

A TRAJETÓRIA TEÓRICO-POLÍTICA DE LOUIS ALTHUSSER

Julien Pallotta¹

Resumo: Este artigo revisita a trajetória teórico-política de Louis Althusser. Sua intervenção no marxismo ocidental ocorre no contexto da “desestalinização”, na qual ele vê a possibilidade de refundar o marxismo para além dos desvios do stalinismo. No entanto, sua inserção no quadro ainda stalinista do Partido Comunista Francês é ambígua: mais do que um herege puro e simples, pode-se ver em Althusser um orto-heterodoxo, um heterodoxo que busca conquistar uma ortodoxia. A questão que o impulsiona é como conduzir uma desestalinização que não seja uma mera “coexistência pacífica” com o sistema capitalista: o que pode ser uma crítica de esquerda ao stalinismo? O artigo, então, analisa a operação althusseriana de releitura filosófica de Marx, que pretende distinguir, na obra deste último, uma filosofia (apresentada como ainda em construção, mas presente “em estado prático” em *O Capital*) e uma ciência da história, fundada em um corte epistemológico. O artigo inclui quadros explicativos que retomam os grandes conceitos da leitura althusseriana de Marx: corte epistemológico, leitura sintomal e causalidade estrutural. O objetivo desses quadros é avaliar a pertinência desses conceitos e considerar críticas e/ou desdobramentos contemporâneos. Além disso, as criações conceituais de Althusser (como a do conceito de AIE) estão sempre relacionadas a intervenções na conjuntura, sempre impulsionadas pela busca de uma crítica de esquerda ao stalinismo.

Palavras-chave: Louis Althusser; marxismo; estruturalismo; leitura sintomal; corte epistemológico; causalidade estrutural.

LA TRAJECTOIRE THÉORICO-POLITIQUE DE LOUIS ALTHUSSER

71

Résumé: Cet article revient sur la trajectoire théorico-politique de Louis Althusser. Son intervention dans le marxisme occidental prend place dans le contexte de la « déstalinisation », dans lequel il voit la possibilité de refonder le marxisme par-delà les errements du stalinisme. Néanmoins, c'est de manière ambiguë qu'il s'inscrit dans le cadre encore stalinien du parti communiste français : plus qu'un pur et simple hérétique, on peut voir en Althusser un ortho-hétérodoxe, un hétérodoxe qui veut conquérir une orthodoxie. La question qui l'anime est de savoir comment mener une déstalinisation qui ne soit pas une simple « coexistence pacifique » avec le système capitaliste : que peut être une critique *de gauche* du stalinisme ? L'article revient alors sur l'opération althusserienne de relecture philosophique de Marx, qui prétend distinguer chez ce dernier une philosophie (présentée comme encore à constituer, mais présente « à l'état pratique » dans le *Capital*) et une science de l'histoire, fondée dans une coupure épistémologique. L'article propose des encadrés qui reviennent sur les grands concepts de la lecture althusserienne de Marx : coupure épistémologique, lecture symptomale, causalité structurale. L'idée de ces encadrés est d'évaluer la pertinence de ces concepts et aussi d'en envisager des critiques et/ou prolongements contemporains. Par ailleurs, les créations conceptuelles d'Althusser (ainsi celle du concept d'AIE) sont toujours rapportées à des interventions dans la conjoncture, toujours animées par la recherche d'une critique de gauche du stalinisme.

Mots-clé: Louis Althusser, marxisme, structuralisme, lecture symptomale, coupure épistémologique, causalité structurale.

Louis Althusser (1918-1990) foi, na França, um dos principais refundadores teóricos do marxismo, refundação que ele conduziu dentro do duplo quadro organizacional do Partido Comunista (ao qual aderiu em 1948 e onde foi simples militante, sem exercer funções

¹ Pesquisador associado ao laboratório de filosofia contemporânea do IFCS/UFRJ (Brasil) e à Rede Ibero-americana de Filosofia Política. 0000-0002-1521-1068 - ORCID. Email: julienpallotta@gmail.com

de liderança) e da *École Normale Supérieure* da rua d’Ulm (onde foi “caïman”, ou seja, professor assistente de filosofia, de 1946 a 1980).

Sua intervenção teórica no marxismo começa no início dos anos 1960 com a publicação de artigos em revistas do Partido Comunista (*La Pensée*, *La Nouvelle Critique*), artigos que ele reúne em 1965 em uma obra de caráter manifesto, publicada pela *Éditions Maspero*, *Pour Marx*. Essa obra, que defende a tese polêmica de um “anti-humanismo teórico” em Marx, tem grande repercussão, além das fronteiras nacionais. Informado sobre o interesse do *caïman* Althusser pelo marxismo, um grupo de alunos da *École Normale* pede que ele organize um seminário sobre Marx, do qual surge a obra coletiva *Lire le Capital* (em colaboração com Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar e Roger Establet). Esse livro atesta a existência do “althusserianismo”, uma leitura filosófica de Marx que abala a ortodoxia ao incorporar elementos da epistemologia francesa, da psicanálise e ao se inscrever, à sua maneira, no “estruturalismo”. Em 1966, na revista *Les Cahiers marxistes-léninistes* — órgão da União das Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas (organização surgida de uma cisão com a União dos Estudantes Comunistas, afiliada ao PCF, e cujos membros fundadores eram seus antigos alunos) —, Althusser publica anonimamente um artigo sobre a Revolução Cultural Chinesa, no qual conclama os comunistas franceses a se apropriarem de suas lições. A unidade do grupo althusseriano se desfaz após Maio de 1968, dividindo-se entre aqueles que permanecem no Partido Comunista e aqueles que aderem a pequenos grupos maoístas. O próprio Althusser tenta se apropriar teoricamente do acontecimento Maio de 68 em um artigo publicado na França em *La Pensée* e em cartas publicadas por Maria-Antonietta Macchiocchi na obra *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, lançada na Itália, mas da qual ele retira seus textos da edição francesa para evitar endossar publicamente uma crítica ao Partido. Mas, sobretudo, ele busca elaborar esses acontecimentos no artigo *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, publicado em 1970 na revista *La Pensée*, texto que propõe uma renovação da teoria marxista da ideologia e do Estado, exercendo uma influência considerável nos debates teóricos dos anos 1970. Em 1973, ele publica *Réponse à John Lewis*, um curto texto no qual critica a tendência “teoricista” de seus trabalhos anteriores e reafirma sua crítica ao humanismo teórico. Em 1976, condena a mudança de estratégia do PCF em seu XXII Congresso, que sanciona o abandono da palavra de ordem da “ditadura do proletariado”. Em 1978, durante debates na Itália sobre a questão do Estado, ele aponta os limites do marxismo e destaca a ausência de uma teoria da ideologia, do Estado e do partido e, na França, após a derrota da União da Esquerda nas eleições legislativas, ele torna pública sua crítica ao Partido nas páginas do jornal *Le Monde*, já que a imprensa comunista se recusara a publicar seus textos. Finalmente,

em 1980, sofrendo desde pelo menos 1948 de psicose maníaco-depressiva, ele estrangula sua esposa, Hélène Althusser, em seu apartamento na *École Normale*. Declarado inimputável com base no artigo 64 do Código Penal, ele alterna entre períodos em seu apartamento em Paris (após ter sido aposentado compulsoriamente pelo Ministério da Educação) e internações hospitalares, desaparecendo da vida pública na França. Seu eclipse coincide com o declínio político do Partido Comunista e com a perda da hegemonia teórica do marxismo na esquerda. Ele falece em 1990.

