

# ALTHUSSER CONTRA E COM HEGEL: O DEBATE EM TORNO DO CONCEITO DE PROCESSO SEM SUJEITO

Paulo Henrique Flores Cople<sup>1</sup>

Alexandre Marinho Pimenta<sup>2</sup>

## Resumo:

O nome de Louis Althusser figura entre os mais relevantes e influentes da filosofia marxista do século XX. Suas teses continuam a reverberar, porém, marcadas por críticas incoerentes e sem consistência. O objetivo deste artigo é investigar a polêmica relação da filosofia de Althusser com Hegel, mais precisamente o sentido específico do antagonismo teórico em relação a Hegel na filosofia althusseriana e sua defesa de uma dialética materialista a partir de Karl Marx. Para retomar essa operação central e ainda vigente no debate teórico marxista, realiza-se um panorama histórico-filosófico da obra de Althusser, enfocando sua crítica ao hegelianismo no contexto francês e no âmbito do movimento comunista de meados do século passado. Em seguida, debate-se a principal herança hegeliana de Marx, segundo Althusser: a categoria filosófica de processo sem sujeito. Conclui-se que a relação de Althusser e Hegel envolve tanto uma severa crítica à concepção teleológica da dialética quanto uma redescoberta da centralidade do conceito de processo sem sujeito, perpassado por Marx. Uma redescoberta que continua relevante para uma filosofia que se pretenda materialista e revolucionária.

**Palavras-chave:** Althusser. Hegel. Dialética. Processo. Sujeito.

# ALTHUSSER AGAINST AND WITH HEGEL: THE DEBATE AROUND THE CONCEPT OF PROCESS WITHOUT SUBJECT 178

## Abstract:

Louis Althusser's name is among the most relevant and influential in 20th century marxist philosophy. His theses continue to reverberate, but they are characterized by misplaced criticism. The aim of this article is to investigate the controversial relationship between Althusser's philosophy and Hegel, more precisely the specific meaning of the theoretical antagonism towards Hegel in Althusserian philosophy and his defense of a materialist dialectic based on Karl Marx. In order to return to this central and still current operation in the Marxist theoretical debate, a historical-philosophical overview of Althusser's work is carried out, focusing on his critique of Hegelianism in the French context and within the communist movement of the middle of the last century. Then discusses Marx's main Hegelian legacy according to Althusser: the philosophical category of process without subject. It concludes that the relationship between Althusser and Hegel involves both a severe critique of the teleological conception of dialectics and a rediscovery of the centrality of the concept of process without subject, which was crossed by Marx. A rediscovery that remains relevant for a philosophy that claims to be materialist and revolutionary.

**Keywords:** Althusser. Hegel. Dialectics. Process. Subject.

## Introdução

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Email: [phzflores@gmail.com](mailto:phzflores@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8694-9468>.

<sup>2</sup> Doutorando em Educação pela Universidade de Brasília (UnB). Email: [alexmpimental@gmail.com](mailto:alexmpimental@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8285-1930>.

O nome de Louis Althusser figura entre os mais relevantes e influentes da filosofia marxista do século XX. Franco-argelino, o filósofo elaborou o fundamental de suas contribuições entre as décadas de 1960 e 1970 na França, sob um cenário político e intelectual marcado pelas disputas em torno da crise do movimento comunista internacional e de grandes embates no âmbito da filosofia e das chamadas ciências humanas e sociais. No entanto, suas teses reverberaram muito além de suas obras publicadas naquele período e da conjuntura francesa que circunda o explosivo maio de 1968. Por meio de seus estudantes e seguidores, de debatedores e de manuscritos publicados em sua maioria postumamente, a intervenção althusseriana seguiu viva e pujante, como uma tentativa de oferecer uma forma filosófica à descoberta radical de Karl Marx no terreno da teoria e da política, sobretudo por meio d'*O Capital*. No Brasil, a obra de Althusser está presente na reflexão de filósofos como Carlos Henrique Escobar e João Quartim de Moraes e recentemente tem sido resgatada por meio de novos livros, traduções e pesquisas.

Essa obra permanece, ainda, um ponto de polêmica no interior do campo teórico do marxismo. A polêmica não tem como temas centrais, e nem poderia tê-lo, a falta de rigor e consistência teórica de suas elaborações, sua verificação analítica ou sua posição política. Antes, ela se dá em torno de uma série de mitos, aos quais o próprio autor precisou reagir em vida (Althusser, 1978). Esta temática fantástica pode assumir a forma genérica da crítica da “ortodoxia”, da “frieza”, do “stalinismo”, do “positivismo” das teses althusserianas, de modo que estes termos permaneçam como significantes de conteúdo vazio. Mas em outros casos, ao menos mais interessantes, os significantes não são mais vazios e chegam a ser, pelo menos, vagos. Assim, se pode falar do “estruturalismo” ou do “funcionalismo” de seus trabalhos. Estes termos, ao menos, delimitam um campo no qual uma resposta teórica objetiva pode ser elaborada.

Nesses casos, elementos conceituais da filosofia de Althusser podem ser colocados em questão de maneira precisa, uma vez que de fato compõem seu universo semântico, ainda que de maneira parcial. Seria necessário determinar, por exemplo, qual é o sentido do estruturalismo em seus textos, qual é o papel que desempenha nestes e na defesa de um “anti-humanismo teórico”, sobretudo, e como interpretar suas autocríticas em relação ao uso de categorias estruturalistas durante um período de sua obra (Althusser, 1978).

Um dos debates mais importantes que pode ser levantado desta maneira é a própria relação da filosofia de Althusser com a obra de Georg W. F. Hegel e o sentido de seu “anti-

hegelianismo”. Este debate assume uma importância tanto maior por ser uma das tensões ainda vivas e próprias do campo teórico marxista como um todo. É esta relação que pretendemos abordar, não apenas como tema, mas como problema. A filosofia althusseriana é normalmente apresentada como uma forma de anti-hegelianismo. Ela certamente o é, mas, pensamos, apenas na medida em que o próprio marxismo é um anti-hegelianismo. O antagonismo teórico em relação a Hegel cumpre, nestes casos, uma função precisa e tem um sentido determinado. Esta determinação de seu sentido permite compreender como e por que em outros aspectos Althusser pôde fazer referência à grandeza e à importância de Hegel, indicando a centralidade de algumas teses hegelianas para a teoria marxista. Mais precisamente, a categoria filosófica de *processo sem sujeito*.

