

DA DESSUBSTANCIALIZAÇÃO DO SUJEITO À SUBJETIVIDADE COMO EFEITO: LOUIS ALTHUSSER E A QUESTÃO DA INTERPELAÇÃO IDEOLÓGICA

Lorena de Paula Balbino¹

Resumo: O artigo investiga os momentos decisivos da crítica de Louis Althusser à noção de sujeito até 1970, quando ele formula sua teoria da interpelação ideológica. Examinamos como o filósofo contesta uma concepção idealista de sujeito, buscando concebê-lo como um efeito, e reconstruímos os problemas envolvidos em sua crítica ao humanismo. Essa análise considera tanto as objeções feitas a Althusser quanto os impasses que ele enfrentou na formulação de uma de suas teses centrais: a interpelação dos indivíduos como sujeitos.

Palavras-chave: Althusser; ideologia; sujeito; interpelação

DE LA DÉSUBSTANCIALISATION DU SUJET À LA SUBJECTIVITÉ COMME EFFET : LOUIS ALTHUSSER ET LA QUESTION DE L'INTERPELLATION IDÉOLOGIQUE

108

Résumé : L'article examine les moments décisifs de la critique de Louis Althusser à la notion de sujet jusqu'en 1970, lorsqu'il formule sa théorie de l'interpellation idéologique. Nous analysons comment le philosophe remet en question une conception idéaliste du sujet pour le penser comme un effet, et nous reconstruisons les problèmes impliqués dans sa critique de l'humanisme. Cette analyse prend en compte à la fois les objections adressées à Althusser et les impasses qu'il a rencontrées dans l'élaboration de l'une de ses thèses centrales : l'interpellation des individus en sujets.

Mots-clé: Althusser; idéologie; sujet ; interpellation

Em 1970, Althusser publica *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, texto no qual anunciava uma de suas principais e mais conhecidas teses, a saber, a de que o sujeito é um efeito da interpelação ideológica. Tese que é expressa na fórmula segundo a qual “*toda ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos concretos*, pelo funcionamento da categoria de sujeito” (Althusser, 1995a, p. 225). É a partir desta proposição que Althusser procura analisar dois problemas fundamentais do seu projeto filosófico de “retorno a Marx”, iniciado em 1965: o problema da ideologia no interior da tradição marxista e o problema do sujeito a partir das condições de possibilidade de sua constituição. No entanto, se a tese

¹ Doutora em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. É pesquisadora de pós-doutorado do departamento de filosofia da Universidade Estadual de Londrina, com financiamento CAPES/PDPG-POSDOC, e da Université de Tours. Email: lorenabalbino@hotmail.com. Orcid: [Lorena de Paula Balbino \(0000-0001-7178-8729\)](https://orcid.org/0000-0001-7178-8729) - ORCID

althusseriana da interpelação ideológica dos indivíduos em sujeitos é considerada hoje uma das mais importantes de sua obra, ela não deixou, e ainda não deixa, de levantar discussões tão polêmicas quanto divergentes. Isso porque diferentes interpretações apontaram para um aparente determinismo em sua construção teórica, levando-a a uma circularidade (Rancière, 2012, p. 246) e em um funcionalismo (Hall, 2012), que se mostravam insolúveis se procurássemos resolvê-los no interior de sua própria estrutura. Em que, então, consistiria este determinismo? No pressuposto de que a interpelação ideológica é de tal modo eficaz que ela praticamente nunca fracassa em atingir o seu alvo². E se a interpelação “nunca erra o seu alvo” é porque as práticas ritualizadas institucionalmente organizam as formas históricas de individualidade com uma tal eficácia que se pode afirmar que ela faz com que os indivíduos possam “caminhar por si sós”³. Mas, se por um lado, alguns puderam apontar para um determinismo que tornaria não só impossível, mas até mesmo indesejado qualquer possibilidade de revolução (Fischbach, 2008, p. 131-132), outros puderam apontar que, por reduzir a vida subjetiva do homem a um social instituído, as teses althusserianas exigiriam um complemento teórico externo. É sobretudo as interpretações oriundas da psicanálise que defendem esta última posição e que podemos, por exemplo, encontrar na defesa por parte de Dolar (1993) e Žižek (2009) de uma complementaridade da teoria da ideologia pela teoria lacaniana, e pela leitura de Butler da cena da interpelação, segundo a qual é necessário defender a preservação de possibilidades de existência que excedam a interpelação. Tais análises evidenciam tanto a complexidade da teoria da ideologia quanto a dificuldade das principais questões que ela envolve. Para podermos compreender as questões implicadas na proposta althusseriana, é necessário realizarmos uma análise por meio de *détours* por diferentes momentos de sua obra, a fim de retornar ao texto de 1970. Um tal procedimento deve ter como fio condutor o problema do sujeito, problema privilegiado por Althusser em sua teoria da ideologia.

Em um texto de 1993, Étienne Balibar argumentava que a tese althusseriana do corte epistemológico continha não somente a proposição de um momento de descontinuidade na determinação da ciência em oposição as generalidades ideológicas, como apresentava uma crítica singular: “[...] no corte althusseriano, há também, manifestamente, algo completamente diferente: *uma constituição do ‘sujeito’* que assume a forma paradoxal e negativa de sua

² No original “elle ne rate pratiquement jamais son homme” (Althusser, 1995a, p. 305).

³ Althusser diz no original: “les sujets marchent tout seuls” (Althusser, 1995a, p. 310).

dissolução em ato” (Balibar, 1993, p. 85). Pois, com a tese do corte epistemológico, não se tratava somente de fazer a crítica de uma prática teórica fundamentada no primado do sujeito de conhecimento. É por isso que a “*dissolução em ato*” operada por Althusser, deve ser compreendida a partir da *dissolução* do sujeito constituinte como instância capaz de fundar o conhecimento, e de uma *constituição* da subjetividade como efeito⁴. É este movimento crítico que acompanha não só a tese do corte epistemológico, como também o desenvolvimento de sua teoria da ideologia e da interpelação como efeito subjetivo.

