainsi le philosophe marxiste qui trace une ligne de démarcation entre l'idéologique et le scientifique, ne le fait pas parce qu'il connaît le tout, parce qu'il connaît la scientificité de toute science, mais parce qu'il est censé connaître l'idéologique de l'ideologie». (tradução livre).

⁴ Veremos no item 3 deste capítulo, as fontes espinosistas dessa discussão.

althusseriana significaria apenas o fato histórico que marca a ruptura entre o marxismo e a ideologia burguesa. Althusser acrescenta em sua autocrítica que será preciso dar a esse fato histórico uma dimensão social, política, ideológica e teórica, pois o nascimento de uma nova ciência é precedido de um trabalho complexo, contínuo e imprevisível de gestação. Sair de sua pré-história, para a ciência, é um trabalho interminável, apesar de haver um momento de ruptura nomeado por Althusser **corte epistemológico**. Seu exemplo é claro:

«Marx abriu ao conhecimento científico um novo e terceiro continente, o continente História, por um corte epistemológico cuja primeira parte, ainda vacilante, se insere em *A Ideologia Alemã*, depois de ter sido anunciada nas *Teses sobre Feuerbach*. Este corte epistemológico não é, evidentemente, um acontecimento localizável num ponto.(...) Este corte torna-se visível aos primeiros sinais, em todo caso, mas estes sinais são apenas o começo de uma história sem fim».⁵

Assim nos damos conta de que se trata antes de um debate político e não uma querela de filólogos; não se pode simplesmente abandonar as expressões *teoria* marxista ou *ciência* da história, pois o caráter ideológico do debate é manifesto. Para Althusser, importa explicitar o que realmente está em questão, ou seja, o *leninismo*. Será então necessário levar em consideração «(...) não somente o reconhecimento da existência e do papel da teoria e da ciência

⁵ ALTHUSSER. *Lenine e a Filosofia*, p.32.

marxista, mas as formas concretas da fusão do movimento operário e da teoria marxista, e a concepção do materialismo e da dialética».⁶

Na verdade, o combate de Althusser é contra as posições especulativas e positivistas por ele consideradas não marxistas; daí sua insistência em defender posições materialistas dialéticas, pois considera ter «teoricamente o direito e politicamente o dever de retomar e defender, a propósito do marxismo-leninismo, na trincheira da *palavra*, a categoria filosófica de ciência e de falar da fundação por Marx de uma ciência revolucionária (...)».⁷ A cientificidade no marxismo é dada, segundo Althusser, pelo materialismo histórico e é exatamente o corte ou a linha de demarcação o que impede uma queda no positivismo ou numa filosofia especulativa. Ademais, é com a figura do corte que Althusser designa o fato histórico-teórico do nascimento de uma ciência, mesmo a singular ciência revolucionária marxista. É interessante observarmos ainda que em *Lenin e a Filosofia* Althusser postula que a filosofia está sempre *em atraso* em relação à ciência ou às ciências. Mas, na *Resposta a John Lewis*, ele sustenta um outro ponto de vista, que aponta para a seguinte especificidade: na história do pensamento de Marx, a revolução filosófica comandou a descoberta científica dando-lhe sua forma peculiar, qual seja, a forma de uma ciência revolucionária.

Sobre a figura do corte, a autocrítica althusseriana avança também no sentido de esclarecer os equívocos advindos do erro, disfarçado em ideologia, quando esta era compreendida como o nome marxista do erro. Foi preciso que

⁷ ALTHUSSER. *Posições I*, p.88.

Marx, inspirado na ideologia proletária nascente, rompesse não apenas com as concepções ideológicas de história até então existentes, mas com a própria ideologia burguesa, ou seja, com a concepção de mundo burguês. O próprio Althusser declara ter também caído nessa **armadilha racionalista**, tendo se postado entre a verdade positiva e a ilusão ideológica; foi precisamente ao sentir os riscos desse embate que ele se empenhou em identificar a ideologia burguesa, por exemplo, no humanismo, no historicismo e no idealismo.

Apesar de saber ser impossível reduzir a filosofia à ciência e a revolução filosófica de Marx ao corte epistemológico, Althusser reconhece neste momento seu próprio limite: «(...) não pude tornar verdadeiramente inteligível o elo existente entre, de um lado, a ruptura de Marx com a ideologia burguesa, e, de outro, o 'corte'». ⁸ Podemos pensar que naquele momento faltavam-lhe instrumentos teóricos para a compreensão das formas e das funções dos mecanismos da ideologia, bem como para o estabelecimento de suas relações com as ciências e a filosofia. Althusser, ao apontar seu próprio limite, revela-nos a insuficiência do modelo com o qual trabalhava; não podemos deixar de interpretar esses sinais que ele próprio nos deu como sinais do esgotamento de uma certa lógica, e que vêm nos indicar a necessidade de se pensar a partir de outras referências. ⁹

⁸ ALTHUSSER. *Posições I*, p.93.

⁹ Poderíamos citar aqui diversos althusserianos que se empenharam em equacionar as muitas questões levantadas por Althusser; neste ponto específico, gostaria de lembrar as contribuições de Sylvain Lazarus que, a partir da figura do corte, aponta para a necessidade de ordenação de um (novo) sistema teórico de conceitos, ou de um novo operador lógico que ele nomeia «uma nova

Althusser se dá conta de que não basta perceber a existência do corte, nem tão pouco perceber o disfarce do erro em ideologia, pois ainda assim permanece a marca do idealismo no contraste entre o antes e o depois, entre as verdades descobertas e os erros repelidos. Inspirado em Espinosa, ele nos diz que se nos detemos numa idéia verdadeira (antes verdades parciais presentes na pré-história de cada ciência, mas agora identificadas e rejeitadas), é porque o *verdadeiro se indica a si mesmo e indica o falso*. No entanto, Althusser declara: «(...) Eu não podia explicar o que comandava esse corte e, se apesar de tudo eu o senti, era incapaz de pensá-lo e de expressá-lo». ¹⁰ Mesmo sabendo estar diante de uma questão crucial, ele pôde apenas apontá-la, na expectativa de que um dia alguém a equacionasse. É nesta perspectiva que Lenin pode ser aqui lembrado, pois foi ele quem nos ensinou que haverá sempre um dia em que será possível *transformar as questões em problemas*. Não foi exatamente este o seu procedimento, fazendo com que a filosofia marxista saísse da ruminação, ao *transformar questões em problemas*?

Ora, se o corte marca o início de toda ciência, liberando-a de sua pré-história e ao mesmo tempo marcando o início de uma história sem fim, poderíamos deixar aqui uma questão, na expectativa de que um dia ela se transforme em um problema: não estaríamos diante de algo já em gestação, apontando para a necessidade de uma (nova) ordenação de um sistema teórico

ordem do dois». Essa discussão pode ser encontrada em LAZARUS, Althusser, *la politique et l'histoire*. In:_. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*.

¹⁰ ALTHUSSER. *Posições 1*, p.94,95.

de conceitos? Lembremos que Marx elaborou um sistema de novos conceitos científicos para fundar a ciência da história e que Freud, por sua vez, viu-se diante de impasse similar, que o levou até o rompimento definitivo com Jung. Ao monismo junguiano, Freud contrapunha o dualismo das pulsões, numa postulação paradoxal: mesmo considerando que a libido é uma só, há para ele dois tipos de pulsão. Freud também não estaria, sem o saber, diante de uma questão, sem ter como expressá-la, já que lhe faltavam as ferramentas teóricas para sua formulação? Freud, ao se contrapor a Jung, não estaria ele também reconhecendo um novo operador lógico, e colocando-se, tal como Lenin, questões que posteriormente pudessem ser transformadas em problemas?

Althusser, no texto *Sobre a relação de Marx e Hegel*, ao falar de ciências regionais, aponta a lógica como uma ciência regional pertencente ao continente da matemática, apesar de não avançar nessa reflexão. Sabe-se que outro foi o caminho trilhado por Althusser. Apesar de sua grande admiração e do reconhecimento da importância do pensamento de Cavailles para o desenvolvimento de sua filosofia, ele admite ter se contentado apenas com algumas de suas fórmulas, que cita à sua maneira: «(...) processo não de uma dialética mas de um conceito».¹¹ Essa afirmação se encontra n' *O futuro dura muito tempo* (1985), quando Althusser já havia deixado de lado a dialética e suas reflexões davam mostras de uma outra maneira de pensar o novo, postulando o

¹¹ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, p.175.

caráter aleatório do devir, que ele nomeou materialismo aleatório ou materialismo do encontro.

No percurso do pensamento althusseriano, vemos que, a partir do momento de sua autocrítica, as soluções unívocas reforçadas pela tentação estruturalista são abandonadas; vale lembrar que até seus últimos escritos, podemos perceber a insistência de Althusser em postular não uma solução homoganeamente materialista, mas a primazia do traço materialista. Não é pois por acaso que ele faz absoluta questão de resgatar em Marx o conceito de *lei tendencial*, para demarcar o abandono da idéia de que a história é regida por leis lineares, bastando conhecê-las e respeitá-las. É exatamente por se dar conta do tipo de conseqüências que essa leitura acarreta que ele pode apontar o conservadorismo da dialética em Engels, bem como o sentido apologético dado à dialética por Stalin.

Mas vamos ao essencial: se o embate deste momento é a relação da filosofia com a ciência, não podemos deixar de lembrar o pronunciamento de Althusser, em fevereiro de 1968, na Sociedade Francesa de Filosofia, publicado sob o título *Lenin e a Filosofia*. A partir de então, a relação entre ciência e ideologia não mais estará restrita aos domínios epistemológico e filosófico; a filosofia passa a ser caracterizada pelo fato de sua relação com a ciência estar subordinada à sua relação intrínseca com a política, que por sua vez é distinta da ciência e da ideologia. Não poderíamos então afirmar que o projeto de Althusser passa a ser, desde esse momento, o de identificar a política a partir de seus

efeitos na filosofia? Se assim é, a primeira etapa desse projeto é demonstrar, através de teses e posições filosóficas, como a política se distingue da ideologia e da ciência. Na sua *démarche*, Althusser observa que o stalinismo operava uma dupla fusão da ciência e da ideologia: a primeira através das temáticas da ideologia e da ciência proletárias, e a segunda, através da subsunção da primeira fusão na categoria do partido. Como nos sugere Lazarus (Cf. p.105n.), foi preciso que Althusser efetivasse um duplo deslizamento - um deslizamento no nível da questão do partido e outro no nível da questão da ciência e da ideologia. Desta maneira, sem colocar o partido no centro de sua *démarche* e sem escorregar para o campo de uma fenomenologia da consciência, Althusser estaria abrindo a possibilidade de um novo pensamento em política e de uma nova prática da filosofia.

Em *Lenin e a Filosofia*, está posta em questão a tomada de partido em filosofia, ou seja, a filosofia como «*Kampfplatz*»¹² (campo de luta). O que Althusser resgata em Lenin, é o questionamento a toda prática filosófica tradicional, bem como sua proposição de uma prática (nova) da filosofia. Para Lenin, esclarece Althusser, a filosofia representa a luta de classes, ou seja, a política e as ciências são as instâncias junto às quais a política é representada; há respectivamente um vínculo da filosofia com as ciências e com a política. «A filosofia representaria a política no domínio da teoria, para ser mais exato: junto

¹² Como sugere Althusser em *Lenine e a Filosofia*, para Kant, o «*Kampfplatz*» ou «campo de luta» é pertinente às filosofias pré-críticas, enquanto a filosofia kantiana atribui a si própria arbitrar os conflitos em nome dos interesses da razão. Lenin e Althusser, por seu turno, adotam o «*Kampfplatz*», uma vez que para eles a filosofia *representa* a luta de classes, ou seja, a política.

às ciências - e vice-versa, a filosofia representaria a cientificidade na política, junto das classes empenhadas na luta de classes». ¹³ Apesar de essa dupla representação da filosofia ter o mérito de provocar uma transformação sem precedentes, abalando «os fantasmas da negação em que a filosofia se resolve», ¹⁴ Althusser nos adverte de que Lenin não escapa do determinismo da dupla representação. No entanto, o simples fato de reconhecer sua existência vem acrescentar algo de novo e crucial à filosofia marxista, e dar sentido decisivo à frase profética da XI tese sobre Feuerbach: «Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras; o que importa é transformá-lo». O que podemos depreender da XI tese não é o anúncio de uma nova filosofia, mas de uma prática (nova) da filosofia, a partir de uma necessária declaração de ruptura com aquela filosofia da negação da prática real.

«A revolução Marxista-Leninista em filosofia consiste na rejeição da concepção idealista de filosofia (filosofia como 'interpretação do mundo') que nega que a filosofia expressa uma posição de classe, apesar de ela sempre o fazer, e a adoção da posição de classe proletária em filosofia, que é materialista, isto é, a inauguração de uma nova prática materialista e revolucionária de filosofia, que induz efeitos da divisão de classes na teoria». ¹⁵

¹³ ALTHUSSER. *Lenine e a Filosofia*, p.65.

¹⁴ *Ibidem*, p.67.

¹⁵ ALTHUSSER. *Lenin before Hegel*, p. 108. «The Marxist-Leninist revolution in philosophy consists of a rejection of the idealist conception of philosophy (philosophy as an 'interpretation of the world') which denies that philosophy expresses a class position, although it always does so itself, and the adoption of the proletarian class position in philosophy, which is materialist, i.e. the

Althusser está neste momento se despedindo do postulado do primado da teoria, até então concebida como prática teórica articulada às outras práticas sociais, e adotando o primado da política - ou luta de classes, no seio da filosofia. Por isso ele agora pode dizer que a filosofia não tem objeto, no sentido em que se diz que uma ciência possui objeto, pois a filosofia para ele não mais se explica pela simples relação que ela mantém com as ciências. Não é mais possível sustentar a oposição racionalista entre a ciência (as verdades) e a ideologia (os erros); Althusser abandona a tese da filosofia como *teoria da prática teórica*, avaliando os resultados nefastos e as conseqüências que essa tendência deixou na ciência marxista, ou seja, no materialismo histórico, o que ele mesmo pode verificar em *Ler o Capital*. Os abusos cometidos sob a forma manifesta da palavra *Epistemologia* precisavam ser afastados, pois já se pagara o preço de reforçar o teorismo ao confundir epistemologia e filosofia.

3.1.2 - Um desvio secundário: o estruturalismo

Quando de sua autocrítica, Althusser se ocupou também de esclarecer que sob este desvio principal, o teorismo, houve um desvio secundário problemático, que ele chama de «um flerte muito ambíguo com a terminologia estruturalista».¹⁶ A *tendência geral* do pensamento estrutural é *racionalista, mecanicista e formalista*, nos diz o próprio Althusser. Dada a necessidade de restabelecer a

inauguration of a new materialist and revolutionary practice of philosophy which induces effects of class division in theory». (tradução livre).