O silêncio em torno de Althusser começou a se romper em 1992 com a publicação póstuma de seu projeto autobiográfico, *L'Avenir dure longtemps*. Depois, na esteira do relativo sucesso editorial dessa obra, e em colaboração com o IMEC, uma série de obras póstumas, publicadas sob a direção de François Matheron, reavivou o interesse teórico em seu trabalho. A publicação dos trabalhos inéditos de Althusser continua até hoje sob a direção de G.M. Goshgarian.

Para compreender o sentido da intervenção teórico-política de Althusser no marxismo do século XX, é necessário situá-la na conjuntura política que a condicionou: a desestalinização sancionada pelo XX Congresso do PCUS e seus efeitos sobre o PCF, ou seja, o encerramento oficial da página dos erros do stalinismo (definidos minimamente como “culto da personalidade” e “violação da legalidade socialista”) e a necessidade de elaborar novas estratégias políticas. É nesse contexto que os intelectuais recebem a “tarefa do *aggiornamento*, ou seja, o trabalho de reinterpretação dos fundamentos teóricos das novas estratégias” (Matonti, 2005, p. 32). Althusser assume essa tarefa armado com as ferramentas próprias da filosofia, recusando-se a servir como uma mera justificativa *ad hoc* para a linha decretada pelo Bureau Político; pelo contrário, ele reivindica a autonomia do trabalho teórico, embora se inscreva de maneira ambígua no quadro stalinista: no plano teórico, ele retoma as categorias de “materialismo dialético” e “materialismo histórico” da brochura de Stálin com o mesmo nome, reinterpretando-as de forma original, até mesmo “herética” (Tosel, 2009, p.59-60), e, no plano organizacional, Althusser mantém a ideia do papel dirigente do partido de vanguarda da classe operária e a bipartição das lutas em lutas políticas (conduzidas pelo partido) e lutas econômicas (conduzidas pelo sindicato). Mais do que um simples herege, Althusser é um *ortho-heterodoxo*: um heterodoxo que busca conquistar uma ortodoxia². Seu estilo de escrita didático, por vezes

² A sociologia política produziu uma analogia entre Igreja e Partido e definiu o stalinismo como um “modo eclesial de produção da verdade”, em que todas as declarações, desde as intervenções dos comunistas nos congressos até a ousadia teórica de Althusser, tomam a forma de citação e comentário. Veja Bernard Pudal, *Un monde défait. Les*

dogmático, é um compromisso entre suas duas pertenças (*École Normale* e Partido), mesmo que esse tom dogmático possa ser um artifício, uma postura, uma maneira de “contrabandear” (Matonti, 2005, p. 13) novos elementos para a ortodoxia, exagerando seu mimetismo. Quanto à nova estratégia a ser adotada após o XX Congresso, Althusser preocupa-se em evitar que a desestalinização leve a uma simples gestão do *status quo* ou a uma mera “coexistência pacífica” com o sistema capitalista. Em outras palavras, sua questão central é: o que pode ser uma crítica de esquerda ao stalinismo?

A desestalinização que ele rejeita é aquela que consiste em transformar o marxismo em humanismo, à maneira de Jorge Semprun no PC espanhol ou Roger Garaudy no PC francês. Após a revelação da amplitude dos crimes do stalinismo, alguns intelectuais comunistas consideraram tentador retornar aos escritos da juventude de Marx (como os *Manuscritos de 1844*) para encontrar neles a exigência de uma libertação do homem social e economicamente alienado. Esse retorno às necessidades fundamentais do homem e à ideia de recuperação de sua essência humana tinha também a vantagem de possibilitar diálogos com os cristãos. Althusser discorda dessa abordagem ao retornar a uma interpretação dos textos de Marx com base na ideia (que ele afirma encontrar na tradição marxista-leninista, mas que interpreta à sua maneira) de que é preciso distinguir, em Marx, entre uma filosofia (também chamada de “materialismo dialético”) e uma ciência da história (chamada de “materialismo histórico”). No que diz respeito à filosofia marxista, o prefácio de *Pour Marx* anuncia que ela está “em grande parte por ser constituída” (Althusser, 1996a, p. 21), uma forma de dizer que é um espaço vazio a ser ocupado³ e que Althusser se apresenta como um inovador em nome da ortodoxia ausente. Ele a define como *Teoria da prática teórica*, isto é, uma espécie de teoria geral da produção do conhecimento nos diferentes domínios teóricos. Quanto à ciência da história, ela é um “continente” aberto por Marx, que deve continuar sendo explorado e que foi descoberto por meio de um *corte epistemológico* (segundo a terminologia de Gaston Bachelard, que se refere à ideia de uma descontinuidade entre o conhecimento científico e o conhecimento comum) em relação às obras da juventude de Marx, reivindicadas por seus leitores humanistas. A partir de 1845, ou seja, com a obra póstuma *A Ideologia Alemã*, Marx formula a exigência de uma ciência da história que rompe com a problemática antropológica herdada de Feuerbach (centrada na

communistes français de 1956 à nos jours, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009, p. 22-29, p. 22-29.

³Podemos comparar a posição de Althusser no Partido que procura ocupar este lugar vazio com a posição de Pascal na Igreja que se vê às voltas com heresias que são sempre duas formas de se afastar da verdade. Ver Étienne Balibar, *Passions du concept*, Paris, La Découverte, 2020, p.84-104.

questão “o que é a essência humana?” e no uso do conceito de alienação como operador crítico) presente em seus escritos anteriores. Essa ciência mobiliza um sistema de novos conceitos (“formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologia, determinação em última instância pela economia, determinação específica dos outros níveis, etc.”) (Althusser, 1996, p. 233), que foram apresentados de forma didática por Stálin em sua brochura de 1938, *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*⁴, e que Althusser vai retrabalhar ao longo de toda a sua obra. A fundação da ciência da formação social, que busca analisar a articulação entre diferentes práticas (prática econômica, prática política, práticas ideológicas), está intrinsecamente ligada à desqualificação teórica do humanismo. Assim, a posição de Marx é definida como um “anti-humanismo teórico”, e o humanismo é redefinido como uma ideologia que, embora possa ter uma função prática, não tem valor teórico.