Em *Marxisme et humanisme*, artigo de 1963, Althusser identificava no interior do problema do humanismo filosófico e de seu correlato, a noção de sujeito, uma *estrutura tipo invariante* (Althusser, 2005, p. 235). Na ocasião, tratava-se de poder situar a hipótese do corte em relação a problemática dominante, problemática que era “constituída por um sistema coerente de conceitos precisos, estreitamente articulados uns aos outros”, e a qual pressupunha dois postulados: o de um *empirismo do sujeito* e um *idealismo da essência* (Althusser, 2005, p. 234). O empirismo do sujeito tem como pressuposto a existência de sujeitos concretos como dados absolutos, enquanto o idealismo da essência exige que esses sujeitos concretos abriguem em si, “se não de fato, ao menos de direito”, a essência humana. É essa *estrutura tipo invariante* que está no cerne da filosofia clássica, assim como da concepção feuerbachiana do homem, a partir da qual Marx trabalha conceitos ideológicos e a partir da qual será possível a produção e, portanto, a divisão irreconciliável com os efeitos de conhecimento. Nela, o homem é o dado de onde se parte, o sujeito que “dispensa explicação”, é o elemento que não é necessário ser pensado, pois evidente, para que se possa pensar o “real”. A essência humana é então considerada como dotada de atributos universais que se realizam na imediatez de uma relação especular; como se em sua relação com os objetos, o homem se confrontasse apenas com a sua essência objetificada, idealizada, alienada em um ser outro. Assim, se nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é dado como a essência humana, então ele não é nada além do ato de objetificação das forças essenciais do homem em seus produtos. Compreende-se que esta *estrutura tipo* pressupõe uma correspondência entre “ordem de pensamento” e “ordem real” e

⁴ Em um outro artigo, Balibar resitua esta crítica à noção de sujeito em um momento da filosofia francesa, entre os anos de 1960 à 1980, típico do movimento estruturalista. Tal momento teria promovido um deslocamento, o de passar de uma destruição do sujeito constituinte para uma reconstrução de um sujeito constituído. Ambicionava-se, então, uma “operação simultânea” que residia na “desconstrução do sujeito como *archè* (causa, princípio, origem) e da reconstrução da subjetividade como *efeito*, ou seja, [...] da passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída” (Balibar, Étienne. *Le structuralisme : une destitution du sujet ? Revue de métaphysique et de morale*, nº 45, p. 5-22, 2005/1, p. 15).

uma unidade originária entre sujeito e objeto. É esta estrutura fundamental, que permanece fixa na articulação destes dois postulados, *empirismo do sujeito* e *idealismo da essência*, e que está no cerne da crítica da noção de sujeito elaborada por Althusser.

E porque esta *estrutura tipo* funciona a partir de conceitos que estão “estritamente articulados uns aos outros” que podemos reconhecê-los como princípio fundamental não somente da filosofia, mas de outras teorias. Tal é o caso das teorias da sociedade de Hobbes e Rousseau, da economia política de Ricardo e da moral presente em Descartes e Kant (Althusser, 2005, p. 234-235). Isso faz com que essa *estrutura tipo* revele o solo originário comum a partir do qual o problema do sujeito pode se desdobrar, pois a essas teorias correspondem não apenas o sujeito empírico, mas também o sujeito econômico, moral e jurídico. Daí que este idealismo necessite igualmente de uma noção de sujeito como unidade idêntica a si e consciente de si, pois é a partir da consciência que o sujeito pode realizar a unidade de suas diferentes práticas e ações. Assim:

Não é por acaso que toda a tradição filosófica burguesa apresenta a consciência como a faculdade própria de unificação, a faculdade de síntese, seja no contexto do empirismo de Locke ou Hume, seja no contexto de uma filosofia transcendental que, após assombrar por muito tempo seus precursores, encontrou sua expressão em Kant. O fato de a consciência ser *síntese* significa que ela realiza, no sujeito, a unidade da diversidade de suas afecções sensíveis (da percepção ao conhecimento), a unidade de seus atos morais, a unidade de suas aspirações religiosas, assim como a unidade de suas práticas políticas. A consciência aparece, assim, como a *função*, delegada ao indivíduo pela “natureza do homem”, de *unificação* da diversidade de suas práticas, sejam elas cognitivas, morais ou políticas (Althusser, 1993, p. 235).

111

Portanto, é esta função de síntese de toda consciência que serve de base a todos esses “sujeitos-conscientes-de” da moral, da psicologia, do direito, do conhecimento, ela funciona tal como o elo de uma corrente que, ao ser puxado, arrasta consigo toda uma sequência de elementos, todos esses exemplares de uma ideologia do homem como sujeito. Contra a ideologia do sujeito-consciente que não é senão, segundo Althusser, um idealismo do sujeito, pois a estrutura tipo pode se inverter em um idealismo do sujeito e um empirismo da essência, é necessário a aplicação da “regra de ouro do materialismo: não julgar o ser por sua consciência de si, pois todo ser é outra coisa que sua consciência de si”. (1993, p. 234). É por isso que um dos gestos fundamentais de Marx é o de considerar os indivíduos não como sujeitos originários ou como causa dos processos econômicos e históricos, tal como o *homo oeconomicus* da economia clássica ou de uma teoria da história idealista, mas como suportes (*Träger*) de funções que são definidas pelas relações existentes em uma estrutura social e, assim, poder pensar suas *formas históricas de individualidade*. Tal gesto implica em um primado das relações sobre os termos, isto é, em considerar que “os homens concretos são determinados pela síntese das

múltiplas determinações das relações nas quais estão inseridos e das quais participam” (Althusser, 1976, p. 170). Em vista disso, é necessário não partir do homem como elemento concreto, mas do homem como abstração no interior de determinações relacionais.

