Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 36 (2025), jan.-abr. 2025.

Dossiê Louis Althusser

Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 14, n. 36 (jan.-abr.), 2025.
Arte da Capa: *Louis Althusser* (Foto).

Universidade Federal do Ceará

Reitor
Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora
Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

Diretor do Instituto de Cultura e Arte
Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia
Evaldo Silva Pereira Sampaio

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia
Francisca Galileia Pereira da Silva

Revista Dialectus – Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES
Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq
Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC
Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES
Jorge Luis Carneiro Lopes, Universidade Federal do Ceará, UFC
Francisco Amsterdan Duarte da Silva, Universidade Federal do Ceará, UFC
Maycon Douglas Santana de Vasconcelos, Universidade Federal do Ceará, UFC
Ronaldo Martins de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

COMITÊ EDITORIAL
Dr. Antônio Marcondes dos Santos Pereira, Universidade Estadual do Ceará,UECE
Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Dra. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Dra. Natália Ayres da Silva, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO
Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontíficia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal
Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal
Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico
Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL 8

DOSSIÊ LOUIS ALTHUSSER

1. LE MATÉRIALISME RATIONALISTE DE LOUIS ALTHUSSER 13
Pascale Gillot

2. UN PROTOCOLE DE LECTURE DANS *SUR LE JEUNE MARX* 33
Diego Lanciote

3. PRAXIS ET HISTORICITÉ CHEZ LOUIS ALTHUSSER: UN ENJEU DE L'ANTI-HÉGÉLIANISME 55
Jean-Baptiste Vuillerod

4. A TRAJETÓRIA TEÓRICO-POLÍTICA DE LOUIS ALTHUSSER 71
Julien Pallotta

5. SOBRE O QUE PODE SIGNIFICAR "LER" EM *LER O CAPITAL* 90
Marcos Alexandre Gomes Nalli

6. DA DESSUBSTANCIALIZAÇÃO DO SUJEITO À SUBJETIVIDADE COMO EFEITO: LOUIS ALTHUSSER E A QUESTÃO DA INTERPELAÇÃO IDEOLÓGICA 108
Lorena de Paula Balbino

7. A TEORIA SPINOZISTA DA IDEOLOGIA E DO CORTE EPISTEMOLÓGICO DE LOUIS ALTHUSSER: DA IMAGINAÇÃO À CIÊNCIA DA CAUSALIDADE ESTRUTURAL 124
Émerson Pirola

8. POR QUE ALTHUSSER LEU ESPINOSA? 150
Lauro Iane de Morais, José Alcides Hora Neto

9. ALTHUSSER CONTRA E COM HEGEL: O DEBATE EM TORNO DO CONCEITO DE PROCESSO SEM SUJEITO 178
Paulo Henrique Flores Cople, Alexandre Marinho Pimenta

10. ALTHUSSER E A QUESTÃO DA IDEOLOGIA: RELEITURAS E CONTROVÉRSIAS 198
Luciano Gomes dos Santos

11. CIÊNCIA VERSUS IDEOLOGIA: UM RETORNO À CONTROVÉRSIA ALTHUSSERIANA DESDE A PSICANÁLISE 218
Maria Lucia Macari

12. LOUIS ALTHUSSER E O TEATRO TEÓRICO DA INTERPELAÇÃO. CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA MARXISTA ENTRE METÁFORAS E CONCEITOS 231
Noêmia Amélia Silveira Fialho, Marco Rampazzo Bazzan

13. LOUIS ALTHUSSER E OS ESTUDANTES: APRENDER CIÊNCIA PARA FAZER POLÍTICA 246
Taís Araújo

14. ALÉM DO *CLÍNAMEN*: EXPANDINDO O CÂNONE DO "MATERIALISMO DO ENCONTRO" DA ÚLTIMA FASE DE LOUIS ALTHUSSER 261
Felipe Melonio Leite

15. LOUIS ALTHUSSER NO PEQUENO PANTEÃO: SUA IMPORTÂNCIA FILOSÓFICA SEGUNDO ALAIN BADIOU 279
José Mauro Garboza Junior, Luiz Guilherme Nunes Cicotte

16. JUDITH BUTLER LEITORA DE LOUIS ALTHUSSER: INTERPELAÇÃO, GÊNERO E MATERIALIDADE DO DISCURSO 296
Rodrigo Augusto Leal da Silva

RESENHA

17. SAMPEDRO, F. (2023) LOUIS ALTHUSSER. TRADUÇÃO REGINALDO GOMES. MARÍLIA, SP: LUTAS ANTICAPITAL 307
Lucas Barbosa Pelissari

TRADUÇÃO

18. A RESSURREIÇÃO DE HEGEL PELA CRISE DA FILOSOFIA BURGUESA 310
Flávio Roberto Batista, Murilo Amadio Cipollone

ARTIGOS FLUXO CONTÍNUO

19. ESPECÍMENES Y HÉROES: ORGANISMOS PREDILECTOS DEL COSMOS ESTÉTICO DE PINO PROCOPIO 328
Leopoldo Tillería Aqueveque

20. SARTRE E O ATEÍSMO: DEBATE SOBRE O CONCEITO DE ASSEIDADE 341
Cristiano Perius

21. PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS DO CONHECIMENTO CONTEMPORÂNEO: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS 351
Antônio Roberto Xavier, Eduardo Ferreira Chagas