O conceito de ideologia é um exemplo notável do tipo de intervenção de Althusser: abandonado pelo próprio Marx depois de 1845, mas presente nos panfletos educacionais do Partido, Althusser o reinventa de forma original, considerando que, embora seja necessário para o estudo das formações sociais, ainda não há uma versão satisfatória dele no marxismo, que ele se propõe a produzir usando, implicitamente, filósofos fora das referências tradicionais do marxismo. A ideologia não é simplesmente um sistema de representações, com uma função mais prática do que teórica; ela é, mais precisamente, “a expressão da relação dos homens com seu ‘mundo’, ou seja, a unidade (sobre-determinada) de sua relação real e sua relação imaginária⁵” (Althusser, 1996, p. 240). Althusser se inspira aqui na teoria espinosista do primeiro gênero de conhecimento, ou conhecimento imaginativo, com a diferença de que ele nega à ideologia uma função de conhecimento: se, em Espinosa, a formação das ideias resulta da maneira como os corpos são afetados por outros corpos, em Althusser, a ideologia expressa a maneira como os indivíduos são afetados por suas condições reais de existência.

Se o primeiro elemento da intervenção polêmica de Althusser nos empreendimentos de desestalinização diz respeito à desqualificação das leituras humanistas de Marx, o segundo elemento diz respeito à teoria da história e da política, ou da ação histórica, e se cristaliza filosoficamente na relação com Hegel e a dialética. A exposição da dialética é o primeiro objeto do panfleto de Stalin já mencionado: uma metodologia de conhecimento aplicada por Marx ao estudo das sociedades. Mais precisamente, a primeira citação apresentada na brochura é um

⁴ Althusser utilizou-o nos cursos que ministrou na década de 1950 na *École Normale* e atribuiu-lhe, num artigo de 1967, o importante papel educativo na divulgação dos princípios do marxismo. Veja Louis Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx*, Paris, Seuil, 2006, p.177-178, e « Sur le travail théorique. Difficultés et ressources (1967) », in: *PenseR Louis Althusser*, Paris, Le Temps des cerises, 2006, p.45.

⁵Louis Althusser, *Pour Marx*, op.cit., p.240.

trecho do prefácio de *O Capital* que parece definir a dialética de Marx como a inversão da de Hegel: esse é também o ponto de partida das investigações de Althusser no artigo “Contradição e Superdeterminação”. Em vez de uma inversão (que preserva uma estrutura para apenas invertê-la), Althusser, fiel à sua tese do corte na produção da ciência, fala de uma transformação das estruturas da dialética. Se a dialética hegeliana contraria o projeto de Althusser de produzir uma teoria da história, é porque ela é teleológica: o processo histórico que ela concebe é o desenvolvimento (através de negações sucessivas) de um princípio dado na origem. De acordo com Althusser, a Segunda Internacional e Stalin substituíram a dialética hegeliana da Ideia por uma dialética da Economia (Althusser, 1996, p. 108) ou dos modos de produção, cuja sucessão linear, pontuada pelos solavancos que são os “saltos qualitativos” das revoluções, é um evolucionismo que é um “hegelianismo dos pobres” (Althusser, 1995, p. 507). Althusser chama esse desvio teórico de economicismo, ou mesmo tecnologicismo, que é o da brochura de Stalin, para a qual o desenvolvimento das forças produtivas detém o primado sobre as relações de produção (ou seja, as relações de classe ou de exploração). Essa análise nos confronta com o paradoxo do marxismo divulgado pelos manuais stalinistas: se é um economicismo, como ele pode pensar sobre a prática política? A pesquisa de Althusser, então, volta-se para a inteligibilidade da prática política, cujo conceito adequado está ausente no marxismo⁶. Para produzir esse conceito, que deve existir “em estado prático”, e a dialética materialista que ele mobiliza, Althusser se volta para os textos dos dirigentes políticos (que também são teóricos) do marxismo “vitorioso”: Lênin (pela Revolução de Outubro) e Mao (pela Revolução de 1949), este último concebido implicitamente como um novo Lênin.

76

Essa nova análise começa com um estudo dos textos de Lênin sobre a Revolução de Outubro, ou seja, Lênin como o pensador de uma conjuntura na qual ele intervém, mas deve-se ressaltar que ela é filtrada por meio de sua retomada pedagógica por Stalin em suas conferências de 1924, *Les principes du léninisme*, nas quais se encontra a teoria do elo mais fraco⁷. Com a eclosão da guerra imperialista em 1914, a humanidade entrou em uma situação objetivamente revolucionária: a Rússia é o elo mais fraco, pois acumula contradições que, provenientes de correntes heterogêneas, se fundiram em uma unidade de ruptura. O caráter anti-hegeliano dessa dialética está na ideia de pluralidade na origem ou pluralidade de origens: o

⁶ O marxismo ortodoxo foi, segundo André Tosel, uma “dogmática [...] esclerosada [...], com suas leis da história e seu punhado de categorias ‘dialéticas’, propícia a todas as manipulações, uma ideologia pobre de legitimação de uma política inconsciente de sua própria natureza” (André Tosel, 2009, p.60-61).

⁷ Na realidade, Lênin fala de um elo decisivo, sendo a teoria do elo mais fraco uma distorção de Stálin. Ver Maximilien Rubel, 2000, p. 153 e seguintes e pág. 167ss.

evento revolucionário é possibilitado por um encontro entre correntes ou circunstâncias de origens diversas. Além disso, essas correntes ou circunstâncias fazem parte da superestrutura (o Estado, a ideologia dominante, a religião, os movimentos políticos organizados etc.), de tal forma que a contradição entre Capital e Trabalho nunca existe em seu estado puro: ela é *sobredeterminada em seu princípio*. Pode-se dizer que Althusser está contrapondo um manual stalinista a outro: ao panfleto de 1938, no qual as revoluções fazem parte de um processo linear e teleológico de desenvolvimento das forças produtivas (que, em determinado momento de sua maturação, entram em contradição com as relações de produção que elas fazem irromper), ele contrapõe o panfleto de 1924, que analisa a possibilidade da Revolução de 1917 por meio do encontro entre condições objetivas (o acúmulo de contradições sociais) e condições subjetivas (a existência do Partido Bolchevique⁸). Um lugar é definido para a prática política: em uma situação que é sempre sobredeterminada, a intervenção política fica precariamente entre duas armadilhas ou dois extremos, o subjetivismo ou voluntarismo (pura decisão que busca forçar a situação) e o objetivismo ou economicismo (para quem tudo depende apenas das condições econômicas). Althusser acrescenta que a sobredeterminação do acontecimento (sua multifatorialidade de origens diversas) pode levar tanto à inibição quanto à ruptura revolucionária: se as condições do encontro que tornam o acontecimento possível são contingentes, a orientação que o evento toma é ela mesma contingente⁹. A partir disso, ele sustenta posteriormente a tese de uma autonomia relativa do tempo para cada instância do todo social e, portanto, de uma temporalidade diferencial das instâncias que faz do presente da conjuntura um tempo plural (Althusser, 1996a, p. 284-285). Pensar a prática política efetiva do marxismo, e os conceitos que lhe são necessários, implica restituir ao acontecimento sua contingência e retirar da história toda garantia de que ela siga no bom sentido, ao contrário do evolucionismo economicista que pretendia oferecer tal garantia.