Logo, a saída do *sistema tipo* do sujeito empírico-idealista exige, em um primeiro momento, que se assuma o que Althusser denomina de a “tese mínima do materialismo”, ou seja, o pressuposto de que é necessário considerar a existência da realidade fora do pensamento ou da consciência (1993, 224). Assim, por exemplo, o problema do papel do indivíduo na história não pode ser o da confrontação entre um objeto teórico definido, como a economia, e a suposta existência empírica de um outro objeto, o indivíduo; como se fosse possível que o *efeito de conhecimento* de um objeto científico abstrato, a economia, fosse o resultado de uma série de mediações da própria realidade, os gestos, as condutas, a expressão de uma vontade ou necessidade originária do homem. Pois é este gesto materialista que permitirá um programa de análise do real como “estrutura de relações práticas”, este gesto, conforme ressalta Balibar:

[...] corresponde à essa descoberta de que a realidade do real não é um “ser” imediatamente idêntico a si mesmo, mas, em certo sentido, uma “abstração” determinada, da qual os indivíduos só podem inicialmente tomar consciência por meio de uma abstração de segundo grau, especulativa ou, como diz Marx, invertida e autonomizada. Portanto, não são os indivíduos que criam a abstração: fundamentalmente, eles próprios são apenas relações, ou o produto de relações. Ou, se preferirmos (lembrando a “6ª tese sobre Feuerbach”): seu ser (*Sein, Wesen*) é sempre já transindividual, relacional (*Verhältnis*). Toda ciência da história é a distinção em ato dessas duas abstrações antitéticas, ou seja, ela desconstrói sua identificação, e é nisso que reside seu caráter “concreto” (Balibar, 1997, p. 179).

112

É através da posição materialista de Marx que Althusser pode estabelecer um programa crítico não só das representações idealistas da realidade que determinam as relações entre os indivíduos, redefinindo essa realidade ao considerá-la como *relações reais com suas condições de existência*, mas também analisando os efeitos dessas relações naqueles que por elas são definidos como *relação imaginária com suas condições reais*. Da *dissolução em ato* do sujeito, isto é, de sua dissolução como instância originária do concreto, passa-se a análise de suas formas de *constituição*, considerando-as a partir da distinção dessas duas relações.

As análises desenvolvidas em *Pour Marx* e *Lire le Capital* procuram teorizar as formas históricas de individualidade a partir do problema das *relações reais dos indivíduos com suas condições de existência*. Assim, Althusser define as condições reais de existência a partir da estrutura de uma formação social determinada, o modo de produção capitalista. É no interior de uma formação social que as formas históricas de individualidade devem ser pensadas, e:

É claro que, também nesse caso, o modo de existência histórico da individualidade em um modo de produção dado não é visível a olho nu na “história”; seu conceito

deve, pois, ser também *construído*. E, como todo conceito, ele reserva surpresas, sendo a mais crua delas o fato de que se assemelha muito pouco às falsas evidências do “dado” - que nada mais é do que a máscara da ideologia dominante (Althusser, 1996, p. 300).

Nas análises de *O Capital*, a noção de *Träger* cumpre a função conceitual necessária para que possamos pensar as *formas históricas da individualidade* no modo de produção específico que é o modo de produção capitalista. Assim, o problema das *formas históricas de individualidade* é colocado a partir das formas requeridas e produzidas por este modo de produção. Pois, na formação social onde o modo de produção capitalista é dominante, a base, portanto, a infraestrutura e a superestrutura, define os lugares e as funções a serem assumidos na divisão técnica e social do trabalho. Nesse sentido, os indivíduos ocupam os lugares e as funções que as relações de produção definem, não sendo, em consequência, nada além de portadores (*Träger*) dessas funções. Esta é uma exigência abstrata, pois não se trata de saber quem deve assumir tal lugar ou executar tal função⁵, o que está em questão é unicamente as relações definidas pelos modos de produção e não por relações humanas. Relações de produção que, por isso, são “irredutíveis a qualquer intersubjetividade antropológica”:

Os verdadeiros “sujeitos” (no sentido de sujeitos constituintes do processo) não são, pois, esses ocupantes nem esses funcionários, não são, ao contrário de todas as aparências, as “evidências” do “dado” da antropologia ingênua, os “indivíduos concretos”, os “homens reais”, - mas a *definição e a distribuição desses lugares e dessas funções*. Os verdadeiros “sujeitos” são, portanto, esses *definidores e distribuidores: as relações de produção* (e as relações sociais, políticas e ideológicas) (Althusser, 1996, p. 393).

113

Em relação a estrutura da formação social e, sobretudo, das relações sociais *especificamente* capitalistas, os sujeitos são os suportes (*Träger*) dessas relações e suas formas de individualidade devem ser compreendidas como o *efeito* definido por essa estrutura que, por sua vez, é condicionada pela articulação *complexa* das várias instâncias. Por esta razão, não há uma só forma de individualidade no interior deste todo complexo que é a estrutura social capitalista, mas diferentes formas de individualidade econômica, política, ideológica. Com isso, o problema das *formas históricas de individualidade* se complexifica, pois não se deve incorrer no erro idealista de inferir que, por serem determinados por instâncias diversas no interior do *tudo complexo social*, essas diferentes formas de individualidade poderiam coincidir na unidade de um indivíduo concreto que expressaria, então, a articulação do todo social. Semelhante suposição desconsideraria o primado epistemológico das relações e concentraria novamente o

⁵ Althusser desenvolve esta questão de maneira breve nas páginas 134 e 135 do texto *Trois notes sur la théorie du discours* (Althusser, 1993).

problema das relações sociais na síntese de mediações de uma consciência. Contra tal suposição, Étienne Balibar faz a seguinte observação em seu capítulo de *Lire le Capital*:

Da mesma forma os homens, se fossem os suportes comuns das funções determinadas na estrutura de cada prática social, “exprimiriam e concentrariam de alguma maneira” toda a estrutura social neles mesmos, ou seja, *seriam os centros a partir dos quais seria possível conhecer a articulação dessas práticas na estrutura do todo*. Do mesmo modo, cada uma dessas práticas estaria efetivamente centrada nos homens-sujeitos da ideologia, ou seja, em consciências. Assim, as “relações sociais”, em vez de exprimir a estrutura dessas práticas, das quais os indivíduos são apenas os efeitos, seriam engendrados a partir da multiplicidade desses centros, isto é, possuiriam a estrutura de uma intersubjetividade prática (Balibar, 1996, p. 493, grifos nossos).