*Contra* Hegel, certamente, mas também *com* Hegel. A compreensão destes problemas é inseparável da compreensão do “núcleo racional” da dialética hegeliana que Marx e Engels pretendiam reativar teoricamente em seus trabalhos, buscando a construção de uma dialética radicalmente nova e revolucionária, a saber: a dialética materialista. Daí a sua importância para a teoria marxista, para seu contínuo avanço e retificação. Como Althusser afirma, uma relação justa com Hegel é fundamental para que os efeitos mistificadores de sua dialética não distorçam a dialética materialista e, no limite, a política revolucionária do marxismo – essa estranha filosofia que é também ciência e teoria para o movimento operário revolucionário (Althusser, 1978). Por isso, justifica-se analisar a relação real de Althusser com Hegel, explicitar a real crítica de Althusser ao marxismo que se pretende hegeliano, bem como o sentido da necessidade de uma passagem pelo hegelianismo. Esses exercícios, por sua vez, auxiliam a afastar fantasmas e mitos que ainda rondam tal relação e crítica, décadas depois.

### **Certo afastamento de Hegel: contexto e sentido do anti-hegelianismo althusseriano**

A recepção teórica de Hegel por Althusser é, certamente, marcada por sua conjuntura. Durante as primeiras décadas do século XX, a filosofia hegeliana encontra uma recepção relativamente restrita em uma conjuntura teórica dominada pelos debates em torno do positivismo e do realismo nas ciências, do neokantismo e vitalismo. Neste período inicial de sua recepção, as poucas intervenções consistentes que buscam difundir e interpretar o hegelianismo se devem principalmente a Jean Wahl e Alexandre Koyré<sup>3</sup>. A situação começa a mudar no momento em que Koyré indica um de seus estudantes, Alexandre Kojève, então

<sup>3</sup> Ver especialmente o relatório sobre o estado dos estudos hegelianos na França em Koyré, 1971, p. 225-229.

jovem intelectual russo emigrado, para assumir periodicamente sua função docente na Escola Prática de Altos Estudos, em Paris. Kojève começa, assim, suas famosas lições sobre a *Fenomenologia do Espírito* a partir de 1933.

Seus cursos atraíam um público cada vez mais amplo e que contava com a presença de figuras como Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty e Jean Hyppolite. A popularidade de suas aulas se deve a seu estilo docente e sua erudição, assim como à raridade dos estudos sobre Hegel na França. Além disso, a apresentação do hegelianismo por Kojève o colocava como uma referência teórica crucial para as novas tendências que se difundiam no cenário intelectual francês neste momento – em especial a fenomenologia e o marxismo.

A interpretação kojèveana determina, neste momento, a maneira pela qual a obra hegeliana é recebida. Ela enfatiza, em particular, o papel da *Fenomenologia do Espírito*. Enquanto, para o próprio Hegel, a *Fenomenologia* deveria ser uma introdução ao “sistema da ciência”, tal como seria apresentado na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*, Kojève faz dela o fundamento conceitual das obras posteriores. Assim, a *Fenomenologia* é a “tomada de consciência do Espírito absoluto” no interior do processo histórico que estabelece as condições teóricas para os desenvolvimentos sistemáticos do hegelianismo.

181

A *Fenomenologia*, deste modo, “é uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu objeto é o homem como fenômeno existencial; o homem tal como aparece (*erscheint*) a si mesmo em sua existência e por ela” (Kojève, 2002, p. 36). Fazendo deste texto o ponto nodal do hegelianismo e o caracterizando como uma *antropologia filosófica*, Kojève opera uma seleção da problemática hegeliana. Fundar o sistema da ontologia especulativa hegeliana em uma antropologia é suprimir seu aspecto objetivo e os problemas relativos à causalidade natural que ocupam uma posição central nos textos da *Ciência da Lógica*. É por isso que o filósofo russo afirma que a “*Fenomenologia* é falseada – em Hegel – pelo preconceito monista [em vista da *Lógica*]; pelo preconceito de que o Ser do homem não é diferente do Ser da natureza” e que a “ontologia, na *Lógica*, é de fato antropológica; logo está falseada quando interpreta a natureza. Não é universal, a despeito do que pensava Hegel: é uma ontologia do homem [do Espírito] e não da natureza” (Kojève, 2002, p. 36-37).

Esta seleção transforma de uma maneira importante a filosofia hegeliana. O resultado final da *Ciência da Lógica* é a elaboração de um sistema de categorias que decorre necessariamente do desenvolvimento e da ampliação da categoria inicial mais abstrata, o Ser. Os momentos finais deste sistema levam à formação da categoria mais concreta e internamente

diferenciada, a Ideia. A Ideia, por sua vez, não é outra coisa que o resultado do desenvolvimento racional da categoria de ser, ela é imediatamente o próprio Ser. Ora, como afirma Hegel “A Ideia, nominalmente, ao se colocar como a *unidade* absoluta do puro conceito e sua realidade e assim se recolhendo na imediatidade do ser, é nesta forma enquanto *totalidade – natureza*” (Hegel 2010, p. 752)<sup>4</sup>.

A *Lógica* de Hegel – e é esta sua verdadeira ontologia – é, portanto, em primeiro lugar uma ontologia da natureza. É verdade que esta ontologia, no entanto, subordina a natureza em sua efetividade a conceitos idealistas e faz dela uma totalidade orgânica orientada para um fim que não é outro que a produção de uma individualidade autoconsciente e livre. A ontologia hegeliana é, desta perspectiva, uma ontologia dominada por um princípio antrópico forte, ou seja, em que o destino do Ser é o surgimento do homem como particularidade na qual o Ser pode reconhecer a si mesmo enquanto tal (e, a rigor, o homem é mesmo pensado como devendo assumir uma série de figuras institucionais específicas, pelas quais pode efetuar sua individualidade e sua subjetividade). A *Lógica* é uma ontologia da natureza, mas de uma natureza que deve ser conforme a uma determinada figura humana e deve mesmo tender a produzi-la. Assim, de certo modo a antropologia filosófica é o sentido final da *Lógica*. No entanto, este momento de conclusão não é o ponto de partida do hegelianismo e pressupõe, por sua vez, a ontologia da natureza que este elabora. O fato de que esta ontologia da natureza deve assumir a forma do organicismo e da teleologia não muda a distinção entre a condição e o condicionado em sua estrutura geral.

Em outros termos, pensamos que é legítimo afirmar, por um lado, que, se Kojève apresenta uma leitura antropológica de Hegel, é apenas na medida em que esta leitura é compatível com um elemento central do hegelianismo. No entanto, por outro lado, a leitura humanista de Hegel suprime elementos materialistas presentes na *Lógica*, invertendo a ordem entre causa e efeito de sua estrutura interna.

<sup>4</sup> Como nota Houlgate (2005, p. 107): “A formulação de Hegel quanto à transição para a filosofia da natureza é encontrada tanto no fim da *Ciência da Lógica* quanto na *Lógica* da *Enciclopédia*, e a complexidade e a brevidade formidáveis de seus argumentos levaram a interpretações amplamente diferentes deste movimento lógico crucial. Em minha visão, no entanto, o centro do argumento de Hegel é claro. A razão não se transforma na natureza gradualmente ao longo do tempo, nem precede a natureza no tempo e traz a natureza à existência por um ato criador. Pelo contrário, a razão absoluta mostra a si mesma como *sendo* de fato a natureza ao provar ser imediatamente o ser auto-relacional. Notemos que a razão absoluta pode ser tomada como o ‘fundamento’ criativo da natureza, na medida em que torna a natureza necessária [...]. Ainda assim, a razão ‘fundamenta’ a natureza de uma maneira bastante incomum: não a precedendo no tempo, mas provando logicamente *não ser nada além da própria natureza*”.