¹⁶ ALTHUSSER. *Posições I*, p.99.

ordem das coisas, ele nos lembra que o estruturalismo não é uma *filosofia de filósofos*, mas uma *ideologia filosófica de cientistas*, uma vez que não dispõe de um pensamento sistemático. Ele esclarece também que a *causalidade estrutural* com a qual trabalha é de inspiração espinosista, chamada *causalidade dialética materialista*; basta lembrarmos de que Marx, ao falar da combinação (*Verbindung*) de elementos na estrutura de um modo de produção, não o faz de maneira formal. Na leitura althusseriana de Marx há apenas um flerte com a terminologia estruturalista; é o próprio Althusser quem esclarece que Marx não é formalista, apesar dos conceitos por ele utilizados tais como *lugar*, *função* e *Träger* (portadores), como suporte de relações. Marx usa conceitos a partir da definição de limites precisos, submetendo-os a outros conceitos e assim demarcando seus próprios limites de validade. Althusser explica:

«Não é para esvaziar as realidades concretas, reduzir os homens reais a puras funções de suportes - é para tornar inteligíveis os mecanismos, apreendendo-os em seu conceito, e , *partindo deles* (pois é o único caminho possível), tornar inteligíveis as realidades concretas que só podem ser apreendidas por esse desvio da abstração».¹⁷

Finalmente Althusser discute se o marxismo se distinguiria do estruturalismo pela *prioridade do processo sobre a estrutura*, advertido de que essa prioridade é efetiva também em Hegel, ele nos aponta a necessidade de

¹⁷ ALTHUSSER. *Posições I*, p.99.

conhecer o estatuto dado por Marx ao conceito de tendência, no sentido de esclarecer a discussão. Vamos encontrar um comentário precioso de Althusser em *Filosofia e Marxismo* (1986), que demonstra de maneira clara a evolução do seu pensamento:

«Marx não empregou o termo 'constante', que eu tomo emprestado de Lévi-Strauss, mas uma expressão genial: 'lei tendencial', capaz de inflectir (não de contradizer) a primeira lei tendencial, o que significa que uma tendência não possui a forma ou a figura de uma lei linear, mas que ela pode bifurcar sob o efeito de um encontro com uma outra tendência e assim infinitamente».¹⁸

O pensamento de Althusser se apóia, pois, no *processo* e não no *sistema*, tipicamente estruturalista, bem como na perspectiva de uma *combinação* (*Verbindung*) e não de uma *combinatória*,¹⁹ e é exatamente isto que o faz afirmar que pode ter caído no teorismo, mas que não é estruturalista. Em *O futuro dura muito tempo*, ele diz:

¹⁸ ALTHUSSER. *Sur la Philosophie*, p.45. «Marx n'a pas employé le terme de 'constante' que j'emprunte à Lévi-Strauss, mais une expression géniale: 'loi tendancielle', capable d'infléchir (pas de contredire) la première loi tendancielle, ce qui signifie qu'une tendance ne possède pas la forme ou la figure d'une loi linéaire, mais qu'elle peut bifurquer sous l'effet d'une rencontre avec une autre tendance et ainsi jusqu'à l'infini». (tradução livre).

¹⁹ Vale lembrar que numa *combinatória* os elementos são finitos, as regras são dadas e ao final as operações são esgotadas como o são para os estruturalistas que, a partir de determinadas regras, descrevem um sistema enumerando seus elementos finitos.

«Ora, desde o início, nós temos insistido sobre a diferença estrutural entre *combinatória* (abstrata) e *combinação* (concreta), o que trazia todo o problema. Mas quem viu esta diferença? Ninguém prestou atenção a ela. Me acusaram por toda parte de estruturalista, de justificar a imobilidade das estruturas na ordem estabelecida e a impossibilidade de uma prática revolucionária (...)».²⁰

Veremos a seguir que, paradoxalmente, há pontos de aproximação e de distanciamento entre o que seria a dialética hegeliana e a dialética materialista. Como ponto de distanciamento podemos apontar a modalidade de contradição com a qual opera cada uma delas, qual seja, a contradição simples e a contradição sobredeterminada; já como ponto de aproximação, é importante lembrar a compreensão da dialética hegeliana como positividade, em que a negação deve ser entendida de maneira transformada e a separação e união dos opostos não deve ser reduzida à mera afirmação da verdade, mas à inventividade geradora de um processo lógico criativo. Nessa perspectiva, o conceito percorre uma trajetória segundo a qual passar de um conteúdo a outro supõe reconhecer diferenças e cada momento tem por função a confirmação de que é um momento da totalidade.

²⁰ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, p.177. «Or, dès le début, nous avons insisté sur la différence structurale entre *combinatoire* (abstraite) et *combinaison* (concrète), ce qui faisait toute le problème. Mais qui l'a vu? Personne ne prit garde à cette différence. On m'a accusa partout dans le monde de structuralisme, de justifier l'immobilité des structures dans l'ordre établi, et l'impossibilité de la pratique révolutionnaire (...)». (tradução livre).

3.2 - Marx, outra vez diante de Hegel

«O que fez Marx, ao longo de sua interminável pesquisa, senão retornar a Hegel para dele se desfazer e apreender-se, senão reencontrá-lo para dele se distinguir e definir-se?». ²¹

Também este foi o caminho adotado por Althusser em fevereiro de 1968; sua exposição no seminário de Jean Hyppolite *Sobre a relação de Marx e Hegel* significou de fato uma reavaliação da dialética hegeliana. Naquela ocasião, logo de início Althusser assinala a importância filosófica e política de se compreender a relação de Marx e Hegel como um sintoma da realidade do momento. Assim, ao enunciar suas teses relativas ao movimento operário e à teoria marxista, ele na verdade coloca esta última em questão, discutindo o materialismo histórico e o materialismo dialético.

3.2.1 - Marx e Hegel retomados por Althusser

A relação Marx - Hegel é retomada por Althusser pela via sintomal, o que nos leva a pensar que o próprio Althusser se encontrava diante de dificuldades para situar e demarcar uma nova problemática, assim como as implicações daí decorrentes, oriundas da complexidade da conjuntura daquele momento. Tudo se passa como se Althusser fizesse ele próprio uma leitura sintomal do que ele até

²¹ ALTHUSSER. *Éléments d'auto-critique*, p.67. «Qu' est-ce donc que Marx a fait d'autre, dans tout le cours de son interminable recherche, que de revenir à Hegel, pour s'en defaire et se saisir, que de le retrouver, pour s'en distinguer et se définir?» (tradução livre).

então havia postulado acerca da relação Marx - Hegel; a partir dessa «nova» leitura, produz-se de alguma maneira um outro texto, que esclarece e desloca o primeiro, tornando legíveis questões antes ilegíveis. Não se trata de produzir algo mais perfeito que venha preencher falhas conceituais encontradas, mas de fazer surgir novas questões e novos objetos a serem trabalhados.

Ao recolocar na ordem do dia a relação Marx - Hegel, no momento em que eram dados os primeiros passos na formulação de sua autocrítica, Althusser continua o trabalho sem fim iniciado pelo corte com uma certa tradição marxista, cuja doutrina acredita poder produzir os instrumentos necessários à compreensão do mundo contemporâneo. Para Althusser, há uma insuficiência de instrumentos teóricos disponíveis para dar conta da sociedade atual; não lhe basta retificar algumas teses, uma vez que sua ambição é ir até os fundamentos teóricos subentendidos na obra de Marx. É importante lembrarmos do enorme esforço de Althusser, no sentido de pensar uma concepção da luta de classes e da ação revolucionária que não conduzisse ao positivismo e ao evolucionismo; sabemos também que Marx, ao contrapor a formulação de sua dialética à dialética hegeliana, utilizou-se das metáforas da inversão e do núcleo racional. Estamos então no centro do debate acerca do estatuto da dialética; para sermos mais exatos, estamos no centro da querela do materialismo marxista presente na tese do primado do ser sobre o pensamento e na complexa oposição entre o materialismo e o idealismo. Veremos que é nessa perspectiva que Althusser resgata algumas noções hegelianas em sua exposição no seminário de Jean

Hyppolite; foi preciso fazer esse movimento de reavaliação da dialética hegeliana pois, segundo ele, é em Hegel que vamos encontrar a categoria **processo sem sujeito**, desenvolvida por Marx n' *O Capital*.

Lembremos que Marx, nos *Manuscritos de 1844*, ainda defendia a tese de que a história era a história do processo de alienação da essência humana, que se aliena no trabalho alienado. Com o avanço de suas reflexões ele rompe com o *humanismo teórico* de inspiração feuerbachiana que tem o Homem como fundamento de toda filosofia, mas retoma o que Feuerbach teria sacrificado em Hegel, ou seja, a história e a dialética. O corte, agora na sua dimensão alargada, vem demarcar a descoberta de um novo continente científico; instalada a nova problemática, as noções de sujeito, essência humana e alienação são abandonadas, dando lugar ao sistema de novos conceitos que vamos encontrar n' *O Capital*, dentre eles a concepção da **história como processo**. Lembrando-nos que Marx se inspirou em Hegel para essa formulação, Althusser nos adverte:

«Mas na medida, digo claro, na medida em que se pode fazer abstração da teleologia na concepção hegeliana da história e da dialética, resta que se deve a Hegel alguma coisa que Feuerbach, perturbado por sua obsessão do Homem e do Concreto, foi absolutamente incapaz de compreender: a concepção de história como *processo*. Incontestavelmente, pois isto se deu em suas obras e *O Capital* o atesta, Marx deve a Hegel esta categoria filosófica decisiva de *processo*».²²

²² ALTHUSSER. *Sur le rapport de Marx a Hegel*, p.67. «Mais, dans la mesure, je dis bien dans la mesure, où on peut faire abstraction de la téléologie dans la conception hegelienne de l'histoire et de la dialectique, il reste qu'on doit à Hegel quelque chose que Feuerbach, obnubilé par sa hantise de l'Homme et du Concret, fut absolument incapable d'entendre: la conception de l'histoire comme

Diante dessa afirmação decisiva, torna-se imperativo verificarmos em Hegel a categoria filosófica de processo. No mesmo mês em que Althusser apresentou no Seminário de Jean Hyppolite *Sobre a relação de Marx e Hegel* (fevereiro de 1968), ele também fez um pronunciamento na Sociedade Francesa de Filosofia, sob o título *Lenin e a Filosofia*. Prosseguindo e aprofundando sua leitura das obras de Lenin, Althusser escreve em abril de 1969 o texto *Lenin diante de Hegel*, onde é colocada em discussão de forma definitiva a lógica hegeliana.²³

3.2.2 - Lenin e Althusser: o ensaio de uma leitura materialista de Hegel

Em *Lenin diante de Hegel* Althusser chama a atenção para o conhecido aforisma de Lenin: «É impossível compreender completamente *O Capital* de Marx, especialmente seu primeiro capítulo, sem se ter estudado e compreendido toda a *lógica* de Hegel. Consequentemente, passado meio século, nenhum marxista compreendeu Marx».²⁴ A questão central para Althusser é explicitar como Lenin efetua uma leitura materialista de Hegel. Não se trata da simples operação de ler

procès. Incontestablement, car il est passé dans ses oeuvres, et *Le Capital* en témoigne, Marx doit à Hegel cette catégorie philosophique décisive de procès». (tradução livre).

²³ Será preciso considerarmos, que os comentários feitos neste momento por Althusser acerca da Idéia Absoluta, tem como referência principal os *Cadernos sobre a Dialética de Lenin* (1914). Se seguirmos apenas os trabalhos de Althusser (*Sobre a relação de Marx e Hegel* e *Lenin diante de Hegel*) vamos observar que, ao fazer menção à *Lógica*, ele transita, na verdade, entre pequena e a grande *Lógica*, não fazendo alusão ao texto a que está se referindo. Neste sentido, é preciosa a tradução para o francês dos *Cadernos sobre a dialética* de Lenin, feita por Henri Lefebvre e Norbert Guterman; esse trabalho, além de nos apontar, quando necessário, as referências precisas a cada um dos dois livros de Hegel, foi de grande valia para a melhor compreensão das postulações tanto de Lenin quanto de Althusser no que diz respeito à Idéia Absoluta.

²⁴ LENINE. *Cahier sur la Dialectique de Hegel*, p.241. «On ne peut complètement comprendre *le Capital* de Marx et en particulier son premier chapitre sans avoir étudié et compris toute *la logique* de Hegel. Donc pas un marxiste n'a compris Marx un demi-siècle après lui». (tradução livre).

Hegel invertendo seu idealismo em materialismo, ou seja, colocando a *matéria* no lugar da idéia, pois este procedimento nos levaria simplesmente uma metafísica materialista. Em *Lenin e a Filosofia*, Althusser explica que ler Hegel de maneira materialista significa, segundo a prática filosófica de Lenin, traçar linhas de demarcação, pois é essa operação de deslocamento que faz as distinções entre os diversos discursos filosóficos. Trata-se, segundo Lenin, de ler Hegel adotando o ponto de vista da classe operária, para que se possa alcançar uma nova prática em filosofia - a do materialismo dialético. O método de Lenin não é pois o da *inversão*, mas de uma *extração crítica*, que consiste na rejeição das proposições e teses através das quais nada pode ser obtido, e na retenção de questões bem escolhidas que o encaminharão a uma leitura materialista de Hegel. Assim ele procede: como quem descasca uma fruta escolhida, no intuito de extrair sua semente que se encontrava num emaranhado, confundida com o próprio fruto. Um trabalho de extração e de transformação da dialética materialista, o que é bem distinto de uma inversão.

Ao ler Hegel, Lenin selecionou dois pontos de seu interesse para efetuar a extração crítica: o subjetivismo transcendental de Kant, que é criticado em nome do materialismo filosófico e da objetividade científica, e a Idéia Absoluta. É a Idéia Absoluta que nos interessa compreender, pois este é o capítulo da *Lógica* em que, se alcançada a semente, poderemos vislumbrar o núcleo materialista da dialética hegeliana. Ao efetuar essa operação, Lenin então propõe que «há

somente uma coisa no mundo que é absoluta: o método ou o conceito de processo em si mesmo absoluto».²⁵ Mas vejamos o que diz o próprio Hegel:

«A Idéia, enquanto processo, percorre em seu desenvolvimento três estágios. A primeira forma da Idéia é a *vida*, ou seja, a idéia na forma da imediatidade. A segunda forma é a da mediação ou da diferença e essa é a Idéia enquanto *conhecimento* que aparece na dupla figura da Idéia *teórica* e da Idéia *prática*. O processo de conhecimento tem como resultado a restauração da unidade enriquecida através da diferença, e isso produz a terceira forma da Idéia nisto *absoluta*, este último estágio do processo lógico demonstrando-se ao mesmo tempo como o que é verdadeiramente primeiro e o que é somente por si mesmo».²⁶

Segundo Lenin, o conceito realizado só o é na objetividade e é esta realidade efetiva que se encadeia numa ordem crescente de pertinência das diversas expressões daquilo que Hegel chama Idéia. As relações dos conceitos entre si são reflexos do mundo objetivo; este é um *pressentimento* genial de Hegel, que infelizmente não o encaminhou para outros desdobramentos, nos diz Lenin; ele chama a atenção ainda para o fato de que a partir desse

²⁵ ALTHUSSER. *Lenin before Hegel*, p.123. «(...) there is only one thing in the world which is absolute, and that is the method or the concept of the process, itself absolute». (tradução livre).

²⁶ HEGEL. *A Ciência da Lógica*, Enciclopédia. Add. § 215 p.616. «L'Idée, en tant que processus, parcourt en son développement trois degrés. La première forme de l'Idée est la *vie*, c'est-à-dire l'Idée dans la forme de l'immédiateté. La deuxième forme est ensuite celle de la médiation ou de la différence, et c'est là l'Idée en tant que *connaissance*, laquelle apparaît dans la figure doublée de l'Idée *théorique* et de l'Idée *pratique*. Le processus de la connaissance a pour résultat la restauration de l'unité enrichie au moyen de la différence, et cela donne la troisième forme de l'Idée en cela absolue, ce degré ultime du processus logique se démontrant en même temps comme ce qui est véritablement premier et ce qui est seulement par soi-même». (tradução livre).

pressentimento podemos depreender que é a dialética das coisas (dos fenômenos, do universo, da natureza) que produz a dialética das idéias e não inversamente, o que nos dá pistas para a procura das raízes materialistas da dialética dos conceitos. Se assim é, a idéia ela mesma é a dialética, ou dito de outra forma, a dialética não está no entendimento humano, mas na própria Idéia, qual seja, na realidade objetiva. Essas reflexões levam Lenin a concluir que a Idéia é a unidade do conceito e do real; a verdade, que também é processo, só é alcançada quando a objetividade é idêntica ao conceito. A formulação hegeliana da Idéia Absoluta contempla em sua unidade «a verdade absoluta e toda verdade», a Idéia «pensante» que se pensa a si mesma enquanto idéia lógica, como Idéia da Idéia, ou seja, a forma pura do conceito, à qual enquanto **forma**, nada resta senão o **método de seu conteúdo**. A postulação é do próprio Hegel:

«Ela (a idéia absoluta) é ela mesma seu conteúdo, na medida em que ela é a diferenciação ideal de si mesma em relação a si mesma e que um dos [momentos] diferenciados é a identidade a si, mas na qual a totalidade da forma está contida como o sistema das determinações do conteúdo. Esse conteúdo é o sistema lógico. Como forma, nada mais resta à Idéia senão o método desse conteúdo - o saber determinado do valor de seus momentos».²⁷

²⁷ HEGEL. *A Ciência da Lógica*, Enciclopédia, § 237, p.460. «Elle est à elle-même son contenu pour autant qu'elle est la différenciation idéale d'elle-même d'avec elle-même, et que l'un des [moments] différenciés est l'identité à soi, mais dans laquelle la totalité de la forme est contenue comme le système des déterminations du contenu. Ce contenu est le système *du logique*. Comme *forme*, il ne reste ici à l'Idée rien d'autre que la *méthode* de ce contenu - le savoir déterminé de la valeur de ses moments». (tradução livre).