22. JOHN STUART MILL: O PAPEL DO INDIVÍDUO NAS ESTRUTURAS DEMOCRÁTICAS 379
Antonio Cesar Ferreira da Silva

23. GENEALOGIA, PODER E GÊNERO 390
André Luiz dos Santos Paiva

24. HEITOR VILLA-LOBOS E CANÇÕES PARA PENSAR UM BRASIL PLURAL 405
Ana Judite de Oliveira Medeiros, Laila Correa e Silva

Em 2025, completam-se sessenta anos desde a publicação de duas obras fundamentais do filósofo Louis Althusser: *Pour Marx* e *Lire le Capital*, esta última escrita em colaboração com Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jacques Rancière. As duas obras foram fruto de um projeto de grande envergadura conduzido por Althusser, um trabalho que consistia em estabelecer as bases para uma investigação epistemológica e histórica não apenas da interpretação de Marx, mas também da própria filosofia. Este projeto caracterizou-se pela postura crítica que o filósofo francês sustentou ao longo de toda a sua trajetória, posicionando-se contra as interpretações idealistas e economicistas da obra de Marx. Não sem provocar debates acalorados — tanto com o Partido Comunista Francês, do qual Althusser era militante ativo, quanto com marxistas britânicos, de John Lewis a Edward Palmer Thompson — o anti-humanismo teórico das obras da década de 1960 buscou elaborar um diagnóstico das categorias que, sob a égide da figura do Homem, se apresentavam como obstáculos à teoria marxista. Assim, noções como as de alienação, gênese, consciência e essência humana, foram questionadas a partir de uma leitura inovadora da obra de Marx, leitura esta que se apoiava na tese do corte epistemológico entre as obras de juventude e as obras da maturidade do autor alemão. Com a tese do corte epistemológico, Althusser pôde não somente analisar as pretensões teóricas do humanismo filosófico, mas igualmente examinar as exigências teóricas que levaram a uma tal mutação no interior da obra de Marx, o que não se fez sem que se levasse em conta as relações deste com o seu próprio campo ideológico e as figuras que o dominavam como Hegel e Feuerbach.

O projeto crítico empreendido por Althusser nos anos 1960 exigiu, igualmente, elaborações teóricas consequentes, que evidenciam a intenção de enunciar conceitualmente as teses presentes no corte, mas não expostas por Marx, e, com isso "produzir uma surpreendente constelação de instrumentos conceituais"[1]. É por isso que a leitura de *Por Marx* e *Ler O Capital* deve ser compreendida a partir da "construção em ato" de conceitos decisivos e originais. Nesse sentido, o conceito de *sobredeterminação*, no qual se formula a ideia de um "todo complexo com dominante", e o de *causalidade estrutural*, que propõe a eficácia de uma causa ausente, operam uma transformação importante na interpretação da tópica marxista (infra e superestrutura) ao buscarem afastá-la de uma leitura mecanicista. Além disso, eles permitem uma interpretação do tempo histórico irredutível a uma concepção teleológica e em contraste com uma representação da causalidade histórica reduzida ao esquema da contradição simples e

[1] Balibar, Étienne. "Avant-propos pour la réédition de 1996", p. VI. In: Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: La découverte, 2005.

da necessidade unilinear. A construção desses conceitos é feita através da leitura e do uso próprio que Althusser faz de outros filósofos, tais como Espinosa e Maquiavel, bem como de seu diálogo intenso com a psicanálise e as obras de Freud e Lacan e de sua interpretação de Lênin e Mao Tsé-Tung.

É precisamente à relevância crítica e conceitual das obras da década de 1960, bem como aos embates que tensionam suas teses, que buscamos retornar com o intuito de evidenciar a atualidade e a força teórica do gesto althusseriano de reler Marx. Não se trata, com isso, de celebrar uma filosofia outrora importante, mas supostamente superada no campo da prática e da teoria política; trata-se, ao contrário, de evidenciar a força contemporânea dos instrumentos teóricos elaborados por Althusser. Essa força se manifesta na qualidade e na heterogeneidade dos artigos reunidos neste dossiê.

Os textos apresentados nesta edição da Revista Dialectus reúnem contribuições de quatro autores convidados e pesquisadores das áreas da filosofia, do direito, da história, da psicanálise, das ciências sociais e da educação, que responderam à chamada pública lançada pelos editores. Entre os autores convidados contamos com as valiosas contribuições de Pascale Gillot, Diego Lanciote, Jean-Baptiste Vuillerod e Julien Pallotta.

Pascale Gillot, professora na Universidade de Tours, na França, e especialista da obra de Louis Althusser e de suas articulações com a psicanálise, aborda em seu texto o materialismo elaborado a partir da exigência epistemológica do "retorno a Marx" proposta pelo filósofo francês. A pesquisadora destaca o esforço de Althusser em formular uma teoria materialista que implique uma concepção do processo de conhecimento nos termos de uma "abstração virtuosa" e que, para isso, sustente uma postura rigorosamente crítica diante de qualquer pretensão idealista ou empirista. Gillot, enfatiza a importância da obra de Espinosa na elaboração da concepção althusseriana do processo de conhecimento e propõe, de forma original, sua leitura como um "materialismo racionalista".

O artigo de Diego Lanciote propõe uma leitura bastante original de *Sur le jeune Marx*, destacando as complexas questões que Althusser precisa enfrentar ao buscar pensar, a partir de Marx, a relação e a articulação entre o indivíduo concreto e a história real. Pois esta articulação é justamente o problema do "commencement" através do qual aparece a relação entre ciência e ideologia e de seu desdobramento entre a ideologia singular de um pensamento e o campo ideológico existente, desdobramento que tem de lidar com um outro problema, o da relação entre interioridade e exterioridade. Com isso, Lanciote evidencia como as dificuldades

dessa articulação conduzem Althusser a uma leitura e interpretação singulares de Hegel e Espinosa.

