

A TEORIA SPINOZISTA DA IDEOLOGIA E DO CORTE EPISTEMOLÓGICO DE LOUIS ALTHUSSER: DA IMAGINAÇÃO À CIÊNCIA DA CAUSALIDADE ESTRUTURAL

Émerson Pirola¹

Resumo: Não é raro apontar que Althusser era um marxista spinozista, que teria substituído Hegel por Spinoza na genealogia do marxismo, mas raramente se entra a fundo nessa influência spinoziana. Desse modo, o presente artigo propõe explicitar e mapear os pontos em que a obra de Spinoza foi de maior importância para o desenvolvimento do marxismo do autor franco-argelino. O eixo central de nossa investigação são os três gêneros do conhecimento de Spinoza: a imaginação, a razão e a ciência intuitiva. Entretanto, a maior atenção é dada à relação entre imaginação e ideologia enquanto a opacidade do imediato, do mundo vivido, da experiência, para então passar ao corte epistemológico entre imaginação e razão, ideologia e ciência, produzindo ideias adequadas, demonstrando como a epistemologia althusseriana é inteiramente spinoziana em sua forma (ainda que com o conteúdo indispensável advindo de Marx). Após expor o quanto o corte epistemológico é devedor da proposição spinoziana de que “o verdadeiro indica a si mesmo e ao falso”, passamos à ideia de que a ideologia constitui um objeto parcial, regional, da ciência, para, no terceiro gênero, a ciência encontrar seu objeto último, a causalidade estrutural, que engloba a ideologia.

Palavras-Chave: ideologia; imaginação; Spinoza; Althusser; corte epistemológico.

124 THE SPINOZIST THEORY OF IDEOLOGY AND OF THE EPISTEMOLOGICAL BREAK IN LOUIS ALTHUSSER: FROM IMAGINATION TO THE SCIENCE OF STRUCTURAL CAUSALITY

Abstract: It is frequently observed that Althusser was a Spinozist Marxist who substituted Hegel with Spinoza in the genealogy of Marxism. Yet the full extent of Spinoza's influence remains understudied. This article seeks to clarify and systematize the points at which Spinoza's work proved most crucial to the development of the Franco-Algerian thinker's Marxism. Our analysis centers on Spinoza's three kinds of knowledge—imagination, reason, and intuitive science—but focuses primarily on the relationship between imagination and ideology as the opacity of the immediate, the lived world, and experience. We then trace the epistemological break between imagination and reason, ideology and science, which yields adequate ideas, revealing how Althusser's epistemology is Spinozist in its very form (albeit indispensably enriched by Marx's content). After demonstrating how this epistemological break is indebted to Spinoza's proposition that “the true indicates itself and the false,” we argue that ideology constitutes a partial, regional object of science. Finally, in the third kind of knowledge, science attains its ultimate object: structural causality, which subsumes ideology.

Keywords: ideology; imagination; Spinoza; Althusser; epistemological break.

¹ Mestre e Doutor em Filosofia pela PUCRS. Pesquisa temas relacionados à dívida, dinheiro, trabalho, composição de classe, neoliberalismo e neofascismo através da interseção entre marxismo, (pós-)estruturalismo e operário italiano. Email: emerson.pirola@acad.pucrs.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2899-9103>

Introdução

Benedictus de Spinoza famosamente colocou que o segredo do regime monárquico era, através da religião, fazer com que os humanos combatam por sua servidão como se tratasse de sua salvação (TTP, Pref.)². Abstraindo do tema da monarquia e da religião, não seria essa fórmula, *combater pela sua servidão como se tratasse de sua libertação*, o segredo de toda e qualquer ideologia? A ideologia seria a resposta, ou pelo menos uma das respostas possíveis, para o problema da servidão voluntária (La Boétie, 2009). O conceito de ideologia, entretanto, é associado, e não sem razão, à tradição iniciada por Marx & Engels, que teriam transformado o conceito de ideologia herdado do pensamento iluminista, entendido enquanto sistema de ideias, em um conceito propriamente crítico, que apontaria uma mistificação do real, principalmente da exploração econômica e da repressão sócio-política. Não é à toa, portanto, que um marxista, e um dos mais influentes da segunda metade do século XX, Louis Althusser, tenha retomado a Spinoza para o desenvolvimento de sua teoria da ideologia, no e para o marxismo: “fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro na Filosofia de Marx” (Althusser, 1978, p. 104).

Althusser não mede palavras para se referir a Spinoza: “grande filósofo materialista, na minha opinião o maior filósofo de todos os tempos” (2017, p. 93). Ele introduz enfaticamente Spinoza em sua genealogia do marxismo: “A filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedentes na história da filosofia, e sem dúvida a maior revolução filosófica de todos os tempos, a ponto de podermos considerar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único antepassado direto de Marx” (1980, p. 42). O que Althusser encontra, porém, em Spinoza? Diríamos que três elementos conexos: uma teoria da ideologia, uma epistemologia e uma teoria da causalidade imanente. A teoria da ideologia de Althusser, que constituirá o foco de nosso artigo, é, como veremos, absolutamente marcada pela influência spinozana, mesmo quando o nome de Spinoza aparece elipticamente, escondido atrás dos conceitos e de sua articulação. Basicamente, o que em Spinoza era a imaginação, em Althusser se torna a ideologia, entendida como sistema de imagens que determina as relações dos seres humanos com suas condições de existência materiais e sociais. Quanto à epistemologia que Althusser

125

² Referenciamos as obras de Spinoza como segue a tradição: a *Ética* é referida como *E*, seguida do número da parte e então as especificações: proposição (P), demonstração (dem.), corolário (cor.), escólio (esc.), axioma (ax.), definição (def.), Apêndice (Ap.) e Prefácio (Pref.), acompanhadas eventualmente de seus números. O *Tratado Teológico-Político* é *TTP* e o *Tratado Político* é *TP*, ambos seguidos do capítulo em números romanos e do parágrafo em números arábicos. O *Tratado da Correção do Intelecto* é *TIE*, acompanhado do parágrafo (§) referente. As edições utilizadas se encontram nas referências ao final do artigo.

busca em Spinoza, ela é inseparável de sua teoria da ideologia, na medida em que se baseia na teoria spinozana dos três gêneros do conhecimento, dos quais a imaginação é o primeiro. O conhecimento do segundo gênero, chamado por Spinoza de razão, é a base da concepção de ciência de Althusser, que se estende ao terceiro gênero, o mais complexo, mas que se refere ao conhecimento das essências singulares “sob a perspectiva da eternidade”. Aí aparece o terceiro elemento que Althusser retira de Spinoza: a causalidade estrutural na qual, como veremos, a ciência comprehende as relações das coisas de modo sincrônico, enquanto sistema de determinações múltiplas. Esse aparato triplo “ideologia-epistemologia-causalidade estrutural” constitui a base do pensamento althusseriano que, a partir de Spinoza, pretende ser uma filosofia para o marxismo. É na teoria dos três gêneros de conhecimento e em sua transformação por Althusser que encontramos o eixo investigativo que poderá nos fazer passar pelos três objetos desse aparato.

Como coloca Thomas, “o spinozismo de Althusser pode ser caracterizado como envolvendo uma *transposição* muito complicada das estruturas *formais* do pensamento de Spinoza para o *conteúdo* muito diferente da política marxista do século XX” (2002, p. 95. Grifo no original). Começaremos por expor parte desse pensamento de Spinoza para então passar à apropriação althusseriana de sua filosofia. O foco de nosso artigo é a teoria da ideologia, mas qualquer exposição sobre a ideologia em Althusser precisa, sob pena de ficar incompleta, passar aos temas da epistemologia, visto que a ciência se constitui em ruptura com a ideologia (o famigerado “corte epistemológico”). Desse modo, após a seção sobre o pensamento de Spinoza, passamos ao pensamento de Althusser, marcando sua herança spinozista, com seções sobre a ideologia, a ciência e o corte epistemológico, e a causalidade estrutural, que constitui o objeto próprio da ciência ou do conhecimento do terceiro gênero.

126

Spinoza: da imaginação à razão

O foco do artigo é antes a apropriação althusseriana da obra de Spinoza do que essa obra enquanto tal ou sua deriva crítica. Desse modo, a presente seção constitui elemento preliminar, de modo que possamos avançar, nas seções seguintes, com o pensamento de Althusser. Nossa apresentação do pensamento de Spinoza é um tanto seletiva, sumária e geral, não se propondo a complexificar seus sentidos ou entrar em polêmicas interpretativas.

Spinoza apresenta em sua obra-prima, a *Ética* (E2P4Esc.2), a forma final de sua teoria dos três gêneros do conhecimento: a imaginação, a razão e a intuição. A imaginação

conhece apenas imagens, a razão conhece noções comuns e a intuição conhece as essências singulares. Enquanto a primeira conhece apenas ideias inadequadas, a razão e a intuição, segundo e terceiro gêneros, conhecem ideias adequadas, sendo, portanto, um aperfeiçoamento do conhecimento confuso e mutilado da imaginação.