Além disso, a crítica à noção de sujeito como categoria ideológica se torna ainda mais complexa quando Althusser desloca a questão para pensar especificamente o problema do efeito-sujeito como uma relação de segundo grau. Trata-se de analisar uma outra relação, a saber, a *relação imaginária dos indivíduos com suas relações reais*, suas condições reais de existência. Desse modo, se o problema das *formas históricas de individualidade* centra-se na necessidade de uma formação social de definir lugares e funções a serem assumidos pelos sujeitos, o problema da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência centra-se sobre as *formas históricas da subjetividade*⁶ produzidas pela ideologia.

114

Se a relação imaginária dos indivíduos com suas condições de existência pode ser dita relação de segundo grau, é porque, na ideologia, os homens exprimem, “não suas relações com suas condições de existência, mas a *maneira* pela qual vivem sua relação com suas condições de existência o que supõe tanto uma relação real quanto uma relação “vívda”, “imaginária” (Althusser, 2005, p. 240). Esta tese, exposta em *Marxisme et humanisme*, já expressava a profunda transformação operada por Althusser da noção de ideologia em relação a abordagem clássica marxista, que a entendia como um sistema de representações que determinam a consciência dos homens. A primeira transformação operada por Althusser é a de mostrar que a ideologia não é um conjunto de ideias falsas ou de fatos ilusórios da consciência e que, se ela é, de fato, um conjunto de representações, ela nada ou pouco tem a ver com a consciência. A ideologia é um sistema de representações que define e estrutura o campo do que é pensável e impensável, representável ou irrepresentável, do que é visível e definido como excluído do campo visível. A ideologia é vívida, ou seja, percebida como um todo no qual não é possível distinguirmos conscientemente as diferentes estruturas que determinam as relações

⁶ Guillaume Sibertin-Blanc e Stéphane Legrand dão ênfase no problema das relações imaginárias dos indivíduos com suas condições reais a partir da questão das formas históricas da subjetividade. Cf. Legrand; Sibertin-Blanc, 2007.

práticas dos indivíduos. Com isso, Althusser não somente questiona uma certa interpretação da ideologia como uma oposição entre o real e sua representação falsificada ou ilusória, mas, ao afirmar que na ideologia trata-se da relação “vívda dos homens com o seu mundo”, esta relação não é a de uma simples oposição entre o real e sua representação. Pois, na ideologia, trata-se da unidade *sobredeterminada* da relação real e da relação imaginária. A esse respeito, Sibertin-Blanc e Legrand (2007, p. 13) observam que:

As formas históricas de individualidade e sua “distorção” ideológica no vivido dos sujeitos que nelas se inscrevem são estritamente contemporâneas – o “real” (e, portanto, também próprio objeto da “ciência”) está sempre-já (toujours-déjà) perdido (como todos os paraísos), pois só é atualizado pelo ideológico, como ideológico, que é sua única função de existência e que o “desvia” no próprio movimento em que o faz existir.

É sobretudo a partir de um conjunto de notas de pesquisa de 1966, *Trois notes sur la théorie des discours*, que Althusser procura pensar as formas históricas da subjetividade em relação a ideologia e ao efeito que ela produz, o *efeito-sujeito*. Dado que a base define as funções e lugares a serem ocupados pelos sujeitos (suportes – *Träger*), cabe a ideologia designar quem irá assumir essas funções. É nessa ocasião que Althusser avança algumas de suas principais teses, presentes posteriormente no artigo *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, pois, para que a ideologia possa designar os indivíduos que irão desempenhar as funções definidas pelas diversas instâncias da base, é necessário que ela forneça as *razões-de-sujeito* para que eles assumam essas funções. É precisamente essa a função que a interpelação ideológica exerce: a de fornecer as *razões-de-sujeito* que garantam ao indivíduo interpelado que ele é o centro volitivo e judicativo das razões que o farão ocupar tais funções. Daí um primeiro aspecto fundamental da produção ideológica do efeito-sujeito: ao pressupor o sujeito como um *efeito*, tal estrutura de reconhecimento de si como centro de iniciativas é contestada; se o sujeito é um efeito, então tal estrutura de reconhecimento não pode ter sua gênese nele. Contudo, não se trata de defender que algo como a origem desse reconhecimento poderia ser encontrado na gênese de uma instância pelas outras, como se a estrutura econômica engendrasses a estrutura ideológica, pois a tese da ideologia não se apresenta sob a forma de uma gênese devido a sua estrutura circular, atemporal, que não se reduz a uma simples sucessão temporal (Althusser, 1993, p. 137 e 139).

Lembremos que Althusser, ao fazer alusão a Lacan, propõe pela primeira vez a hipótese de que a estrutura de reconhecimento é um efeito ideológico no prefácio de *Lire le Capital*. No entanto, na ocasião, tratava-se de examinar o discurso científico como um discurso

que produz efeitos de conhecimento. Tal hipótese permitia explicar que não existiria algo como a Ciência, produzida por um sujeito que, isolado em suas intuições e abstrações, conseguiria extrair do objeto real a verdade que ele representaria no discurso científico. Na mesma ocasião, Althusser apontava que diferentes práticas produziam efeitos distintos, os quais, por sua vez, requeriam a elucidação do mecanismo responsável por sua produção. Apesar de se concentrar no mecanismo de produção do efeito de conhecimento no discurso científico, Althusser reconhece no prefácio outros efeitos que deveriam ter a inteligibilidade de sua produção esclarecido. Em *Trois notes sur la théorie du discours*, este problema se amplia quando Althusser procura pensar outros efeitos específicos produzidos por discursos tais como o ideológico, o estético e o inconsciente. A análise do sujeito enquanto efeito da interpelação ideológica se insere no desdobramento dessa questão e da constatação, segundo Althusser, de que “*todo discurso produz um efeito de subjetividade*” (Althusser, 1993, p. 131).