Jean-Baptiste Vuillerod investiga a transformação que Althusser realiza da noção de prática, por meio de uma leitura singular das filosofias que anteriormente abordaram esse tema, como as de Gramsci, Sartre e Lukács. O autor, que recentemente desenvolveu sua tese sobre o "momento anti-hegeliano" da filosofia francesa dos anos 1960, mostra como a leitura crítica que Althusser faz das noções de tempo e história em Hegel é decisiva tanto para uma nova compreensão da noção de prática quanto para o entendimento da complexidade do todo social.

O artigo de Julien Pallotta traça um panorama da trajetória filosófico-política de Louis Althusser, destacando seus embates com o Partido Comunista Francês, o contexto de Maio de 1968 e os momentos de autocrítica em que o filósofo redefine sua concepção da filosofia como "luta de classes na teoria". Ao final, Pallotta retoma conceitos fundamentais desenvolvidos por Althusser nos anos 1960 — como o de leitura sintomal, causalidade estrutural e corte epistemológico — para discutir sua atual pertinência e os desdobramentos que encontram na obra de pensadores contemporâneos.

Os artigos dos editores deste dossiê abordam, sob diferentes perspectivas, a obra do filósofo francês. Marcos Alexandre Gomes Nalli dedica-se à análise da obra coletiva *Ler O Capital*, desdobrando o gesto teórico althusseriano para investigar o que significa "ler" no contexto da publicação de 1965. Em sua abordagem, o autor destaca as especificidades da obra em relação aos comentários e manuais de leitura tradicionais, buscando apreender a concepção particular de leitura ali proposta, especialmente em contraste com a fase "politicista" da trajetória intelectual de Althusser. O artigo de Lorena de Paula Balbino propõe uma análise da noção de sujeito nos textos de Althusser produzidos entre 1960 e 1970. Considerando algumas das críticas dirigidas à teoria althusseriana da ideologia, a autora revisita os principais aspectos de sua obra com foco na categoria de sujeito. O objetivo é evidenciar como essa categoria foi criticada por Althusser enquanto noção essencialmente idealista e empirista, para, então, ser reformulada a partir de uma concepção de subjetividade constituída pela e na interpelação ideológica.

Os artigos de Émerson Pirola, "A teoria spinozista da ideologia e do corte epistemológico de Louis Althusser: da imaginação à ciência da causalidade estrutural", e de Lauro Iane de Morais e José Alcides Hora Neto, "Por que Althusser leu Espinosa?" exploram a influência de Espinosa na formulação de uma concepção do processo de conhecimento que

escapa aos paradigmas idealistas da ciência clássica. Além disso, destacam o papel central da filosofia espinosana na elaboração do materialismo althusseriano e na construção de sua noção de ideologia.

O artigo de Paulo Henrique Flores Cople e Alexandre Marinho Pimenta, intitulado "Althusser contra e com Hegel: o debate em torno do conceito de processo sem sujeito", investiga a leitura althusseriana da relação entre Marx e Hegel. Os autores se debruçam especialmente sobre uma das afirmações centrais de Althusser nesse contexto: a ideia de que Marx não teria simplesmente invertido Hegel, mas sim preservado dele o conceito de "processo sem sujeito".

É especialmente em torno das interpretações da teoria althusseriana da ideologia que se concentra a composição deste dossiê. Os artigos de Luciano Gomes dos Santos, "Althusser e a questão da ideologia: releituras e controvérsias"; de Maria Lucia Macari, "Ciência versus ideologia: um retorno à controvérsia althusseriana desde a psicanálise"; e de Noêmia Amélia Silveira Fialho e Marco Rampazzo Bazzan, "Louis Althusser e o teatro teórico da interpelação. Considerações sobre a Filosofia marxista entre metáforas e conceitos", evidenciam a complexidade da noção de ideologia em Althusser, que, longe de estar esgotada, continua a provocar intensos debates e releituras.

O artigo de Taís Araújo, "Louis Althusser e os estudantes: aprender ciência para fazer política", investiga o engajamento político de Althusser frente ao movimento estudantil francês durante as agitações de Maio de 1968. A autora analisa o diálogo que o filósofo buscou estabelecer com os estudantes por meio de artigos publicados na imprensa francesa, destacando como essa interlocução desempenhou um papel significativo na formulação de seu texto de 1970, "Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado".

O artigo de Felipe Melonio Leite, "Além do clínamen: expandindo o cânone do "materialismo do encontro" da última fase de Louis Althusser", investiga a fase final do pensamento de Louis Althusser, destacando a ampliação de seu "materialismo do encontro" a partir da incorporação da filosofia de Heráclito. Ao explorar a noção de *fluxo* como chave para compreender o dinamismo e a contingência da realidade, o texto propõe uma releitura do materialismo aleatório althusseriano, especialmente em seus escritos pós-1980.

Os artigos de José Mauro Garboza Junior e Luiz Guilherme Nunes Cicotte, "Louis Althusser no pequeno panteão: sua importância filosófica segundo Alain Badiou" e Rodrigo Augusto Leal da Silva, "Judith Butler leitora de Louis Althusser: interpelação, gênero e materialidade do discurso", discutem a importância do pensamento do filósofo de Por Marx

para a filosofia contemporânea. Ambos os textos ressaltam a influência decisiva de sua concepção das relações entre filosofia e política, assim como a atualidade do conceito de interpelação para a compreensão da performatividade no debate teórico atual.