Antes de aprofundarmos a explanação sobre a imaginação é necessário expor brevemente a ontologia spinozista, indissociável de sua epistemologia (bem como de sua ética e de sua política)³. Spinoza concebe que “o ser” ou “o mundo” ou “o que há” é constituído de uma única substância infinita (Deus ou Natureza) que possui infinitos atributos em paralelo. Desses infinitos atributos, o ser humano conhece apenas dois: extensão e pensamento. No atributo extensão estão os corpos, os modos ou modificações extensos da substância infinita. No atributo pensamento estão a mente e suas ideias, os modos ou modificações “pensantes” da mesma substância infinita. Os corpos só interagem com outros corpos, enquanto as ideias só interagem com outras ideias, havendo um paralelismo entre atributos que nunca se encontram, embora estejam referidos à mesma substância (Deus ou Natureza). Entretanto, existe uma lógica que relaciona corpos e ideias: “a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E2P7).

O que é a imaginação? O que são imagens? A teoria da imaginação de Spinoza só é compreensível no quadro de sua teoria dos afetos: todo corpo possui a capacidade (chamada afecção) de afetar e ser afetado por outros corpos. Desse modo, a imagem é uma forma de afecção que sofre o corpo humano, que se reflete em uma ideia inadequada. Por que a imagem oferece apenas uma ideia *inadequada*? Pois ela oferece apenas um conhecimento do efeito que o outro corpo tem sobre o meu, e não um conhecimento do outro corpo enquanto causa. Como coloca Deleuze, “a imagem é a marca, o vestígio ou a impressão física, a afecção do próprio corpo [...] ; a imagem é a ideia da afecção, que nos faz conhecer o objeto apenas pelo seu efeito” (2017, p. 162). Para Spinoza, conhecimento é conhecimento da causa; por isso, enquanto possuímos apenas o conhecimento do efeito que o outro corpo tem sobre o nosso, ou seja, o modo como ele nos afeta, estamos no nível do conhecimento inadequado, da ideia inadequada. Retomando a separação entre os atributos, vemos que a imaginação não é capaz de possuir uma ideia adequada pois ela fica no campo da extensão: “a imaginação só é afetada por corpos” (TIE, §82). As imagens são do registro corporal, portanto. Desse modo, as imagens produzidas

³ Nossa explanação sobre o pensamento spinozista é informado aqui principalmente pela leitura da *Ética*, do *Tratado Teológico-Político* e do *Tratado da Correção do Intelecto*, de Spinoza, e pelos dois livros e pelo curso de Deleuze sobre o autor (2002; 2009; 2017). Também consultamos, em menor medida, Chauí (2016).

pela imaginação “são mais indicadores dos afetos de nosso corpo do que da natureza dos corpos exteriores” (E3P14dem.); ou seja, a imaginação não dá o objeto externo a conhecer, apenas a sua marca afetiva: uma ideia inadequada do objeto ou corpo externo⁴. Como sintetiza Chauí, a ideia inadequada é parcial, abstrata e confusa:

A ideia inadequada é parcial — não alcança a essência do ideado —, abstrata — não alcança sua causa nem a de seu ideado — e confusa — é uma composição de fragmentos de imagens produzidas pelos encontros fortuitos do corpo próprio com as coisas exteriores. O conhecimento inadequado é a experiência vaga que a mente tem de seu corpo, dos corpos exteriores e de si mesma, pois a abstração, separando um ser de sua essência singular e de sua causa necessária, leva a mente a apreender a realidade segundo concatenações e junções fortuitas de imagens momentâneas, voláteis, fragmentadas e dispersas (Chauí, 2016, p. 208).

A imaginação, e isso é fundamental, entende que as imagens e as ideias inadequadas são um conhecimento seguro dos objetos externos, e não apenas afecções de seu corpo afetado pelo objeto externo. Como coloca Spinoza, “cada um julga as coisas de acordo com a disposição de seu cérebro, ou melhor, *toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas*” (E1Ap. Grifo nosso). Nesse sentido, salientamos: na imaginação, no primeiro gênero de conhecimento, a imagem ou ideia inadequada diz mais sobre o corpo afetado do que sobre o corpo afetante, externo. Assim, cada um, a depender “das disposições de seu cérebro”, a depender de suas marcas fortuitas, interpretará os mesmos objetos externos de modo diferente:

Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro (E2P18dem.).

As pegadas do cavalo (exemplo do que Spinoza chama de *signo*) produzirão no agricultor e no soldado uma imagem, uma ideia inadequada, visto que, operando na imaginação, o signo dirá mais sobre o corpo afetado do agricultor ou do soldado do que sobre o objeto externo, na medida em que será interpretado de acordo com os *hábitos imaginativos* de cada um.

É no primeiro gênero de conhecimento que os humanos mais operam. Uma das consequências desse *modus operandi*, e uma de particular interesse em uma discussão sobre a ideologia, é o fato de que a imaginação e suas imagens acabam por induzir o modo como as pessoas “(se) sentem”, os seus afetos, e, a partir daí, o modo como se comportam e agem - e isso sem que percebam a eficácia determinante da imaginação sobre seus afetos,

⁴ “Spinoza também entende a imaginação como uma forma de consciência corpórea *conectando* os afetos do corpo ao entendimento. A imaginação é, antes de tudo, uma realidade física entendida em relação ao corpo. Ela envolve a união, o entrelaçamento da mente e do corpo da forma mais imediata” (Williams, 2007, p. 354-5. Grifo no original).

comportamentos e ações. Como coloca Williams, “a imaginação atua como um *condutor anônimo* de afetos” (2013, p. 161. Grifo no original). Essa função “anônima” introduz outro elemento fundamental da teoria da imaginação: é ela que faz com que os indivíduos se sintam totalmente livres de determinações externas, produzindo uma consciência de si ilusória. Como isso ocorre? A imaginação provê os humanos de um conhecimento sobre o que querem e desejam, mas, por tomarem o efeito dos objetos externos por suas causas, ela não os provê de um conhecimento adequado de como os objetos externos determinam efetivamente seus afetos e as imagens e ideias que lhes acompanham, determinando os desejos e comportamentos deles decorrentes. Como coloca Spinoza,

todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e [...] todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso. Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se crêem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram (E1Ap.).

Spinoza atenta que até então os filósofos haviam pensado sobre os afetos como se os humanos fossem criaturas sobrehumanas, nas quais não haveria a determinação causal que se admite no restante da natureza. Para usar a fórmula do autor, haviam tratado dos afetos como se os humanos fossem um “império dentro de um império” (EP3Pref.). Seria o caso, ao contrário, de perceber essas determinações afetivas, tomando a Natureza toda (a única substância) como “um império” só, “um único império”, no qual se incluem os humanos. Assim, o pensamento de Spinoza é capaz de estender a discussão sócio-política para um nível afetivo, na medida em que não será apenas a opressão e a coerção que serão fatores relevantes ao considerar a determinações das ações humanas, mas todo e qualquer afeto, fazendo com que mesmo a atividade dita e entendida como livre seja considerada em uma rede causal. Como bem coloca Read,

a determinação deve ser encontrada não apenas naqueles casos em que alguém se sente constrangido ou coagido, mas naqueles em que alguém deseja algoativamente, até mesmo apaixonadamente. Para superar a visão de si mesmo como um império dentro de um império, é necessário ver a maneira pela qual as paixões e os desejos não se opõem às determinações, mas são reflexos delas (2024, p. 155).

As ideias inadequadas são justamente esses elementos imaginativos que aparecem em nossa mente de maneira confusa ao indicar a presença de um corpo externo e seu efeito sobre nós, o modo em que nos afeta. Mas, como coloca Deleuze, “são mais as ideias que se afirmam em nós do que nós que temos as ideias” (2009, p. 31). As ideias inadequadas são um efeito tomado como causa, um efeito (da imagem) do corpo externo que a imaginação entende como causa livre ou causa de si. Nesse sentido, a “consciência”, entendida como a capacidade

livre e não determinada de volição, é uma figura da imaginação, formada pelas imagens e pelas ideias inadequadas, ou seja, formada pelos efeitos dos corpos externos em nós, nossos afetos, que nos determinam, mas que imaginativamente são (mal) compreendidos como livres. Como coloca Deleuze (2002, p. 66), a consciência é ligada à imaginação e à consciência das ideias inadequadas, sendo local de duas ilusões fundamentais: a ilusão psicológica da liberdade e a ilusão teológica da finalidade. Ou seja, a ilusão de que somos livres e de que nossas ações são fruto de uma teleologia intencional (que é, além disso, projetada antropomorficamente no mundo e em Deus a partir de nossa própria consciência imaginária).