Para Hegel, o método é a alma e o próprio conceito do conteúdo e não uma forma exterior; assim, os momentos do conceito reconduzem à sua totalidade sistemática. «A ciência conclui desta maneira apreendendo o conceito de si mesma como da Idéia pura para a qual ela é a Idéia».²⁸ Na lógica hegeliana, a identidade concreta é a Idéia, que se manifesta como identidade absoluta dela mesma na sua autodiferenciação em um conteúdo e em uma forma. Assim, o conteúdo é a reflexão recíproca infinita do método e do próprio conteúdo, a **determinação lógica última que é o processo**, o atingir do saber absoluto em que o espírito e a realidade absoluta da idéia se realizam. A perspectiva de Lenin é traçar uma linha de demarcação no nível da própria dialética, tentando liberá-la de sua marca teleológica idealista, ao mesmo tempo em que pretende ressaltar, através da extração crítica, o método enquanto processo. Na verdade, o que Lenin e Althusser encontram na lógica hegeliana é um tratamento especial dado à questão da forma e do conteúdo, que lhes possibilita invocar uma lógica que, ao mesmo tempo em que escapa do dogmatismo, torna possível o deslocamento de questões que precisam ser continuamente repensadas; todo esse movimento é feito na busca do núcleo materialista da dialética.

Todo o último capítulo da *Lógica* sobre a Idéia Absoluta, por muitos considerado o mais idealista, é paradoxalmente para Lenin aquele em que Hegel se encontra mais próximo do materialismo. Já apontamos o *pressentimento* de

²⁸ HEGEL. *A Ciência da Lógica*, Enciclopédia. § 243 p.463. «La science conclut de cette manière en saisissant le concept d'elle-même comme de l'Idée pure pour laquelle est l'Idée». (tradução livre).

Hegel de que o conceito só é realizado na objetividade, realidade efetiva que, enquanto processo, desencadeia-se na Idéia. Com Lenin, devemos ultrapassar a inversão da dialética, pois este movimento nos encaminharia à mera especulação metafísica. Vejamos o que nos dizem Lefebvre e Guterman, na introdução que escreveram para os *Cahiers sur la dialectique de Hegel*:

«O paralogismo metafísico consiste em não distinguir o que é conhecer e o que é fenomenologia do conhecer, o que é etapa e o que é resultado, o processo de aquisição e o conteúdo. A metafísica inverte grosseiramente todo o processo, ela se apodera do resultado que seria preciso somente deduzir e o coloca como princípio ontológico».²⁹

Algo mais profundo e concreto, a *extração crítica* do núcleo materialista da dialética, será o instrumento de trabalho teórico proposto por Lenin que, ao transformar a matéria primeira e originária, é ele próprio transformado nessa operação. A questão a ser colocada é se todo o esforço de Althusser em manter a dialética, *transformada* por essa proposta de Lenin, foi-lhe útil para pensar uma dialética materialista. Só agora pudemos nos dar conta, com a publicação póstuma de seus últimos escritos, de que Althusser se viu compelido a abandonar a perspectiva da dialética, propondo pensar um materialismo aleatório, ou materialismo do encontro.

²⁹ LEFEBVRE, GUTERMAN. Introdução aos *Cahier sur la dialectique de Hegel*, p.29. «Le paralogisme métaphysique consiste à ne pas distinguer ce qui est connaître et ce qui est phénoménologie du connaître, ce qui est étape et ce qui est résultat, le processus d'acquisition et le contenu. La métaphysique renverse grossièrement tout le processus, elle s'empare du résultat qu'il fallait seulement dégager et le pose comme principe ontologique». (tradução livre).

Para finalizar, é importante considerar ainda a afirmação de Hegel: «E especialmente, como a Idéia se coloca como unidade absoluta do conceito puro e de sua realidade e assim coincide com a imediaticidade do ser, ela é, enquanto totalidade nesta forma - Natureza».³⁰ Para Lenin, esta é a última página da *Lógica* pois aí temos registrada a notável transição da Idéia lógica à natureza. Vale lembrar também a frase final da *Pequena Lógica*: «(...) Mas esta Idéia que é, é a Natureza»; é a partir dessa formulação que ele pode afirmar categoricamente: «O materialismo está ao alcance de nossas mãos». Para o materialista, a dialética é um método de apreensão do movimento do pensamento, em que leis e categorias só se tornam verdadeiras no movimento do pensamento que as atravessa; em contrapartida, idealista é aquele que imobiliza a dialética, pois não percebe que o conceito só é verdadeiro no e pelo movimento total, ou seja, na idéia, tomada aqui no sentido materialista do termo. «Para o idealismo a idéia se exterioriza e se degrada em natureza. Para o materialismo a natureza se ultrapassa, e a idéia supõe e envolve as relações da natureza e da sociedade humana, sua luta e sua unidade».³¹ O materialismo está ao alcance das nossas mãos quando compreendemos, com Lenin, a riqueza infinita das determinações da natureza e a riqueza inesgotável da realidade. Acreditamos que a *extração crítica* proposta por

³⁰ HEGEL citado por LENIN. *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, p.302. «Et notamment, comme l'Idée se pose comme unité absolue du concept pur et de sa réalité et ainsi coïncide avec l'immédiateté de l'être, elle est, en tant que totalité dans cette forme - Nature». (tradução livre).

³¹ LEFEBVRE, GUTERMAN. Introdução aos *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, p.31. «Pour l'idealisme l'idée s'exteriorise et se dégrade en nature. Pour le matérialisme la nature se dépasse; et l'idée suppose et enveloppe les rapports de la nature et de la société humaine, leur lutte et leur unité». (tradução livre).

Lenin vem anunciar a necessidade de a dialética livrar-se dos equívocos provenientes do especulativo, que representa, como sabemos, o que há de mais mistificador na filosofia hegeliana.

3.2.3 - A negação da negação pensada de forma renovada

Será necessário ainda avançarmos na discussão do que seria para Althusser a negação da negação, pois acreditamos ter sido esta uma de suas intuições geniais. Se, enquanto leitor de Hegel, ele optou pela estratégia sugerida por Lenin, enquanto leitor de Freud ele se viu compelido a considerar o tratamento especial dado por Freud à negação, assim como a suas formulações acerca das pulsões e da castração. Diante dos limites da inversão feita por Marx em Hegel, Althusser propõe, com Lenin, a extração crítica; diante das dificuldades de se pensar a questão da causalidade e a contradição ele propõe, inspirado em Freud, a sobredeterminação. É importante retomarmos aqui a discussão que Althusser suscita sobre os efeitos produzidos pela intervenção filosófica de Lenin que, ao postular uma linha de demarcação, adverte-nos tratar-se do «(...) simples ato de marcar , quer dizer (do) vazio de uma distância determinada».³² Sabe-se que é precisamente essa distância que marca as distinções entre os diversos discursos filosóficos e que, como afirma Althusser, possibilita a Lenin concluir

³² ALTHUSSER. *Lenine e a filosofia*, p.61.

«que qualquer filosofia toma partido, em função de sua tendência fundamental contrária, através das filosofias que a representam».³³

Na verdade, estamos diante de duas teses muito importantes de Althusser, pois representam um momento crucial do seu pensamento; essas teses são salientadas e sintetizadas por Alain Badiou da seguinte maneira:

«1- A filosofia não é o estudo de um objeto. A filosofia não tem objeto. As categorias da filosofia são vazias.

2- A filosofia é um ato. Suas categorias vazias servem para traçar uma linha de demarcação. A filosofia é uma atividade separadora. E essa atividade nada transforma fora dela mesma: a filosofia é uma atividade imanente».³⁴

Assim, a ausência de objeto e o vazio, bem como suas teses e posições, além da imanência dos efeitos, vêm demonstrar que Althusser aponta, e por vezes desenvolve questões cruciais para a filosofia. Constatamos que o pensamento de Althusser, ao se dar conta de que «o ato filosófico não está nem na forma de representação, nem na forma de mediação»,³⁵ afasta-se da dialética e, paulatinamente, encaminha-se para pensar a negação da negação de outra maneira.

³³ ALTHUSSER. *Lenine e a filosofia*, p.63.

³⁴ BADIOU. *Por uma Nova Teoria do Sujeito*, p.88.

³⁵ *Ibidem*, p. 92.

Com o desenvolvimento do marxismo, várias são as direções tomadas pelo pensamento dialético que, ao se expandir, é aplicado seja aos fenômenos da natureza, seja aos acontecimentos históricos, fazendo com que encontremos nos diversos marxismos as várias dimensões da dialética anteriormente reconhecidas por Hegel. Por isto mesmo, será necessário investigarmos ainda quais as consequências que essas inúmeras compreensões da dialética hegeliana trouxeram para o pensamento marxista. Para melhor compreendermos a posição althusseriana, vale lembrar que para Kojève e para Lukács há uma contradição na natureza que, injetada na história, apontaria as contradições da própria história. Engels, por sua vez, nas suas controvertidas identificações de uma dialética da natureza, acaba sendo o mito fundador de uma série de equívocos que acabam reduzindo a dialética a um conjunto de leis gerais abstratas, constitutivas de um método universal aplicável a qualquer conteúdo que seja. Outro é o encaminhamento dado por Althusser: ele faz a distinção entre a dialética hegeliana e a dialética materialista, através de uma análise das estruturas da dialética. Segundo Althusser, a *subsunção* (*Aufhebung*) é a estrutura por excelência da dialética hegeliana; não se trata de suprimir a negação, mas de levar em conta que a negatividade materialista difere da negatividade hegeliana; dessa forma, outra é sua interpretação da contradição. Neste momento, apesar de Althusser ainda não prescindir da dialética, vamos ver renunciada, pouco a pouco, a necessidade de se pensar de forma renovada a negação da negação. Examinemos a seguinte postulação de Engels para

compreendermos por que Althusser se viu compelido a desconsiderar a Terceira Lei da Dialética:

«Que vem a ser, finalmente a negação da negação? É uma lei extraordinariamente geral, e, por isso mesmo, extraordinariamente eficaz e importante, que preside ao desenvolvimento da natureza, da história e do pensamento; uma lei que, como já vimos, se impõe no mundo animal e vegetal, na geologia, nas matemáticas, na história e na filosofia».³⁶

É essa dialética, «abandonada ao delírio absoluto da negação da negação»,³⁷ que precisa ser combatida para que se possa pensar uma dialética materialista. Hegel é reconhecidamente o primeiro a expor de maneira ampla as formas do movimento da dialética, apesar da mistificação que ele faz. Coube a Marx modificar a ordem hegeliana, invertendo a dialética, retirando seu invólucro místico e acrescentando-lhe a determinação do econômico em última instância. Lenin propôs a extração crítica. Althusser, por sua vez, pensou uma contradição sobredeterminada que, liberada da versão idealista da negação da negação, vem demonstrar o impossível da reconciliação pela via da subsunção. Não basta, pois, como Engels, fazer da dialética um conjunto de leis gerais e abstratas, constitutivas de um método universalmente aplicável a qualquer conteúdo que seja; ao proceder desta maneira, ele desconhece que o próprio Hegel se recusava a ver na dialética qualquer coisa em ação anteriormente à própria ação da dialética. Como acabamos de ver, na leitura althusseriana de Hegel, a dialética

³⁶ ENGELS. *Anti-Dühring*, p.120.

³⁷ ALTHUSSER. *Posições I*, p.108.

nada mais é senão o **processo da forma**, que é expressão do automovimento negativo do conteúdo, processualidade contraditória interior ao desenvolvimento desse conteúdo. A formulação de Engels é marcada pelo formalismo contra o qual o próprio Hegel se debatia, notadamente no último capítulo da *Ciência da Lógica*. E mais, para Althusser, a negação da negação, contemplada por Engels na terceira lei da dialética, é a base do idealismo hegeliano, pois conduz necessariamente ao Saber Absoluto, expressão máxima da teleologia hegeliana.

3.2.4 - Um processo sem sujeito

Para que seja possível compreender mais um passo dado por Althusser na construção da categoria **processo sem sujeito**, será imprescindível lermos de maneira *transformada* a afirmação de que só há uma coisa no mundo que é absoluta: o método ou conceito de processo absoluto. Também assim deve ser lida a afirmação de que, como forma, nada mais resta à idéia senão o método relativo a seu conteúdo. Fica então claro que é na reflexão lógica que está alicerçado o argumento de Althusser de que a Teoria da História que devemos a Hegel deve ser entendida como **processo dialético de produção de formas**, agora liberada da carga da teleologia hegeliana.

Marx, por sua vez, ao se interessar exatamente pelo aspecto «positivo» da dialética, recupera em Hegel a concepção de **totalidade como processo** que funda a história, para nos falar da produção do homem como processo, resultado de seu próprio trabalho. No capítulo d' *O Capital* intitulado *Processo de Trabalho*

e *Processo de Produzir Mais Valia*, a palavra processo diz respeito ao desenvolvimento interno de uma realidade, através de uma sucessão contraditória de momentos historicamente determinados. Althusser nos chama a atenção para uma nota escrita pelo próprio Marx para a edição francesa d' *O Capital*:

«A palavra 'processo', que exprime um *desenvolvimento considerado no conjunto de suas condições reais*, pertence desde muito tempo à linguagem científica de toda a Europa. Na França ela foi primeiramente introduzida de maneira muito tímida, sob a forma latina - *processus*. Em seguida, se introduziu subrepticamente, despojada de seu disfarce pedantesco, nos livros de química, fisiologia, etc e em algumas obras de metafísica. Ela acabará obtendo suas credenciais de naturalização. Observemos de passagem que os alemães, como os franceses, na língua coloquial empregam a palavra 'processo' no seu sentido jurídico».³⁸

Lembremos que, para Althusser, a categoria *processo* comanda o conhecimento efetivo produzido no discurso d' *O Capital*. Assim, é compreensível a atenção muito especial que ele dá a essa nota escrita por Marx, ao revisar a tradução francesa d' *O Capital*. Na verdade, parece que estamos diante de uma dificuldade do próprio Althusser de construir sua definição de processo, levando em conta ao mesmo tempo as contribuições de Hegel e Marx. Do primeiro, ele

³⁸ MARX. *Oeuvres, V.I, Bibliothèque de la Pléiade*, p.728. «(...) Le mot 'procès' qui exprime un développement considéré dans l'ensemble de ses conditions réelles, appartient depuis longtemps à la langue scientifique de toute l'Europe. En France, on l'a d'abord introduit d'une manière timide sous sa forme latine - *processus*. Puis il s'est glissé, dépouillé de ce déguisement pédantesque, dans les livres de chimie, physiologie, etc., et dans quelques œuvres de métaphysique. Il finira par obtenir ses lettres de grande naturalisation. Remarquons en passant que les Allemands, comme les Français, dans le langage ordinaire, emploient le mot 'procès' dans son sens juridique». (tradução livre).

quer manter as idéias de totalidade e de processo, além da perspectiva de uma leitura lógica e não antropológica. De Marx, ele resgata exatamente o que falta a Hegel, ou seja, a compreensão do conjunto das condições reais da história, ou seja, as relações sociais de produção.