A importância desta leitura antropológica parecia se confirmar com a publicação, a partir de 1932, dos escritos de juventude de Marx pelo filósofo soviético David Riazanov. Nestes textos, que Marx havia decidido não publicar durante sua vida, todos os problemas nos domínios político e econômico são subordinados à concepção filosófica que ainda era a sua até o ano de 1845. Assumindo, então, uma perspectiva que articulava antropologia filosófica de Feuerbach a certo hegelianismo, Marx buscava intervir teoricamente no campo da luta de classes do século XIX. Este humanismo não pode ser compreendido fora da conjuntura teórica na qual se forma e à qual se refere. Esta conjuntura é aquela inaugurada pelo idealismo kantiano e que prossegue até Feuerbach, passando por seu desenvolvimento no idealismo hegeliano. Como afirma Gilbert Simondon em sua *História da noção de indivíduo*, a filosofia iluminista francesa na primeira metade do século XVIII está profundamente envolvida com uma concepção naturalista que amplia e abandona os limites do ser individual (Diderot, D'Holbach, Vauvenargues – concepções que são, por sua vez, herdadas diretamente do spinozismo<sup>5</sup>). Em oposição a esta tendência, a filosofia do iluminismo alemão do final do século XVIII buscava formular uma concepção que situasse o homem em uma posição central no conjunto dos seres, buscando dar a ele a consciência de sua excepcionalidade através da análise das técnicas e da linguagem. “Este domínio fechado do humanismo progressivo e otimista não se ocupa do objeto natural, mas apenas do objeto elaborado ou completamente criado pelo homem (...); ele se ocupa particularmente das instituições e considera todo o conteúdo da moral, dos costumes, da religião, linguagem, como objeto de instituições” (Simondon, 2013, p. 495)<sup>6</sup>.

183

A filosofia de Feuerbach é, em diversos sentidos, a continuação e a realização desta tendência do iluminismo alemão no século XIX. Se é correto afirmar que, em seus escritos de juventude, Marx não era, a rigor, hegeliano, é porque os conceitos de Hegel são, então, tomados por Marx a partir da problemática de Feuerbach, na qual são inseridos (Althusser, 2005, p. 39-41). Os termos nos quais Marx busca colocar sua intervenção teórica (a alienação, a essência genérica do homem etc.) são diretamente tomados desta filosofia (Marx, 2006, p. 84-85). Em certo sentido, Feuerbach antecipava já certos aspectos da leitura de Kojève ao reler o hegelianismo desde a perspectiva de seu resultado. Esta antecipação não é um acaso, uma vez

<sup>5</sup> Com efeito, Spinoza é, depois de Kant, o principal interlocutor teórico – simultaneamente inimigo e aliado – de Hegel. Apesar de fugir do escopo deste artigo, cabe lembrar que a filosofia althusseriana necessariamente possui uma passagem herética pelo spinozismo, inclusive para estabelecer, sob uma perspectiva anti-humanista, sua relação com Hegel (Althusser, 1978). Se este desvio por Spinoza é possível é, em certo sentido, porque ele é já um desvio interno do próprio hegelianismo. O problema da relação de Marx (e de Althusser) a Hegel exige a passagem por Spinoza porque a relação de Hegel a Spinoza já é um ponto essencial para a compreensão de seu sistema.

<sup>6</sup> Ver, igualmente, Althusser, 1997, p. 450-451.

que se trata de uma tendência presente no interior do próprio idealismo alemão. Devemos insistir, no entanto, que a formação ideológica do marxismo humanista não implica apenas a recuperação desta antropologia filosófica. Ela depende, além disso, da inserção da filosofia da história hegeliana na antropologia de Feuerbach, problema que lhe era relativamente estranho. Esta inserção, já operada nos textos de juventude de Marx, leva à elaboração de uma concepção do processo histórico oposta à concepção exposta nas elaborações maduras de Marx e Engels. Como afirma Althusser (1997, p. 465-466):

A história hegeliana, *como processo de alienação*, uma vez inserida no campo teórico especular do Sujeito (Homem) = Objeto (produtos do mundo humano em suas diferentes esferas: economia, política [etc.]), assume inevitavelmente a forma seguinte: história *como processo de alienação de um Sujeito, o Homem*. [...] Esta fórmula exprime rigorosamente o efeito da intervenção de Hegel em Feuerbach, uma vez que o conceito hegeliano de história como processo de alienação (ou processo dialético) é *teoricamente subordinado* à categoria não hegeliana de Sujeito (Homem). Nós lidamos com uma coisa que não tem nenhum sentido em Hegel: uma concepção antropológica (ou humanista) da história.

A descoberta do “humanismo” do jovem Marx e a difusão destes textos ao longo dos anos 1930 contribuíram para a formação do campo teórico no qual a interpretação de Kojève é disseminada, estabelecendo as condições para o fortalecimento de uma corrente “humanista” de interpretação do marxismo na França (formada, entre outras, por figuras tão diversas como Roger Garaudy, Jean-Paul Sartre, Henri Lefebvre e Lucien Goldmann). Ainda que apenas parte dos marxistas humanistas franceses se coloque explicitamente em interlocução com Kojève, o fato é que sua leitura de Hegel estabeleceu o campo teórico no qual a corrente “humanista” se desenvolveu. Esta corrente parte da antropologia filosófica e da filosofia da história do jovem Marx e as assume como os modelos interpretativos de toda a sua obra posterior. Esta operação teórica tem uma série de efeitos na medida em que subordina as categorias científicas de Marx aos conceitos filosóficos tomados do idealismo antropológico, como veremos.

O conteúdo preciso da crítica de Marx ao humanismo de Feuerbach a partir de 1845 é, curiosamente, ignorado pelo “humanismo” ou, na melhor das hipóteses, subestimado e visto como um acontecimento secundário. As famosas *Teses sobre Feuerbach* testemunham abertamente esta virada no pensamento de Marx e o abandono da ideia de uma essência humana genérica, assim como sua substituição analítica pelo “conjunto das relações sociais”, nas quais dominam, como afirma *A ideologia alemã*, as relações de produção e distribuição da riqueza (Marx; Engels, 2007, p. 534). A partir de 1845, são as relações de produção que determinam as

modalidades da “essência humana” e não o contrário<sup>7</sup>. Do mesmo modo, as afirmações do próprio Marx a respeito de sua ruptura com esta posição são também usualmente desconsideradas. Se referindo aos textos de *A ideologia alemã*, de coautoria de Engels, Marx escreve que, em 1845, “decidimos elaborar juntos a antítese entre nossa visão das coisas e a visão ideológica da filosofia alemã e, de fato, ajustar contas com nossa consciência filosófica anterior” (Marx; Engels, 2024, p. 26).