Entretanto, Spinoza não admite apenas a imaginação. É possível passar das ideias inadequadas para as adequadas, adentrando no terreno da razão, segundo gênero de conhecimento. Segundo o princípio de que conhecimento é conhecimento das causas, será essa a principal característica do segundo gênero. Nele, não conhecemos apenas os efeitos que o corpo externo tem sobre o nosso, o que indica mais sobre nós do que sobre o objeto externo, mas apreendemos o objeto externo em seu sentido causal. Passa-se dos efeitos imaginários às causas racionais (e reais). Spinoza dá o exemplo do sol: na imaginação, o sol nos afeta de tal modo em que ele parece estar próximo e que é menor do que a Terra. Entretanto, com a intervenção da razão e o encadeamento racional de ideias (adequadas), constata-se que o sol está bastante distante e é maior do que a Terra, e que é o modo em que se constitui a visão que faz com que ele pareça próximo e pequeno. Essas ideias são as noções comuns, abstraídas do que há de comum entre diferentes objetos e os modos como nos afetam. No exemplo da visão, forma-se a noção comum de que os objetos, em geral, aparecem menores quando estão mais longe e maiores quando estão mais perto. Assim, “depois que conheci a natureza da vista e ao mesmo tempo ter ela a propriedade de fazer com que uma coisa enxergada de longe lhe pareça menor do que de perto, concluímos que o sol é maior do que parece e outros fatos semelhantes” (TIE, §21). O sol pequeno e perto é uma imagem, uma ideia inadequada. O sol distante e maior é uma ideia adequada, produzida racionalmente, concatenando não apenas o efeito do sol sobre nosso corpo (nossa visão), mas a sua natureza enquanto causa. O conhecimento das causas, a ideia adequada, a razão, ainda, tem a capacidade de dar a conhecer o motivo da imaginação funcionar como funciona, em sua inadequação. Como coloca o dictum de Spinoza, *Verum index sui et falsi*: “Exatamente da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas, assim também a verdade é norma de si própria e do falso” (E2P43E). Ou seja, a verdade produzida racionalmente no segundo gênero se afirma como verdadeira no mesmo movimento que afirma a falsidade da imagem que ela sobrepõe. Voltamos à visão do sol: a ideia adequada de que o sol

é maior e está à distância, explicada a partir do funcionamento da visão, se indica como verdade e indica o que havia de falsidade na ideia inadequada (imaginária) de que o sol era pequeno e estava próximo (ideia que não era acompanhada com a ideia racional encadeada pelo conhecimento da visão).

Em Spinoza a teoria dos gêneros de conhecimento é indissociável de sua ética e de sua política. No primeiro gênero nós padecemos, estamos submetidos às paixões, na medida em que sofremos passivamente o efeito dos encontros fortuitos com objetos externos. É um dos aspectos do que Spinoza chama de servidão. O segundo gênero implica em ação, em liberdade, na medida em que agimos racionalmente sobre os afetos, ao invés de estar submetidos servilmente em relação a eles (E3P1). Nesse sentido, em um primeiro sentido, há uma exclusão entre imaginação e razão. Como coloca Spinoza,

onde a imaginação domina, há menos aptidão para se conhecer as coisas pelo entendimento puro e, ao contrário, aqueles que são superiores pelo entendimento, e mais o cultivam, têm um poder de imaginar mais temperado, mais contido e como que refreado, para que ele não se misture ao entendimento (TTP, II, 1).

O que acontece com a imaginação, então, depois que se alcança o segundo gênero? Ela é absolutamente abandonada, relegada a uma posição de falsidade e erro que deve ser negada? É apenas em certo sentido que imaginação e razão se excluem (poderíamos dizer, um sentido “funcional”). Praticamente, imaginação e razão convivem, visto que os três gêneros são sempre simultâneos (RODRIGUES, 2021, p. 205, n. 3). Já vimos como é característica do segundo gênero “lançar luz” sobre as razões da falsidade do primeiro gênero (“O verdadeiro indica a si mesmo *e ao falso*”). Entretanto, o primeiro gênero não é simplesmente negado: existe algo de positivo no conhecimento inadequado, e essa positividade do falso se mantém quando se alcança o verdadeiro. Spinoza coloca: “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro” (E4P1). Voltando ao exemplo do sol, Deleuze esclarece que, mesmo que conhecemos a verdadeira distância, ele continuará a nos afetar de um modo que o veremos próximo: “o erro está suprimido, mas não a imaginação. Portanto, há alguma coisa de positivo na ideia inadequada, uma espécie de indicação que se pode apreender claramente⁵” (2017, p. 165). O problema, do ponto de vista do conhecimento, se dá não quando o sol aparece como ele aparece à imaginação, mas quando se confunde ou se

131

⁵ “quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, chegemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado” (E2P35esc.).

misturam imaginação e razão, ilusão e ciência, falso e verdadeiro. Como coloca Chauí , enquanto tal a imagem não é um erro, visto que faz parte da constituição do corpo e do modo como ele é afetado: o sol aparece a 200 pés de altura; e, a autora atenta, “só haverá erro quando essa imagem se tornar fundamento de um sistema astronômico”. Um sistema astronômico, um sistema científico qualquer, com pretensões racionais, acabaria, sob a dominância da imaginação, por fundamentar suas ideias pretensamente racionais nas afecções do corpo sem ter a noção de que as imagens corporais não reproduzem adequadamente os objetos da realidade (2016, p. 198. Grifo nosso). Por isso, o problema não é a imaginação enquanto tal, visto que ela é constitutiva da experiência humana, e a razão não apaga, nega ou se livra dela. Entretanto, (2016, p. 199-200), há uma diferença fundamental entre o imaginar puro e simples, passivo e submetido às marcas corporais contingentes, o “imaginar sem saber que se imagina”, e uma certa capacidade mais nobre da imaginação, o “imaginar sabendo que imagina”, o imaginar após a conquista da ideia adequada. O astrônomo continua a “ver o sol a 200 pés de altura”, mas como ele sabe que se trata de imaginação, ele não fundará seu sistema astronômico sobre essa imagem.

132

Althusser e a teoria spinozista da ideologia

Passemos à apropriação e aos desenvolvimentos feitos por Althusser da obra de Spinoza, colocando o filósofo holandês na genealogia do marxismo. Embora Althusser se utilize da obra de Spinoza em outros aspectos de seu pensamento, é seguro dizer que o tema da imaginação, e do conceito de ideologia produzido a partir dele, é onde Althusser mais mostra seu spinozismo. O francês coloca, por exemplo, em um texto que faria parte de sua autobiografia, que havia encontrado em Spinoza “a primeira forma histórica de uma teoria da ideologia” e comenta, especificamente sobre o Apêndice da Parte 1 da *Ética*, que havia nele visto “imediatamente” “a matriz de toda teoria possível da ideologia” (1997, p. 9). Em outro texto, o filósofo afirma que encontrou nesse Apêndice e no *Tratado Teológico-Político* uma “teoria abstrata da ideologia” (poderíamos dizer, formal), que nunca havia sido pensada, antes de Spinoza, com suas três características: “1) sua ‘realidade’ *imaginária*; 2) sua *inversão* interna; 3) seu ‘centro’: a ilusão do *sujeito*” (1978, p. 105. Grifo no original). Passaremos por esses três pontos e veremos como eles se desenvolvem, conectando-se com preocupações próprias do marxismo, no pensamento de Althusser.

Primeiramente, vamos entender em que sentido a teoria da ideologia parte de uma “realidade” imaginária. A base da teoria da ideologia de Althusser é que a ideologia sustenta e atravessa toda a dimensão do vivido, da experiência, do “mundo da vida”⁶. Ele encontra em Spinoza essa intuição:

É por isso que sustentei que o primeiro tipo de conhecimento não é um conhecimento de forma alguma (a imaginação não é um conhecimento), mas é o mundo imediato tal como o percebemos, isto é, tal como vivemos (sendo a própria percepção um elemento abstraído da vida) sob o domínio da imaginação, na verdade não *sob* a imaginação, mas tão imbuídos da imaginação que o mundo imediato tal como o percebemos é estritamente indissociável e inseparável da imaginação, constituindo a imaginação sua própria essência, a conexão interna de todas as suas determinações (1997, p. 6. Grifo no original).

A imaginação se torna, em Althusser, mais uma percepção imediata do vivido do que uma forma de conhecimento. Ele afirma que Spinoza oferece uma teoria da “opacidade do imediato” (1979, p. 15), em que a imediatez da experiência é sempre imbuída de um aspecto imaginário e, portanto, falseador, não produzindo conhecimento (para Althusser, o conhecimento se dá em ruptura com a experiência do vivido, não nela - aspecto em que ele se distancia da fenomenologia). O conceito de ideologia proposto por Althusser, nas diferentes fases de sua obra, é devedor da imaginação spinozana na medida em que ela nos dá o conceito de uma falseabilidade do real produzida por uma ilusão necessária do vivido, ou, em linguagem spinozana, produzida pelas imagens das afecções corporais. Assim, Spinoza, para o francês,

133

recusava a ideologia por simples erro, ou ignorância nua, pois que fundamentava o sistema desse imaginário na relação dos homens no mundo ‘expresso’ pelo estado de seus corpos. Esse *materialismo do imaginário* abria o caminho a uma concepção surpreendente do Primeiro Gênero de Conhecimento: qualquer coisa diferente de um ‘conhecimento’, mas o mundo material dos homens tal como *vivem*, aquele de sua existência concreta e histórica (1978, p. 105-6. Grifo no original).