Para sermos fiéis ao pensamento althusseriano, lembremos o corte epistemológico; quando nos referimos a Marx, estamos falando no Marx após 1845. A partir desta data podemos dizer, com Althusser, que há menos «negação de negação» em seus escritos, se os compararmos aos do jovem Marx, pois, n' *O Capital*, encontraremos apenas uma alusão à negação, com poucas palavras e não conceitos articulados no corpo da obra. Em Engels, como pudemos verificar, a negação da negação postulada na sua terceira lei da dialética, é exatamente o que leva seu pensamento a estar mais próximo do idealismo tanto de Hegel, quanto do jovem Marx. Não se trata de rejeitar a tese tão cara à tradição marxista de uma Dialética da Natureza, mas de dar-lhe seu verdadeiro significado. Althusser nos lembra que, aos olhos de Hegel, a natureza não possui sua origem nela mesma; «(...) ela é ela mesma o resultado de um processo de alienação que não começa em si própria, ou seja, um processo cuja origem está em outro lugar - na lógica».³⁹ O que precisa ser esclarecido, segundo Althusser, é que a dialética em ação na história não é o trabalho de nenhum Sujeito, seja ele Absoluto (Deus), ou humano; é exatamente a partir dessa leitura lógica de Hegel que Althusser

³⁹ ALTHUSSER. *Lenin before Hegel*, p.122. «(...nature) is itself the result of a process of alienation which does not begin with it: i. e. of a process whose origin is elsewhere - in logic». (tradução livre).

pode postular que a origem da história está antes da história, que por sua vez não contém nela mesma nem sua origem, nem um sujeito:

«A história é o Espírito, é o último momento da alienação de um processo que ‘começa’ com a Lógica, prossegue com a Natureza e termina com o Espírito, o Espírito, isto é o que pode ser apresentado na forma de ‘História’». ⁴⁰

Ora, aos olhos de Hegel, a natureza não possui sua origem nela mesma; ela é o resultado de um processo de alienação que tampouco começa com a história. A questão crucial é então pensarmos a história e a natureza numa perspectiva lógica e não antropológica. Acompanhemos o pensamento althusseriano: se a lógica tem sua origem nela mesma, o único Sujeito possível desse processo de alienação é a própria lógica. Esta é, segundo Althusser, a argumentação construída por Hegel no capítulo da Idéia Absoluta e é fundamentado nela que ele situa, nas páginas finais da *Ciência da Lógica*, o processo sem sujeito. Mais um passo decisivo é dado por Althusser: além de atribuir a Hegel a categoria filosófica de **processo**, ele agora nos diz que também se inspira em Hegel para a postulação do **sem sujeito**. Inspirado na leitura que Jean Hyppolite faz de Hegel, segundo a qual nada é mais estranho ao pensamento hegeliano que uma concepção antropológica da história, Althusser afirma que a história é um

⁴⁰ ALTHUSSER. *Lenin before Hegel*, p.122. «History is the Spirit, it is the last moment of the alienation of a process wich ‘begins’ with Logic, continues with Nature and ends with the Spirit, the Spirit, i.e. what can be presented in the form of ‘History’». (tradução livre).

processo dialético de produção de formas, na qual o sujeito só pode ser pensado enquanto momento da alienação da Idéia tornada Espírito. Althusser apresenta de maneira clara as conseqüências de uma leitura lógica de Hegel para a constituição de seu pensamento:

«Para Hegel, a História é mais exatamente um processo de alienação, mas esse processo não tem o Homem como sujeito. A princípio, na história hegeliana, não se trata do Homem, mas do Espírito e, se desejamos a qualquer preço (o que sob a relação do 'sujeito' é falso) um 'sujeito' na história, é dos 'povos' que deveremos falar, ou mais exatamente (e assim nos reaproximamos da verdade), é dos momentos do desenvolvimento da Idéia tornada Espírito. O que isso quer dizer? Essa coisa muito simples, mas, se se deseja 'interpretá-la' adequadamente, essa coisa significativa do ponto de vista teórico: a História não é a alienação do Homem, mas a alienação do Espírito, ou seja, o último momento da alienação da Idéia».⁴¹

Como já dissemos, para Hegel o processo de alienação não «começa» com a história humana como pretende a concepção antropológica, mas a história é ela mesma a alienação da natureza, que, como já vimos, é a própria Lógica. Trata-se de um processo de alienação que já começou desde sempre, cujo «(...)sujeito é a teleologia mesma do processo, é a Idéia no processo de auto-

⁴¹ ALTHUSSER. *Sur le rapport de Marx a Hegel*, p.67. «Pour Hegel, l' Histoire est bien un procès d'aliénation, mais ce procès n'a pas l'Homme pour sujet. D'abord, dans l'histoire hegelienne, il ne s'agit pas de l'Homme, mais de l'Esprit, et si l'on veut à tout prix (ce qui sous le rapport du 'sujet' est d'ailleurs faux) un 'sujet' dans l'histoire, c'est des 'peuples' qu'il faut parler, ou plus exactement (et nous nous rapprochons de la vérité) c'est des *moments* du développement de l'Idée devenue Esprit. Qu'est-ce à dire? Cette chose très simple, mais, si on veut bien 'l'interpréter', cette chose significative du point de vue théorique: l'Histoire n'est pas l'aliénation de l'Homme, mais l'aliénation de l'Esprit, c'est-à-dire l'ultime moment de l'aliénation de l'Idée». (tradução livre).

alienação que a constitui como idéia».⁴² Não podemos cair na armadilha de atribuir *sujeitos* ao processo de alienação, ou seja, tomarmos determinado momento de um processo ou da história ou da natureza *como se fosse sujeito*. Segundo Althusser, «o único sujeito do processo de alienação é o próprio processo na sua teleologia»;⁴³ se a lógica pode ser assim concebida, toda origem e todo fim precisarão ser negados para que o processo de alienação seja um processo sem sujeito.

«Como o próprio Hegel sugeriu no começo da Lógica, o Ser = o Nada, e ao longo da Lógica, a origem é negada como origem, o Sujeito é negado como Sujeito; Lenin encontra aí a confirmação do fato de que é absolutamente essencial (como ele havia aprendido na sua leitura d' *O Capital*) suprimir cada origem e cada sujeito e dizer: o que é absoluto é o processo sem sujeito, tanto na realidade como no conhecimento científico».⁴⁴

Assim, em *Lenin e a Filosofia*, em *Sobre a relação Marx Hegel* e em *Lenin diante de Hegel*, Althusser reabilita o pensamento de Lenin, ou para sermos mais precisos, o materialismo dialético. Na verdade, o que o pensamento althusseriano

⁴² ALTHUSSER. *Sur le rapport de Marx a Hegel*, p.68. «(...) ce sujet, c'est la téléologie même du procès, c'est l'*Idée* dans le procès d'auto-alienation qui la constitue comme *Idée*». (tradução livre).

⁴³ *Ibidem*, p. 68. «Le seul sujet du procès d'aliénation, c'est le procès lui-même dans sa téléologie».

⁴⁴ ALTHUSSER. *Lenin before Hegel*, p.123. «And as Hegel himself suggested by the beginning of Logic, being = nothingness, and by the very place of Logic, origin negated as origin, Subject negated as Subject, Lenin finds in it a confirmation of the fact that it is absolutely essential (as he had learnt simply from a thorough-going reading of *Capital*) to suppress every origin and every subject, and to say: what is absolute is the process without a subject, both in reality and in scientific knowledge».

vai manter é o Absoluto do movimento, o processo absoluto da realidade, ou seja, o **método enquanto processo** encontrado em Hegel, pois esses são os elementos necessários para a construção da categoria processo sem sujeito nem fim(s). Althusser pretende ainda, inspirado em Lenin, que essa categoria venha traçar uma *linha de demarcação* entre posições materialistas dialéticas e posições idealistas burguesas. Entendemos então que é devido à incessante tentativa de se livrar do idealismo que Althusser afirma ser impossível compreender Hegel sem antes estudar e compreender profundamente *O Capital*. Ao resgatar a herança positiva de Hegel, qual seja, o processo dialético como positividade, Althusser quer paradoxalmente dar consistência à sua formulação de que a história é *um processo sem sujeito nem fim (s)*, um processo que não conduz ao Saber Absoluto. Isto, se for possível fazer abstração da teleologia hegeliana... Se for possível ler Hegel não se fixando na reconciliação pela suprassunção, mas considerando a possibilidade de pensar a negação da negação que, recuperada em novos termos, possa identificar-se a uma filosofia materialista.

3.3 - Espinosa e o materialismo do imaginário

Ao se dar conta das mistificações advindas do especulativo presentes na dialética hegeliana, que produz suas próprias esferas de existência, Althusser busca em Marx uma dialética cujas esferas se articulam às relações sociais de produção e às condições materiais de uma dada formação social. Acabamos de acompanhar essa procura por uma dialética materialista e é exatamente essa a perspectiva de Althusser ao afirmar ser impossível compreender Hegel sem antes se ter estudado e compreendido profundamente *O Capital*. Na verdade, o que importa ao pensamento althusseriano é a concepção de história como processo; como acabamos de ver no item anterior, de Hegel permanecem a idéia de processo e a inspiração para a formulação do sem sujeito. O que vamos presenciar agora é um Althusser que deixa de lado a idéia de dialética, e faz um outro desvio na sua busca incessante de argumentos materialistas. Assim, apesar da *ausência de contradição*, é no materialismo do imaginário de Espinosa que Althusser se inspira para postular a existência de uma **causalidade materialista** em Marx. O que deve ser ressaltado é:

«(...) seu esforço para pensar numa causalidade 'não eminente' (isto é, não transcendente), não simplesmente transitiva (como Descartes), mas também não-expressiva (como Leibniz), uma causalidade que dava conta da eficácia do Todo sobre suas partes, e da ação das partes no Todo - um Todo sem fecho, que só seja a relação ativa de suas partes, Espinosa nos servia de longe, mas como primeira e quase única Testemunha».⁴⁵

Além de um outro tipo de causalidade, Althusser encontrou também em Espinosa uma concepção não teleológica de mundo. Vejamos: ao falar da finalidade das coisas, Espinosa pretende criticar um destino fixado exteriormente aos objetos, o que acarreta a ilusão finalista de que as coisas foram feitas para nós. Para Espinosa, o homem é um objeto natural, submetido como todos os outros à lei da necessidade, e esta necessidade que governa o universo não é um mecanismo exterior às coisas, mas uma potência viva de ação; é precisamente esse horizonte materialista que interessa ao pensamento althusseriano.

Da mesma maneira enfática com que Althusser declarou não ser estruturalista, (Cf. p.113), ele se declara culpado de uma paixão forte e comprometedora: ser espinosista. E mais, «(...) ser um espinosista herético, (o que) faz quase parte do espinosismo, se considerarmos o espinosismo uma das maiores lições de heresia da história».⁴⁶ Com efeito, ao começar com Deus, Espinosa vem de fato rejeitar toda a tese de origem e transcendência; ele o faz precisamente para negá-lo «como Ser (Sujeito) na universalidade de seu *único*

⁴⁵ ALTHUSSER. *Posições 1*, p.109.

⁴⁶ *Ibidem*. p.102.

poder infinito (Deus=Natura)». ⁴⁷ Ora, o fato de ter começado por Deus e ter adotado uma forma de negação diferente da hegeliana, pois não encaminha a história para um *Telos*, é o que possibilita a filosofia espinosista proteger-se de todo Fim. Espinosa é claro no Apêndice da primeira parte da *Ética*:

«No exposto até aqui, expliquei a natureza de Deus e respectivas propriedades, tais como: existe necessariamente; é único; existe e age somente pela necessidade da sua natureza; é a causa livre de todas as coisas, e como é; tudo existe em Deus e dele depende de tal maneira que nada pode existir nem ser concebido sem ele; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não certamente por livre arbítrio, isto é, irrestrito pelo prazer, mas pela natureza absoluta de Deus, ou, por outras palavras, pelo seu poder infinito». ⁴⁸

Na postulação desse princípio único e absoluto chamado Deus, que nada mais é senão a possibilidade da livre expressão de um poder infinito, está a radicalidade do pensamento de Espinosa. Segundo Althusser, é essa radicalidade que faltou a Hegel; é necessário pois recuperá-la na perspectiva da construção de uma concepção não teleológica da história.

Althusser era fascinado também pela estratégia filosófica de Espinosa, para quem a filosofia era um dispositivo de combate teórico; isso fica claro quando Althusser comenta como Espinosa começa sua *Ética*:

⁴⁷ ALTHUSSER. *Posições 1*, p.105.

⁴⁸ ESPINOSA. *Ética*, I, Apêndice.

«Ora, Espinosa começava por Deus! Ele começava por Deus e, no fundo, (eu o creio, depois de toda a tradição de seus piores inimigos) ele era (como Da Costa e tantos outros judeus portugueses de seu tempo) ateu. Suprema estratégia, ele começava por investir a suprema fortaleza do seu adversário ou antes, ele aí se instalava como se ele fosse seu próprio adversário, logo, não suspeito de ser o seu adversário jurado e recompunha a fortaleza teórica de maneira a invertê-la completamente, como se invertem cânones contra seu próprio ocupante».⁴⁹

Assim, além de considerar Espinosa um grande estrategista, Althusser chama nossa atenção para a forma aparentemente dogmática de sua *Ética*. Como explicar que um filósofo que procede às suas demonstrações de maneira geométrica, seja, ao mesmo tempo, um incomparável libertador do espírito? Ora, um filósofo que raciocina *more geométrico* não age desta maneira no intuito de utilizar algum artifício; na verdade, o método dos geômetras é também, segundo Althusser, o que permite a Espinosa escapar de uma ilusão finalista, uma vez que é a partir da matemática que os homens alcançarão o verdadeiro conhecimento das coisas. O preconceito maior que cerca os homens advém da suposição de que todas as coisas materiais agem por si próprias, tendo em vista um fim. Vejamos o que nos diz o próprio Espinosa:

⁴⁹ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed. aum. p.477. «Or Espinosa commençait par Dieu! Il commençait par Dieu et au fond (je le crois, après toute la tradition de ses pires ennemis) il était (comme Da Costa et tant d'autres Juifs portugais de son temps) athée. Suprême stratège, il commençait par investir la suprême place forte de son adversaire, ou plutôt il s'y installait comme s'il était son propre adversaire même, donc non suspect d'en être l'adversaire juré, et en redisposait la forteresse théorique de manière à la retourner complètement, comme on retourne des canons contre son occupant même». (tradução livre).