O dossiê se encerra com uma resenha de Lucas Barbosa Pelissari sobre a edição brasileira do livro "Louis Althusser", de Francisco Sampedro, referência central nos estudos do marxismo althusseriano. Pelissari destaca a importância da obra para a compreensão das inovações teóricas de Althusser e sua pertinência nos debates marxistas contemporâneos. Como complemento, o leitor é brindado com a tradução inédita de dois textos de Althusser anteriores à década de 1960. No texto de apresentação que os acompanha, realizado por Flávio Roberto Batista e Murilo Amadio Cipollone, ressalta-se a precoce e contundente tomada de posição filosófica do autor em defesa do marxismo, em oposição às leituras revisionistas de Hegel que marcaram a cena intelectual europeia no século XX.

Boa leitura!

Lorena de Paula Balbino

Marcos Nalli

LE MATÉRIALISME RATIONALISTE DE LOUIS ALTHUSSER

Pascale Gillot[1]

Résumé : Cet article examine les contours singuliers du matérialisme que Louis Althusser élabore dans le cadre de son retour à Marx de 1965. La singularité de ce matérialisme, dans l'ordre de la théorie de la science et de la théorie de l'histoire, tient à sa conjonction avec une perspective rationaliste qui nourrit sa lutte constante contre ce qu'il nomme « l'idéologie empiriste ». Sous la double égide de Marx (*Introduction* à la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1857) et de Spinoza (*Traité de la Réforme de l'Entendement*, deuxième partie de l'*Ethique*), Althusser retravaille la « thèse matérialiste » dès lors entendue simultanément, suivant les termes de *Lire le Capital*, comme affirmation du primat du réel sur la pensée *et* comme affirmation de l'autonomie du processus de pensée. Ainsi peut être envisagée l'indépendance de la pratique théorique, à l'égard non seulement d'un supposé donné empirique, mais également, suivant la leçon de Spinoza, à l'égard de tout sujet connaissant. Se trouve ainsi écarté le piège de l'idéalisme, alors même que peut être maintenue, et renforcée, la thèse anti-empiriste de la distinction entre « objet réel » et « objet de connaissance ». Les enjeux d'un tel retour à Marx au prisme de la lecture de Spinoza consistent en une mise au jour, par Althusser, de la puissance épistémique de l'abstraction théorique. Cette dernière se révèle particulièrement roborative, et intempestive, dans le champ d'une philosophie contemporaine largement marquée par un « refus du concept », dont le corrélat redoutable est la naturalisation, autrement dit la dépolitisation, de l'humain, sous le chef de l'apologie du « vivant », du « sensible » et de « l'affect ».

Mots-clé: Althusser; Spinoza; Matérialisme; rationalisme

THE RATIONALIST MATERIALISM OF LOUIS ALTHUSSER

Abstract: This article examines the distinctive contours of the materialism that Louis Althusser develops in the context of his 1965 return to Marx. The singularity of this materialism, in the order of the theory of science and the theory of history, lies in its conjunction with a rationalist perspective that feeds his constant struggle against what he calls "empiricist ideology". Under the dual influence of Marx (*Introduction to the Contribution to the Critique of Political Economy*, 1857) and Spinoza (*Treatise on the Reform of the Understanding*, second part of the *Ethics*), Althusser reworks the "materialist thesis", in the terms of *Reading Capital*, is understood simultaneously as the assertion of the primacy of the real over thought and the affirmation of the autonomy of the thought process. Thus the independence of theoretical practice can be envisaged, not only in relation to an empirical given assumption, but also, following Spinoza's lesson, in relation to any knowing subject. Thus the trap of idealism is avoided, even though the anti-empiricist thesis of the distinction between "real object" and "object of knowledge" can be maintained and reinforced. The stakes of such a return to Marx through the prism of Spinoza's reading consist in an update, by Althusser, of the epistemic power of theoretical abstraction. This latter is particularly roborative, and untimely, in the field of a contemporary philosophy largely marked by a «refusal of the concept», whose dreaded correlative is naturalization, in other words the depoliticization, of the human, under the banner of the apologia of the «living», the "sensible" and the "affect".

Keywords: Althusser; Spinoza; Materialism; Rationalism

[1] Pascale Gillot est enseignant chercheur du département de philosophie de l'université de Tours. Email : pascale.gillot@univ-tours.fr Ocird: Pascale Gillot (0009-0001-3045-2425) - ORCID

> *La connaissance d'un objet réel passe non pas par le contact immédiat avec le « concret », mais par la production du* concept *de cet objet (au sens d'objet de connaissance), comme par sa condition de possibilité* théorique *absolue* (Althusser, 1996c, IX).