De qualquer forma, a corrente “humanista” do marxismo se desenvolveu amplamente na França a partir dos anos 1930, encontrando um de seus principais porta-vozes em Roger Garaudy. Com o apoio direto de Maurice Thorez, secretário-geral do Partido Comunista da França (PCF) dos anos 1930 aos anos 1960, Garaudy rapidamente ascende na estrutura organizativa do PCF e se torna membro de seu Comitê Executivo Central em 1945. Tal corrente encontrava, por sua vez, afinidades com a nova orientação soviética revisionista do marxismo dos anos 1950 e 1960. Sob a insígnia da coexistência pacífica com o imperialismo, a União Soviética restaurava seu capitalismo enquanto exportava a mutação completa do marxismo revolucionário e seus conceitos centrais, agora depurados para se encaixarem na filosofia e na democracia burguesas.

**185**

Não é de surpreender que eles [intelectuais comunistas] fabriquem sua pequena filosofia marxista burguesa dos Direitos do Homem exaltando o Homem e seus Direitos, o primeiro dos quais é *a liberdade* e seu reverso: *a alienação*. Bem entendido, encontra-se apoio nas obras da juventude de Marx, que estão aí para isso; e segue-se em frente rumo ao humanismo em todas as suas formas (Althusser, 1978, p. 50).

Essa linha política revisionista soviética, dirigida por Khrushchov, levou o PCF a aprofundar sua deriva à direita e sua adequação ao sistema institucional do Estado capitalista francês. Nesta conjuntura, o marxismo “humanista” serviu – se advertidamente ou não, pouco importa – como uma das frentes teóricas pela qual as categorias científicas centrais do materialismo histórico foram subordinadas a um conjunto de problemas estranhos ao marxismo revolucionário. E é precisamente nesta conjuntura também política que Althusser elabora sua crítica do humanismo e de uma série de aspectos da filosofia hegeliana.

Esse “fetichismo do ‘homem’” (Althusser, 1978, p. 29) terá efeitos teóricos e políticos graves no marxismo. Em relação aos efeitos teóricos, por um lado, ele tende a introduzir nela os mitos sobre o excepcionalismo humano, a ideia de que o homem forma um

<sup>7</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, as próprias relações de produção são vistas como um efeito do modo de realização da atividade essencial do homem (Marx, 2006, p. 82-83).



“império em um império” no domínio da matéria. Ele leva, então, à subordinação, quando não à supressão, da tese de uma dialética da natureza, transformando a dialética em um privilégio exclusivo dos fenômenos “humanos”. Essa abordagem tende a negar a possibilidade de um conhecimento científico do domínio social com o mesmo rigor das ciências da natureza – ainda que seus métodos sejam, inevitavelmente, distintos (Althusser, 1997, p. 501-502). A própria possibilidade do materialismo histórico, como prática científica, e de suas categorias fundamentais se encontra, assim, em questão.

Além disso, o humanismo leva a uma segunda deformação da teoria marxista, consequência da primeira e de seu modo de conceber a exceção humana. A segunda deformação diz respeito ao modo pelo qual o homem desenvolve sua atividade excepcional, ou seja, ao modo pelo qual o homem seria capaz de agir para além das relações necessárias que estruturam o conjunto da matéria. O homem, assim, é dito “livre”, capaz de instaurar um domínio autorregulado no interior da matéria. Sua autorregulação, ou autoatividade, é a maneira pela qual o homem realiza sua essência e abre para si mesmo um campo de existência próprio e irreduzível ao campo natural. Esta atividade excepcional não seria outra coisa que não o *trabalho*. Assim, a compreensão científica da história, do desenvolvimento e da ruptura de suas estruturas, é substituída por uma filosofia da história centrada no trabalho como modo de realização histórica do homem. Como afirma Althusser, trata-se do seguinte quadro de referência teórico: “Essência do Homem = trabalho (ou trabalho social) = criação do Homem pelo Homem = Homem Sujeito da História = História como processo tendo o Homem (ou o trabalho humano) como Sujeito” (Althusser, 1997, p. 508)<sup>8</sup>.

Como vimos, esta concepção dificilmente pode ser atribuída a Hegel, a não ser tomando uma das partes de seu sistema conceitual pelo todo. Ela, no entanto, possui um grande impacto negativo em relação à análise do hegelianismo. Ao isolar teoricamente o resultado do sistema conceitual hegeliano na forma de uma antropologia filosófica, ela torna evidente o conteúdo deste resultado, as formas pelas quais ele é conceitualmente elaborado assim como sua função no conjunto desta filosofia. Althusser (1997, p. 452-453) determina precisamente o modo teórico de formulação desta posição idealista:

Certamente, podemos começar a afirmar agora, o que mancha irremediavelmente a concepção hegeliana da história como processo dialético é sua concepção *teleológica* da dialética, inscrita nas próprias *estruturas* da dialética hegeliana, em um ponto

<sup>8</sup> Para a crítica de Marx a esta concepção, ainda que mesmo em *O capital* ele tenha retomado alguns de seus termos, ver Marx, 2012, p. 23-24 e Marx, 2020, p. 48.

extremamente preciso: a *Aufhebung* (superação-conservando-o-superado-como-superado-interiorizado), expressa diretamente na categoria hegeliana da *negação da negação* (ou a negatividade). Quando se critica a filosofia da história hegeliana porque ela é *teleológica*, porque desde suas origens ela busca uma meta (a realização do Saber absoluto), portanto quando se recusa a *teleologia* na filosofia da história, mas quando, *ao mesmo tempo*, se recupera *tal e qual* a dialética hegeliana, caímos, assim, em uma estranha contradição. Porque a dialética hegeliana é, ela também, *teleológica* em suas estruturas, porque a estrutura chave da dialética hegeliana é a *negação da negação*, que é a *própria teleologia*, idêntica à dialética. É por isso que a questão das estruturas da dialética é a questão chave que domina todo o problema de uma dialética materialista.

Qual é a razão pela qual a antropologia filosófica humanista assume a teleologia como tema central? Na *Ciência da Lógica*, Hegel busca produzir um sistema conceitual capaz de determinar as estruturas cognitivas fundamentais pelas quais o conjunto da realidade deve ser pensado. Esta determinação não é arbitrária, uma vez que estas estruturas cognitivas reproduzem idealmente o conteúdo das determinações empíricas que pensam. Em sua primeira parte, a *Lógica objetiva*, são produzidos os conceitos que devem exprimir o sentido da realidade em si mesma, as determinações básicas de um Ser ainda inconsciente de si e que é tomado apenas como objeto do pensamento (a qualidade, a quantidade, a essência etc.). Na segunda parte, a *Lógica subjetiva*, são produzidos conceitos de um outro nível, aqueles nos quais deve ser exprimido o sentido da realidade em si e para si mesma, as determinações de um Ser que se tornou consciente de si mesmo. Uma vez que a própria atividade de produção cognitiva se torna consciente de si mesma, se descobre como um Ser simultaneamente pensado e pensante e, portanto, como *Sujeito* (Hegel 2010, p. 508-511). Esta autoatividade consciente do pensamento é justamente o que Hegel chama de Conceito. Ora, “o conceito, quando progrediu para uma existência concreta que é ela mesma livre, não é outro senão o ‘Eu’ ou pura autoconsciência. É verdade que eu *tenho* conceitos, isto é, conceitos determinados; mas o ‘Eu’ é o próprio conceito puro, o conceito que passou a *existir determinadamente*” (Hegel, 2010, p. 514).