«E só esta razão teria por certo bastado para que a verdade permanecesse para sempre oculta para o gênero humano, se a matemática, que se ocupa não dos fins, mas das essências e das propriedades das figuras, não tivesse mostrado aos homens uma outra regra de verdade».⁵⁰

Espinosa demonstra que o preconceito finalista surgiu do nosso desconhecimento das causas e engendra erros e ilusões; daí ele adotar a matemática, que se ocupa somente das essências e das propriedades das figuras e não dos fins. Mas como pensar um Deus, num sistema não finalista? Tudo para Espinosa é igualmente necessário ou determinado; a contingência está ligada à nossa ignorância acerca da essência ou da causa. Em Deus vamos poder encontrar a identidade da essência e da potência, o que garante a todo modo o estatuto de causa produtora de efeitos. Estamos novamente diante de um Espinosa que dá a Althusser indicações preciosas no que diz respeito à sua procura por um outro tipo de causalidade. Há um Deus *causa sui*, mas a quem se recusa a vontade livre, pois é submetido à lei da necessidade. Esta necessidade que governa o universo não é para Espinosa um mecanismo exterior às coisas, mas é nelas mesmo uma potência viva de ação; seu pensamento não supõe um mundo onde cada um, ou cada objeto ocupa a condição de meio perante um fim. Diferentemente do esquema da necessidade clássica, não há no esquema espinosista objetos produzidos por causas que os determinam, submetidos a leis que lhes escapam, uma vez que a verdade é imanente ao próprio conhecimento e

⁵⁰ ESPINOSA. *Ética*, I, Apêndice.

tanto o erro quanto a verdade têm regras de produção próprias que estão incluídas no sistema. Assim, para Espinosa, para se conhecer uma coisa é necessário conhecer seu modo de produção; a verdade que é produzida não supõe a adequação, que implica uma exterioridade entre a idéia e aquilo de que ela é a idéia, nem tão pouco necessita de uma garantia, pois ela é índice de si mesma e do falso. Fica claro então todo o combate que Althusser trava contra «uma concepção *subjectivista transcendental* da 'verdade' e do conhecimento». ⁵¹

Nessa empreitada, ele alinha Hegel e Espinosa, uma vez que

«(...) suas demonstrações foram rigorosas, logo aparentemente 'dogmáticas' - para desembaraçar o espírito da ilusão da subjetividade transcendente ou transcendental como garantia ou fundamento de todo sentido ou de toda experiência de verdade possível». ⁵²

Ao colocar lado a lado Espinosa e Hegel, Althusser tem a intenção deliberada de combater Descartes e Kant, atestando, mais uma vez, que para ele a filosofia é uma atividade de colocação de teses, com o intuito de traçar linhas de demarcações entre as filosofias existentes. A verdade de uma filosofia reside, para Althusser, nos efeitos dessa filosofia. Segundo ele, a própria forma de exposição dogmática da filosofia espinosista produz efeitos de liberdade;

⁵¹ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed. aum. p. 469. «(...) une conception subjectiviste transcendental de la 'vérité' et de la connaissance». (tradução livre).

⁵² Ibidem. p.469. «(...) leur démonstration fût rigoureuse donc apparemment 'dogmatique' - à débarrasser l'esprit de l'illusion de la subjectivité transcendante ou transcendantale comme garantie ou fondement de tout sens ou de toute expérience de vérité possible». (tradução livre).

Espinosa pode ser considerado um libertador do espírito humano precisamente pelos efeitos de sua filosofia.

No intuito de libertar o espírito humano das ilusões do que ele chamava imaginação, Espinosa constrói uma teoria da produção dos conhecimentos; sua busca é de uma outra norma de verdade, segundo a qual os conhecimentos são efeitos que produzem outros efeitos. Não lhe bastam as postulações de que há graus no conhecimento, que a relação entre esses graus é pensada em termos hierárquicos e que o erro é defeito ou privação da verdade que, uma vez resolvido, desaparece diante da verdade, já que é submetido a uma exigência da própria verdade. O erro e a falsidade aparecem em Espinosa, diferentemente de toda a tradição clássica, não como privação de conhecimento, mas como uma presença que tem um papel deslocado. A imaginação continuará a produzir idéias inadequadas, mas elas vão se deparar com os conceitos do entendimento, que são mais fortes do que a própria imaginação. A idéia falsa não é expulsa mas repelida pela verdadeira e a necessidade que a produziu permanece produzindo efeitos; na verdade, ela simplesmente deixa o primeiro plano da cena, que passa a ser ocupado por algo mais potente. O discurso falso, não se anula no seu contrário, ou seja, no verdadeiro, mas tem regras de produção próprias que estão incluídas no sistema.

O livro II da *Ética* traz a teoria espinosista do conhecimento, inspiração de muitas das formulações de Althusser; entretanto, se por um lado essas formulações parecem decisivas para o pensamento althusseriano, por conterem

uma crítica feroz aos mecanismos de mistificação humana, por outro não são apresentadas de maneira elucidativa. Vejamos então de forma sucinta o que nos diz o próprio Espinosa:

O primeiro gênero de conhecimento é dedicado ao sistema de idéias inadequadas que são agrupadas sob o nome de imaginação; ele é composto pelas percepções e noções das coisas singulares que os sentidos representam de forma mutilada e desordenada e pelos sinais que recordamos de algo que tenhamos lido ou ouvido, de onde formamos «idéias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas».⁵³

Vejamos agora a peculiar leitura que nos propõe Althusser; para ele, o conhecimento do primeiro gênero não é o primeiro nível de uma teoria do conhecimento, mas simplesmente o mundo imediato, tal como o percebemos. A percepção é um elemento abstrato da vida, que se encontra sob o domínio da imaginação; é na imaginação que teremos a verdade imediata do sentido do mundo que, ao constituir sua essência mesma, faz o laço interno de todas as suas determinações. Mas o próprio Althusser nos adverte: «Seria talvez forçar um pouco Espinosa dizer que o primeiro gênero, logo a imaginação, seria o *Lebenswelt* (mundo da vida) imediato, mas é assim que eu o interpretava».⁵⁴

No intuito de tentar explicitar sua leitura, na qual a imaginação é constituída pela essência do nosso *Lebenswelt* imediato, Althusser nos convida a

⁵³ ESPINOSA. *Ética* II, XL, Esc. II.

⁵⁴ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed. aum. p. 471. «C'était peut-être un peu forcer Spinoza que de dire ainsi que le premier genre, donc l'imagination, était le *Lebenswelt* immédiat, mais c'est ainsi que je l'interprétais». (tradução livre).

ler o Apêndice do Livro I da *Ética*. Vamos encontrar neste apêndice uma das expressões mais profundas da crítica da concepção das causas finais, que para Espinosa nada mais são que ficções do espírito humano. Para Espinosa «cada qual opina acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou antes, toma as afecções de sua imaginação como se fossem as próprias coisas»;⁵⁵ para Althusser, por sua vez é a *subjetividade da imaginação que explica tudo pelos fins, pela ilusão subjetiva dos fins de seu desejo e de suas expectativas*. A questão é posta por Althusser com grande clareza:

«A imaginação é: 1- colocar o sujeito (humano) no centro e na origem de toda percepção, de toda ação, de todo objeto e de todo sentido, mas 2- inverter assim, devido a essa operação mesma, a ordem real das coisas, uma vez que a ordem real se *explica* (e não se '*compreende*', noção subjetiva senão subjetivista totalmente estranha a Espinosa) pela única determinação das causas (...)».⁵⁶

O mundo da imaginação é considerado um *aparelho* que transforma as causas em fins. Trata-se para Althusser de explicitar o modo de funcionamento desse aparelho, qual seja, o *Lebenswelt* que faz essa inversão. É exatamente esta operação que Espinosa expõe no Apêndice da *Ética* quanto à ideologia

⁵⁵ ESPINOSA. *Ética* I, Apêndice.

⁵⁶ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed. aum. p. 471. «L'imagination c'est: 1- mettre le sujet (humain) au centre et à l'origine de toute perception, de toute action, de tout objet et de tout sens, mais: 2- renverser ainsi par là même l'ordre réel des choses, puisque l'ordre réel s'explique (et non se 'comprend', notion subjective sinon subjectiviste totalement étrangère à Spinoza) par la seule détermination des causes(...)». (tradução livre).

religiosa, ao tecer uma crítica radical aos mecanismos de mistificação humana, atacando todo preconceito finalista que se encontra engendrado nesse *aparelho* de erros e ilusões.

Vamos avançar em nossas reflexões, acompanhando o segundo movimento feito por Espinosa. Depois do conhecimento do primeiro gênero, a opinião ou a imaginação, ele considera «o fato de termos noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas»,⁵⁷ ou seja, o conhecimento do segundo gênero ou razão. Espinosa prossegue:

«Além destes dois gêneros de conhecimento, há ainda um terceiro (...) a que chamaremos ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas».⁵⁸

Espinosa parte do princípio da idéia adequada de Deus em cada um, que é a mais universal das noções comuns, e, ao mesmo tempo, a referência para a dedução das singulares. Para Althusser, este é o grande desafio a ser enfrentado: «(...) que um caso singular seja ao mesmo tempo universal; isso consiste num problema e num escândalo».⁵⁹ Assinalando que Espinosa não nos dá nenhum exemplo concreto do conhecimento dito *intuitivo*, Althusser sugere que tomemos

⁵⁷ ESPINOSA, *Ética II*, Prop.XL, Esc. II.

⁵⁸ *Ibidem*. Prop.XL, Esc.II.

⁵⁹ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed.aum. p.473. «(...) qu'un cas singulier soit en même temps universel; c'est ce qui fait et problème et scandale!». (tradução livre).

como exemplo a história do povo judeu, que se encontra no *Tratado Teológico Político*. Para acompanharmos o pensamento de Althusser, será necessário compreendermos que, no *Tratado Teológico Político*, o texto sagrado das Escrituras é considerado por Espinosa um texto profano, como a natureza, que tem suas leis próprias; ele afirma que a interpretação das escrituras não difere em nada da interpretação da natureza. Longe da especulação metafísica, estamos diante de um caso singular - a história do povo judeu da qual podemos, por abstração, extrair um conhecimento universal, que se faz acompanhar de uma crítica radical das figuras da transcendência metafísica, moral, política e religiosa.

Althusser tenta responder de que maneira um caso singular se torna universal:

«Evidentemente, podemos logo pensar em Hegel, na universalidade que é justamente constituída por um povo determinado na história universal e não por um indivíduo singular que, fora da comunidade desse povo, não pode, salvo se ele próprio é o último filósofo (e é ainda seu pertencimento à individualidade final de um povo histórico que lhe confere esse privilégio) não pode aceder à universalidade concreta. Ora, eu pensava que Espinosa podia considerar toda singularidade, inclusive o que se passa no *Lebenswelt* da imaginação, como individualidade singular universal».⁶⁰

⁶⁰ ALTHUSSER. *L'avenir dure Longtemps*. ed. aum. p. 472-473. «On peut évidemment penser aussitôt à Hegel, à l'universalité qui est justement constituée par un peuple déterminé dans l'histoire universelle et non par tel individu singulier qui, hors la communauté de ce peuple, ne peut, sauf s'il est lui-même le dernier philosophe (et c'est encore son appartenance à l'individualité finale d'un peuple historique qui lui confère ce privilège) ne peut accéder à l'universalité concrète. Or je pensais que Spinoza pouvait considérer toute singularité, y compris ce qui se passe dans le *Lebenswelt* de l'imagination comme individualité singulière universelle». (tradução livre).

No prosseguimento de suas reflexões, Althusser aponta a necessidade de se enfrentar esse desafio teórico, tentativa que ele fez tomando como exemplo o povo judeu e sua história. Não foi também essa a saída encontrada por Espinosa? Nessa mesma reflexão, Althusser nos lembra Marx, para quem cada história é sempre um caso singular. Refere-se ainda aos analistas, que jamais encontram «(...) 'o mesmo caso', mas sempre e unicamente 'casos', singulares logo diferentes».⁶¹ O que faz com que essas singularidades se tornem universais? Althusser nos diz que elas são frequentadas por *invariantes repetitivas ou constantes repetitivas* cujas variações singulares podem ser encontradas em outras singularidades da mesma espécie e gênero. Assim, na história singular do povo judeu, a constante tratada de maneira geral é a religião. É exatamente o que Althusser pensa ter encontrado no *Tratado Teológico-político*

«(...) que é um conhecimento e uma elucidação de uma história singular: a de um povo singular, o povo judeu. E não é um acaso se Espinosa pode aplicar nessa história, como exemplificação de uma constante repetitiva, sua teoria da ideologia religiosa, sua teoria da linguagem, sua teoria do corpo e sua teoria da imaginação, que eu pensava ser talvez a primeira forma histórica de uma teoria da ideologia».⁶²

⁶¹ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed.aum. p. 473,474. «(...) ils ne rencontrent jamais 'le même cas', mais toujours et uniquement des "cas", *singuliers* et *donc différents*». (tradução livre).

⁶² *Ibidem*. ed. aum. p. 475. «(...) qui est une connaissance et une élucidation d'une histoire singulière: celle d'un peuple singulier, le peuple Juif. Et ce n'est pas un hasard si Spinoza peut y investir comme exemplification d'une constante répétitive sa théorie de l'idéologie religieuse, sa théorie du langage, sa théorie du corps et sa théorie de l'imagination que je pensais être peut-être la première forme historique d'une théorie de l'idéologie». (tradução livre).

Segundo Althusser, essas constantes são *invariantes genéricas*, o que é diferente de serem *gerais*; é a insistência repetitiva o que permite marcar sua forma de singularidade. Mas como tratar essas singularidades, seja a singularidade individual, como no caso da medicina e da psicanálise, seja a singularidade social, como no caso da história do povo judeu?

A leitura althusseriana do *terceiro gênero do conhecimento* nos propõe «uma nova forma de relação de apropriação (a palavra é de Marx) de um objeto que está *sempre já dado* desde o primeiro gênero de conhecimento». ⁶³ Ao fazer essa afirmação, Althusser está também retificando as passagens que ele propôs das generalidades I às generalidades III, passando pelas generalidades II (Cf. *Sobre a dialética Materialista*, 1963), uma vez que só agora ele se dá conta de que « (...) a realidade visada pelo conhecimento (do terceiro gênero) não é a de uma generalidade, mas de uma **singularidade universal**» ⁶⁴ (grifo nosso). Nesse sentido Althusser afirma que, inspirado em Espinosa, lê Hegel e Marx insistindo na distinção entre o *concreto real* e o *concreto do pensamento*. Para Althusser, ao *concreto real* corresponde o *singular universal*, sempre já dado, e ao *concreto do pensamento* corresponde o *conhecimento do terceiro gênero*.

É também inspirado em Espinosa que Althusser retoma a questão posta por Marx nos seguintes termos: o nominalismo é a «estrada real» para o

⁶³ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*. ed. aum. p.475. «(...) une nouvelle forme de rapport d'appropriation (le mot est de Marx) d'un objet qui est toujours - déjà là depuis le premier genre de connaissance». (tradução livre).

⁶⁴ *Ibidem*. ed. aum. p.475. «(...) la réalité visée par la connaissance (du troisième genre) n'est pas celle d'une généralité mais d'une singularité universelle». (tradução livre).

materialismo; na verdade, Althusser vai mais longe que Marx, afirmando que o nominalismo é o *único materialismo concebível no mundo*. Espinosa, que não atribui uma gênese transcendental ao sentido ou à verdade, procede a partir da constatação de uma idéia verdadeira, da qual se depreende uma norma de verdade. Seu nominalismo factual está alicerçado na distinção, interna a todo conceito, feita entre o *ideatum* e a *idéia*, ou seja, entre a coisa e seu conceito, ou, como sugere Althusser, entre o cão que late e o conceito de cão que não late, um círculo que é redondo e a idéia de um círculo que não é redondo. É então alinhando a ordem das coisas à ordem das idéias, as condições sociais materiais da existência da ideologia à materialidade mesma de sua existência que a leitura espinosista de Althusser nos fornecerá indicações para efetuar

«(...) a distinção entre o conhecimento do primeiro gênero inadequado, ou seja, a passagem (...) dessa distinção capital, para um conhecimento cada vez mais adequado, até o 'conhecimento do terceiro gênero', ou seja, a passagem do mundo-imaginação ao mundo do conceito desta inadequação imaginária, até a intuição das singularidades universais que existem desde o início, em todo modo finito, mas então tomadas e desconhecidas na imaginação».⁶⁵

⁶⁵ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*. ed. aum. p. 478,479. «(...) la distinction entre la connaissance du premier genre inadéquate, c'est-à-dire le passage (...) de cette distinction capitale, à une connaissance de plus en plus adéquate, jusqu'à la 'connaissance du troisième genre', c'est-à-dire le passage du monde-imagination au monde du concept de cette inadéquation imaginaire, jusqu'à l'intuition des singularités universelles qui existent dès le début dans tout mode fini, mais prises alors et méconnues dans l'imagination». (tradução livre).