Nous souhaiterions dans cette étude mettre en relief la singularité roborative du travail épistémologique qu'engagea Louis Althusser dans la séquence particulièrement dense que représentent les textes parus en 1965, à l'occasion du « retour à Marx » : en l'occurrence, les deux articles de *Lire le Capital* [2]. Se trouve en effet déployée à cette occasion une version remarquable du matérialisme, dans le cadre même des analyses relatives à la conception marxiste de la science : un matérialisme anti-empiriste, *rationaliste à ce titre* (quand bien même cette catégorie n'est pas explicitement revendiquée par Althusser), dont la fécondité théorique ne s'est nullement épuisée avec l'étiolement puis la disparition du courant structuraliste. Bien au contraire, une telle réappropriation de cette théorie matérialiste se révèle particulièrement décisive, selon nous, pour la confrontation critique avec un certain nombre de dispositifs théoriques contemporains à l'œuvre dans les sciences humaines, en particulier la sociologie et l'anthropologie. En menant une lutte farouche contre ce qu'il nommait « l'idéologie empiriste » et contre l'indexation de la théorie de la science à une théorie du sujet connaissant, l'auteur de *Pour Marx* a pu poser les principes d'une autonomie de la pratique théorique, à distance de tout relativisme, dans le sillage explicite de la science galiléenne, et éviter simultanément le piège de l'idéalisme – engagé en l'occurrence dans une philosophie de l'Ego transcendantal ou du Sujet constituant qu'Althusser, dans la séquence des années 1960, ne cesse de récuser. Ainsi se dessine dès l'époque de *Lire le Capital* l'effectivité d'un matérialisme rationaliste qui conjoint la lecture de Marx (sous l'angle de la « lecture symptomale ») et de son épistémologie spécifique, à l'œuvre dans *Le Capital*, avec le « détour par Spinoza » dont la théorie de la connaissance comme *production,* et la théorie de la vérité comme « norme de soi-même et du faux », signent la double éviction de l'empirisme et d'un idéalisme subordonné à la figure d'un sujet constituant.

C'est à la puissance de cette épistémologie simultanément matérialiste et rationaliste, placée sous l'égide de Marx et de Spinoza, que nous souhaiterions rendre hommage : épistémologie

[2] Cf. Althusser, « Du « Capital » à la philosophie de Marx », 1996b, pp. 3-79, et « L'objet du « Capital », 1996c, pp. 247-418.

dont la dimension intempestive se révèle d'autant plus précieuse aujourd'hui, en ces temps d'apologie du « sensible » et du « vivant », c'est-à-dire aussi d'oblitération de la tradition de la *mathesis* d'inscription galiléenne, et d'hypostase du prétendu « donné » empirique, du « concret » et du « terrain ». Nous retracerons dans un premier temps la contestation radicale de l'empirisme sous ses multiples figures, que l'auteur de « L'objet du Capital » assigne au statut de *dispositif idéologique* particulièrement insistant et ramifié. Nous évoquerons ensuite l'importance de l'enseignement spinoziste, dans la relecture qu'Althusser propose de ce « *Discours de la méthode* » de Marx, et de la « nouvelle philosophie fondée par Marx » (Althusser, 1996c, p. 266) que représente selon lui le texte de l'*Introduction à la Contribution à la Critique de l'Economie politique* de 1857 (dit *Introduction de 1857*), et de la thèse matérialiste inédite, à double face, qui s'y rencontre. Ce qui nous permettra, dans un dernier moment, de donner à entendre l'acuité remarquable du dispositif théorique mis en place par Althusser en 1965 : le modèle non spéculaire de la connaissance comme *production*, à l'opposé du modèle imaginaire de la connaissance comme *vision*. Ce modèle d'obédience simultanément marxiste et spinoziste engage une conception décisive du processus de connaissance dans les termes d'une *abstraction* vertueuse, de l'ordre du concept, à distance des sirènes - si insistantes aujourd'hui - de l'apologie « donné » et du mépris de la théorie, lesquels engagent l'oubli de la coupure entre scientificité et idéologie.

I *La critique de la problématique empiriste*

L'on trouve très tôt chez Althusser les éléments d'une conception anti-empiriste de la science, qui mettent en jeu une définition de la pratique philosophique assignée à l'élément de l'épistémologie. Une telle conception frappe par le caractère singulier de son anti-naturalisme, dans l'ordre même du matérialisme. Ce refus du naturalisme », couplé à celui de l'empirisme, s'inscrit dans le cadre d'une reconnaissance de dette inaugurale à l'égard du travail de Jacques Lacan, lui-même constamment attaché à dénoncer les vertiges du biologisme et du psychologisme en psychanalyse, et partisan d'un retour à Freud, à ce que lui-même appelait le « matérialisme anti-naturaliste » de Freud[3]. L'article qu'Althusser fait paraître 1963, sous le titre « Philosophie et

[3] Cf. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 465-466.

sciences humaines »[4], est sous cet aspect véritablement programmatique. Il engage une caractérisation de la philosophie comprise dans son autonomie théorique, considérée à travers son rapport essentiel à la science. Ainsi s'entend, dans sa dimension d'emblée anti-empiriste et antipsychologiste, la défense althussérienne de la philosophie : celle-ci s'inscrit d'emblée ici dans le contexte d'une défense de l'enseignement de la philosophie au lycée, au titre de discipline spécifique :

> Nous savons ce que nous voulons. Nous voulons défendre la prétention de la philosophie à exister, tout simplement, en tant que discipline autonome ; non en tant que discipline de l'Autre ou de l'Arrière-monde, mais en tant que discipline ayant pour objet le contenu et le sens même du contenu de ce monde, - ayant donc pour objet ce monde dans les formes effectives de son appréhension (de « son appropriation » disait Marx). [Note de bas de page] : les formes de la perception, de l'action, de la pratique sociale et politique, de la pratique théorique des sciences, de l'art, de la religion, etc. Cette autonomie de la philosophie s'exprime pour nous par le refus de tout « positivisme », de tout « empirisme », de tout « psychologisme », de tout « pragmatisme » (Althusser, 1998, p. 11-12)[5].