Essa citação nos dá mais um elemento: o “vivido”, por ser corporal, é também material: a ideologia althusseriana é a de um materialismo do imaginário. Como Althusser (1993, p. 193) salienta, a ideologia não possui apenas condições materiais, mas é, ela própria, material, o que está de acordo com Spinoza quando este colocava as imagens na ordem corpórea. É pelo fato de estar imbuída na materialidade dos corpos afetando fortuitamente uns aos outros e produzindo imagens, que a ideologia será dita da dimensão da experiência vivida. É na imediatez de sua relação com suas condições reais de existência, materiais e sociais, que se atravessa a imaginação, tornando esse imediato opaco, ilusório: “A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. [...] os ‘homens’

⁶ Althusser é explícito ao usar o conceito de *Lebenswelt*, da fenomenologia, afirmando que ali se passa o imaginário/ideológico (1997, p. 9). Peden (2014) desenvolve toda uma genealogia da crítica do spinozismo francês contra a fenomenologia, na qual dá destaque, dentre outros, ao pensamento althusseriano.

‘representam’ não suas condições de existência reais, seu mundo real, mas antes de tudo sua relação com essas condições de existência reais” (Althusser, 1999, p. 203; 205).

Ao longo de sua obra, Althusser utilizou recorrentemente a noção de ideologia “espontânea”, mas frequentemente entre aspas, indício de que essa “ideologia ‘espontânea’” é mais a indicação de um aspecto da ideologia do que propriamente um conceito⁷. Esse aspecto “espontâneo” da ideologia é exatamente o que Althusser encontra na teoria da imaginação: “uma teoria do mundo imediatamente vivido (para mim, a teoria do primeiro gênero era simplesmente o mundo, isto é, o *aspecto imediato da ideologia espontânea do sentido comum*)” (1993, p. 192. Grifo nosso). Pode-se dizer, se tomarmos a palavra em um sentido fraco, que a espontaneidade da ideologia se refere a uma dimensão “antropológica” da teoria, na medida em que a imaginação é entendida como um fato do ser humano⁸. É essa parte “espontânea” da ideologia, própria do “senso comum”, que Spinoza referia, por exemplo, ao falar de como o soldado referia à guerra o signo “rastros de cavalo”, enquanto o agricultor o referia ao arado. Nas diferentes *práticas* dos seres humanos, nas diferentes relações que eles possuem com suas condições sócio-materiais de existência (de trabalho, por exemplo), emergem diferentes ideologias, ou seja, diferentes concatenações de imagens ligadas às afecções corporais e às paixões decorrentes daquelas práticas⁹. Assim, vamos saindo de um registro simplesmente antropológico e vamos entrando na seara da economia política, da divisão social do trabalho, das relações de produção, visto que “as condições reais de existência” com as quais os homens se relacionam de modo imaginário são inseparáveis das relações de produção específicas do modo de produção em que estão inseridos, com suas classes sociais em luta. Neste ponto, Althusser adiciona algo (ou muito) de marxismo à teoria spinozista. Ele mesmo admite:

com a diferença de que eu coloquei em primeiro lugar (mas Spinoza também o fez no Tractatus Theologico-Politicus) não somente a subjetividade individual, mas, se posso dizê-lo, a subjetividade social, a de um grupo humano conflituoso, isto é, de uma classe e, portanto, de classes antagônicas, o que Spinoza, devo admitir, não diz com tantas palavras, mas que ele deixa entender em sua história do povo judeu (1997, p. 7).

Existe uma dimensão “espontânea” da ideologia, portanto, mas ela não é separável ou autônoma em relação à sua dimensão sócio-política. É no primeiro gênero ou imaginação “que toda percepção é dada; é por ele que toda coisa é nomeada; é por ele que, percebida e

⁷ “Não há ideologia ‘espontânea’, embora possa ser útil, para tornar mais cômodo exprimir e demonstrar um ponto limitado, empregar a expressão de ideologia ‘espontânea’” (Althusser, 1999, p. 110).

⁸ Althusser utiliza por vezes a fórmula que diz que “o homem é, por natureza, um animal ideológico” - mas acrescenta que essa fórmula é, ela mesma, ideológica (1999, p. 110, n. 58).

⁹ Morfino (2021, p. 91), em um livro sobre Spinoza de inspiração althusseriana, coloca a equação “paixão = prática”, portanto, ligando as práticas aos afetos.

nomeada, cada coisa é situada no sistema da imaginação, na ordem das coisas, tais como são representadas nessa *ilusão necessária*. Essa é a dimensão “espontânea”. Mas, e isso é fundamental, essa ilusão necessária e espontânea é “a de um *mundo que é sempre social*”¹⁰ (Althusser, 2019, p. 90. Grifos nossos). É socialmente, não individualmente, que ocorre a imaginação; é numa formação social, não no “indivíduo” ou no “gênero humano”, que se produz a ideologia. Do mesmo modo, Althusser salienta que uma imagem ou um signo isoladamente não constituem a ideologia; pelo contrário, a ideologia é um *sistema de imagens*, é o “modo de disposição e combinação que lhes dá sentido, é a estrutura que os determina em seu sentido e função” (Althusser, 1967, p. 36. Grifo no original). Essa estrutura é socialmente determinada e atravessada pela luta de classes.

Colocada a teoria da ideologia “espontânea” e do aspecto social da ideologia enquanto estrutura de imagens, passemos à contribuição mais famosa de Althusser para a teoria do fenômeno ideológico: a dos *Aparelhos Ideológicos de Estado* (AIE). É aqui que passamos ao segundo e ao terceiro pontos da teoria da ideologia que Althusser dissera encontrar em Spinoza: sua “inversão interna” entre causas e efeitos e a correlata “ilusão do sujeito”. Nosso objetivo não é exaurir os sentidos e frutos do conceito de AIE, mas demonstrar em que aspectos ele é devedor do filósofo holandês. O conceito ganhou vida pública com um ensaio de Althusser de 1971 (cf. 1983). Entretanto, o ensaio fora retirado de um manuscrito maior, publicado postumamente sob o título de *Sobre a reprodução* (1999). A vantagem do manuscrito original em relação ao ensaio é que nele estão mais presentes e explícitos os elementos de contradição social e de luta política, impossibilitando qualquer interpretação funcionalista da teoria dos AIE, como esta foi e é muitas vezes criticada. Resumidamente, o conceito de AIE refere-se a realidades e instituições sociais diferentes, cada qual com suas práticas respectivas, como a escola, o sindicato, a política, a família, o trabalho, o exército, a mídia etc. Cada AIE produz uma “estrutura de imagens”, uma ideologia, ligada aos interesses da classe dominante, que se articula com a ideologia “espontânea” daquela prática, e a domina, além de dominar sobre possíveis focos de ideologia dominada, sempre à espreita. Além disso, cada AIE interpela os indivíduos concretos em *Sujeitos* daquela ideologia: em Trabalhador, em Estudante, em Pai,

¹⁰ Um aspecto do pensamento spinoziano que Read relaciona com a ideologia é o da superstição, no qual fica clara sua dimensão social: “A ignorância constitui um tipo de conhecimento, ou pelo menos se faz passar por tal. Spinoza define esta ignorância inicial das causas das coisas, incluindo o nosso desejo, preconceito (*praejudicia*), enquanto esta última, a ignorância reforçada pela sua dimensão social, por uma doutrina de ignorância e uma prática de crença, é apelidada de superstição (*supersite*)” (2022, p. 292). “Para Spinoza, é o substantivo coletivo “homem”, e não o substantivo individual “eu”, que pensa, e esta condição coletiva também define a superstição” (2022, p. 292).

Mãe ou Filho(a), em Cidadão etc. É a partir dessa posição de Sujeito, que é sobreinterpretada por múltiplos AIE simultaneamente (Pippa, 2019), que o indivíduo cumpre os papéis que a divisão do trabalho lhe confere nas relações de produção. O AIE, portanto, é o principal meio de o capitalismo *reproduzir¹¹ suas relações de produção*, imbuindo os indivíduos da ideologia necessária.

A própria palavra “aparelho”, Althusser admite ter encontrado em Spinoza: “É pôr em funcionamento, como Spinoza disse soberbamente, todo um ‘aparelho’ (uma fórmula que diria muito quando a redescobri em termos adequados em Marx e Lenin a respeito do Estado), *um aparelho de reversão de causas em fins*” (1997, p. 6. Grifo no original). Havíamos visto como a imaginação faz com que os humanos tomem suas vontades como causas de si, livres, visando a um fim, e não como efeitos de causas externas e das afecções do corpo e da mente. Essa inversão de causas em fins produz o centro do processo imaginário/ideológico: a consciência de si, o sujeito.