77

A crítica ao economicismo e a busca por uma teoria da história e da ação política continuaram no artigo “Sobre a dialética materialista”, um texto que, em uma época em que a ruptura sino-soviética já estava consumada, lhe rendeu críticas dentro do partido por sua referência a Mao. Seu ponto de partida foi a ideia de que o materialismo histórico analisa a formação social como uma articulação de práticas ou instâncias que, em última instância, é

⁸Trata-se, de fato, de uma reescrita posterior por Stálin de Outubro de 1917, que minimiza o caráter singular e arriscado das palavras de ordem de Lênin para glorificar o Partido, e que talvez também revele uma aversão dos marxistas pela categoria hegeliana de "grande homem". Cf. Balibar, 2020a, p.61-62.

⁹É nos seus cursos sobre Rousseau que Althusser conclui sobre a essencial fragilidade da política. Ver Louis Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx*, Paris, 2006, p.366. Esta referência a Rousseau é encontrada em escritos tardios sobre o “materialismo aleatório”.

determinada pela economia. Essa estrutura dominante (sobredeterminada pela economia) permanece constante, mas cada conjuntura política (prioritariamente a das crises revolucionárias) a atualiza de maneira singular. Para abordar a estrutura da conjuntura, Althusser se baseia no ensaio de Mao, “Sobre a contradição”, de 1937. A conjuntura é o momento atual no qual a prática política marxista, orientada pelo objetivo da transformação revolucionária, intervém: para intervir nela, é preciso saber onde intervir, identificar e priorizar as frentes de luta e identificar um “elo decisivo” na intervenção. Embora sustentando que a contradição capital-trabalho é a contradição fundamental, a originalidade de Mao está na distinção entre uma contradição principal e uma contradição secundária, entre um aspecto principal e um aspecto secundário da contradição. Se o economicismo fixa de maneira definitiva uma hierarquia de papéis entre as instâncias do todo social, Mao avança inicialmente que o emprego dos papéis pode mudar: uma contradição principal se torna secundária, uma contradição secundária toma seu lugar e assim por diante. Em segundo lugar, se uma instância se torna um “elo decisivo”, é porque todas as contradições se condensam e se fundem nela. A condensação da luta em um lugar estratégico é inseparável do deslocamento da dominância entre as contradições. Lênin e Mao, ambos líderes e teóricos, são vistos por Althusser como a realização da unidade da teoria e da prática, por meio de sua capacidade de compreender o deslocamento da dominância na conjuntura e de intervir em seu ponto estratégico.

O trabalho de refundação de Althusser continuou em uma empreitada coletiva com seus alunos na *Ecole Normale Supérieure*, em um seminário publicado em 1965 pela Maspero, *Lire le Capital*. Pode-se, então, falar legitimamente de althusserianismo ou da escola althusseriana. Althusser se encarrega, na introdução escrita posteriormente, de descrever o método original implementado: submeter o texto de Marx a uma “leitura sintomal*”, um modo de leitura que desvenda o que está latente no texto estudado, e o relaciona a outro texto, ausente-presente no primeiro. Trata-se, então, de produzir o conceito apropriado do que Marx produziu sem nomeá-lo explicitamente: o conceito de uma causalidade estrutural* ou da eficácia de uma estrutura sobre seus elementos. Trata-se também de avaliar a “revolução teórica” de Marx e mostrar em que consiste sua crítica à economia política burguesa: ao mudar sua problemática teórica (ao praticar o “corte”), ele torna visível o que é invisível ou reprimido do campo teórico da economia burguesa, como o conceito de “mais-valia”. Smith e Ricardo se limitaram à renda e ao lucro, as formas transformadas de mais-valia. Pensar no conceito de mais-valia é considerar todas as condições materiais e sociais da produção capitalista: o conceito de mais-valia não é uma realidade econômica mensurável e quantificável, é a inscrição no discurso da economia de suas condições sociais não econômicas. Se os objetos de produção (terra, minério, etc.) são

visíveis e mensuráveis, a mais-valia é uma estrutura que não é visível como tal, é a estrutura das relações de produção. A importância dessa leitura do conceito de “mais-valia” reside no fato de que ela rejeita como ideológica a concepção puramente contábil que pode ser feita dela (como uma diferença quantitativa de valor) e identifica como reformista uma luta que se limitaria a uma redistribuição do valor produzido. A leitura estrutural de Marx indica a necessidade estratégica de transformar a própria estrutura da relação de produção.

A crítica à desestalinização errônea e à ortodoxia dos manuais comunistas até então se concentrava em interpretações humanistas e economistas do marxismo, mas em 1966 a crítica ao stalinismo toma um novo rumo: ela se realiza, segundo Althusser, nos fatos, tornando-se crítica em atos na Revolução Cultural Chinesa (RCC). A recepção da RCC por Althusser (mediada por documentos de propaganda chinesa) fez dela um acontecimento teórico “em estado prático”. Definida como uma fase da Revolução Chinesa, ela coloca a questão política da continuidade da revolução em direção ao comunismo ou a regressão ao capitalismo. Para continuar a revolução, os chineses exigiram uma terceira revolução (além das revoluções política e econômica): uma revolução ideológica de massa, ou a necessidade de construir uma superestrutura ideológica correspondente às novas relações de produção. Althusser retoma a tese apresentada em *Pour Marx*: embora a economia seja, em última análise, decisiva, é a instância ideológica que é o ponto decisivo de intervenção nessa conjuntura, e é a instância ideológica que condensa a contradição entre revolução e regressão. A ideologia que se torna o local do confronto político do qual depende o resultado da revolução é composta de atitudes e costumes, e não simplesmente de “ideias”. Althusser interpreta o apelo de Mao aos jovens para que ajudem a combater uma certa tendência dominante no partido como um chamado para a invenção de organizações de massa da luta ideológica, externas ao partido. De forma implícita, pode-se ler aí uma crítica à estatização do Partido, ela mesma ligada à tendência economista: o maoísmo da RCC é percebido por Althusser como uma luta contra o taylorismo na produção, com experiências de superação da divisão entre trabalho manual e intelectual¹⁰, e uma luta contra a burocratização do partido, que havia passado para as mãos de especialistas (“o vermelho tem precedência sobre o especialista¹¹”). A partir daí, o jogo teórico-político de Althusser se torna difícil de sustentar: permanecendo no PCF (pró-soviético), é acusado por ele

¹⁰ Cf. Os arquivos de Althusser contém recortes de imprensa de propaganda chinesa sobre as experimentações pedagógicas da RCC (escola-fábrica, escola-brigada de produção agrícola), Althusser Archives/IMEC ALT2.A18.03.15.