Assim, «nesta fantástica filosofia da necessidade do factual, despojada de toda garantia transcendente (Deus) ou transcendental (o 'eu penso')»,⁶⁶ Althusser encontra o materialismo que procurava. Ao rejeitar toda filosofia da essência e da razão, logo da origem e do fim, vamos ver ressaltado um tipo de pensamento em filosofia que prescinde de um começo determinado que possa ser apontado como sua origem; para elucidar seu pensamento, Althusser propõe a bela metáfora do filósofo materialista, que toma um trem em marcha, sem saber de onde ele vem nem para onde ele vai.

«Ele sobe em um trem 'do' acaso, do encontro e aí descobre as instalações factuais do vagão e de quais companheiros ele está factualmente cercado, quais são suas conversas e suas idéias e qual linguagem marcada pelo seu meio social (como os profetas da Bíblia) eles falam».⁶⁷

E Althusser avança ainda mais, estendendo esta metáfora à filosofia materialista que, segundo ele, também pega o trem em marcha, o que significa uma oposição radical a todo idealismo da consciência e da razão, qualquer que seja sua destinação. Lembremos que, em *Lenin e a Filosofia* (1968), Althusser invoca Dietzgen, o operário a quem Marx e Engels atribuem a descoberta do

⁶⁶ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed. aum. p.480. «Dans cette fantastique philosophie de la nécessité du factuel dépouillé de toute garantie transcendante (Dieu) ou transcendantale (le 'je pense')». (tradução livre).

⁶⁷ Ibidem. p.480. «Il monte dans un train de hasard, de reconte et y découvre les installations factuelles du wagon et de quels compagnons il est factuellement entouré, quelles sont les conversations et les idéés de ces compagnons et quel langage marqué par leur milieu social (comme les prophètes de la Bible) ils parlent». (tradução livre).

materialismo dialético; Dietzgem afirma que «é necessário estudar o caminho dos caminhos que levam a filosofia a coisa nenhuma ('den Holzweg der Holzwege')»,⁶⁸ colocando em questão toda a prática filosófica tradicional. Tanto na *Entrevista a Fernanda Navarro* (1984), quanto n'*O Futuro dura muito Tempo* (1992), Althusser reinvoca o *Holzweg der Holzwege* (o caminho dos caminhos), mas agora numa insistência radical, para marcar a existência de uma tradição materialista não reconhecida pela história da filosofia. Na entrevista a Fernanda Navarro, Althusser fala das tradições antagônicas que constituem o *Kampflats* (campo de luta) que é a filosofia; para ele, a disputa agora não é mais entre o materialismo e o idealismo, mas entre o materialismo aleatório (sua tradição, sua atualidade) e todo o resto. A tradição materialista, não reconhecida pela história da filosofia, é também nomeada *a corrente subterrânea do materialismo do encontro*. Para sermos fiéis ao percurso de Althusser, não poderíamos deixar de abordar essas formulações, uma vez que, além de fazerem parte das últimas teses ou posições de Althusser, elas também marcam as suas últimas reflexões relativas à nossa categoria central de análise: o **processo sem sujeito nem origem nem fim (s)**.

⁶⁸ LENIN citado por ALTHUSSER, *Lenine e a Filosofia*, p.19.

3.4. - O materialismo aleatório ou materialismo do encontro

Buscando incessantemente uma filosofia materialista, Althusser formula a postulação acima em seus escritos tardios; para isso, inspira-se em Demócrito, Epicuro, Machiavel, Hobbes, Rousseau (do Segundo Discurso), Marx e Heidegger, dos quais procura resgatar o pensamento materialista sobre o qual repensa o seu *materialismo aleatório*, que ele pretende seja uma filosofia para o marxismo. Ele busca nesses filósofos categorias como *vazio*, *limite*, *margens*, *ausência de margem*, para que então este materialismo represente o que é verdadeiramente decisivo no marxismo: uma posição em filosofia.

Ao negar qualquer teleologia, Althusser vem reafirmar que «este materialismo não é aquele de um sujeito (quer seja Deus ou o proletariado) mas aquele de um **processo sem sujeito** que domina a ordem de seu desenvolvimento, sem um fim que lhe possa ser atribuído».⁶⁹ (grifo nosso). Althusser opõe-se dessa maneira a um tipo de materialismo atribuído a Marx, Lenin e Engels que, «como todo materialismo da tradição racionalista, é um materialismo da necessidade e da teleologia, ou seja, uma forma disfarçada de idealismo».⁷⁰ Contra este idealismo da liberdade, ele postula a existência da

⁶⁹ ALTHUSSER. *Sur la Philosophie*, p.40. «(...) Ce matérialisme n'est pas celui d'un sujet (que ce soit Dieu ou le prolétariat) mais celui d'un processus - sans sujet - qui domine l'ordre de son développement, sans fin assignable». (tradução livre).

⁷⁰ Ibidem. p. 42. «(...) comme tout matérialisme de la tradition rationaliste, est un matérialisme de la nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme déguisée d'idéalisme». (tradução livre).

liberdade humana no mundo da necessidade; no pensamento tardio de Althusser, a necessidade é pensada como o devir necessário do encontro de contingentes.

Pensar o materialismo aleatório enquanto uma filosofia para o marxismo implica pensar que nenhum sentido, causa, razão ou desrazão existiam antes da formação do mundo. Para Epicuro, a origem do mundo supõe um desvio de elementos que, ao saírem de um leito central indiferenciado, tornam possível o encontro de elementos anteriormente sem consistência, abstratos, sem existência. Também inspirado em Epicuro Althusser afirma que a razão não é a causa primeira, pois, o mundo se constitui a partir de um encontro aleatório, quando então se instaura, o reino da razão, da necessidade e do sentido.

O próprio Althusser assinala que suas aproximações com esses filósofos foram feitas na perspectiva de ressaltar, em cada um, pontos que viessem a dar sustentação ao seu materialismo do encontro. «Todas estas observações são apenas preliminares ao que eu gostaria de tentar transmitir sobre Marx».⁷¹ Althusser nos adverte também de que a *filosofia do encontro* por ele postulada não é especulativa, pois, se alicerçada em Marx, ela nos leva a pensar a prática através do pensamento do próprio Marx. E arrisca ainda uma última observação: Marx, forçado a caminhar num mundo atormentado entre o aleatório do encontro e a necessidade da revolução, pôde reunir uma dupla singular de conceitos, quais sejam, os conceitos de encontro e de conjuntura, que nos possibilitam pensar

⁷¹ ALTHUSSER. *Écrits philosophiques et politiques* I, p. 561. «Toutes ces remarques historiques ne sont que préliminaires à ce que je voudrais tenter de faire entendre sur Marx». (tradução livre).

«(...) não somente a *realidade* da história, mas antes de tudo a da *política*, não somente a essência da realidade, mas antes de tudo a essência da *prática*, e o laço dessas duas realidades, na ocasião do *encontro que as articula: na luta*, eu digo bem a luta, quando muito a guerra (Hobbes, Rousseau), [na] luta pelo reconhecimento (Hegel), [mas] também e antes dele [na] luta de todos contra todos que é a concorrência ou, quando ela ganha forma, na luta de classes (e sua 'contradição')». ⁷²

Numa de suas aproximações com o pensamento de Maquiavel, Althusser resgata o *encontro* entre a boa ocasião ou a fortuna e o homem de virtude, para então nos propor pensar este encontro como um *caso* ou um *acaso factual* sem origem, causa, nem fim. O encontro que dá origem ao *Novo Príncipe* é o de um homem sem passado, sem títulos, anônimo, despojado de qualquer determinação social e política que, ao se deparar com a boa ocasião, nada há que possa impedir o livre exercício de sua virtude. Althusser recupera desta maneira, no pensamento de Maquiavel, a questão da causalidade postulada como a consecução factual entre o *si* e o *então*, ao invés de uma consequencialidade causa-efeito. E comenta: «(...) Essa conjuntura factual sem causa originária (...) é

⁷² ALTHUSSER. *Écrits philosophiques et politiques* I, p.560. «(...) non seulement la *réalité* de l'histoire, mais avant tout celle de la *politique*, non seulement l'essence de la *réalité* mais avant tout l'essence de la *pratique*, et le lien de ces deux réalités lors de *leur rencontre: dans la lutte*, je dis bien la lutte, à la limite la guerre (Hobbes, Rousseau), [dans] la lutte pour la reconnaissance (Hegel), [mais] aussi et bien avant lui [dans] la lutte de tous contre tous qu'est la concurrence ou, quand elle en prend la forme, dans la lutte des classes (et sa 'contradiction')». (tradução livre).

uma verdadeira revolução no modo de pensar (...) que Maquiavel certamente não inaugurou, mas seguramente retomou da tradição epicurista». ⁷³

Ressaltamos esses dois pontos retomados por Althusser em Maquiavel por acreditarmos que caracterizam um momento crucial do pensamento político althusseriano: o *Novo Príncipe* não encontra obstáculos para o livre exercício de sua virtude, uma vez que isso se dá numa conjuntura factual sem causa, nem origem, nem fim... É neste exato momento de suas reflexões que Althusser volta a Espinosa, em cujo Tratado Político (V, § 7) vamos encontrar um elogio explícito a Maquiavel. Segundo Althusser, ao fazer isto, «(Espinosa) não quer senão pensar seu pensamento, e como ele é pensamento da prática, pensar a prática através de um pensamento». ⁷⁴

É neste mesmo sentido que Althusser chama nossa atenção para o fato de Marx ter *estremecido a filosofia*, apesar de sua recusa em escrever uma filosofia. E mais, Marx, além de ousar escrever a palavra **prática** nas *Teses sobre Feuerbach*, desenvolveu um raciocínio filosófico ao escrever *O Capital*, fornecendo-nos os instrumentos necessários para a compreensão do que está em jogo na filosofia. Para o pensamento althusseriano, a **prática** é um **processo de transformação** submetido a condições de existência próprias e que produz, no bojo dessas mesmas condições, verdades. E Althusser avança:

⁷³ ALTHUSSER. *L'avenir dure longtemps*, ed. aum. p.488. «(...) cette conjoncture factuelle sans cause originaire (...) est une véritable révolution dans le mode de penser (...) que Machiavel n'a certes pas inaugurée, mais qu'il a sûrement reprise de la tradition épicurienne». (tradução livre).

⁷⁴ ALTHUSSER. *Écrits philosophiques et politique I*, p.561. «Il ne veut que penser sa pensée, et comme elle est pensée de la pratique, penser la pratique à travers une pensée». (tradução livre)

«E se a prática tem agentes, ela não tem sujeito como origem ontológica ou transcendental do seu horizonte, de seu projeto, e ela não tem igualmente fim como verdade de seu processo. **É um processo sem sujeito nem Fim**». ⁷⁵ (grifo nosso)

A prática não pode ser interpretada, como o é muitas vezes, na perspectiva de uma filosofia transcendental da práxis, prossegue Althusser. Do ponto de vista althusseriano, Marx nos fala de uma coisa bem diferente, de uma filosofia *crítica e revolucionária* que supõe uma resistência à violência filosófica que afirma a existência da Verdade.

Toda essa reflexão nos encaminha para a compreensão do que está em jogo na filosofia; vamos poder perceber, por exemplo, a radicalidade da postulação althusseriana de que em filosofia a luta de classes toma a forma da contradição entre teses e antíteses, entre posições de tendências idealistas e materialista. Para falar desta filosofia, que é uma guerra perpétua de idéias, sem começo nem fim, Althusser postula o materialismo aleatório ou do encontro, manifestando o seu desejo de ver assegurado o livre exercício das práticas sociais e das idéias humanas, o que supõe a explicitação e não a denegação da existência de conflitos no interior da própria filosofia.

Finalmente gostaríamos de ressaltar que o movimento de Althusser, ao *pensar o pensamento de filósofos que pensam a prática através de um*

⁷⁵ ALTHUSSER. *Sur la philosophie*, p.153. «Et si la pratique a des agents, elle n'a pas de sujet comme origine ontologique ou transcendantale de sa visée, de son projet, et elle n'a pas non plus de Fin comme vérité de son procès. C'est un procès sans sujet ni Fin». (tradução livre).

pensamento, vem nos abrir a possibilidade de uma leitura inédita tanto de Espinosa quanto de Maquiavel. Desde os escritos de Althusser dos anos 60, claras referências se faziam acompanhar da promessa de uma aproximação mais rigorosa com o pensamento de Espinosa. Entretanto, o que se publicou são apenas dois pequenos trabalhos sobre esse filósofo. Um primeiro escrito em 1972, e que se encontra nos *Elementos de Autocrítica* e o outro, escrito para fazer parte de sua autobiografia, mas por ele próprio excluído, só foi publicado como um fragmento em 1994, na edição aumentada d' *O futuro dura muito tempo*. Se, por um lado, Althusser nos fornece uma leitura ao mesmo tempo instigante e particular de Espinosa, por outro lado temos que concordar com a observação feita por François Matheron: «Há como que um abismo entre a identificação proclamada a uma figura (Espinosa) e as análises reais de Althusser, finalmente muito gerais».⁷⁶

Maquiavel, invocado por Espinosa e retomado por Althusser, representa para nós um campo aberto para o prosseguimento desta pesquisa. Talvez a aproximação de Althusser com Maquiavel tenha sido a identificação mais produtiva no que diz respeito ao seu pensamento político e, como sugere Matheron, deve ser compreendida como um acontecimento fundador pois, ao estudar o «dispositivo teórico» de Maquiavel, Althusser identifica uma série de teses

⁷⁶ MATHERON. Apresentação dos *Écrits philosophiques et politiques II*, p. 11. «Il y a comme un abîme entre l'identification proclamée à une figure et les analyses réelles d'Althusser, finalement très générales». (tradução livre).

«(...) que, tomadas de empréstimo do pensamento clássico, se contradizem literalmente, mas são articuladas de maneira a produzir conceitos que jamais poderiam ser simplesmente deduzidos do pensamento clássico. Pois a grandeza de Maquiavel é de ter sido o primeiro, e talvez o único, a 'pensar o impensável', a ter elaborado uma *teoria* (por definição situada na dimensão do universal) da e na conjuntura (por definição singular), tendo como resultado colocar a prática política concreta no primeiro plano daquilo a que é em princípio irredutível: a teoria».⁷⁷

Ao afirmar que sua maior dívida talvez seja para com o pensamento de Maquiavel, Althusser está de fato reconhecendo esta grande influência sobre o seu pensamento até muito recentemente desconhecida e que efetivamente revolucionou a teoria da história política, bem como a prática política *no presente*. Este pensamento, que conjuga singular e universal, serve a Althusser como uma luva.

Finalmente, quanto a Espinosa, é clara a matriz não teleológica de seu pensamento; entretanto, o que ainda precisa ser verificado é a possibilidade de Althusser ter-se inspirado em suas postulações, para formular o que chama aleatório... Vejamos: tanto no *Tratado Teológico Político* (XVI), quanto na *Ética*,⁷⁸ vamos encontrar a crítica da vontade livre do homem e de Deus; no *Tratado*

⁷⁷ MATHERON. Apresentação dos *Écrits philosophiques et politiques* 2, p. 13. «(...) qui, empruntées à la pensée classique, se contredisent littéralement, mais sont agencées de façon à produire des concepts qui ne sauraient en aucune façon en être simplement déduits. Car la grandeur de Machiavel est d'avoir été le premier, et peut-être le seul, à 'penser l'impensable', à avoir élaboré une *théorie* (par définition située dans la dimension de l'universel) de, et dans la conjoncture (par définition singulière), avec pour résultat de mettre la pratique politique concrète au premier plan de ce à quoi elle est en principe irréductible: la théorie». (tradução livre).