Dans l'argumentation qu'il propose de cette position autonome de la philosophie, conçue comme théorie prenant pour objet la réalité de la pratique scientifique, suivant une perspective qui annonce celle qui se trouvera déployée deux années plus tard dans le travail épistémologique au centre de *Lire le Capital*, Althusser, dans l'ordre de la philosophie comme dans celui des sciences, adopte une position expressément explicitement rétive à ces formes d'*empirisme* que constituent à ses yeux le naturalisme, le positivisme et le psychologisme – position qui s'élabore sous la double tutelle de Marx et de Freud (relu par Lacan).

> « C'est parce qu'elle le[s] refuse d'abord pour les sciences que la philosophie refuse pour elle l' « empirisme » et le « positivisme ». C'est donc la reconnaissance de la réalité même des sciences effectives et authentiques qui constitue la philosophie, c'est-à-dire lui assure son autonomie. Loin donc qu'elle puisse jamais être menacée par elles, elle ne peut être menacée que par ce qui menace les sciences en personne : l' « illusion », dogmatique, positiviste, psychologiste, naturaliste, pragmatiste ou empiriste, illusion qu'un marxiste appellerait plus rigoureusement (car cette illusion ne saurait être elle-même « psychologique » ou « métaphysique ») une idéologie : l'idéologie empiriste » (Althusser, 1998, p. 50).

[4] Cf. L. Althusser, « Philosophie et sciences humaines » (1963), *Revue de l'Enseignement philosophique*, 13 (5), juin-juillet 1963, pp. 11-12. Article réédité dans L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Edition préparée et commentée par Yves Sintomer, Paris, PUF, 1998, pp. 43-58.

[5] La note de bas de page comporte déjà une référence au texte « méthodologique » de Marx, l'*Introduction* de la *Contribution à la Critique de l'Economie politique* de 1857. Ce texte apparaît crucial à Althusser, qui y voit un manifeste anti-empiriste ; il s'y réfère de façon continue dans les deux articles de *Lire le Capital* en 1965.

Il est remarquable que, dès ce texte de 1963, la catégorie d'empirisme, assignée également, dans *Lire le Capital*, au registre de *l'idéologie* (dans sa distinction d'avec la science), et constamment traquée à ce titre, recouvre explicitement ces deux variantes du schème empiriste que représentent le psychologisme et le *naturalisme*. Rappelons que la thèse de la discontinuité entre le « naturel » (ou le biologique) et le social se trouve particulièrement mobilisée dans *Lire le Capital*, lorsqu'il s'agit de souligner la singularité de la « découverte révolutionnaire de Marx », la découverte du continent histoire au titre d'objet d'une science nouvelle, à savoir le matérialisme historique. Cette découverte signifie, conjointement à l'élaboration du concept de « détermination par une structure » (le concept althussérien original de causalité structurale) la disqualification de la problématique de l'économie politique classique – laquelle repose sur la fiction d'un homme primordial isolé, un *individu* naturel sujet des besoins, en l'occurrence sur « *l'anthropologie idéologique de l'homo oeconomicus* »[6].

L'on remarquera, sous cet aspect, que l'identification de l'empirisme à un dispositif idéologique, à l'idéologie par excellence, multiforme et insoupçonnée, est aussi au cœur du second article de *Lire le Capital* : il s'agit alors pour Althusser de combattre l'historicisme à l'œuvre dans une théorie marxiste de l'histoire (par exemple celle de Gramsci) encore redevable du modèle leibnizien-hégélien de la « causalité expressive », c'est-à-dire de la représentation d'un temps historique homogène, linéaire et continu[7]. De sorte que se mesure ici toute l'importance de l'élaboration du concept de causalité structurale : celui-ci permet à Althusser - conjointement à la mise en œuvre du concept crucial de surdétermination, et de celui de conjoncture, déjà proposés dans *Pour Marx* - de déployer le modèle d'une temporalité hétérogène et non téléologique. Le concept de causalité structurale, au principe de la représentation inédite, non téléologique et non continuiste, de temps multiples et diffractés, sert la lutte obstinée engagée dans *Lire le Capital* contre « *l'idéologie empiriste* », et même contre la « *tentation empiriste* » (Althusser, 1996c, p. 292) corrélative d'une conception idéologique de l'histoire, elle-même au principe de la réduction redoutable (c'est-à-dire idéologique) du marxisme à une forme d'historicisme.

Dans *Lire le Capital*, dès le premier article intitulé « Du « Capital » à la philosophie de Marx », Althusser fait donc de la critique minutieuse et généalogique du dispositif empiriste le

[6] Cf. les chapitres VIII, « La critique de Marx », pp. 372-374, IX, « L'immense révolution théorique de Marx », pp. 396-411, Althusser, 1996c.
[7] Cf. le chapitre V, « Le marxisme n'est pas un historicisme », pp. 310-344, Althusser, 1996c.