¹¹ Cf. sobre a crítica ao taylorismo, Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, Paris, Seuil, 1976.

de inspirar seus estudantes (entre os quais Robert Linhart) a fundar organizações maoístas. No entanto, a recepção de Maio de 68 vai dissolver a frágil unidade do grupo althusseriano.

Ausente dos acontecimentos devido a um estado patológico, Althusser reagiu a eles posteriormente em dois textos: ele interpretou os eventos de 68 pelo prisma da RCC. Se a RCC foi uma revolução ideológica de massa, maio de 68 foi uma revolta ideológica de massa (da juventude escolarizada) que não conseguiu se fundir com o movimento operário. O fato de os dois movimentos não terem conseguido se unir é implicitamente atribuído ao Partido, que é acusado de não ter desempenhado seu papel e de ter se afastado dos movimentos da juventude (Althusser não parece considerar a divisão do mundo em Leste e Oeste pelas duas potências do acordo de Yalta, nem a aliança soviética do PCF). Porém, a verdadeira apropriação teórica de Maio de 68 foi publicada em junho de 1970 no seu artigo “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado” (*Idéologie et appareils idéologiques d’État*), originado das anotações de um manuscrito de 1969 sobre a reprodução das relações sociais (e publicado de forma póstuma). A pesquisa sobre ideologia, iniciada no artigo sobre a Revolução cultural chinesa (RCC), é levada adiante: a ideologia não é apenas material (é composta de costumes e atitudes), mas também é ritualizada em instituições (públicas ou privadas) que são as fortalezas por meio das quais a classe dominante assujeita as massas à ideologia dominante e impede sua luta de classes: os aparelhos ideológicos de Estado (AIEs). Essa inovação na teoria do Estado (acrescentando um sistema de AIEs ao aparato de repressão) foi preparada no marxismo por Gramsci, a quem Althusser presta homenagem como o primeiro teórico das superestruturas. Mais precisamente, Althusser propõe uma teoria incipiente do par Escola-Família como par dominante de AIE na formação social burguesa. O manuscrito póstumo destaca um aspecto que é pouco perceptível no artigo: o próprio partido faz parte de um AIE, o que confirma que maio de 68 deve ser lido como um eco da RCC; no campo capitalista e no campo socialista, deve-se ver uma crítica à estatização do Partido. Por fim, o artigo oferece uma descrição do mecanismo operacional dos AIEs: eles interpelam os indivíduos como sujeitos, o que os faz “caminharem por conta própria”¹². Essa teoria da interpelação do indivíduo como sujeito é um momento-chave na teorização estruturalista de Althusser: o sujeito não é uma consciência constituinte, mas o efeito dos procedimentos de interpelação, cujo modelo Althusser encontrou na *Massenpsychologie*

¹² No original : “marcher tout seuls”. Perde-se com a tradução a ambiguidade do termo marcher. O termo pode ser traduzido como “caminhar sozinho” ou “caminhar por conta própria” quando se refere aos indivíduos, mas ele também é traduzido como algo que “funciona por si só” para se referir aos efeitos da organização as relações de produção.

freudiana. Ela foi amplamente debatida nos anos 1970 (inclusive fora do marxismo¹³) e continua sendo até hoje, principalmente pelos teóricos pós-estruturalistas da vida psíquica do poder (como na obra de Judith Butler).

Sob o impacto das críticas de seus ex-alunos e da RCC, Althusser foi forçado a reintroduzir a luta de classes no centro de suas elaborações no início da década de 1970, corrigindo assim a tendência “teórica” de seus textos em *Pour Marx*, onde a filosofia ocupava uma posição dominante como ciência das ciências ou teoria das práticas teóricas: a partir de então, é a luta de classes que comanda o desenvolvimento da teoria. Em 1970, na introdução do livro-texto de Martha Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (obra de ampla difusão na América Latina), Althusser esclarece sua leitura de *O Capital*: se não há produção econômica “pura” (a ilusão do economicismo), é porque a produção capitalista se dá sob relações sociais que são, em última análise, relações de classe ou lutas de classe. Althusser sustenta que a luta de classes da burguesia contra o proletariado começa com a sociedade capitalista, e que a luta de classes do proletariado é, em um primeiro momento, apenas uma resistência à luta de classes dos dominantes. Em 1972, na *Resposta a John Lewis* (texto no qual Althusser adota um tom dogmático e reivindica ocupar o lugar da “ortodoxia ameaçada” [Althusser, 1973, p. 63]) esse giro “politicista” é aplicado à filosofia: ela passa a ser definida como uma luta de classes na teoria, ou seja, a prática de identificar as relações de força entre as ideias que servem à conservação ou contestação da ordem ideológica dominante (ou “a hegemonia ideológica da classe dominante” (Althusser, 1976, 129), como Althusser diria em 1976). Ele também retorna à sua concepção de história, que define como um processo sem sujeito nem fim, ou seja, sem um fim fixado antecipadamente e sem a garantia de uma orientação, um processo no qual os agentes agem na forma de “sujeito” (eles são sujeitos na história e não *da* história). A crítica de Althusser ao stalinismo (que ele prefere chamar de “desvio stalinista”) está mais claramente exposta em sua “Nota sobre a crítica do culto à personalidade”, de junho de 1972. Cabe ressaltar que ele não reduz Stálin apenas a esse desvio e lhe reconhece três grandes méritos históricos: ter consolidado o socialismo em um único país, ter derrotado o nazismo e ter propagado, mesmo que dogmaticamente, os *Princípios do leninismo* entre os militantes operários. Ele aproveita para criticar o trotskismo, considerando ilusória sua reivindicação de uma “revolução mundial”. As organizações trotskistas são acusadas de não terem conquistado nenhuma vitória histórica, o que explica sua preferência

¹³Cf. meu artigo sobre Foucault e Althusser, “L’effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction”. In: C. Laval, L. Paltrinieri e F. Taylan, *Marx & Foucault*, Paris, La Découverte, 2015, p.129-142.

pelo maoísmo, que, ao contrário, obteve sucesso. Além disso, as críticas ao humanismo e ao economicismo realizadas na década de 1960 encontram aqui um ponto de articulação: o desvio stalinista foi definido como a influência do núcleo duro da ideologia burguesa, o par humanismo-economicismo, sobre o movimento operário, e como uma vingança póstuma contra a Segunda Internacional de Bernstein e Kautsky. O humanismo e o economicismo funcionam como um par orgânico porque ambos são produzidos espontaneamente pelas práticas burguesas de produção e pelas práticas legais do direito burguês. Essa combinação oculta a luta de classes e não permite nenhum antagonismo real com o sistema capitalista (no máximo, uma “competição”). Finalmente, Althusser termina sua nota apresentando sua hipótese principal: a crítica ao stalinismo é, na verdade, a crítica silenciosa e em atos realizada pela Revolução Chinesa.