A partir dessa constatação, Althusser procura formular a articulação desses diferentes discursos e, principalmente, do discurso ideológico e do discurso inconsciente. A referência a Lacan é, então, retomada para que se possa explicar a estrutura de reconhecimento-desconhecimento (*reconnaissance/méconnaissance*), que garante o funcionamento do efeito-sujeito. Althusser afirma que, “para que o indivíduo se constitua como sujeito interpelado, é necessário que ele se reconheça como sujeito no discurso ideológico” (Althusser, 1993, p. 134) e para que isso seja possível, o discurso ideológico funciona a partir de uma estrutura que é *centrada e especular*. Isso significa que a estrutura de centração garante ao sujeito que ele possa se reconhecer enquanto tal, pois ela contém, em seu próprio discurso o sujeito que ela, simultaneamente, interpela e produz como efeito. Esta garantia ainda é dada pelo desdobramento do sujeito em um Sujeito produtor, centro de onde emanaria a interpelação, e que Althusser reconhece, por exemplo, nos pares do sujeito empírico redobrado pelo sujeito transcendental e do sujeito-homem redobrado por Deus. Assim, a maneira como o sujeito pode desenvolver consigo mesmo uma relação na qual ele aparece para si como uma instância idêntica a si, coincidindo com os seus gestos, vontades e decisões é garantida pela estrutura *centrada e especular* da ideologia. Mas, para que essa estrutura funcione de modo que ela pareça ser evidente ao sujeito interpelado, ou seja, para que, ao se reconhecer como sujeito, o indivíduo o viva como algo natural e espontâneo, é necessário que ele desconheça (*méconnaissance*) o mecanismo de funcionamento ideológico que o interpela.

Neste momento, nos deparamos com um problema central do funcionamento do discurso ideológico, que Althusser revisitará em seu artigo de 1970. Pois, em *Trois notes sur la*

théorie des discours, Althusser sugere, e aqui é importante considerar as observações hipotéticas dessas notas de uma pesquisa em andamento, que o efeito-sujeito induz outro efeito, o efeito-inconsciente ou o efeito sujeito-do-inconsciente, que garante ao primeiro a função de desconhecimento (*méconnaissance*). Com isso, haveria uma articulação *diferencial* e *sobredeterminada*, ou seja, a intervenção de uma estrutura sobre outra, entre o ideológico e o inconsciente: o discurso ideológico constituiria o sujeito do inconsciente, pois suas formações são produzidas pelo e no interior das formações ideológicas. Assim, as formações ideológicas forneceriam a “matéria”⁷ de determinadas formações inconscientes e seria no discurso ideológico que os sintomas das formações inconscientes apareceriam (Althusser, 1993, p. 143). No entanto, um aspecto desta hipótese parece levantar um problema. Isso porque a estrutura do discurso⁸ inconsciente não possui a mesma estrutura do discurso ideológico, nela, não há uma relação de contração especular na qual o sujeito possa se reconhecer; em vez disso, o sujeito é ausente sendo representado por um significante.

Em nota escrita posteriormente à exposição dessa primeira hipótese, Althusser retifica alguns pontos da articulação entre discurso ideológico e discurso inconsciente, justificando a revisão pela suspeita de que a noção de sujeito “parece cada vez mais pertencer exclusivamente ao discurso ideológico, do qual ela é constitutiva” (1993, p. 164). O que está em questão é principalmente o risco em se confundir os sujeitos, do inconsciente e do ideológico e, assim, de diluir a diferença do objeto específico de cada discurso. Pois o contraste diferencial marcante entre os dois decorre da natureza de sua estrutura: enquanto o sujeito ideológico é “presente em pessoa” no discurso⁹, o sujeito do inconsciente não fornece um centro no qual o sujeito possa se refletir. Tal suspeita é acompanhada da distância tomada por Althusser em

117

⁷ Questão já levantada enquanto hipótese por Althusser, no mesmo ano de *Trois notes sur la théorie des discours*, em carta endereçada ao seu psicanalista, René Diatkine: “Eu me sentiria tentado, a título de hipótese, a me perguntar se as formas ideológicas nas quais os papéis dos personagens do meio familiar são vividos não têm uma influência *determinante* na estruturação do inconsciente. [...] Parece-me que há afinidades muito profundas entre, por um lado, a *natureza* dos elementos do imaginário ideológico e a natureza dos elementos do imaginário inconsciente e, por outro, os mecanismos que governam sua combinação no “segundo nível” de suas respectivas estruturas. Isso me levaria a considerar que seria necessário ir um pouco além da tese de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” – e afirmar que o inconsciente é estruturado como essa “linguagem” (que não é uma língua) que é o *ideológico* [...]. Trata-se de uma semelhança que não seria mais apenas formal, mas que envolveria afinidades tanto de matéria (o imaginário) quanto de estrutura organizacional” (Althusser, 1993, p. 110).

⁸ A esse respeito, é necessário levarmos em conta a observação de Althusser segundo a qual os discursos, assim como as instâncias da infra e superestrutura, não existem, em ato, em si e para si: “Não há discurso *puro*: todos *falam uns dentro dos outros* – comunicação dos gêneros – ou, mais precisamente, *sobreposição* dos gêneros. É isso a *articulação*” (Althusser, 1993, p. 142).