A imaginação consiste em (1) colocar o sujeito (humano) no centro e na origem de toda percepção, de toda ação, de todo objeto e de todo significado, mas (2) inverter dessa forma até mesmo a ordem real das coisas, uma vez que a ordem real é *explicada* [...] somente pela determinação de causas, enquanto a subjetividade da imaginação explica tudo por meio de fins, pela ilusão subjetiva dos fins de seu desejo e de suas expectativas (Althusser, 1997, p. 6. Grifo no original)

136

Na imaginação, coloca Althusser, as causas reais, ao invés de serem explicadas, são *invertidas* em ilusões teleológicas, fazendo com o que é um efeito seja entendido como uma causa em vista de um fim: “nossa consciência [*awareness*] sobre nossos desejos e pensamentos individuais é ideológico na medida em que oculta as condições causais de nossos desejos e pensamentos” (Read, 2024, p. 5). Read é enfático ao comentar que pode-se argumentar que Althusser “estrutura todo o seu ensaio sobre ideologia em torno do Apêndice da Parte I da Ética de Spinoza. Ambos os textos argumentam que a ideologia nada mais é do que uma concepção antropocêntrica do universo, que coloca os desejos humanos e a agência no centro” (2022, p. 291). O aspecto interativo dos AIE, o fato de que a ideologia interpela o indivíduo enquanto Sujeito, pode ser entendido como a versão moderna da ideia spinozista de que tendemos a ver a nós mesmos como “império dentro de um império”, não determinados pelas convenções e costumes da sociedade ou pelas leis da natureza (Read, 2024, p. 162). A crítica do Sujeito,

¹¹ É válido mencionar que Althusser utiliza os termos “duração” e “existência”, evidentemente spinozistas, como sinônimos do conceito de reprodução (das relações de produção). A duração é o modo temporal da existência. Portanto, o modo de produção se reproduz no mesmo sentido em que dura e existe (1999, p. 174).

“categoria central da ilusão imaginária” (Althusser, 1978, p. 106), tema que atravessa toda a obra de Althusser, é encontrada em Spinoza e em sua teoria da imaginação. Do mesmo modo que a imaginação oferece o imediato da realidade vivida externa apenas para caracterizá-lo com sua opacidade, ela também oferece a “realidade interna” do Sujeito em sua imediaticidade ilusória. Na imaginação/ideologia, a realidade aparece como evidente, e a evidência (ideológica) de que somos (naturalmente) sujeitos é o “efeito ideológico elementar”: o sujeito “é a categoria constitutiva de toda ideologia” (Althusser, 1999, p. 209-11). É aqui que a afirmação de Althusser de que Spinoza é o único ancestral direto de Marx toma sentido e se conecta com o famoso anti-humanismo teórico que o filósofo exigia do marxismo, afirmando a tese de que “a história é um processo sem sujeito” (1978, p. 28). Althusser coloca, em um comentário um tanto jocoso: “Sabe-se muito bem que a acusação de estar na ideologia só é válida para os outros e nunca para si mesmo (*a não ser que se trate de um verdadeiro spinozista ou marxista, o que sobre esse ponto, corresponde exatamente à mesma posição*)” (1999, p. 213). Ou seja, o spinozista, como o marxista, sabe que, por ser um sujeito, está dentro da ideologia. Ele complementa: “Essa explicação tinha sido dada, com toda a perfeição, por Spinoza, duzentos anos antes de Marx que chegou a colocá-la em prática, mas sem a ter explicado de forma detalhada” (1999, p. 213-4). A explicação, a teoria do sujeito ideológico, tinha sido dada por Spinoza; Marx, de seu lado, não a explicou, mas pensou através desse pressuposto. Aqui tem-se um forte indício, e apenas um deles, de que é em Spinoza que Althusser encontra a filosofia *para o marxismo* que ele dizia estar “em estado prático” em *O Capital* (cf. Althusser, 2015, 1979).

O verdadeiro indica a si mesmo e ao falso: o corte epistemológico e a ciência da ideologia

Dissemos que Althusser encontrava em Spinoza não apenas uma teoria da ideologia, mas também uma epistemologia. Sua teoria da ciência toma o modelo dos três gêneros do conhecimento, interpretando-o junto a uma leitura singular do que é provavelmente o texto mais “metodológico” de Marx, a *Introdução de 1857*, nos *Grundrisse* (2011). Em *Por Marx* [1965] (2015, p. 149 e ss.), encontra-se a primeira versão da teoria das três “Generalidades” epistemológicas, que são a transformação althusseriana dos três gêneros de conhecimento. A Generalidade I é aquela da ideologia, enquanto a dois e a três já são do âmbito científico. É aí que Althusser propõe sua teoria do *corte epistemológico*: a ideia de que a ciência se constitui

em ruptura com uma ideologia, que constitui sua pré-história. O conceito de corte epistemológico é inspirado em Bachelard (cf. Balibar, 2004) e é normalmente a ele referido. Entretanto, Althusser é explícito: “Spinoza assinalava [o corte epistemológico] entre o primeiro gênero e o segundo, muito antes de Bachelard” (1978, p. 154). A Generalidade II, então, corresponde ao trabalho da razão spinozana, ao conhecimento do segundo gênero que vem a romper e substituir com a imaginação, com o vívido ideológico do primeiro gênero. Entretanto, é sobre a ideologia que a ciência age: a matéria prima sobre a qual a ciência trabalha, a Generalidade I, é sempre ideológica. A ciência

não ‘trabalha’ sobre um ouro ‘dado’ objetivo, que seria aquele de ‘fatos’ puros e absolutos. Seu trabalho próprio consiste, ao contrário, *em elaborar seus próprios fatos científicos*, mediante uma crítica dos ‘fatos’ ideológicos elaborados pela prática teórica ideológica anterior (Althusser, 2015, p. 149. Grifo no original).

Mas o que é essa Generalidade II, científica, análoga ao conhecimento do segundo gênero? A Generalidade II “é constituída pelo *corpus* dos conceitos cuja unidade mais ou menos contraditória constitui a ‘teoria’ da ciência no momento (histórico) considerado” (Althusser, 2015, p. 150). A Generalidade II é formada, segundo Balibar (1994, p. 163), por uma condensação entre a noção marxiana de “meio de produção” (aqui, transformados em meio de produção do conhecimento) e as *noções comuns* da razão (segundo gênero do conhecimento) de Spinoza. As noções comuns, abstraídas em Spinoza do que há de comum entre o modo de afecção de diferentes objetos, se tornam, aqui, “abstrações científicas” (1978, p. 153). Elas operam sobre o ideológico, entendido tanto como o “vívido” que comentamos, quanto sobre abstrações científicas prévias (1978, p. 153), por vezes já tornadas ideológicas, recaídas na ideologia. Qual o objetivo da Generalidade II, entretanto? Justamente, produzir, agindo sobre a Generalidade ideológica, a Generalidade III: “a prática teórica produz *Generalidades III* pelo trabalho da *Generalidade II* sobre a *Generalidade I*” (Althusser, 2015, p. 150). A Generalidade III é o conhecimento propriamente científico, o objeto de conhecimento. Voltaremos a ela na próxima seção.

Resta salientar três coisas sobre essa teoria da ciência de base spinozana. Primeiramente: entre a ideologia (Generalidade I) e o produto científico, o conhecimento (Generalidade III), há ruptura (*corte epistemológico*): “entre a Generalidade I e a Generalidade III nunca existe identidade de essência, mas sempre transformação real” (Althusser, 2015, p. 150). A ciência não se dá em continuidade com o ideológico-vívido, não diz sua verdade, mas rompe com ele, produzindo um objeto novo, o objeto de conhecimento, passando por o que

Althusser (2015) chama de uma nova *problemática*, diferente da problemática ideológica¹². Os problemas colocados pela ciência não são os mesmos da ideologia, o que faz do corte uma ação com consequências políticas. “Pensar o real da política requere pensamento político no sentido de operar um processo de ruptura-contínua com o imaginário” (Romé, 2021, p. 344).

O segundo ponto é que, embora a ciência não diga a verdade da ideologia e se constitua em ruptura com ela, há, como em Spinoza, uma positividade epistemológica da ideologia.

o estranho desta imaginação é que ela contém uma parte do verdadeiro, o verdadeiro em parte, o verdadeiro como inadequado, que se refere ao verdadeiro como adequado, presente em pessoa e não disfarçado como o segundo tipo de conhecimento, onde adquire o aspecto de verdades comuns, sobre as quais trabalham as ciências e a filosofia (Althusser, 2017, p. 150).