A crítica à sua posição “teoricista” dos anos 1960 e sua nova definição da filosofia como “luta de classes na teoria” encontram eco em escritos da mesma época, como o livro inacabado sobre Maquiavel, iniciado em 1972¹⁴ e o texto “Sobre Marx e Freud” de 1976¹⁵. A leitura de Maquiavel permite a Althusser revisitar a especificidade epistemológica do marxismo: ser, não uma teoria especulativa da história, mas um pensamento sob a conjuntura, ou seja, um pensamento que se submete ao problema produzido pela conjuntura (o problema da unidade nacional italiana para Maquiavel, o problema da revolução comunista para Althusser). A epistemologia própria ao marxismo, continua o texto sobre Freud e Marx, é conflitual: é assumindo uma posição (como classe proletária) no conflito que Marx pode conhecer *O Capital*, assim como Maquiavel sustentava que “é preciso ser povo para conhecer os princípios” (Althusser, 1993, p. 230). O retrato epistemológico do marxismo se esclarece: ele é um pensamento situado (no conflito sociopolítico) e estratégico (que avalia os elementos do equilíbrio de forças em uma situação em função de um objetivo revolucionário ou emancipatório).

Politicamente, na segunda metade da década de 1970, Althusser critica cada vez mais abertamente as escolhas e a atitude do PCF. Em 1976, por exemplo, ele intervém publicamente para denunciar o abandono da “ditadura do proletariado” (a DP) pelo XXII Congresso do partido. Ele ressaltou que esse conceito fazia parte de um sistema de conceitos e não podia ser abandonado sem perder de vista a estratégia do comunismo: a DP era o período de transição socialista entre o capitalismo e o comunismo e, como tal, é uma coexistência de

¹⁴Cf. Althusser, « Machiavel et nous », in *Écrits philosophiques et politiques II*. Paris: Stock/Imec, 1995, p.39-168.

¹⁵ Cf. Althusser, « Sur Freud et Marx », in *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/Imec, 1993, p.222-244.

elementos contraditórios pertencentes tanto ao capitalismo (trabalho assalariado) quanto ao comunismo (novas organizações de massa). Para Althusser, não pode haver estratégia do socialismo: se o comunismo não for o objetivo estratégico, o movimento tende a se estagnar ou regredir. Em 1978, por ocasião dos debates italianos sobre o Estado, ele leva sua crítica ao marxismo o mais longe que pode, apontando para a falta de uma teoria do Estado, do partido e da ideologia, o que lhe teria permitido entender sua própria história. A questão da estatização do partido, levantada pela perspectiva de os partidos francês e italiano participarem de uma coalizão governamental, preocupa cada vez mais Althusser, que defende um “partido fora do Estado” para resistir às tendências burocráticas e reformistas do partido. Ele também reconhece, pela primeira vez, que a teoria marxista é “finita”, já que as novas formas de politização (como as lutas feministas e ambientalistas) não se encaixam em suas coordenadas e escapam à distinção tradicional entre partido e sindicato. Finalmente, na França, após a derrota da *Union de la Gauche*, ele publica uma série de artigos no *Le Monde* denunciando o funcionamento burocrático do partido, que reproduzia em si mesmo a ideologia material do Estado burguês (a separação entre governantes e governados). Para Althusser, o partido está, portanto, dividido entre ser uma peça dos Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) da burguesia e sua exteriorização em relação ao Estado, funcionando como uma manifestação do comunismo existente nos “interstícios” ou “poros” da sociedade burguesa.

Ele desaparece da vida pública na França após o assassinato de sua esposa, mas seus escritos póstumos dos anos 1980 sobre o “materialismo do aleatório” despertam interesse no momento de sua publicação. Fora do quadro da organização que ele tentou criticar internamente, Althusser expurga de seu pensamento qualquer referência à dialética e acusa grande parte do marxismo de ter sido um materialismo da necessidade e da teleologia, ou seja, um idealismo disfarçado. Ele retoma motivos de seu pensamento anterior, como a primazia da contingência para pensar a conjuntura, e redefine a necessidade como o “tornar-se necessário” do encontro entre elementos contingentes. Para isso, mobiliza uma tradição filosófica subterrânea que vai do atomismo antigo de Epicuro à crítica da noção de origem em Derrida, passando pela concepção maquiaveliana de *virtú* e *fortuna* na ação histórica. Diferentemente de seus textos anteriores, Althusser abandona aqui qualquer consideração estratégica e prefere retomar sua tese do final dos anos 1970 sobre um comunismo “intersticial”, que já existiria dentro das formas sociais não mercantis da sociedade burguesa.

CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Corte epistemológico

O conceito de corte epistemológico é introduzido por Althusser em *Pour Marx* e torna-se imediatamente o marcador central de sua leitura de Marx. Ele o utiliza para distinguir um “jovem Marx”, filósofo humanista influenciado por Feuerbach, que vai do início de sua carreira até a obra de transição, *A Ideologia Alemã* (1845), e um “Marx da maturidade”, cujo trabalho científico atinge seu ápice em *O Capital* (1867). Althusser afirma ter tomado emprestado esse conceito a epistemologia histórica de Gaston Bachelard (1884-1962). No entanto, o termo exato *corte* está ausente da obra de Bachelard, que fala mais propriamente em “ruptura epistemológica” e “obstáculo epistemológico”. A ideia geral dessa epistemologia é que o espírito da ciência é polêmico: o conhecimento se constrói rompendo com as “evidências” da experiência imediata (que são vistas como obstáculos epistemológicos). O exemplo histórico mais famoso dessa ruptura é a superação, por Galileu, das “evidências” da física aristotélica.

A ideia de corte de Althusser talvez seja sugerida pelo encontro de ideias da tradição marxista e da história da filosofia. Na tradição marxista, a ruptura com as pseudo-evidências da experiência imediata encontra um correspondente na crítica de Lênin ao “espontaneísmo” do movimento operário, o que, traduzido para os termos de Althusser, significa uma crítica à ideologia imediata dos atores sociais. Filosoficamente, a ideia de um corte refere-se à ruptura de Espinosa entre um primeiro tipo de conhecimento (pela imaginação e, portanto, ligado ao acaso da experiência) e um segundo tipo de conhecimento (por noções comuns).