ressort de son travail épistémologique. Cette critique est à l'œuvre dès la mise en place du prisme méthodologique inaugural de la « lecture symptomale »[8] de l'œuvre de Marx, *Le Capital,* qui tend à en expliciter la « philosophie latente ». A cette occasion se trouve proposée une réfutation décisive du modèle de la *vision* et de son « mythe spéculaire », indexé au couple sujet/objet de la connaissance : modèle spéculaire de la vision dont Althusser considère qu'il est le réquisit de la conception empiriste de la connaissance, qui réduit la pensée au réel. Ce dispositif idéologique de la vision suppose ainsi un face-à-face spéculaire – de l'ordre de l'imaginaire thématisé par Lacan[9] - entre un « sujet » et un « objet » donnés. Un tel modèle informe encore la « mauvaise abstraction », propre à l'empirisme, dans la mesure où celle-ci est aussi prisonnière du couple essence/phénomène, et prétend « extraire » dans l'objet réel, l'essence, ou partie essentielle, permettant la connaissance de cet objet[10]. De sorte que selon cette thématisation empiriste de la connaissance, l'identité est posée entre l'objet de connaissance (la partie essentielle) et l'objet réel. L'on soulignera à cet égard l'usage très large qu'Althusser propose du terme d'empirisme, qui désigne l'inscription de la connaissance dans le réel, et constitue à cet égard le double inversé de la thèse idéaliste spéculative (hégélienne) de l'identité entre la pensée et l'être, relevant donc de la même problématique, celle que récuse précisément la thèse matérialiste : « Cet investissement de la connaissance, conçue comme une partie réelle de l'objet réel, dans la structure réelle de l'objet réel, voilà ce qui constitue la problématique spécifique de la conception empiriste de la connaissance » (Althusser, 1996b, p. 36)[11]. La réfutation par Althusser du modèle spéculaire (imaginaire, dans la terminologie de Lacan) du processus de connaissance subordonné au modèle de la *vision*, véritable « structure » de la « problématique empiriste », se révèle décisive. Elle informe le mouvement théorique fondamental adopté par Althusser à l'égard de l'épistémologie de Marx, et du « *Discours de la méthode* » de Marx (l'*Introduction de 1857*) dont la clé de lecture est fournie par la « logique » de Spinoza, et visant à promouvoir un nouveau modèle de la connaissance, ni empiriste, ni idéaliste, un modèle non imaginaire du processus de connaissance. Il s'agit en l'occurrence du modèle de la *connaissance comme production* - libéré du « mythe de la

[8] Cf. le chapitre « Du « Capital à la philosophie de Marx », LLC, pp. 6-11 en particulier, Althusser, 1996c.

[9] Althusser évoque, à propos de la structure de reconnaissance à laquelle fait appel la théorie classique de la connaissance dominée par la perspective empiriste, le « cercle nécessairement clos de ce qu'en un autre contexte, et à d'autres fins, Lacan a appelé la « *relation spéculaire duelle* ». Althusser, 1996b, p. 57.

[10] Cf. les pages p. 17 et pp. 36-39, Althusser, 1996b.

[11] Ce passage est en italiques dans le texte d'Althusser.

vision » connexe du « mythe de l'origine » - que nous examinerons à la fin de cette étude. Contre la perspective empiriste dominante dans l'histoire de la philosophie, « au cœur de la problématique de la philosophie classique » (Althusser, 1996b, 37), le contre-modèle spinoziste se trouve ainsi principalement convoqué pour promouvoir *l'autonomie de la pratique théorique,* avec la thèse cruciale de la *distinction entre objet réel et objet de connaissance,* thèse constitutive du matérialisme dans son acception althussérienne.

II La double thèse du matérialisme : primat du réel et autonomie de la pratique théorique. Le retour à Marx et le détour par Spinoza

Dans *Lire le Capital*, à rebours de l'empirisme qui constitue le dispositif idéologique le plus puissant, Althusser propose une relecture des écrits du Marx de la maturité, dans l'élément de la philosophie et de l'épistémologie. Il s'agit pour Althusser, en 1965, de libérer la tradition marxiste du double piège de l'économisme d'un côté, de l'historicisme de l'autre. L'attention particulière portée par Althusser aux questions d'épistémologie s'explique par la singularité du projet qui est le sien, l'explicitation de la découverte révolutionnaire de Marx dans *Le Capital*, le matérialisme historique, la constitution d'une science du continent histoire : autant d'enjeux fondamentaux de son « retour à Marx ». Dans cette perspective, destinée à montrer que le marxisme constitue une science à part entière, la science (non historiciste) de l'histoire, le dispositif conceptuel de la « coupure » entre science et idéologie s'avère requis. Celui-ci engage plusieurs filiations. Parmi celles-ci figure, assurément, le rationalisme non idéaliste de Gaston Bachelard en philosophie des sciences, qui récuse vigoureusement la tradition empiriste et naturaliste[12]. Mais une autre filiation, à l'appui d'un rationalisme émancipé du subjectivisme et de l'idéalisme d'un

[12] Gaston Bachelard, dans *La formation de l'esprit scientifique* (Paris, Vrin, 1938, rééd. 1993) met en œuvre le concept (repris par Althusser sous le vocable de la « coupure ») de « *rupture épistémologique* ». Selon Bachelard, la science procède d'un travail liminaire, sous l'égide de la raison : un travail de rupture avec la fausse immédiateté du « donné » observationnel, de l'opinion, du système des erreurs pré-scientifiques (ce que Bachelard appelle « *l'obstacle épistémologique* »), qui n'est pas soumis au jugement d'un sujet transcendantal solipsiste (G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique,* ch. 1, « La notion d'obstacle épistémologique », pp. 13-22). L'épistémologie bachelardienne met ainsi en exergue l'opérativité d'un rationalisme non idéaliste. A propos du combat incessant que conduit le rationalisme (d'inscription non idéaliste) contre la tendance empiriste, on peut notamment se reporter à la réfutation bachelardienne de « *l'empirisme coloré* » en jeu dans la fausse représentation d'une « expérience première » (ch. 2, « Le premier obstacle : l'expérience première », en particulier p. 30). Ce combat se présente sous le signe d'un anti-naturalisme pleinement revendiqué en philosophie des sciences.