O erro ideológico oferece uma “verdade parcial” (1978, p. 94). Isso é fundamental para a epistemologia spino-althusseriana, visto que Althusser critica toda teoria do conhecimento que toma o modelo jurídico e o problema do *direito* do conhecimento (como na empreitada kantiana). Contra o pensamento do direito, Althusser e Spinoza partem do *fato* do conhecimento. A ideia spinozista de que parte-se do fato de um conhecimento para produzir outros (“*Habemus enim ideam veram*”: “Temos uma ideia verdadeira” [TIE§33]) aparece no dispositivo teórico althusseriano como a base da primeira generalidade, a do “conhecimento” ideológico, ou melhor, do vivido em sua verdade parcial. “Consideramos que, mesmo sob formas muito rudimentares, um elemento de ‘conhecimento’, embora profundamente impregnado de ideologia, já está sempre presente nos primeiros graus da prática” (Althusser, 1979, p. 62). A ciência só é possível por causa da ideologia, mesmo se rompe com ela. Nesse sentido, Althusser afirma que a ideologia faz *alusão* ao real, mas oferece dele uma *ilusão* (1967, p. 40). A ciência parte da alusão e rompe com a ilusão. Parte-se de um “mínimo de generalidade” (ideológica) (1978, p. 152) para produzir a ciência na segunda e terceira Generalidades - do mesmo modo que a razão parte da imaginação.

Ainda, sobre a relação entre ideologia e ciência, e o corte entre ambas, é o caso de lembrar a importância, para Althusser, do dito spinozista de que o verdadeiro é índice de si e

¹² Hegel ou a (não-)relação Hegel-Marx não nos interessam nesse artigo, mas interessavam, e muito, a Althusser. O autor refere a discussão da ruptura epistêmica a esse problema, substituindo, nesse aspecto, Hegel por Spinoza: “a ciência não pode, por nenhuma razão, ser considerada, no sentido hegeliano, como a verdade da ideologia. Se se quiser encontrar em Marx uma ascendência filosófica desse aspecto, mais do que a Hegel, é a Spinoza que é preciso dirigir-se. Entre o primeiro gênero de conhecimento e o segundo, Spinoza estabelecia uma relação que, em sua imediaticidade (se se fizer abstração da totalidade em Deus), supunha justamente uma *descontinuidade* radical. Embora o segundo gênero permita a *inteligibilidade do primeiro*, não é sua verdade” (Althusser, 2015, p. 68-9, n. 68. Grifo no original).

do falso: “Não somente [a ciência] designa o erro, mas fornece a razão histórica do erro” (1978, p. 123). Althusser chega a dizer que o verdadeiro indica a si mesmo “não como Presença, mas como Produto” (1978, p. 106). Ou seja, enquanto a ideologia se apresenta em Presença, na imediaticidade do vivido, a verdade científica só aparece como produto de uma *atividade de conhecimento, atividade da razão*, que produz noções comuns e chega, no limite, às essências singulares. É essa verdade do produto que é capaz de criticar a Presença ideológica, de constatar e dar as razões de sua opacidade. Entretanto, sempre de acordo com Spinoza, a emergência cortante da ciência não suprime a ideologia - a razão não suprime a imaginação¹³. Althusser comenta esse aspecto, deixando a influência spinozana indicada de modo cifrado:

Os cartesianos, que sabiam que o Sol estava a duas mil milhas, espantavam-se de que ele fosse visto a duzentos passos: nem Deus chegava para preencher essa distância. Marx nunca acreditou que o conhecimento da natureza do *dinheiro* (uma relação social) pudesse destruir sua *aparência*, sua forma de existência: uma coisa, pois essa aparência era seu próprio ser, tão necessária quanto o modo de produção existente. Marx nunca acreditou que uma ideologia pudesse ser dissipada pelo seu conhecimento, pois o conhecimento dessa ideologia, sendo o conhecimento de suas condições de possibilidade, de sua estrutura, de sua lógica específica e de seu papel prático, no interior de uma sociedade dada, é ao mesmo tempo o conhecimento das condições de sua necessidade (Althusser, 2015, p. 191).

A referência aos “cartesianos”, com os quais Spinoza argumentava, e o exemplo do Sol deixam claro que se trata de um tema spinozano, embora a referência explícita seja a Marx. Antes de ser suprimida, a ideologia, com a qual a ciência rompe, se mantém como objeto da mesma ciência. Apesar de certas leituras apressadas das proposições de Althusser, a ideologia (e o Sujeito que lhe é essencial), não são negados como simples falsidade, não são desvalorizados¹⁴. A ideologia constitui, justamente, a matéria-prima com a qual a ciência trabalha, aquilo com o qual ela rompe e aquilo que a ciência explica: “o obstáculo da ciência e o seu objeto não formam mais do que uma unidade” (Sampedro, 2023, p. 78). Ou, em uma fórmula simples, a *ciência é ciência da ideologia* (Althusser, 1979, p. 47; Sampedro, 2023, p.

140

¹³ “somente uma concepção ideológica do mundo pôde imaginar sociedades *sem ideologias* e admitir a ideia utópica de um mundo onde a ideologia (e não alguma de suas formas históricas) desapareceria sem deixar vestígios, para ser substituída pela *ciência*” (Althusser, 2015, p. 192. Grifo no original). Spinoza diz quase o mesmo: “a razão pode certamente muito a reprimir e moderar os afetos; mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (TP, I, 5).

¹⁴ “Não mais sendo vistos como um ser soberano, intencional e o fundamento constituinte do significado, Althusser e Spinoza estavam preocupados precisamente com a *produção* – e *reprodução* – do sujeito; como o sujeito era constituído e como as formas de individualidade eram compostas e preservadas ao longo do tempo” (Williams, 2013, p. 159. Grifo no original); “a situação especial do materialismo histórico (dessa ciência em específico) está em ele dar as condições de científicidade da própria formação do sujeito (portanto, da ideologia)” (Balibar, 1994, p. 169).

58; Badiou, 1979, p. 17). Balibar especifica essa relação da ciência com seu objeto (parcial¹⁵): “toda ciência seria: 1) *crítica* da ideologia: 2) *reconhecimento* da necessidade (histórica) da ideologia; 3) *conhecimento* teórico do seu mecanismo, produzindo ignorância e ilusões” (2004, p. 43. Grifo no original). Ou seja, embora, como vimos com Spinoza, a imaginação não alcance um conhecimento e perca as causas nos efeitos na forma de uma estrutura de imagens, a formação dessa estrutura de imagens é, ela mesma, causal, causada. “O fato de ideias inadequadas não expressarem suas causas não significa que elas próprias não sejam causalmente determinadas” (Read, 2024, p. 95). É isso que precisa ser explicado. Ou seja, a ciência e suas ideias adequadas devem explicar o mecanismo efetivo que produz as imagens e as ideias inadequadas da ideologia. Por exemplo: que trabalhadores brancos nos EUA sintam (afeto), imaginem (imagem) e pensem (ideia inadequada) que o desemprego é causado pela presença de imigrantes (ao mesmo tempo em que entendem os mesmos como “vagabundos” e não dispostos ao trabalho) é um efeito ideológico causado pela desindustrialização, pela crise econômica etc. ao mesmo tempo em que causado pela difusão de ideias do tipo propagadas pelos AIE e pela ideologia (da classe) dominante. A ideologia alude ao problema real, e inclusive afirma uma verdade parcial - “com mais trabalhadores à disposição as vagas ficam mais concorridas e há mais desemprego” -, mas só através de uma ilusão (o problema se torna os imigrantes, e não a economia e sua crise, a precarização, a desindustrialização, o neoliberalismo, o *capitalismo*). A mesma indisposição afetiva e ideológica com imigrantes aplica-se, ainda, ao problema de pensar que os salários estão baixos porque os imigrantes aceitam trabalhar por menos, o que rebaixaria os salários gerais. Esse exemplo também alude ao real, e inclusive faz um raciocínio abstrato que tem sua lógica, mas é fundamentalmente iludido, perdendo o fato de que a real baixa salarial está em razões estruturais, no divórcio entre produtividade e salários e na acachapante vitória, nas últimas décadas, da classe dominante¹⁶.

O que é essencial reter é que a ideologia é objeto da ciência no sentido em que deve ser explicada por ela em sua causalidade própria, que o mecanismo ideológico torna opaca. A ideologia é parte de um sistema social material e causal que a determina, é uma estrutura de imagens dentro de uma estrutura de estruturas: “a ideologia é parte integrante dessa estrutura, ainda que se trate de uma representação deformada necessariamente, devido ao fato dela ser

¹⁵ Veremos na próxima seção como a ideologia não esgota o objeto da ciência.

¹⁶ Cf. o livro de Read (2024), que utiliza a obra de Marx e de Spinoza (com toques não modestos de Althusser) para tratar da questão do trabalho e de sua ideologia contemporâneos.

efeito, precisamente, da causalidade estrutural da totalidade social da qual forma parte inseparável” (Sampedro, 2023, p. 84).