⁹ Lembremos que a especificidade do sujeito do discurso ideológico é o de estar presente no discurso pela estrutura de contração especular. Nesse sentido, ele deve ser visto em oposição ao discurso científico, no qual o sujeito está ausente, sem que haja um significante que o represente.

relação a Lacan. Ainda que algumas das hipóteses de Lacan tenham sido integradas de certo modo na teoria da ideologia althusseriana, como a ideia de Lei de Cultura, da função de reconhecimento/desconhecimento (*reconnaissance/méconnaissance*) e da relação especular, é precisamente o sujeito do inconsciente como sujeito dividido, escandido, que se mostra problemático para Althusser. O que parece apresentar um problema para o filósofo não é a identificação pelo sujeito em um Sujeito, no caso de Lacan¹⁰ no Outro, mas a possibilidade de que a falta, a cisão, se encontre no próprio sujeito¹¹ e, com isso, de que haja nele, no próprio sujeito, a possibilidade de que a interpelação ideológica possa fracassar, ou, em termos lacanianos, de que haja no sujeito do inconsciente a impossibilidade de que a estrutura simbólica seja plenamente totalizada.

Esta interpretação de Althusser, exposta de maneira muito esquemática e lacunar, gerou reações diversas, inclusive a de que ela seria “o maior exemplo de regressão teórica” de seu autor (Zizek, 2005, p. 62). E seria justamente esta interpretação que confirmaria uma suposta circularidade fechada da teoria da interpelação, assim como uma má compreensão do sujeito do inconsciente lacaniano por parte de Althusser, que o confundiria com um sujeito idealista que precederia toda simbolização¹². O que parece ser o aspecto central desta recusa é a ampla desconfiança em relação ao termo sujeito e suas limitações teóricas e a sua aposta, influenciada pelo seu *détour par Spinoza*, em um anti-subjetivismo. Ademais, como bem observa Bruschi (2014, p. 308), esta recusa é dupla:

Ao afirmar que não há sujeito do inconsciente, Althusser se livra assim não apenas da ideia, própria do freudo-marxismo clássico, de um sujeito do inconsciente que excederia a ascendência (*emprise*) da estrutura simbólica, mas também da ideia, própria de Lacan, do sujeito do inconsciente como ponto de impossibilidade da totalização da estrutura simbólica.

¹⁰ Evidentemente, não se trata de realizarmos aqui uma comparação entre as noções de sujeito em Lacan e Althusser. Neste artigo, limitamo-nos a apresentar os problemas fundamentais que Althusser teve de enfrentar em sua crítica à noção de sujeito, incluindo aí noções provenientes da psicanálise. Para uma análise mais detalhada das relações entre Althusser e a psicanálise recomendamos o livro de Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris: PUF, 2009; e do artigo de Fabio Bruschi, « Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme », in: *META. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 2014, Vol. VI, no. 1, p. 288-319.

¹¹ Por isso Althusser afirma que a falta não pode ser dita sujeito. A respeito da interpretação lacaniana da *Spaltung*, o filósofo argumenta que não se pode falar em *IchSpaltung*, mas que ao lado do *Ich* há uma *Spaltung* (Althusser, 1993, p. 165).

¹² A esse respeito, o conteúdo das cartas que Louis Althusser escreve ao seu psicanalista, René Diatkine, pode ser esclarecedor. Nelas, sobretudo na primeira carta (Althusser, 1993, pp. 57-81), Althusser discute o problema da formação do inconsciente na criança e de sua recusa em considerá-lo a partir de um modelo da gênese e da origem. Nela, e em seu *Freud et Lacan*, Althusser reconhece a antecedência das leis de cultura (ou leis do simbólico em Lacan) no processo de humanização da criança.

É, portanto, a partir deste gesto duplo que, em 1969-1970, Althusser reforça a hipótese de que o sujeito é uma categoria pertencente exclusivamente ao ideológico. É nesse momento – com a publicação de seu artigo *Idéologie et appareils idéologiques d'État* e a redação de seu manuscrito *Sur la reproduction* – que pode ser analisado o possível ganho teórico resultante desse gesto.

Se nas notas de 1966, o efeito-sujeito aparecia como produção do discurso ideológico, produção necessária para que os sujeitos possam ocupar os lugares definidos pelas relações sociais de produção, nos escritos de 1969-1970, Althusser procura construir teoricamente a inserção e a articulação dos efeitos de significação discursivos nas práticas materiais da ideologia. Tal esforço de teorização é desenvolvido sobretudo em *Sur la reproduction*, manuscrito inacabado no qual a articulação entre *relações reais com as condições materiais de existência*, que determina as formas de individualidade ou função-*Träger*, e a *relação imaginária dos indivíduos com as suas condições de existência*, que determina as formas históricas de subjetividade, ganha contornos tanto mais elaborados quanto complexos. Isso porque, Althusser se esforça em responder à questão de como a evidência ideológica de que eu sou um sujeito - concreto, individual, inconfundível e insubstituível - pareça evidente e natural pelo fato de que praticamos, sem interrupção, rituais de reconhecimento ideológico (Althusser, 1995a, p. 225). Nesse sentido, a tese já apresentada em *Marxisme et Humanisme*, segundo a qual a ideologia possui uma existência material - ou seja, que as “ideias” e “representações” não têm uma existência ideal ou espiritual, mas sim material - é ampliada a partir de outra hipótese, a saber, a de que a ideologia existe sempre nas práticas de um aparelho ideológico:

As “ideias” de um sujeito humano existem em seus atos, ou devem existir em seus atos, e, se não for o caso, atribui-se a ele outras ideias correspondentes aos atos (mesmo perversos) que ele realiza. Essa ideologia da ideologia fala dos atos: nós falaremos de atos inseridos em práticas. E observaremos que essas práticas são regulamentadas por rituais nos quais elas se inscrevem, no interior da existência material de um aparelho ideológico (Althusser, 1995a, 221).