⁷⁸ ESPINOSA. *Ética* I, 17 e 33; II, 49.

Político Espinosa tece a crítica da vontade soberana, através do estudo dos modos de funcionamento dos diversos tipos de regimes políticos. O que precisa ser pensado é se, ao discutir essas questões, Espinosa não estaria recusando uma teoria do arbitrário em política. Indo mais adiante, talvez seja necessário perguntar se não teria sido exatamente essa lacuna que Althusser pôde preencher com o pensamento de Maquiavel.

Na verdade, para alguém como Espinosa, que sustenta sua filosofia e sua ética de maneira tão dogmática, que postula ser «da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias»,⁷⁹ fica a pergunta: é possível, como sugere Althusser, *pensar a necessidade como o devir necessário do encontro de contingentes*, tendo como inspiração o pensamento de Espinosa? Althusser faz absoluta questão de manter-se alinhado a Espinosa no que diz respeito à recusa das questões da origem e do sujeito tais como formuladas pelas teorias do conhecimento tradicionais, o que o leva a postular uma concepção imanente da verdade. O próprio Althusser reconhece que, na peculiar leitura que faz de Espinosa, há algumas heresias... Quanto ao materialismo aleatório, perguntamo-nos se a destruição do horizonte teleológico, bem como o afastamento de qualquer transcendência teriam levado Althusser a aproximar Espinosa e Maquiavel de uma lógica do acontecimento e do encontro. Talvez tenha sido a maneira extraordinária com que Espinosa soube lidar com a questão da imanência o que possibilitou a Althusser a aproximação com o

⁷⁹ ESPINOSA, *Ética*, II, prop XLIV.

aleatório. Quanto a Maquiavel, ao ressaltar seu lado filosófico, Althusser na verdade colocou em evidência a possibilidade de um pensamento do novo na ausência de qualquer condição.

* * *

Ao acompanharmos neste capítulo as aproximações feitas com os pensamentos de Hegel e Espinosa, pudemos verificar que a verdade de uma filosofia reside, para Althusser, nos efeitos dessa filosofia. Esses efeitos só se tornarão visíveis se a filosofia puder ser pensada como atividade separadora, de nítida colocação de teses e posições. Foi assim que nos ensinou Althusser e assim procedemos nesta pesquisa: adotando Hegel para combater sua concepção teleológica de história e manter a sua idéia de processo e adotando Espinosa, uma vez que os efeitos de sua filosofia vieram liberar o espírito humano da chamada imaginação, bem como das concepções teleológicas de mundo.

O método althusseriano se desdobra com vigor surpreendente, e até pouco tempo por nós desconhecido, nas suas leituras de Maquiavel. Althusser anunciara nos fragmentos d' *O futuro dura muito tempo* que, provavelmente, sua maior dívida, no que diz respeito à procura das correntes subterrâneas do materialismo,

seria com Maquiavel.⁸⁰ Apesar de Althusser já ter afirmado desde a *Entrevista a Fernanda Navarro*, que Maquiavel foi «o único que pensou a teoria da história política, da prática política *no presente*»,⁸¹ só agora temos as condições para efetuar mais este retorno, que abre de vez o pensamento althusseriano ao caráter aleatório do devir e da historicidade. Essa forma de pensar o novo incondicionalmente é a expressão mais viva da incessante redefinição do possível por parte de Althusser, que se dá no vazio de quaisquer condições. Ele age como o verdadeiro filósofo materialista, que percorre o caminho dos caminhos que levam a nenhum lugar... Ou, quem sabe, esse caminho leve a um lugar onde o aleatório, o fortuito e os acontecimentos sejam possíveis e, por isso mesmo, onde se possa encontrar um tipo de subjetividade que reconheça a filosofia como um campo de luta e ao mesmo tempo, seja capaz de efetuar os deslocamentos impostos pela natureza das práticas humanas.

⁸⁰ Todas estas reflexões feitas por Althusser sobre Maquiavel foram reunidas pelo IMEC e acabam de ser publicadas nos *Ecrits philosophiques et politiques II*. Gostaríamos de pontuar que, quando em vida o autor, por motivos que desconhecemos, não publicou estes trabalhos sobre Maquiavel, apesar de seu declarado interesse de dar a Marx a filosofia que melhor conviesse à sua obra.

⁸¹ ALTHUSSER. *Sur la philosophie*, p. 48. «Le seul qui a pensé la théorie de l'histoire politique, de la pratique politique au présent, c'est Machiavel». (tradução livre).

CONCLUSÃO

O percurso que fizemos nesta dissertação teve como ponto de partida a problematização por parte de Althusser da categoria filosófica de *sujeito*, que se fez acompanhar da postulação de que o sujeito é uma noção ideológica ou imaginária. Nossa hipótese, ao iniciar esta pesquisa, era a de que não encontraríamos em Althusser uma teoria do sujeito; por outro lado indagávamos sobre a possibilidade de encontrar o esboço de uma teoria althusseriana da subjetividade em se tratando de política. Para o autor, uma teoria se organiza a partir de conceitos; o que pudemos verificar em suas diversas formulações foi a palavra sujeito nomeando não um conceito, mas uma noção ideológica, ou imaginária. Verificamos também que, no pensamento althusseriano, o objeto existe ainda menos que o sujeito; Althusser escreve: «objeto=reflexo especular de sujeito».¹ O objeto é, assim como o sujeito, a imagem de uma inexistência; por isso mesmo Althusser afirma que «a categoria processo sem Sujeito nem origem nem Fim(s) pode assim assumir a seguinte forma: 'processo sem Sujeito nem Objeto'».² Essas formulações decisivas demonstram que para o pensamento althusseriano a relação sujeito/objeto não pode ser compreendida enquanto uma relação especular e unívoca, cujo produto é a Verdade; ao abrir mão desse tipo

¹ ALTHUSSER. *Sur le rapport de Marx à Hegel*. p.70. «objet = reflet spéculaire de sujet».

² ALTHUSSER. *Posições 1*, p.68n.

de pensamento, outros serão os desdobramentos decorrentes de sua reflexão.

Vejam os:

No texto *Sobre a relação de Marx e Hegel*, Althusser postula de forma clara uma dupla tese: «o conceito de processo é científico; a noção de sujeito é ideológica»;³ este tema se encontra desenvolvido em toda a obra do autor, mas é aí sintetizado com precisão. Estas reflexões o encaminharam à postulação da tese de um *processo sem Sujeito nem Fim(s)*. Como vimos, a idéia de processo veio de Hegel mas, a partir de Marx, tornou-se necessário pensar as *condições do processo da história*, uma vez que passam a ser consideradas tanto as relações de produção, quanto as relações políticas e ideológicas; daí Althusser afirmar que todo processo só o é *sob relações*. Ao refletir que esta descoberta científica de Marx tem consequências filosóficas, o autor está apenas começando a pensar sobre elas, pois o continente história descoberto por Marx só havia sido penetrado até então pelos militantes da luta de classes. Althusser escreve este texto em fevereiro de 1968 e, ao se referir aos intelectuais, seu julgamento é duro: «Os intelectuais não suspeitam da existência deste continente, exceto para anexá-lo e explorá-lo como uma colônia vulgar».⁴ E coloca para os intelectuais a tarefa de penetrar no pensamento do *processo sob relações*; parece a Althusser que os militantes revolucionários da luta de classes são os únicos que até então haviam penetrado e explorado este novo continente e é a eles que devemos

³ ALTHUSSER. *Sur le rapport de Marx à Hegel*, p.70. «le concept de procès est scientifique; la notion de sujet est idéologique».

⁴ *Ibidem*. p.71. «Les intellectuels ne soupçonnent pas l'existence de ce continent, sauf pour l'annexer et l'exploiter comme une vulgaire colonie». (tradução livre).

seguir, pois precisamos aprender o que já sabem... Mas o que sabem os militantes?

Se nossa compreensão é correta, Althusser responde a essa indagação quando, referindo-se à prática política, afirma que o verdadeiro pensamento do *processo sob relações* deve ser aprendido com aqueles que praticam a política - os militantes. E conclui: «É com esta condição que nós também poderemos fazer descobertas, do tipo das que Marx anunciava em 1845: descobertas que ajudam não a 'interpretar' o mundo, mas a transformá-lo».⁵

É então a partir da política que devemos pensar o *processo sob relações*. Em *Lenine e a Filosofia*, comunicação escrita neste mesmo mês de fevereiro de 1968, Althusser escreve que Marx e Lenin não fundam uma nova filosofia, mas propõem *uma outra* prática da filosofia, prática essa que teria alguma coisa a aprender com a política. Ora, o ponto que *sangra a ferida* da filosofia reinante é a política, e quem melhor para dizê-lo senão Lenin, um dirigente proletário, nos sugere Althusser.⁶

Ao tentarmos trabalhar o pensamento do processo, iniciando por Marx, mas voltando a Hegel, fizemos também um retorno a Espinosa, além de uma pequena incursão nas formulações tardias sobre o materialismo do encontro. Maquiavel não poderia ser aqui esquecido, pois é principalmente a partir de seu pensamento que Althusser renova suas reflexões sobre os acontecimentos históricos

⁵ ALTHUSSER. *Sur le rapport de Marx à Hegel*, p.71. «C'est à cette condition que nous pourrions aussi y faire des découvertes, du genre de celles qu'annonçait Marx en 1845: des découvertes qui aident non à 'interpréter' le monde, mais à le transformer». (tradução livre).

⁶ ALTHUSSER. *Lenine e a Filosofia*, p.21 et seq.

imprevistos e aleatórios. Eles passam a ser considerados a partir de uma teoria da prática política que pensa a história no presente, a *Geschichte*,⁷ aberta ao acaso e ao acontecimento... Essa tendência encontrada no pensamento tardio de Althusser não se pauta na figura de uma lei linear, mas numa possibilidade infinita de bifurcações, sob o efeito de outras tendências. Veremos que o *pensamento do processo* continua aí expresso de maneira renovada e enriquecida. Um pensamento que postula a existência da liberdade humana no mundo da necessidade, que por sua vez contempla o encontro de contingentes. Talvez pudéssemos formular que o mundo da necessidade é correlato ao pensamento do processo, no qual temos delimitado e presentificado o possível a cada vez, a cada caso. Quanto ao acaso e aos encontros aleatórios, marcados pelo contingente, gostaríamos de adotá-los enquanto pistas abertas que possam balizar um pensamento em política que contemple o singular de cada acontecimento, de cada caso, de cada encontro, pois talvez seja este o lugar privilegiado de emergência de novas subjetividades.

Perguntamo-nos se a filosofia do materialismo aleatório, não seria o lugar onde é possível pensar vertentes tão diversas quanto a afecção (Espinosa), a pulsão (Freud) ou o desejo (Lacan)... Perguntamo-nos também se nesse singular momento do encontro, não vislumbraríamos algo *além da interpelação*, que marcaria a emergência do novo na ausência de quaisquer condições...

⁷ O substantivo alemão *Geschichte* tem sua origem no verbo *geschehen*, que significa acontecer.

Não poderíamos dizer que esta *fantástica filosofia da necessidade do factual* (Cf. p.18n) seria solidária a um pensamento político que, ao mesmo tempo que contempla os encontros aleatórios, não é cativo de normas de objetividade, pois que estaria balizado no *dever necessário do encontro de contingentes*? Esse momento singular que supõe o encontro e o acontecimento, em se tratando de política, não se alinha a uma figura de sujeito, tal como a figura do sujeito revolucionário tão combatida por Althusser. Se não há o sujeito revolucionário,⁸ há em contrapartida o encontro aleatório, que contempla o imprevisível e o singular presentificados em cada processo de subjetivação política...

Para tentar articular política e aleatório, Althusser se aproxima de Maquiavel que, ao formular a história *no presente*, o faz baseado num pensamento da conjuntura «(...) que significa conjunção, ou seja, encontro aleatório de elementos em parte existentes mas também imprevisíveis. Toda conjuntura é um caso singular como todas individualidades históricas, como tudo o que existe». E Althusser continua suas reflexões pontuando que há uma enorme lacuna no pensamento da prática política *no presente*, nos reenviando uma vez mais à filosofia. Talvez seja o espaço anunciado dessa lacuna o lugar onde possamos começar a pensar um *subjetivo sem sujeito*, em se tratando de política.

Não poderíamos dizer, com rigor, que encontramos em Althusser a formulação de que o *processo sem sujeito* equivaleria ao processo subjetivo;

⁸ Poderíamos lembrar também aqui, a postulação de BRUNO em *Partition: Freud, Marx, Lacan*, de que não se trata de revolucionar o sujeito, mas de liberar o efeito revolucionário que há no sintoma.

entretanto, ao ter se liberado da referência sujeito/objeto, Althusser dá um passo decisivo no sentido de se afastar de um pensamento apenas solidário a um processo objetivo. Um processo sem sujeito, em se tratando de política, supõe escolhas, tomadas de posição e engajamentos que, na verdade, são da ordem do subjetivo. Não foi a partir desse tipo de reflexão que nosso autor leu a história do povo judeu contada por Espinosa, ou a do Novo Príncipe contada por Maquiavel? A questão que deixamos em aberto é se pensar *a prática política no presente*, não nos encaminharia até um pensamento do *subjetivo sem sujeito*, que submetido e identificado ao pensamento do *processo*, nos possibilitaria depreender as *constantes gerais ou invariantes genéricas*, a partir da verdade de cada conjuntura ou de cada caso singular...

Ao percorrermos com o autor o caminho que culminou com a formulação da categoria filosófica *Processo sem Sujeito nem origem nem Fim(s)*, gostaríamos de ver ressaltada a dimensão política de um pensamento que teve como fio condutor o processo sem sujeito. De acordo com esse pensamento, a filosofia «(...) habita um mundo separado e distante (...) e age, pela mediação das ideologias, sobre as práticas reais e concretas, por exemplo sobre práticas culturais como as ciências, a política, as artes e mesmo a psicanálise».⁹ Se pudéssemos perguntar a Althusser, um homem que sempre respirou o ar do seu tempo, o que ele consideraria mais relevante em sua obra, talvez ele respondesse que seria o seu

⁹ ALTHUSSER. *Sur la philosophie*, p. 67-68. «(la philosophie) habite un monde séparé et lointain (...) (elle) agit par la médiation des idéologies, sur les pratiques réelles et concrètes, par exemple, sur des pratiques culturelles comme les sciences, la politique, les arts, et même la psychanalyse». (tradução livre).

pensamento sobre a política. Na citação que acabamos de fazer, Althusser destaca as ciências, as artes, a psicanálise e a política; quem conhece sua obra, inclusive seus escritos tardios, poderá dizer sem dificuldades que, dentre as *práticas* por ele apontadas, é um pensamento sobre a ciência que vemos inicialmente ressaltar de sua obra, seguido de um pensamento sobre a política.