Terceiro gênero e objeto de conhecimento: da causalidade imanente à estrutural

Dissemos que a ideologia era apenas parcialmente o objeto da ciência. Por quê? Althusser sempre fora enfático ao defender a tese de que o materialismo histórico marxista era uma ciência, a ciência da história, que havia aberto ao conhecimento o continente “História”¹⁷ (2015; 1979; 1978). O objeto próprio do conhecimento em seu terceiro gênero althusseriano, a Generalidade III, o que permite o estudo da História, é a causalidade estrutural, da qual a ideologia é apenas *uma* das partes.

O conceito de causalidade estrutural, utilizado por Althusser para o entendimento do modo de produção (a ciência da História também é dita ciência dos modos de produção [1967, p. 13]) é referido à causalidade imanente de Spinoza, à ideia de que Deus é causa de si e dos modos em um mesmo movimento e sentido.

A causalidade estrutural, a ideia de uma causa que só existe através dos seus efeitos, que Spinoza usou para compreender a relação de deus com o universo, do criador com o criado, concretiza-se como uma forma de compreender o capitalismo como aquilo que só existe nos e através dos seus efeitos – culturais, legais e ideológicos (Read, 2022, p. 60).

O que o conceito de causalidade estrutural nos dá é o objeto limite da elaboração científica, na medida em que, rompendo com a ideologia e suas ilusões teleológicas e seu contentamento imediato com a pretensa verdade do vivido em Presença, deve trazer o conhecimento da estrutura de estruturas, da estrutura com dominante e (sempre já) sobredeterminada de múltiplas contradições : ideológicas, políticas, econômicas, jurídicas, religiosas, raciais, de gênero, nacionais etc. (cf. PIROLA, 2016).

Antes de explicar a relação entre causalidade estrutural e terceiro gênero, precisamos trazer um último aspecto da epistemologia spinozista. Um dos pontos centrais da concepção de ciência de Althusser é a distinção entre o objeto real ou o concreto real, próprio da realidade, e o objeto de conhecimento ou concreto de pensamento. Isso advém, mais uma vez, de Spinoza: “A ideia verdadeira (pois temos uma ideia verdadeira) é algo diverso do seu ideado, porque uma coisa é o círculo, outra, a ideia do círculo” (TIE, §33):

¹⁷ Essa é outra “descoberta” que o autor chega a referir a Spinoza: “Spinoza já abriu, com o seu *Tratado Teológico Político*, o continente da História através do qual Marx avançaria resolutamente, e deixou formalmente aberta a porta para outro continente no qual Freud entraria mais tarde” (Althusser, 2017, p. 151). É válido mencionar que o “continente História” engloba uma série de objetos de ciências dependentes: sociologia, geografia humana, economia, demografia, psicologia, psicossociologia, ciências sociais e ciências humanas (Althusser, 1999, p. 41).

Spinoza disse: uma coisa é o Cão, uma constelação que brilha, e outra é o cão real, que não brilha; Uma coisa é o conceito de cachorro e outra é o cachorro que late. O conceito de cachorro não late. Uma coisa é o círculo e outra é a ideia do círculo, etc. Spinoza distinguiu assim o objeto real (o ideado em sua terminologia) e o objeto do conhecimento (a ideia ou o conceito dessa ideia) (Althusser, 2017, p. 110. Cf. tb. 1979, p. 41).

Como o autor salienta, o processo de produção do objeto real (ideado) se passa inteiramente no real, e o de conhecimento/pensamento (ideia) inteiramente no conhecimento/pensamento (1979, p. 42-3). Essa distinção é tributária daquele paralelismo entre os atributos spinozanos: extensão e pensamento. Epistemologia e ontologia se entrelaçam. A relação entre o real e o pensamento-do-real é uma relação de conhecimento, e será “uma relação de inadequação ou de adequação de conhecimento” (1980, p. 24). Essa distinção incide sobre aquela entre a materialidade infraestrutural e a superestrutura ideológica, própria ao marxismo. Como coloca Peden, “a insistência estrita na distinção entre domínios é crucialmente espinosista, na medida em que mantém a incomensurabilidade fundamental entre pensamento e coisa, entre os atributos do Pensamento (o ideal, a ‘superestrutura’) e da Extensão (o material, a ‘base’)” (2014, p. 156). Assim, no atributo superestrutural Pensamento estará não apenas a ideologia, com suas ideias inadequadas, *marcadas* pelas afecções corporais confusas e fortuitas, mas também o conhecimento. Assim, a estrutura de estruturas que atravessa as formações sociais e os modos de produção se complexifica com a introdução do pensamento como mais uma estrutura, conectada com as demais, todas em autonomia relativa: o

143

pensamento é o sistema historicamente constituído de um *aparelho de pensamento*, fundado e articulado na realidade natural e social [...] o ‘pensamento’ é um sistema real próprio, assentado e articulado no mundo real de uma sociedade histórica dada, que mantém relações determinadas com a natureza, um sistema *específico*, definido pelas condições de sua existência e de sua prática, isto é, por uma *estrutura própria*, um tipo de ‘combinação’ (*Verbindung*) determinada, existente entre sua matéria-prima própria (objeto da prática teórica), seus meios de produção próprios e *sus relações com as demais estruturas da sociedade* (Althusser, 1979, p. 42-3. Último grifo nosso).

O conhecimento do terceiro gênero alcançado na Generalidade III é justamente o conhecimento da causalidade estrutural presente na estrutura de estruturas, da qual o próprio conhecimento, bem como a ideologia, fazem parte. É o conhecimento da estrutura presente em seus efeitos.

Esse conhecimento estrutural também é chamado por Althusser de *sincrônico*, no sentido de ser o conhecimento das relações mútuas estruturais e estruturantes dos elementos do real: “o sincrônico é tão-só a *concepção* das relações específicas existentes entre os diferentes elementos e as diferentes estruturas da estrutura do todo; é o *conhecimento* das relações de dependência e articulação que a transformam num todo orgânico, num sistema” (1980, p. 48).

Grifo no original). Ele adiciona, um tanto enigmaticamente, que “*o sincrônico é a eternidade no sentido spinozista*, ou conhecimento adequado de sua complexidade” (1980, p. 48. Grifo no original). O conhecimento “sob a perspectiva da eternidade” é, em Spinoza, o conhecimento do terceiro gênero, que visa às essências singulares de tudo o que há ao conhecê-las em Deus: é o conhecimento de Deus; portanto, em Althusser, é o conhecimento da Estrutura através de seus efeitos. Aqui, no terceiro gênero, no sincrônico, o real e o conceitual, a extensão e o pensamento, mostram sua identidade, sua adequação máxima: “*sincronia, representando a estrutura de organização dos conceitos na totalidade-de-pensamento ou sistema* (ou, como o diz Marx, ‘síntese’)” (Althusser, 1979, p. 72. Grifo no original). Vittorio Morfino (2021), que atenta para essa passagem de Althusser sobre o sincrônico ser o terceiro gênero spinozano, afirma que aqui a ciência é uma ciência da pura relação, da pura racionalidade, que capta de modo adequado as essências singulares justamente em suas relações múltiplas, mútuas e estruturais. Aqui, no terceiro gênero, no limite da científicidade, poderíamos dizer que conjuntura e estrutura se confundem, na medida em que o objeto de conhecimento e o objeto real coincidem em sua adequação estrutural (aqui, “a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E2P7). É apenas no fim do processo do conhecimento, no terceiro gênero, na Generalidade III, que tendencialmente encontramos o concreto, na medida mesma em que, nesse momento, concreto real e concreto de pensamento não são o mesmo, mas possuem a mesma ordem e conexão. Althusser remete a Lenin: “se ‘a alma viva do marxismo é a análise concreta de uma situação concreta’, como diz Lênin, o conhecimento do concreto não está no início, mas no *término da análise*” (1978, p. 156. Grifo no original). Rompendo com o conhecimento imaginário, com o concreto em sua opacidade, através de um longo processo de produção do conhecimento em corte contínuo, chegamos tendencialmente ao concreto do qual falava Marx (2011, p. 54), enquanto *síntese de múltiplas determinações*: “o ‘concreto-de-pensamento’ ao qual [Marx] chegou é esta síntese de múltiplas determinações que define o concreto real” (1978, p. 167). As múltiplas determinações do real não são um dado do real, mas uma conquista do conhecimento, contra o “conhecimento” ideológico e englobando ele e a si mesmo na causalidade imanente da estrutura em seus próprios efeitos. Ao fim do processo, portanto, encontra-se, após a ruptura com as pretensões epistemológicas da imaginação/ideologia, uma espécie de identidade entre primeiro e terceiro gênero:

no ‘terceiro gênero de conhecimento’, nunca nos deparamos com um novo objeto, mas simplesmente com uma nova forma de relação de apropriação (a palavra é de Marx) de um objeto que *sempre já* está lá desde o primeiro gênero de conhecimento: o ‘mundo’, o *Lebenswelt* do primeiro gênero, é elevado enquanto permanece o mesmo,

uma concreção de singularidades universais em si mesmo, até o universo ou natureza e sua causa substancial (Deus) (Althusser, 1997, p. 9. Grifo no original).