84

O acontecimento da fundação da ciência da história por Marx ocorre por meio de uma ruptura, não com qualquer ideologia, mas com a filosofia idealista da história alemã e com a economia política anglo-escocesa. A questão que surge é se Althusser, ao se referir à epistemologia histórica francesa, não está simplesmente buscando justificar a científicidade do marxismo de forma *ad hoc*: ao inscrever Marx (que abre o continente da “História”) na linha de Galileu (que abre o continente da “Física”), ele não corre o risco de ceder à ilusão de uma meta-teoria da história da ciência que deixaria escapar a singularidade da ciência marxista? Em sua “Carta a Merab”, escrita no final da década de 1970, ele mesmo admitiu que havia atribuído à epistemologia francesa a função de garantia teórica (Althusser, 1994, p. 527).

O texto de autocrítica de 1973 antecipa um mal-entendido possibilitado pela apresentação cronológica da obra de Marx nos anos 1960. Althusser esclarece que o corte é *contínuo* e, fazendo referência a Espinosa, sustenta que a ciência, por um efeito de “recorrência do verdadeiro”, produz em um mesmo movimento tanto a verdade quanto o erro que ela permite designar (Althusser, 1974, p. 46-47).

Sejam quais forem as inadequações da tese do corte de Althusser, ela significa duas coisas essenciais: primeiro, o marxismo contém um núcleo irredutível de científicidade e, segundo, a ciência é um corte porque é uma crítica da ideologia dominante. A luta política não pode prescindir da ciência entendida dessa maneira. Na segunda metade da década de 1970, Althusser abandona o tema do corte, mas mantém a questão dos efeitos da ciência ou da verdade: a crítica teórica só pode retificar erros, sem qualquer esperança de restabelecer uma norma estável e definitiva de verdade (o que retifica a tese da década de 1960 sobre o repúdio simultâneo dos dois erros ou desvios opostos).

Por fim, o tema althusseriano do corte entre ciência e ideologia teve um efeito de retorno na epistemologia histórica de Georges Canguilhem (1904-1995): para pensar uma história da ciência que não seja apenas uma história da verdade, ele cria, em 1969, o conceito de “ideologia científica” que designa uma formação teórica que não é nem uma ideologia política, nem anticiência, nem ainda uma ideologia dos cientistas: é então um sistema explicativo com um objeto hiperbólico (Canguilhem, 1988). No entanto, Canguilhem faz questão de acrescentar que sempre há uma ideologia científica antes de uma ciência no campo onde esta virá a se instituir. Entre os exemplos que ele dá, é incontestável que o evolucionismo influenciou o marxismo, uma concepção importada do campo biológico para o campo histórico.

Étienne Balibar, num comentário recente que amplia a problemática althusseriana, evidencia o carácter dialético da ciência tal como podemos pensá-la a partir de Canguilhem: se a ciência não tem começo, há sempre uma dialética da científicidade e da ideologização, ou melhor, da ideologização e da desideologização do conceito, constitutiva do conhecimento (Balibar, 2020, p. 56-57).

Leitura sintomal

Essa abordagem é típica anti-dogmatismo paradoxal de Althusser: sob o pretexto de retornar a Marx e aos textos canônicos da tradição, trata-se de um gesto de atualização teórica. Althusser situa esse método de leitura dentro do empreendimento contemporâneo de questionar os gestos aparentemente “mais simples” para os teóricos: ver, falar, ler e ouvir. Ele se refere aos três mestres (Marx, Nietzsche, Freud) que Foucault reuniu em seu discurso de 1964 no Colóquio de Royaumont para conceber uma “encyclopédia das técnicas de interpretação” (Foucault, 2001a, p. 592-607). De Freud, Althusser retém a análise do sonho e sua distinção entre dois níveis textuais, ou seja, um texto manifesto e um texto latente (dos quais o primeiro é uma tradução deformada), e também adota o conceito de lapsus (ou seja, uma

palavra que revela/trai um discurso inconsciente). Do prefácio de Foucault à primeira edição de *Histoire de la folie*, Althusser toma emprestada a metáfora espacial do gesto pelo qual uma cultura rejeita o que será seu exterior: a análise deve se concentrar nos limites constitutivos da interioridade de uma formação cultural (Foucault, 2001b, p. 189).

Assim, a leitura sintomal propõe trazer um texto de volta ao seu discurso inconsciente, que é sua problemática e que exclui objetos fora de seu campo de visão, mas esse espaço é o exterior interno do discurso. É a própria estrutura do discurso que nos impede de ver esse exterior, que é como sua escuridão interna (assim, o conceito de “mais-valia” no discurso da economia política). Somente a “mudança de terreno” ou a problemática (provocada pelo corte) nos permite ver as lacunas na plenitude do discurso.

No entanto, a leitura sintomal praticada pelos althusserianos pode ser entendida em outra direção: ela também pode significar a busca, em *O capital*, pela filosofia de Marx “em seu estado prático”. Assim, em uma nota de novembro de 1967 sobre filosofia, Althusser torna visível essa ambiguidade da leitura sintomal, que oscila entre a “leitura” de dificuldades não resolvidas e a “leitura” de uma filosofia já em estado prático (Althusser, 1995c, p. 320).

De qualquer forma, a leitura sintomal participa da abordagem anti-dogmática de Althusser e pode ser compreendida como o movimento ininterrupto da ciência em seu aspecto crítico: o projeto de Althusser tem, ele mesmo, seus impensados e seus objetos invisíveis que uma outra leitura sintomal pode vir a revelar ao mudar de problemática (assim, hoje, a partir de problemáticas feministas ou ecológicas). O método não se reduz aos resultados produzidos por Althusser e seus companheiros em 1965.

Causalidade estrutural

De acordo com Althusser, a leitura sintomal de Marx em *Lire le Capital* deve trazer à tona a teoria original da causalidade histórica implícita no materialismo histórico, em outras palavras, produzir o conceito original de uma causalidade estrutural. Althusser distingue dois modelos clássicos para pensar sobre eficácia. O primeiro é o modelo mecanicista (cartesiano), segundo o qual a eficácia de uma causa transita do elemento A para o elemento B que ela causa (assim, a eficácia do movimento de uma bola de bilhar que, ao bater, transfere sua energia para outra bola). O segundo é o modelo (leibniziano) de causalidade expressiva: o elemento, inserido em um todo, é meramente uma expressão da totalidade (uma *pars totalis*). Althusser argumenta que esse último modelo, da eficácia do todo sobre seus elementos, foi adotado por Montesquieu e Hegel: tal e tal elemento da sociedade (político, econômico, jurídico, etc.) é a expressão fenomênica de um princípio interno (o espírito das leis, o espírito de um povo).