Quais são as implicações em se afirmar que as ideias dos sujeitos existem em atos e que esses atos existem no interior de práticas ritualizadas em um aparelho ideológico? Na *relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência*, o sujeito se comporta materialmente de acordo com as ideias e crenças de sua consciência, ou seja, de acordo com o pressuposto de que um indivíduo é dotado de uma consciência no interior da qual ele forma as ideias em que acredita. Comportar-se materialmente de acordo com as ideias em que se acredita significa que o sujeito se conduz de acordo com práticas regulamentadas pelo

que Althusser chama de aparelhos ideológicos. Um dos exemplos mais célebres descritos por Althusser é o da subjetivação religiosa na qual a materialidade de uma crença é regada pelo aparelho ideológico religioso:

Diremos, portanto, ao considerar apenas um sujeito (tal indivíduo), que a existência das ideias de sua crença é material, na medida em que suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais, que, por sua vez, são definidos pelo aparelho ideológico material ao qual pertencem as ideias desse sujeito. Naturalmente, os quatro adjetivos “materiais” presentes em nossa proposição devem ser considerados segundo modalidades diferentes: a materialidade de um deslocamento para ir à missa, de uma genuflexão, de um gesto de sinal da cruz ou de *mea culpa*, de uma frase, de uma oração, de uma contrição, de uma penitência, de um olhar, de um aperto de mão, de um discurso verbal externo ou de um discurso verbal “interno” (a consciência) não é uma única e mesma materialidade (Althusser, 1995a, p. 301).

Ainda que Althusser faça uso de uma noção ampla de materialidade, o que ele procura conceitualizar a partir desta inscrição da materialidade da ideologia nas práticas sociais, é o que ele chama de *materialismo do imaginário*¹³. Tal expressão é apoiada na teoria do imaginário de Espinosa, a qual Althusser interpreta como a “primeira teoria da ideologia”, pois ela identifica e questiona três de seus principais aspectos: “1) sua ‘realidade’ imaginária, 2) sua inversão interna, 3) seu centro: a ilusão do sujeito.” (Althusser, 1974, p. 72). Para o filósofo francês, a noção de imaginário espinosano é concebida como a categoria pela qual o mundo pode ser pensado como totalidade, pensado não no sentido de um sujeito psicológico que reflete sobre seu mundo, mas tal como pensamos no mundo e como ele é reconhecido como totalidade única irreduzível a representação¹⁴. Vê-se assim como a questão do materialismo se articula aos problemas já indicados em *Marxisme et humanisme*, ou seja, a questão da relação imaginária dos indivíduos como relação vivida com o seu mundo e a questão, parcialmente exposta nas notas de 1966, da ideologia como produtora do efeito-sujeito.

A tese do materialismo do imaginário, influenciada por Espinosa, nos permite uma melhor compreensão de outra tese fundamental que o artigo de 1970 apresenta, a saber, a tese da eternidade da ideologia. Pois, se em *Marxisme et humanisme*, Althusser afirmava que “as sociedades humanas secretam a ideologia como o elemento e a própria atmosfera indispensáveis à sua respiração, à sua vida histórica” (2005, p. 238); tese que visava evidenciar a necessidade

¹³ A expressão aparece no quarto capítulo de *Éléments d'autocritique*, intitulado *Sur Spinoza*.

¹⁴ Em conferência intitulada *Psychanalyse et psychologie*, Althusser aproxima a categoria de imaginário de Espinosa da categoria de elemento hegeliana esclarecendo que: “O imaginário não seria mais, em Spinoza, uma função psicológica, mas quase, no sentido hegeliano do termo, um elemento, ou seja, uma totalidade na qual as funções psicológicas se inserem e a partir da qual são constituídas” (Althusser, 1996a, p. 114). Daí a refutação que a categoria de imaginário espinosano permite não somente do sujeito psicológico, mas também, do sujeito de conhecimento e do sujeito de verdade.

da ideologia; em 1970, ele acrescenta a essa tese o caráter intemporal da materialidade da ideologia. Com o exemplo da interpelação policial, Althusser descreve o mecanismo pelo qual um indivíduo é constituído como sujeito através do gesto pelo qual um corpo se retorna em direção a fonte sonora de onde emana a interpelação. Na ilustração deste gesto, nos é explicado simultaneamente o mecanismo de identificação de um sujeito e o mecanismo através do qual um indivíduo reconhece a si como sujeito da interpelação. No entanto, assim que esse exemplo nos é apresentado, Althusser nos adverte contra a interpretação dessa representação como um modelo definitivo e empiricamente cronológico: “Mas, na realidade, as coisas acontecem sem qualquer sucessão. A existência da ideologia e a interpelação dos indivíduos como sujeitos são uma única e mesma coisa” (Althusser, 1995a, p. 306). Isso porque “os indivíduos são sempre-já (*toujours-déjà*) interpelados como sujeitos” (Althusser, 1995a, p. 306), o que nos impede de atribuímos um momento originário ou causa primeira da interpelação. É através da aproximação da tese freudiana da eternidade do inconsciente que Althusser explica este aparente paradoxo:

Que um indivíduo seja sempre-já sujeito (*toujours-déjà*), antes mesmo de nascer, é, no entanto, a simples realidade, acessível a qualquer um e de forma alguma um paradoxo. Que os indivíduos sejam sempre “abstratos” em relação aos sujeitos que eles sempre-já são, Freud demonstrou, ao observar simplesmente de que *ritual ideológico* estava cercada a expectativa de um “nascimento”, esse “feliz acontecimento”. Todos sabem o quanto e como um filho por nascer é aguardado. O que equivale a dizer, de forma bem prosaica, se concordarmos em deixar de lado os “sentimentos”, ou seja, as formas da ideologia familiar, paterna/materna/conjugal/fraternal, nas quais o filho por nascer é aguardado: é garantido de antemão que ele receberá o nome de seu pai, terá, portanto, uma identidade e será insubstituível. Antes de nascer, o filho é, portanto, sempre-já sujeito atribuído a ser na e pela configuração ideológica familiar específica na qual ele é “aguardado” após ser concebido (Althusser, 1995a, p. 307, grifos nossos).