É, assim, a “pura autoconsciência” que coroa o sistema de conceitos hegeliano, devendo exprimir o sentido final da realidade, como o resultado para o qual tudo tendia. Na medida em que esta “pura autoconsciência” for uma entidade existente em si mesma, “concreta”, *a teleologia será seu modo de existência específico*. É o próprio Hegel quem o afirma ao escrever que “a finalidade é o próprio Conceito em si mesmo em sua existência” ou que “o processo teleológico é a *transposição* do Conceito, existindo distintamente como Conceito, na objetividade” (Hegel, 2010, p. 652 e 664). Inversamente, “lá onde a *finalidade* é percebida, um *entendimento* é admitido como seu autor, portanto, para a finalidade, é exigida uma existência própria, livre, do Conceito. [...] A antinomia do *fatalismo*, com o *determinismo*,

e da *liberdade* diz respeito, igualmente, à oposição do mecanismo e da teleologia; porque o que é livre é o Conceito em sua existência” (Hegel, 2010, p. 651).

Assim, enquanto o Sujeito é o destino do Ser, a teleologia é o modo de existência imediata do Sujeito. É por isso que toda a filosofia da história hegeliana é uma operação essencialmente teleológica. Do mesmo modo, ao assumir a antropologia filosófica como sua problemática, o humanismo assume como eixo central de sua posição teórica a teleologia. Tudo se passa como se a seleção humanista da filosofia hegeliana, justamente por ser caricatural, explicitasse suas estruturas e seus mecanismos de operação finais. As teses da autoatividade humana no trabalho e do homem como autor da história evidenciam estas estruturas teleológicas e tendem a colocá-las como centro da concepção marxista.

É justamente contra esta deformação que Althusser se posicionou em suas primeiras obras, e sem referência a esta conjuntura teórica e política os textos de *A favor de Marx* (1965) não podem ser adequadamente compreendidos. O deslocamento das estruturas da dialética hegeliana para a dialética materialista leva necessariamente a uma deformação desta última, uma vez que as estruturas do hegelianismo são, em grande parte, indissociáveis de seus problemas e de seus referenciais teóricos. Quando critica as estruturas hegelianas, Althusser tem como objetivo o elemento dominante no sistema hegeliano, a teleologia. Esta não é, como vimos, apenas uma tese parcial de Hegel, mas o modo de existência imediata do Conceito e implica, assim, o conjunto das estruturas conceituais que formam a Lógica de Hegel ou, o que é o mesmo, sua dialética. Ao exprimir seu modo de existência imediato, a teleologia exemplifica o conjunto do sistema conceitual hegeliano ou, antes, aquilo que nele corresponde a uma posição idealista e aquilo com o qual o materialismo deve romper.

Vemos que a implacável lógica deste modelo hegeliano liga rigorosamente entre eles os conceitos seguintes: simplicidade, essência, identidade, unidade, negação, cisão, alienação, contrários, abstração, negação da negação, superação (*Aufhebung*), totalidade, simplicidade etc. A dialética hegeliana de fato está aí por inteiro: ou seja, está inteiramente sustentada pela pressuposição radical de uma unidade originária simples se desenvolvendo no interior de si mesma em virtude da negatividade, e não restaurando, em todo seu desenvolvimento e cada vez em uma totalidade mais ‘concreta’, nada além desta unidade e desta simplicidade originárias (Althusser, 2005, p. 202).

Daí a insistência de Althusser no fato de que, ao buscar a dialética em Hegel, Marx a faz passar por uma série de operações de *transformação*, produzindo com isso uma nova Lógica, uma nova dialética, que não se identifica mais de maneira simples à dialética hegeliana (Althusser 2005, p. 90-91). Esta nova Lógica pensa o processo histórico em sua abertura, seus

antagonismos e seu devir interminável, não o reduzindo nunca à identidade teleológica que faz da história um processo progressivo e unilinear.

**O que Marx deve a Hegel, segundo Althusser: o conceito de processo sem sujeito como herança a ser reivindicada e transformada**

O anti-hegelianismo de Althusser, assim, possui uma função e um sentido específicos. Althusser, com efeito, produz uma análise detalhada da filosofia hegeliana em 1947 em sua dissertação para a obtenção do diploma de estudos superiores, *Do conteúdo no pensamento de Hegel*, orientada por Gaston Bachelard (Althusser, 1997). A crítica de Althusser a Hegel não é uma generalização indeterminada, mas se volta contra os temas e conceitos *dominantes* em sua filosofia os quais fazem dela uma teleologia do Sujeito. Estes conceitos não podem ser reduzidos a suas funções lógicas explícitas, uma vez que toda a temática que anima o hegelianismo é essencialmente prática. Com efeito, Hegel pretende alcançar uma compreensão da vida, não apenas como determinação biológica, mas como “vida do espírito que é inseparável da história” (Hyppolite 1971, p. 4-5). A realização efetiva do sentido do Ser deve ser encontrada na formação de um Sujeito, e este, por sua vez, só pode se realizar concretamente na história. Em outros termos, o objetivo último do hegelianismo é a elaboração de uma teoria da história como processo pelo qual o Sujeito advém e pelo qual reconhece sua liberdade. Esta liberdade, no entanto, deve ser compreendida como a existência de uma personalidade subjetiva livre que estabeleça as condições de sua efetividade<sup>9</sup>.

189

É justamente em relação a esta formulação que Marx afirma que “em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha, porque parecia glorificar o existente”. No entanto, “a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento” (Marx, 2013, p. 91).