Se este é o legado maior de Althusser, algumas questões terão ainda que serem explicitadas e, talvez, a mais polêmica delas seja a relação da filosofia com a política. Vejamos: aqueles que pretendem que a filosofia deve pensar diretamente a política terão que arcar com o peso de uma filosofia submetida à objetividade do Estado. Althusser, ao se inspirar em Maquiavel, Espinosa, Marx e Lenin, ressalta o pensamento político de pensadores que *não se submeteram ao Estado*. Poderíamos dizer que, se houvesse por parte de Althusser uma crença no Estado, ele não teria lembrado a Fernanda Navarro as formulações de Engels e Marx, de que o Estado futuro seria um não-Estado. Ele tampouco teria, a partir desta reflexão, utilizado o mesmo raciocínio para falar da filosofia: «O que Marx procurava era uma não filosofia, cuja função de hegemonia teórica desfaleceria, para dar lugar a novas formas de existência filosófica».¹⁰

Althusser afirma ter aprendido com Marx que a prática faz irrupções na filosofia, e que a filosofia é por excelência sobredeterminada. Entretanto ele nos adverte: «Certamente o que vou dizer não se encontra em Marx com todas as

¹⁰ ALTHUSSER. *Sur la philosophie*, p.39. «(...) ce que Marx cherchait était une 'non-philosophie', dont la fonction d'hégémonie théorique dépérirait pour laisser la place à de nouvelles formes d'existence philosophique». (tradução livre).

letras, mas sem ele não poderíamos dizê-lo».¹¹ Quanto a nós, gostaríamos também de poder dizer que, apesar de não termos encontrado com todas as letras em Althusser a formulação de um *subjetivo sem sujeito*, é certo que sem ele não poderíamos pensá-lo. Mas por que correr o risco de dizer isso? Precisamente porque Althusser nos abre a possibilidade de considerar a política como pensamento, logo não submetida à objetividade do Estado, pois só assim ela é capaz de, a cada dia, «referir-se a uma realidade social singular, única e factual».¹² Sabemos que a experiência da prática social, se referida a um sistema de relações sociais, se torna ideologia; aquém disso há apenas o imaginário e as experiências puramente individuais...

A filosofia, enquanto trabalho de pensamento, produz todo um dispositivo de categorias que pretendem abarcar as diferentes práticas sociais. Mas a filosofia pensada dessa maneira é ainda cativa da tarefa que lhe foi delegada pela *luta de classes ideológica*, que é a de «contribuir para a unificação das ideologias em uma ideologia dominante, detentora da verdade».¹³ Não seria então uma tentativa de sair desse «determinismo», o avanço do pensamento althusseriano em direção ao aleatório, ao fortuito, ao acaso dos encontros e dos

¹¹ ALTHUSSER. *Sur la philosophie*, p.161. «Bien sûr ce que je vais dire ne se trouve pas en toutes lettres dans Marx, mais sans lui on ne pourrait pas le dire». (tradução livre).

¹² Ibidem. p. 69. «Il faut toujours se référer à une réalité sociale singulière, unique et factuelle». (tradução livre).

¹³ Ibidem. p. 77. «(...) contribuer à la lutte de classes idéologique est celle de contribuer à l'unification des idéologies en une idéologie dominante, détentrice de la Vérité». (tradução livre).

acontecimentos? Onde cada conjuntura, cada caso, pensado em sua singularidade, poderá configurar uma nova subjetividade?

Althusser já dissera em 1966 que todo discurso produz um efeito de subjetividade que, dada a natureza diferencial dos elementos presentes em cada discurso, produz efeitos diferenciados. Assim, por exemplo, pudemos acompanhar no Capítulo II como o discurso científico d'O *Capital* produziu um efeito de conhecimento; o que precisa ser ressaltado, com Althusser, é que *não se pode utilizar a noção de sujeito de maneira unívoca*.

Dois comentadores de Althusser encaminham suas reflexões nesta mesma direção, com nuances diferentes. Antônio Negri,¹⁴ ao analisar as leituras althusserianas de Maquiavel e Espinosa, destacando a *prática teórica na ideologia*, abre a possibilidade de encontrarmos em Althusser «(...) a busca de uma subjetividade aberta que procura elaborar simultaneamente teoria e luta, a saber, um conceito de prática onde a filosofia é absorvida. A filosofia enquanto «*Kampfplatz*» é então reconhecida».¹⁵ Esta transformação conceitual se baseia no aprofundamento contínuo da temática dos *Aparelhos Ideológicos do Estado*, sugere Negri. Althusser, ao precisar para Fernanda Navarro a posição filosófica do materialismo aleatório, resalta a prioridade do aleatório sobre todo o resto,

¹⁴ Cf. NEGRI. *Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser*.

¹⁵ NEGRI. *Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser*, p.85. «(...) la recherche d'une subjectivité ouverte qui cherche à élaborer simultanément théorie et lutte, à savoir un concept de pratique dans lequel résoudre la philosophie. La philosophie en tant que '*Kampfplatz*' est a présent reconnue». (tradução livre).

inclusive sobre o próprio aleatório, já que *o que é universal é a prioridade da materialidade*. E avança:

«Isto não quer dizer que o primado da infra-estrutura (concebida indevidamente como a soma das forças produtivas materiais e das matérias primas) seja determinante em última instância.(...) Mas na superestrutura mesma, o que é determinante é também sua materialidade. É por isso que eu me interessei em colocar em evidência a materialidade de fato de toda superestrutura e de toda ideologia... Como eu o mostrei a propósito dos aparelhos ideológicos do Estado (AIE). É aí que é preciso encontrar o conceito de 'última instância', sempre determinante 'em última instância', em cada conjuntura concreta».¹⁶

A partir do pensamento do último Althusser, que postula a conjuntura como conjunção, encontro aleatório de elementos existentes e imprevisíveis, Negri sugere que pode-se pensar as subjetividades, e de forma mais vigorosa, a subjetividade política. Se cada conjuntura, assim como cada individualidade histórica viva é um caso singular, o materialismo aleatório abre exatamente a possibilidade para Althusser pensar «a abertura do mundo na direção do

¹⁶ ALTHUSSER. *Sur la philosophie*, p.43-44. «Cela ne veut pas dire que le primat de l'infrastructure (conçue à tort comme la somme des forces productives matérielles et des matières premières) soit déterminant en dernière instance. (...) Mais dans la superstructure elle-même, ce qui est déterminant est aussi sa matérialité. C'est pour cela que je me suis autant intéressé à mettre en évidence la matérialité, de fait, de toute superstructure et de toute idéologie... comme je l'ai montré à propos des appareils idéologiques d'État (AIE). C'est là qu'il faut trouver le concept de 'dernière instance', le déplacement de la matérialité, toujours déterminante 'en dernière instance', dans chaque conjuncture concrète». (tradução livre).

acontecimento, a imaginação inaudita, como também toda prática viva, incluída a política». ¹⁷

Outro comentador, Alain Badiou, não postula como Negri uma *subjetividade aberta* mas a possibilidade de se pensar, a partir de Althusser, um *subjetivo sem sujeito* em se tratando da política. Nas suas últimas formulações, que culminam com o materialismo aleatório ou do encontro, Althusser se afasta da hegemonia da estrutura; já havíamos presenciado o abandono do cientificismo que, ancorado num modelo de onipotência do verdadeiro, acabara por desconsiderar as singularidades de cada caso, de cada situação ou conjuntura. Finalmente, nosso filósofo materialista, ao tomar *o trem do acaso e do encontro*, talvez tenha condições de abrir mão de um certo pensamento da totalidade que o acompanhou durante toda a sua obra. Trata-se agora de, para sermos fiéis ao seu legado, rastrear pistas como esta sugerida por Badiou: pensar o *subjetivo sem sujeito* em se tratando da política. Essa pista «se destina a provocar a abertura dessa questão ao mostrar que o efeito sujeito em política é propriamente da ordem do subjetivo, sem que possamos identificar, totalizar, contar como um, um sujeito». ¹⁸

Como vimos, não há para Althusser sujeitos **da** história, mas sujeitos **na** história. Logo não podemos, em se tratando de política, pensar um sujeito da história; para sermos fiéis a Althusser, talvez tenhamos de pensar de forma renovada a sobredeterminação do político presente na sua definição de filosofia

¹⁷ ALTHUSSER. *Sur la philosophie*, p.46. «(...) l'ouverture du monde vers l'événement, l'imagination inouïe et aussi toute pratique vivante, y compris la politique». (tradução livre).

¹⁸ BADIOU. *Política, partido, representação e sufrágio*, p.21.

enquanto representação em última instância da luta de classes na teoria. E mais, para continuarmos fiéis ao seu pensamento, inclusive o tardio, talvez seja preciso reconhecer que, a partir do materialismo aleatório, a questão da singularidade do subjetivo em política está posta de forma inarredável.

Althusser, ao salientar o singular de cada caso e de cada encontro, não estaria nos sinalizando que o que está em questão na política é da ordem do subjetivo? Assim, ao formular a categoria **processo sem Sujeito nem origem nem Fim(s)** talvez ele tenha dado o passo decisivo que torna possível um tipo de pensamento em política que contemple tanto o pensamento do *processo*, quanto o de um *subjetivo sem sujeito*. Um tipo de pensamento em que a singularidade da política enquanto *processo sob relações* e enquanto *processo sem sujeito* encontre a possibilidade de se tornar uma atividade de colocação de posições. A partir de linhas de demarcação, distinguir-se-ia aí a sobredeterminação dos acontecimentos e dos encontros aleatórios, talvez o verdadeiro lugar para a política enquanto pensamento...Onde o possível, atravessado pelo contingente, e a liberdade humana, demarcada pelo mundo da necessidade, nos encaminhem para um pensamento em política em que não sejam necessárias as garantias advindas da ordem objetiva da economia, nem da noção ideológica de sujeito, pois que correlata aos Aparelhos Ideológicos do Estado.

Que o enorme esforço de Althusser ao construir a categoria **processo sem sujeito nem origem nem fim(s)** possa abrir caminhos para o avanço do pensamento político deste final de século.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos do Estado*. Tradução por Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 128p.
- _____. *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits*. Paris: STOCK/IMEC, 1992. 356p.
- _____. *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits*. ed. aum. Paris: STOCK/IMEC, 1994. 573p.
- _____. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. In:_. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: STOCK/IMEC, 1994. p.539-579. v.1.
- _____. *Éléments d'auto-critique*. Paris: Hachette, 1974. 127p.
- _____. *A Favor de Marx*. Tradução por Dirceu Lindoso. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. 220p.
- _____. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Tradução por Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. 93p.
- _____. Lenin before Hegel. In:_. *Lenin and Philosophy and other essays*. London, New York: Monthly Review Press, sd. p.107-125.
- _____. *Lenine e a Filosofia*. Tradução por Herberto Helder e A. C. Manso Pinheiro, Lisboa: Editorial Estampa, 1974. 70p.

ALTHUSSER, Louis et al. *Ler o Capital*. Tradução por Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. v.1. 211p.

_____ et al. *Ler o Capital*. Tradução por Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980. v.2. 329p.

_____ et al. *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1969. 184p. v.1. (Petite collection Maspero).

_____ et al. *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1969. 226p. v.2. (Petite collection Maspero).

_____. Machiavel et nous. In:_. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: STOCK/IMEC, 1995. p.39-168. v.2.

_____. Notes sur la philosophie. In:_. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: STOCK/IMEC, 1995. p.299-348. v.2.

_____. Philosophie et Sciences Humaines. Revue de l'enseignement philosophique. Paris, n.5, p.1-12, juin. juil. 1993.

_____. *Posições 1*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho, Antônio Roberto Blundi, Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978. 167p.

_____. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1966. 258p.

_____. *Réponse a John Lewis*. Paris: François Maspero, 1973. 98p.

_____. La solitude de Machiavel. Futur antérieur, Paris, n.1, p.26-40, avr. 1990.

_____. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. 314p.

_____. *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard, 1994. 178p.

- ALTHUSSER, Louis. Sur le rapport de Marx à Hegel. In:_. *Lénine et la Philosophie* suivi de Marx et Lénine devant Hegel. Paris: 1975. p.51-71. (Petite collection Maspero).
- _____. Trois notes sur la théorie des discours In:_. *Écrits sur la psychanalyse Freud e Lacan*. Paris: STOCK/IMEC, 1993. p.111-170.
- BADIOU, Alain. *Le (re)commencement du matérialisme dialectique*. Critique: Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères. Paris, n.240, p.438-467, mai. 1967.
- _____. Política e filosofia: Louis Althusser. In:_. *Para uma nova teoria do Sujeito*. Tradução por Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.87,93.
- _____ et al. *Política: partido, representa o e sufrágio*. Tradução por Célio Garcia. Belo Horizonte: Projeto, 1995. 154p.
- BALIBAR, Étienne. * crits pour Althusser*. Paris: La Découverte, 1991. 133p.
- BOUTANG, Yann Moulier. *Louis Althusser une biographie*. Paris: Grasset, 1992. 509p. v.1.
- BRUNO, Pierre. Partition: Marx, Freud, Lacan. *Barca!* Paris, n.1, p.19-58, 1993.
- BRETON, Stanislas. *Althusser Aujourd'hui*. Archives de Philosophie, Paris, n.56, p.417-430. 1993.
- COTTEN, Jean Pierre. *La pensée de Louis Althusser*. Toulouse: Privat, 1979. 206p.

DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.

2v. 447p,518p.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, 231p.

_____. *A Dialética da Natureza*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. 238p.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução por Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v.2. (Os Pensadores).

_____. *Traité politique, Lettres*. Tradução por Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1966. 379p. (Œvres IV).

_____. *Traité Théologico-politique*. Tradução por Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1994. 380p. (Œvres II).

EVANGELISTA, Walter José. *Conhecimento e Desejo: Estudo Histórico-Crítico do Conceito de Superdeterminação no Itinerário de Louis Althusser*. Belo Horizonte, 1984. 328p. (Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do cargo de titular em Filosofia. FAFICH-UFMG).

_____. *Dialectique et Cientificité d'après L. Althusser*. Université Catholique de Louvain, 1974. 297p. (Dissertation doctorale).

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v.5. (Standard).

GIANNOTTI, José Artur. Contra Althusser. *Teoria e Prática*. São Paulo, n.3, p.87-102, 1968.

- GUITTON, Jean. Althusser. In:_. *Un Siècle, une vie*. Paris: Éditions Robert Laffont. 1988. p.150-160.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques: La science de la logique*. Tradução por Bernard Bourgeois. 3 ed. Paris: Vrin, 1986. 646p. v.1.
- _____. *Science de logique: La logique subjective ou doctrine du concept*. Tradução por P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Albier: 1981, 560p. v.2.
- HYPOLITE, Jean. *Logique et existence*. Paris: PUF, 1991.247p.
- LAZARUS, Sylvain. Althusser, La politique et l'histoire. In:_. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Paris: PUF, 1993. p.9-27.
- LEBRUN, Gérard. L'activité du Concept comme traduction de l'énergie aristotélicienne; la totalité-conceptuelle hégélienne selon M. Alhtusser et selon Hegel. In:_. *La patience du concept*. Essai sur le discours hégélien. Paris: Gallimard, 1972. p.342-358.
- LÉNIN, V. I. *Cahier sur la dialectique de Hegel*. Tradução por Henri Lefebvre, Norbert Guterman. Paris: Gallimard, 1967. 307p.
- _____. Ce que sont les «amis du peuple» et comment ils luttent contre les social-démocrates. In:_. *Textes philosophiques* . Paris: Édition Sociales, 1978. p.39-72.
- _____. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1975. 350p.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero, 1979. 263p.

MARX, K. *O Capital*. Tradução por Reginaldo Santana. L.1, v.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, sd. 579p.

_____. *Œuvres, Économie I*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1965. 1821p.

MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia Alemã* (Feuerbach). Tradução por José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 8 ed. São Paulo: Hucitec, 1991. 138p.

MOREAU, Pierre François. *Spinoza*. Tradução por Ana Luiza Faria, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987. 152p.

NEGRI, Antonio. *Spinoza subversif*. Paris: Éditions Kimé, 1994. 139p.

_____. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser. In: *Sur Althusser: Passages*. Futur antérieur, Paris, 1993. p.73-96. (Edição especial).

RANCIÈRE, Jacques. *La leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974. 277p.

ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos Hegel com Lacan*. Tradução por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. 230p.

ERRATA

1. Página 18, linha 12: leia-se *Kampfplatz*.
2. Página 41, última linha: leia-se pelas.
3. Página 91, linha 13: fechar aspas ao final da citação.
4. Página 149, linha 8: leia-se redonda.
5. Página 151, linha 8: leia-se *Kampfplatz*.