121

Portanto, se o indivíduo é sempre-já (*toujours-déjà*) sujeito, é porque ele está inserido em uma “série de situações virtuais de interpelação ou de reconhecimento identificatório” (Legrand et al, 2007, p. 12). E se os rituais ideológicos são constantemente repetidos, eles o são para poderem assegurar a reprodução das relações de produção, ou seja, para poderem garantir que os indivíduos irão ocupar os lugares definidos pelo modo de produção capitalista e, assim, reproduzir suas próprias condições.

É neste ponto que podemos encontrar algumas das objeções que puderam ser feitas à teoria da interpelação althusseriana, que, devido à sua estrutura intemporal, especular e circular, parece, na interpretação de alguns comentadores¹⁵, indicar uma dificuldade intransponível. Nela, não apenas a hipótese de um “mau-sujeito”, mencionada de forma breve

¹⁵ Cf. Butler, 2017. Dollar, 1993. Hall, 2012. Fischbach, 2008.

por Althusser, se mostraria incompreensível, mas também a circularidade da teoria impediria qualquer resistência à ideologia dominante ou, pior, sugeriria uma teoria da servidão voluntária. Em primeiro lugar, é necessário levarmos em conta que, fiel a lição espinosana e renunciando a qualquer explicação de inspiração idealista, o materialismo do imaginário de Althusser procura evidenciar o que é indissociável na constituição do sujeito: o fato de que ele é um efeito e de que, portanto, tem sua “causa”¹⁶ fora dele. Com isso, não se deve pensar que, porque a interpelação ideológica funciona a partir de uma relação de dominância (de classe), ela seria uma estrutura fechada em si, organizada a partir de um princípio único e definido uma vez por todas, apenas repetindo-se em sua reprodução. Além disso, as várias instâncias do todo social não podem ser consideradas realidades em si e por si, como se pudéssemos isolar somente alguns de seus aspectos, por exemplo a estrutura econômica e a instância ideológica, e fazer de sua relação uma causalidade simples de dominação. Por isso, não se deve perder de vista a especificidade de que o todo social é um *todo complexo sobredeterminado* no qual a articulação conjuntural é sempre o resultado da luta de classes e de tendências antagônicas diversas que não deixam de perturbá-la (Althusser, 1995a, p. 254).

Bibliografia:

ALTHUSSER, Louis. **Eléments d'autocritique**. Paris: Hachette (« Analyse »), 1974.

ALTHUSSER, Louis. **Positions**. Paris: Editions Sociales, 1976.

ALTHUSSER, Louis. **Ecrits sur la psychanalyse**. Freud et Lacan. Paris: Stock/IMEC, 1993.

ALTHUSSER, Louis. **Ecrits philosophiques et politiques**. Tome 2, Paris: Stock/IMEC, 1995.

ALTHUSSER, Louis. **Sur la reproduction**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995a.

ALTHUSSER, Louis. **Lire le Capital**. Paris: Presses Universitaires de France (Quadrige), 1996.

ALTHUSSER, Louis. **Psychanalyse et sciences humaines**. Deux conférences (1963-1964). Paris: Librairie Générale Française/IMEC, 1996a.

ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**. Paris: Éditions La découverte, 2005.

BALIBAR, Étienne. **Écrits pour Althusser**. Paris: Éditions La découverte, 1991.

¹⁶ Estrutural e sobredeterminada.

- BALIBAR, Étienne. “**La relève de l’idéalisme**”. In: *La crainte des masses*. Politique et philosophie avant et après Marx Paris : Galilée, 1997.
- BALIBAR, Étienne. Sujet. In: CASSIN, Barbara (org.), **Vocabulaire européen des philosophies**. Dictionnaire des intraduisibles, Paris, Seuil, 2004.
- BALIBAR, Étienne. Le structuralisme: une destitution du sujet ? **Revue de métaphysique et de morale**, n° 45, p. 5-22, 2005/1.
- BALIBAR, Étienne. **Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique**. Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- BADIOU, Alain. **Abrégé de métapolitique**. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.
- DOLLAR, Mladen. “**Beyond interpellation**”. In: *Qui parle*, v. 6, n. 2., 1993, pp. 75-96.
- FISCHBACH, Franck. “**Les sujets marchent tout seuls**”. Althusser et l’interpellation. In: BOURDIN, Jean-Claude. **Althusser: une lecture de Marx**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- GILLOT, Pascale. **Althusser, le retour à Marx et le matérialisme de l’imaginaire**. 2021. Disponível em: [Althusser, le retour à Marx et le matérialisme de l’imaginaire - Implications philosophiques](#) Acesso em : 28 fev. 2025.
- HALL, Stuart. “**Signification, représentation, idéologie: Althusser et les débats poststructuralistes**”. In: *Raisons politiques*, v. 4, n. 48, 2012, pp. 131-162.
- LAZARUS, Sylvain (org). **Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser**. Paris: Presses universitaires de France (Pratiques théoriques), 1993.
- LEGRAND, Stéphane ; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. “**Idéologie I: Dédoublement (pratiques théoriques et existence historique)**”. In: Cahiers du GRM, 2007. Disponível em : [Microsoft Word - GRM 6 30-11.doc](#) Acesso em: 28 fev. 2025.
- LEGRAND, Stéphane ; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. “**Idéologie II : Recentrement (subjectivité, discours, appareils idéologiques d’Etat)**”. In: Cahiers du GRM, 2007. Disponível em : [Microsoft Word - GRM 7 15-12.doc](#) Acesso em: 28 fev. 2025.
- RANCIÈRE, Jacques. **La leçon d’Althusser**. Paris: La fabrique, 2012.
- ZIZEK, Slavoj. **The metastases of enjoyment**. Six essays on women and causality. London/New York: Verso, 2005.
- ZIZEK, Slavoj. **The sublime object of ideology**. London/New York: Verso, 2009.