Estas afirmações devem ser compreendidas literalmente. Hegel dá uma “forma mistificada” (*mystifizierten Form*) à dialética e, ao mesmo tempo, expõe suas “formas gerais de

---

<sup>9</sup> Como afirma Hyppolite (1971, p. 27): “De que liberdade se trata, e em que consistiria ela? Já no fim de sua existência, Hegel escreveria: ‘O fim final do mundo é a consciência da liberdade do espírito. Mas nunca se soube melhor e melhormente do que em nossa época a indeterminação desta liberdade tal como a descrevemos’”.

movimento” (*allgemeinen Bewegungsformen*). Ou seja, na dialética hegeliana *coexistem dois tipos de forma conceitual*. Não poderemos, nos limites de nosso texto, nos deter em uma análise pormenorizada do sentido da “forma mistificada” que domina a dialética hegeliana, e que obrigará Marx a *invertê-la* a fim de *descobrir* nela o seu “núcleo racional”<sup>10</sup>. No entanto, podemos afirmar sumariamente que a forma mistificada da dialética hegeliana é aquela que impõe a ela uma teleologia do Sujeito, por meio da série de conceitos lógicos que Althusser havia determinado. A mistificação da dialética se confunde, a rigor, com a dominação da “forma mistificada” no interior do sistema conceitual e, por conseguinte, com a *deformação* que esta dominação impõe às “formas gerais de movimento”, o “núcleo racional” da dialética. Seria preciso, assim, fazer passar a dialética hegeliana por uma seleção inversa àquela que a leitura humanista operava nela, de maneira a descobrir nela as “formas gerais de movimento” que podem dar à dialética uma forma racional, liberando-as da dominação da “forma mistificada” e, assim, *transformando* a dialética nessa operação teórica. A dialética materialista tal como Marx e Engels a entenderam é o resultado desta transformação da dialética hegeliana.

O que Marx deve a Hegel, portanto, são estas “formas gerais de movimento” a partir das quais elaborará uma nova dialética. O critério para descobrir quais são estas formas não pode ser o “flerte” que Marx desenvolve em certas passagens d’*O capital* com “os modos peculiares de expressão” de Hegel (Marx, 2013, p. 91). Todo o problema da dialética materialista está, justamente, na determinação e na compreensão destas formas gerais de movimento tal como são desenvolvidas nos textos d’*O capital*. Neste ponto, parece-nos que a intervenção de Althusser é, mais uma vez, essencial. Com efeito, pensamos que Althusser indica, ainda que sumariamente, qual é a natureza destas “formas gerais de movimento”. Como escreve em *A querela do humanismo* (Althusser, 1997, p. 453):

Mas, na medida em que podemos fazer abstração da teleologia na concepção hegeliana da história e da dialética, permanece o fato de que devemos a Hegel alguma coisa que Feuerbach, confundido por sua obsessão do Homem e do Concreto, foi absolutamente incapaz de entender: a concepção da história como *processo*. Incontestavelmente, uma vez que isso está presente em suas obras, e *O capital* testemunha isto, Marx deve a Hegel a categoria filosófica decisiva do *processo*.

A concepção hegeliana da história – e, a rigor, do Ser – como “*processo dialético de produção de formas*” (Althusser 1997, p. 452) está, portanto, no centro da teoria marxista. Esta afirmação deve ser compreendida em um sentido forte. Hegel certamente não é o primeiro

<sup>10</sup> Para este ponto, ver Althusser 2005, p. 89-92.

a conceber a realidade como processo, tema que está presente de maneira mais ou menos explícita na história da filosofia desde os pré-socráticos. No entanto, Hegel é o primeiro a fazer explicitamente do próprio pensamento um processo, em suas formas próprias de exposição. É verdade que, quanto a isto, a filosofia hegeliana encontra uma série de pressupostos no kantismo e, sobretudo, no idealismo pós-kantiano (a centralidade do tempo como condição geral do sentido da experiência, a ideia de uma dedução transcendental dos conceitos, a ideia de uma gênese das determinações da experiência etc.). No entanto, é com Hegel que estes pressupostos são, pela primeira vez, elaborados e articulados de forma sistemática.

Com efeito, o principal problema filosófico da *Ciência da Lógica* é a construção de um novo sistema de conceitos que permita pensar a *gênese ideal do concreto* – ou, em outros termos, o processo de reprodução ideal dos conceitos pelos quais a realidade é pensada em suas determinações particulares. Hegel parte da tese de que se o pensamento não é outra coisa que não o modo pelo qual o Ser percebe a si mesmo, o processo pelo qual a realidade se constitui só pode ser pensado também na forma de um *processo lógico*. É justamente esta a importância da relação entre Marx e Hegel que Althusser não deixava de apontar desde *A favor de Marx*. O que Marx havia conquistado em seus estudos de filosofia era “ter, em contato com Hegel por excelência, adquirido o sentido e a prática da *abstração*, indispensável para a constituição de toda teoria científica, o sentido e a prática da *síntese teórica* e da *lógica de um processo* do qual a dialética hegeliana lhe oferecia um ‘modelo’ abstrato e ‘puro’” (Althusser, 2005, p. 82).

A ideia desta lógica do processo não pode ser entendida como uma generalidade. Antes, ela constitui a especificidade da operação teórica que Marx retoma de Hegel. Hegel determina com clareza o sentido deste modo de pensamento já na abertura da *Ciência da Lógica*:

O ponto essencial a se ter em mente é que um novo conceito de procedimento científico opera aqui. Como comentei em outros lugares, na medida em que a filosofia deve ser ciência, ela não pode tomar emprestado seu método de uma ciência subordinada, como a matemática, assim como não pode se satisfazer com garantias categóricas da intuição interior, ou pode fazer uso de uma argumentação baseada na reflexão externa. Pelo contrário, apenas a *natureza do conteúdo* pode ser responsável pelo *movimento* no conhecimento científico, pois é a *própria reflexão* que primeiro postula e gera o que é este conteúdo. O entendimento determina e fixa a determinação. A razão é negativa e dialética, pois dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é positiva, uma vez que gera o universal, e, portanto, compreende o particular nele. Assim como o entendimento geralmente é tomado como algo separado da razão em geral, assim também a razão dialética é tomada como algo separado da razão positiva (Hegel, 2010, p. 9-10).

A dialética não é outra coisa que não esta lógica na qual o próprio conteúdo pensado é responsável pelo movimento do processo de pensamento. Enquanto o modo de pensar a que Hegel chama de “entendimento” está baseado numa determinação estática dos conceitos, identificando seu conteúdo e sua forma, a dialética pensa os conceitos de maneira que a determinação de seu conteúdo leve a ultrapassar sua forma atual, implicando a *defasagem* entre seu conteúdo e sua forma. Esta defasagem não é outra coisa que não o desenvolvimento imanente do pensamento, de modo que este seja compreendido como um processo contínuo de estruturação de seu conteúdo. O que o hegelianismo chamará de *vida* do pensamento é este dinamismo interno do pensamento, dinamismo que é a sua progressiva diferenciação interna.

O caráter expressamente idealista da posição hegeliana deve ser compreendido justamente em relação à sua tematização do dinamismo do conteúdo do pensamento. Como Althusser escreve corretamente em sua dissertação sobre Hegel, “o movimento pelo qual a Lógica devém Natureza e Espírito não é nem um ato de criação que pressuporia um sujeito criador, nem uma operação analítica, um inventário, mas o desenvolvimento pelo qual a Ideia lógica conquista seu próprio conteúdo” (Althusser, 1997b, p. 104-105). Ou seja, o modo pelo qual os conceitos relativos à natureza e à história são produzidos nesta lógica do processo resultam do próprio desenvolvimento autônomo do conteúdo do pensamento. Hegel afirma, como vimos, que este conteúdo do pensamento a partir do qual a *Lógica* opera a gênese ideal do concreto é resultado “da própria reflexão, que primeiro postula e gera o que é este conteúdo”. Neste sentido, a vida do pensamento (ou do espírito) é “criação de si por si” (Althusser, 1997b, p. 134).