Para pensar a eficácia na história, Althusser propõe entender a formação social como a articulação de estruturas ou instâncias (econômicas, políticas, ideológicas), indissociáveis e heterogêneas. Para pensar na inteligibilidade dos eventos históricos, precisamos pensar na eficácia de uma estrutura: se um elemento B é efeito de uma causa A, é na medida em que esse elemento A está inserido nas relações que constituem a estrutura na qual A está inserido. Um efeito econômico deve estar relacionado à estrutura da economia (definida pela articulação das forças produtivas e das relações de produção). A dificuldade com o conceito de causalidade estrutural está na ausência da causa como tal: se ela é uma estrutura, ou seja, um sistema de combinações de elementos, então ela consiste inteiramente em seus efeitos. Não podemos colocar nossas mãos na “causa” (como disse Althusser em 1973, sobre a causa do stalinismo). Mesmo que Althusser, baseando-se na carta de Engels de 1890 sobre a concepção materialista da história, defende que, no sistema de articulação de instâncias, é a contradição social das forças produtivas e das relações de produção que é a causa em última instância, ele ressalta que ela nunca está presente em pessoa no palco da história: “a hora da determinação em última instância nunca soa”. A última instância é decisiva na medida em que distribui os índices de eficácia entre os demais, de modo a estabelecer uma dominância historicamente variável ou, em outras palavras, em termos mais estratégicos, o elo mais decisivo sobre o qual se pode ter controle na situação atual.

A desqualificação da causalidade mecanicista que nos permite pensar uma causa “em pessoa” refere-se à desqualificação do conceito de “sujeito” definido pela forma de uma unidade e ao qual se atribui a responsabilidade pelos fenômenos históricos. Na tradição marxista, Althusser procura desqualificar os resíduos de idealismo encontrados numa grande obra da crítica marxista ocidental, *História e Consciência de Classe* (1923) de Georg Lukács (1960): este último defende que o capitalismo, ao transformar completamente o proletariado em objeto, destina-o a tornar-se sujeito da derrubada revolucionária, tornando-o o “sujeito da história” (formulação inventada por Lukács). Ao que pode ser considerado um idealismo, e mesmo um messianismo, Althusser responde que a história, se não for a de um sujeito, é um processo cujas circunstâncias dadas, onde os indivíduos atuam como sujeitos sob a determinação das relações sociais, são produto da luta de classes: a história, se não tem um Sujeito, tem um motor.

Como avaliar a contribuição althusseriana para uma teoria da causalidade histórica? Pode-se perguntar se a manutenção da “última instância” não é simplesmente um meio de conceder, em princípio, no movimento político, um papel de vanguarda ao proletariado industrial. A originalidade de Althusser seria então (ao enfatizar que a hora solitária da última

instância nunca soa) permitir a possibilidade paradoxal de uma impotência desta causa na última instância. Quanto à junção entre a teoria da história e a teoria da política, Jacques Rancière pôde objetar a Althusser que o encaminhamento de qualquer busca de causa a uma cadeia infinita de causas entrelaçadas entre si (e isto no horizonte mundial), abriga uma lógica de mediações infinitas que cria uma lacuna impossível de preencher entre a lógica da ação política imediata (dependente de palavras de ordem correlacionadas a significantes-mestre como a igualdade) e a lógica da análise histórica sistêmica: a inteligibilidade (acessível apenas em uma forma assintótica) da história não seria a inteligibilidade da política (Rancière, 2006, p. 515-516). Resta saber se não é Rancière quem reintroduz aqui uma outra forma de idealismo além do de Lukács.

Bibliografia:

ALTHUSSER, Louis. « **Sur la Révolution Culturelle** », *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n°14, novembre - décembre 1966.

88

ALTHUSSER, Louis. **Réponse à John Lewis**, Paris, Maspero, 1973.

ALTHUSSER, Louis. **Éléments d'autocritique**, Paris, Hachette, 1974.

ALTHUSSER, Louis. **Positions**, Paris, Éditions sociales, 1976.

ALTHUSSER, Louis. **XXIIe Congrès**, Paris, Maspero, 1976a.

ALTHUSSER, Louis. **Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste français**, Paris, Maspero, 1978.

ALTHUSSER, Louis. « **Sur Freud et Marx** », in *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/Imec, 1993.

ALTHUSSER, Louis. « **Lettre à Merab** » (1978), in *Écrits philosophiques et politiques*, I, Paris, Stock/Imec, 1994.

ALTHUSSER, Louis. « **Machiavel et nous** », in *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris, Stock/Imec, 1995a.

ALTHUSSER, Louis. « **La querelle de l'humanisme** » (1967), in *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris, Stock/Imec, 1995b.

ALTHUSSER, Louis. « **Notes sur la philosophie** » (1967-1968), in *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris, Stock/Imec, 1995c.

ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**, Paris, La Découverte, 1996.

ALTHUSSER, Louis. **et alii, Lire le Capital**, Paris, PUF, 1996a.

- ALTHUSSER, Louis. **Politique et histoire de Machiavel à Marx**, Paris, Seuil, 2006.
- ALTHUSSER, Louis. « **Sur le travail théorique. Difficultés et ressources (1967)** », in *PenseR Louis Althusser*, Paris, Le Temps des cerises, 2006.
- ALTHUSSER, Louis. « **Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche** », in *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011.
- BALIBAR, Étienne. **Histoire interminable**, Paris, La Découverte, 2020a.
- BALIBAR, Étienne. **Passions du concept**, Paris, La Découverte, 2020.
- CANGUILHEM, Georges. **Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, Paris**, Vrin, 1988.
- FOUCAULT, Michel. « **Nietzsche, Freud, Marx** » (1964), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 2001a.
- FOUCAULT, Michel. « **Préface** » (1961), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 2001b.
- LINHART, Robert. **Lénine, les paysans**, Taylor, Paris, Seuil, 1976.
- LUKÁCS, Georg. **Histoire et conscience de classe**, Paris, Minuit, 1960, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois.
- MATONTI, Frédérique . **Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique**, Paris, La Découverte, 2005.
- PALLOTTA, Julien. « **L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction** », in C. Laval, L. Paltrinieri et F. Taylan, *Marx & Foucault*, Paris, La Découverte, 2015.
- PUDAL, Bernard. **Un monde défait. Les communistes français de 1956 à nos jours**, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques . « **La méthode de l'égalité** », in **La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière**, Lyon, Horlieu, 2006,
- RUBEL, Maximilien. **Marx critique du marxisme**, Paris, Payot, 2000.
- TOSEL, André. **Le Marxisme du 20e siècle**, Paris, Syllepse, 2009.