O terceiro gênero eleva o vivido à sua causalidade última, à sua estruturalidade imanente. Althusser afirma ter encontrado um exemplo de conhecimento do terceiro gênero no *TPP*, a singularidade histórica do povo judeu (1993, p. 192). A empreitada marxiana, cujo ponto máximo se encontra em *O Capital*, seria outro exemplo dessa ciência do sincrônico que encontra na relationalidade estrutural seu concreto de pensamento.

Algumas palavras sobre o papel do conhecimento na luta imaginária

Como insistimos em diferentes momentos, a posição de Spinoza e de Althusser não é nem a de tentar suprimir a ideologia ou a imaginação, o que constituiria tarefa supérflua, nem a de negar a importância dessas na vida coletiva. A imaginação é entendida por Spinoza (E3def.28), inclusive, como condição da ação, pois aquilo que o humano imagina que ele não pode fazer, ele efetivamente não pode fazer, só podendo fazer aquilo que ele imagina poder fazer (embora ele não possa fazer *tudo* o que imaginar: não pode voar, por exemplo). A relação da razão ou da ciência com a imaginação ou a ideologia não é de neutralização: “A imaginação produz um antagonismo visceral no cerne do político que não pode ser neutralizado ou contido completamente” (Williams, 2007, p. 361). No spinozismo, uma imagem não é substituída pela razão, mas forçada, pela força dos afetos, a ser trocada por outra imagem: “um afeto, enquanto está referido à mente, não pode ser refreado nem anulado senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte que ela” (E4P7C); “as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos¹⁸” (E4P1E). Qual o papel da razão e da ciência, então? Não o de simplesmente frear a ideologia, suas marcas, imagens e afetos. Mas o de informá-la, direcioná-la, trabalhá-la, fornecer um

145

¹⁸ Spinoza chega a dar uma definição um tanto pragmática do papel da imaginação nas massas: Os “homens” “preferem se deixar instruir pela experiência do que desenvolver suas percepções de um pequeno número de axiomas e encadeá-los uns aos outros. Se, portanto, se quiser ensinar toda uma doutrina a uma nação, para não dizer a todo o gênero humano, e fazê-la ser entendida em todas as suas partes, é-se obrigado a estabelecê-la fazendo apelo à experiência, e adaptar muito exatamente suas razões e definições das coisas a serem ensinadas à compreensão da multidão, que constitui a maior parte do gênero humano, renunciando a encadear sua razões e a dar definições, como seria necessário para melhor ordená-las numa sequência. De outra maneira, escreve-se apenas para os doutos, o que significa dizer que não se poderá ser entendido senão por um número relativamente pequeno de homens” (TPP, V, 14)

conhecimento sobre ela e sobre seu papel na estrutura de estruturas e na luta política - mas não se trata mais da ideologia pura e simples, em sua opacidade, mas do momento em que o humano sabe que está na ideologia (“sabe que imagina” [Chauí, 2016]), e esse conhecimento só é dado pela ciência racional. Assim, transforma-se a ideologia na direção da ideologia dos dominados, com potencial subversivo e revolucionário, e se oferece instâncias de interpelação alternativas, subversivas ou revoltadas (o Revolucionário, o Militante, o Explorado, o Minoritário). Como coloca Read, “somente a imaginação pode quebrar o domínio da imaginação, mas só os conceitos podem sustentar a ruptura” (2024, p. 203).

Considerações finais

Através da passagem preliminar e seletiva sobre o pensamento spinozano, centrada na teoria dos gêneros de conhecimento e da imaginação, passando pela explanação sobre a teoria althusseriana da ideologia, do Sujeito, do corte epistemológico, da ciência e da causalidade estrutural, tomando o problema da ideologia e dos gêneros como eixo, fica mais do que clara a importância do pensamento de Spinoza para o filósofo marxista em cada um desses momentos. É em Spinoza que Althusser encontra uma de suas principais fontes na empreitada de produzir uma filosofia para o marxismo que fundamente o desenvolvimento da “ciência da história” e a liberte de seus elementos humanistas e teleológicos (ambos, justamente, ideológico-imaginários, presos à ilusão do Sujeito). Althusser não foi o primeiro, mas foi um dos mais marcantes, na produção de uma aliança Spinoza-Marx e de uma genealogia spinozista para o marxismo. Acreditamos que esta empreitada está longe de esgotar seus frutos críticos, principalmente em um momento marcado pela ascensão neo-fascista, em que o problema da ideologia e da negação das ciências, duras e humanas, se mostram de maneira tão gritante.

Entretanto, imaginação e razão, ideologia e ciência, se constituem, na prática, em uma relação mútua, em um campo de forças (Balibar, 1994, p. 172), em um mundo de práticas estruturado de modo sobredeterminado. Por um lado, o corte epistemológico com a imaginação se dá necessariamente de modo contínuo, visto que nenhuma ciência que mereça o nome pode se dizer completa, e a ideologia está sempre a assombrar, como um fantasma, toda e qualquer ciência; por outro, a ciência e a razão precisam encontrar as formas adequadas ao momento presente de influenciar a produção da imaginação coletiva. Se, como dizia Lenin, e Althusser gostava de repetir, “sem teoria revolucionária não há prática revolucionária”, o corte epistemológico sem incidência na prática ideológica, na luta ideológica, é inócuo.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. **Marxismo, ciência e ideologia**. In.: **Marxismo segundo Althusser**. Editora Sinal/Portil, 1967, p. 9-56.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições 1**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. **De O Capital à Filosofia de Marx**. In.: ALTHUSSER, Louis. et al. **Ler O capital** (Vol. 1). Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 11-74.
- ALTHUSSER, Louis. **O Objeto de O Capital**. In: ALTHUSSER, Louis et al. **Ler O capital** (Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 7-152.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- ALTHUSSER, Louis. **O Futuro Dura Muito Tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ALTHUSSER, Louis. **The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza**. In.: **The New Spinoza**, edited by Ted Stolze and Warren Montag, 1997, p. 3-19.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a Reprodução**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. 147
- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Ser marxista en filosofía**. Madrid: Ediciones Akal, 2017.
- ALTHUSSER, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- BADIOU, Alain. **O Recomeço do Materialismo Dialético**. In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979, p. 7 –32.
- BALIBAR, Étienne. **Althusser's Object. Social Text**, No. 39. (Summer, 1994), p. 157-188.
- BALIBAR, Étienne. **Escritos por Althusser**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real**. Imanência e liberdade em Espinosa (volume 2). São Paulo, Companhia das Letras, 2016.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). 2^a ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.

A TEORIA SPINOZISTA DA IDEOLOGIA E DO CORTE EPISTEMOLÓGICO DE...
Emerson Pirola

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Tradução J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2a ed. re. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

MARX, Karl. **Introdução à Crítica da Economia Política**. In: MARX, Karl. **Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 37-64.

MORFINO, Vittorio. **A Ciência das Conexões Singulares**. Trad. Diego Lanchiote. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

PEDEN, Knox. **Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavaillès to Deleuze**. Stanford: Stanford University Press, 2014.

PIPPA, Stefano. **Althusser against functionalism. Towards the concept of ‘overinterpellation’**. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, LVIII (152), 53-65, Setiembre-Diciembre 2019.

PIROLA, Emerson. **Althusser e a SobreDeterminação na Obra de Marx**. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 07; nº. 01, 2016, p. 359-77.

READ, Jason. **The Production of Subjectivity**: Marx and Philosophy. Leiden: Brill, 2022.

READ, Jason. **The Double Shift**: Spinoza and Marx on the Politics of Work. London; New York: Verso Books, 2024. 148

RODRIGUES, Juarez Lopes. **O conatus imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade**. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 205-224, Jan./Mar., 2021.

ROMÉ, Natalia. **Towards a Revolutionary Science**. *Crisis and Critique*, vol. 8, nº 1, 2021, p. 325-52.

SAMPEDRO, Francisco. **Louis Althusser**. Marília: Lutas Anticapital, 2023.

SPINOZA, Baruch. **Tratado da Correção do Intelecto**. In: **Espinosa** (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 41-70.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra Completa III: Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

THOMAS, Peter. **Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza**. *Historical Materialism*, 10 (3), p. 71-113, 2002.

A TEORIA SPINOZISTA DA IDEOLOGIA E DO CORTE EPISTEMOLÓGICO DE...
Emerson Pirola

WILLIAMS, Caroline. **Thinking the Political in the Wake of Spinoza: Power, Affect and Imagination in the Ethics.** *Contemporary Political Theory*, 2007, 6 (3), p. 349-369.

WILLIAMS, Caroline. **Althusser and Spinoza: The Enigma of the Subject.** In.: DIEFENBACH, Katja; THOMAS, Peter; KIRN, Gal; FARRIS, Sara R. (eds). **Encountering Althusser:** Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought. New York: Bloomsbury Academic, 2013, p. 153-64.

149