Sabemos que Marx critica frontalmente esta ideia de uma vida do pensamento, ao menos na medida em que é concebida como logicamente anterior à vida da matéria. Para Marx, a vida do pensamento é o efeito ou a impressão da vida material, o “reflexo” do processo real como conceito. A vida da matéria, como lógica de seu processo de diferenciação, não pode ser compreendida imediatamente, pressupondo uma longa investigação de seu modo de funcionamento. É apenas *depois* desta investigação que sua lógica pode ser compreendida, a dialética materialista sendo esta curiosa lógica *a posteriori*. Com ela, a aparente autonomia do processo de pensamento é desfeita, mas apenas na medida em que a “forma mística”, que fazia das formas de pensamento o Sujeito do processo, é destruída.

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente

depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori. Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente o seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar em um sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas uma manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (Marx, 2013, p. 90).

Esta oposição “em seus fundamentos” dos métodos de Marx e Hegel não impede, no entanto, que Marx retome o problema da lógica do processo de pensamento. Todo o texto de *O capital* o demonstra, na medida em que retoma este método genético herdado da filosofia pós-kantiana, e do qual Hegel é o principal formulador. Em sua “forma racional”, ou seja, depurada da dominação da “forma mística”, a lógica do processo se torna mesmo “por essência, crítica e revolucionária”. Isto quer dizer que este potencial crítico e revolucionário já está presente virtualmente na *Lógica* de Hegel, mas subordinado a uma forma que impõe a ela o conservadorismo que a transforma em uma “glorificação do existente”. Marx parece mesmo pensar que este “núcleo racional” constitui a própria essência de uma lógica do processo.

Quais seriam, então, os fatores estruturais que fazem da lógica do processo um método revolucionário por excelência? A dialética “apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto incluindo seu lado transitório”. Disso, para ela, todas as formas devem ser compreendidas como momentos de um processo, sendo necessariamente transitórias. Mas esta concepção dinâmica depende da tese de que a dialética “na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento” (Marx, 2013, p. 91). É esta última tese que explica o verdadeiro sentido da primeira. A importância da dialética não está apenas no fato de que insere as formas em um processo que as ultrapassa, afirmando sua transitoriedade, mas, sobretudo, no fato de que esta transitoriedade é pensada como uma *necessidade lógica imanente* de toda forma. Isto quer dizer que a inerência das formas a um processo implica, por sua vez, que cada forma seja portadora de *tendências internas* que levam à sua supressão. Não apenas as formas são inerentes ao processo, mas o processo é inerente às formas. O processo de determinação progressiva do conteúdo na dialética abre as formas desde seu interior a um processo que as ultrapassa e que as arrasta continuamente para sua própria morte. As formas produzidas pelo processo comportam em si mesmas os dinamismos que levam a sua transformação, e o fazem de tal maneira que esses dinamismos decorram propriamente de sua essência. A “negação”, na dialética materialista, deve ser compreendida desta forma. Ela é duplamente relativa: em primeiro lugar (a), relativa à forma



positiva de pensamento na qual é incluída (ela é “sua” negação e não existe fora da forma que a contém); em segundo lugar (b), relativa à determinação processual do conteúdo que se exprime nesta negação e que constitui a tendência à transformação da forma dada. Compreendida desta maneira, o que Marx busca na dialética não é apenas uma lógica do desenvolvimento, mas também uma *lógica da transformação*. O interesse final da dialética hegeliana para Marx está na compreensão desta tensão interna das formas que faz da transformação o seu limite lógico tendencial<sup>11</sup>.

A transformação que Marx opera na lógica hegeliana tem, assim, o objetivo de libertar o conceito de processo de sua subordinação à “forma mística” que a tornava uma teleologia do Sujeito. O conjunto da dialética hegeliana é esta dominação do conceito de processo pela teleologia, de maneira a que seu sistema conceitual seja um sistema da “identidade da identidade e da não-identidade”, da “unidade do diferenciado e do indiferenciado” (Hegel, 2010, p. 51). Isto quer dizer que o processo, como devir – e, portanto, como não-identidade e diferenciação –, está subordinado à identidade e à indiferenciação e as redescobre como a sua “verdade” ou sua finalidade. Em Hegel, o processo é, certamente, efetivo e é concebido como processo imanente de concretização e de gênese da diferença. No entanto, o concreto e a diferença são sempre concebidos como subordinados ao idêntico e às suas formas de ordenação, de modo que o processo deve ter, como sua finalidade, a totalização e a unificação estrutural das diferenças que produz. Esta subordinação do processo à identidade faz do conceito essencialmente revolucionário de processo uma *evolução* e não mais uma transformação, privilegiando conceitualmente a continuidade em desfavor da ruptura.

Desse ponto de vista, a dialética materialista rompe com o hegelianismo, mas apenas na medida em que leva ao limite sua concepção de uma lógica do processo. Uma vez que o Sujeito é o *resultado* da lógica do processo hegeliana, decorre daí que, em seu momento objetivo, “em Hegel, a História é pensada como um *processo* de alienação *sem sujeito* ou um processo dialético *sem sujeito*” (Althusser, 1979, p. 91-92). É verdade, certamente, que a estrutura teleológica deste processo o destina à constituição do Sujeito e que esta estrutura é inseparável da própria operação conceitual da alienação (em-si, para-si, em-si-para-si etc.) da Ideia que torna o Sujeito uma necessidade lógica. Neste sentido, o Sujeito está implicado em

<sup>11</sup> Esta tensão interna é, aliás, inseparável do conceito pelo qual Hegel a pensa, “aquilo que Hegel deu a Marx: a contradição” (Althusser, 1998, p. 188). Não poderemos, nos limites deste artigo, nos deter em uma análise detalhada do conceito de contradição, de seu sentido no interior do sistema teórico do hegelianismo e nem do modo pelo qual Althusser busca desenvolver uma teoria materialista da contradição (Althusser, 2005).

todo o processo. Por outro lado, devemos lembrar que o conceito de Sujeito, tal como compreendido desde Kant, designava uma potência de unificação pela qual o homem é concebido como fonte ou o autor de suas representações e de seus atos. A questão do Sujeito tal como colocada pela filosofia moderna é inseparável da questão do homem, ainda que não se identifique com ela. Antes, ela é a questão da possibilidade de o homem poder se tornar autor de sua existência (Libera, 2015, pp. 71 e 240). Trata-se de apresentar o homem como o *criador* ou a causa independente de seu próprio pensamento e de suas práticas, o que só é possível na medida em que conhecimento e prática são unificados e referidos reflexivamente à potência que os produziu. Ora, neste sentido, a dialética hegeliana possui algo como um “sujeito”, uma potência de unificação autoral à qual o processo é atribuído, e que mantém uma analogia essencial com a personalidade humana. E isto porque a Ideia em seu processo de alienação constitui, como afirma Marx, o verdadeiro “sujeito autônomo” do processo lógico segundo Hegel. Mas trata-se, como responde Althusser, de um “sujeito” bastante incomum.

O “sujeito autônomo” da *Lógica* não é de modo algum antropológico ou assume imediatamente a forma da autoconsciência. Ele nem mesmo pode ser identificado a “tal ser (nem mesmo o homem), nem tal povo, nem tal momento do processo, nem a História, a Natureza, nem a Lógica”. Ora, “o *único sujeito do processo de alienação é o próprio processo em sua teleologia*. O sujeito do processo não é nem mesmo o Fim do próprio processo (...): é o processo de alienação enquanto perseguindo o seu Fim” (Althusser, 1979, p. 93). Uma vez que, em Hegel, o Sujeito é o reconhecimento da efetividade do processo no momento em que se torna consciente de si, ele é sempre posterior a sua própria efetividade e é deslocado para o limite do sistema conceitual, ponto de chegada antes de ser o ponto de partida (“então, na verdade, era de mim que tudo isso tratava”). É também por isso que o “sujeito autônomo” da *Lógica* não pode ser associado a nenhum ser particular ou a nenhum momento do processo.

Como vimos, Hegel concebia o processo de pensamento como desenvolvimento autônomo de um conteúdo gerado pela reflexão. É a autodeterminação reflexiva deste conteúdo do puro pensamento que dá ao processo seu sentido teleológico, do mesmo modo que é a identidade deste conteúdo que torna possível a designação de uma autoria ao processo, autoria que, ao fim, reconhece a si mesma. A Ideia é, portanto, essencialmente reflexiva (Hegel, 2010, p. 23-26): é pela reflexão que o conteúdo inicial do pensamento é constituído, e é por sua reflexão em si mesmo que ele se desenvolve. A grande dificuldade da compreensão da *Lógica* de Hegel se encontra neste ponto: o processo de pensamento não tem um autor (individual) e é,

ao mesmo tempo, seu próprio autor (global). Esse paradoxo é o paradoxo da *inerência do processo de pensamento à reflexão*.

O “sujeito autônomo” do processo é esta autodeterminação reflexiva, “sujeito” completamente vazio de conteúdo empírico e que, determinando todo o processo em sua forma, é capaz de produzir seu próprio conteúdo. A transformação da dialética por Marx começa com a supressão deste conteúdo reflexivo do pensamento e, portanto, da estrutura teleológica que ele impõe ao processo de pensamento. Com Marx, o processo de pensamento não é mais sustentado por uma autorreferência fundamental do pensamento. É esta a “forma mística” da dialética, cuja destruição permite a liberação de seu “núcleo racional”. “É na teleologia que jaz o verdadeiro Sujeito hegeliano. Tirei, *se possível*, a teleologia e resta esta categoria filosófica que Marx herdou: a categoria de *processo sem sujeito*. Eis a principal dívida positiva de Marx para com Hegel: o conceito de *processo sem sujeito*” (Althusser, 1979, p. 95). É este conceito, afirma Althusser, que sustenta toda a estrutura d’*O capital*. Com efeito, Marx afirma que a “palavra ‘processo’, (...) exprime *um desenvolvimento considerado no conjunto de suas condições reais*” (*apud* Althusser, 1979, p. 95).

É a transformação do processo de pensamento pelo contato com as “condições reais” que domina o tema da dialética materialista. E faz dessa “herança positiva” de Hegel, ainda “formal”, em uma ruptura teórica materialista em Marx (Althusser, 1979, p. 96). Não se trata apenas de uma substituição dos conteúdos, como se fosse possível substituir o conteúdo “abstrato” da reflexão pelo conteúdo “concreto” da luta de classes e, ao mesmo tempo, manter as formas da dialética hegeliana, numa simples inversão. Esta mudança de conteúdo, esta passagem ao real, impõe uma transformação às próprias formas da lógica, de modo a abrir a luta pela produção de uma lógica do real. A dialética materialista não é outra coisa que não esta lógica. Mas se ela é possível é apenas como lógica do *processo* do real. É esta redescoberta da centralidade do processo que Althusser retoma da análise da relação de Marx a Hegel, fazendo dela a base de refundação da teoria marxista.

### Considerações finais

Com este artigo, buscou-se reconstruir, em traços gerais, não apenas a crítica de Althusser a Hegel, como também sua relação perante Hegel. Se esta relação geralmente permaneceu ignorada em favor de sua crítica era, certamente, em razão das determinações da

conjuntura na qual esta se operava. Conjuntura na qual a luta teórica contra o humanismo e o revisionismo se constituía como uma batalha fundamental para aqueles que defendiam o caráter revolucionária da teoria e da política marxista. O que não impede, no entanto, que o futuro da filosofia materialista dependa não apenas da continuidade dessa batalha, mas de sua articulação com uma relação tanto mais específica quanto mais explícita com Hegel, advinda da recuperação do conceito central de processo sem sujeito. Futuro esse que está intimamente ligado não ao sujeito inexistente da história, sim ao seu “motor: a luta de classes” (Althusser, 1978, p. 71).

### **Referências Bibliográficas**

- ALTHUSSER, Louis. **A transformação da filosofia**. Feira de Santana: Edições Mandacaru. 1979.
- ALTHUSSER, Louis. **Écrits philosophiques et politiques I**. Paris: Stock/IMEC. 1997.
- ALTHUSSER, Louis. **Écrits philosophiques et politiques II**. Paris: Stock/IMEC. 1997b.
- ALTHUSSER, Louis. **La solitude de Machiavel et autres textes**. Paris: PUF. 1998.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições 1**. Rio de Janeiro: Graal. 1978.
- ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**. Paris: La Découverte. 2005.
- HEGEL, G. W. F. **The Science of Logic**. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.
- HOULGATE, Stephen. **An Introduction to Hegel**. Oxford: Blackwell Publishing. 2005.
- HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar. 1971.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto. 2002.
- KOYRÉ, Alexandre. **Études d’histoire de la pensée philosophique**. Paris: Gallimard. 1971.
- LIBERA, Alain de. **Archéologie du sujet moderne**. Paris: Vrin. 2015.
- MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo. 2012.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo. 2006.
- MARX, Karl. **O capital**. São Paulo: Boitempo. 2013.
- MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo. 2024.
- MARX, Karl. **Últimos escritos econômicos**. São Paulo: Boitempo. 2020.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. 2007.
- SIMONDON, Gilbert. **L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information**. Paris: Jérôme Millon. 2013.