Ego transcendantal, est aussi, et avant tout, celle de Spinoza, et singulièrement celle de la « logique » de Spinoza que constitue le *Traité de la Réforme de l'Entendement*. La leçon du spinozisme, sous la forme d'un rationalisme intégral, et anomal dans la mesure où il procède de l'éviction du sujet connaissant, tout en posant l'autonomie des procédures cogitatives, à rebours d'une conception empiriste de la connaissance, joue en effet un rôle déterminant dans la mise en œuvre par Althusser de ce programme épistémologique général. C'est un tel programme que nous identifions pour notre part dans les termes d'un *matérialisme rationaliste*. Ainsi résonne l'hommage rendu à la philosophie de Spinoza qui structure le retour althussérien à Marx, et à la philosophie de Marx :

> La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie, et sans doute la plus grande révolution philosophique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx (Althusser, 1996c, p. 288).

Le premier enseignement du spinozisme, réactivé par Althusser lecteur de Marx et de l'épistémologie spécifique de Marx, s'avère précisément la critique de l'empirisme. En témoigne, au premier chef, l'insistance dans le travail d'Althusser - celui de *Lire le Capital* - de la référence à la célèbre formule spinoziste du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, « Autre est le cercle, et autre est l'idée du cercle ». Citons l'énoncé spinoziste en jeu dans le paragraphe 33 du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, ce même paragraphe 33 qui constitue en quelque sorte le paradigme épistémologique que revendique continûment Althusser dans *Lire le Capital* :

> L'idée vraie (car nous avons une idée vraie [habemus enim ideam veram]) est quelque chose de différent de son idéat [objet] [ideatum]. En effet, autre est le cercle, et autre l'idée du cercle [aliud est circulus, aliud idea circuli]. Car l'idée du cercle n'est pas quelque chose ayant une périphérie et un centre comme le cercle ; et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Et comme elle est quelque chose de différent de son idéat [objet] [ideatum], elle sera aussi, en elle-même, quelque chose d'intelligible. […] (Spinoza, 1994, § 33, pp. 26-27).

Spinoza, dans ce traité d'épistémologie (ou de théorie de la science) que constitue le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, établit ainsi *l'autonomie de la théorie*. Cette autonomie de la théorie s'entend dans une autre formule fameuse prêtée à Spinoza, « *le concept de chien n'aboie pas* », qu'Althusser ne manque pas de reprendre à son compte dans sa généalogie critique de l'idéologie empiriste[13]. Cette autonomie du théorique constitue une thèse fondamentale de la

[13] L. Althusser, 1996c, p. 292 : « […] le *concept d'histoire* ne peut pas plus être empirique c'est-à-dire *historique* au sens vulgaire, que, comme le disait déjà Spinoza, *le concept de chien ne peut aboyer* ».

perspective rationaliste en son acception non idéaliste, c'est-à-dire délivrée de la figure d'un sujet connaissant. Elle s'entend selon différents ordres : ontologique, épistémologique, pratique, à partir de l'axiome « il y a de la vérité », ainsi le « *habemus enim ideam veram* ». Cet axiome est celui de l'effectivité première de l'idée vraie : idée vraie à laquelle nous avons accès indépendamment de l'acte de jugement d'un éventuel sujet connaissant. C'est cette notion de l'effectivité du vrai, par définition rétive à empirisme, qui s'entend sous la formule remarquable « autre est le cercle, et autre l'idée du cercle ». Dans cette formule saisissante sont posées l'indépendance causale de l'enchaînement des idées au titre d'idées adéquates, et l'automaticité des procédures de pensée, en l'absence d'un sujet constituant : modèle d'une connaissance sans sujet dont une autre expression frappante, celle de « l'automate spirituel » promue pour désigner le travail de l'âme ou de l'esprit, se rencontre également dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* (Spinoza, 1994, § 85, pp. 72-73). Le réquisit de cette théorie de la connaissance n'est autre que la distinction entre l'idée et l'idéat, qui autorise l'indépendance du processus de pensée conçu sur le modèle anti-subjectiviste de l'ordre des raisons ou des procédures démonstratives.

Ainsi peut se comprendre la version singulière, à double face, qu'Althusser propose du *matérialisme* en épistémologie, qui conjoint en réalité deux énoncés, celui du primat du réel (le primat du réel par rapport à la pensée, par rapport à sa « connaissance », contre la thèse spéculative de l'identité de la pensée et de l'être), *et* celui de l'indépendance du théorique, l'autonomie des procédures de pensée (elle-même conçue sur le modèle, non de la vision ou de la représentation, mais sur celui de la production). Par où il s'avère que le matérialisme sous sa forme scientifique, non idéologique, suppose constitutivement le rationalisme sous sa forme intégrale, celle de l'épistémologie spinoziste. C'est cette même épistémologie spinoziste que l'on retrouve à l'œuvre chez Marx lui-même, selon l'auteur de « L'objet du « Capital » » : lorsqu'il définit pour sa part la thèse matérialiste, Althusser propose de fait une lecture du texte de Marx, la fameuse *Introduction de 1857*, chapitre III, au prisme de l'énoncé spinoziste « *autre est le cercle, autre est l'idée du cercle* » La formule de Spinoza permet en effet de mieux entendre selon Althusser ce qui se joue dans la théorie marxiste de la science, c'est à dire un matérialisme (le primat du réel) et, *indissociablement de cette perspective matérialiste*, une conception anti-empiriste du processus de pensée. En effet le texte de l'Introduction de 1857 qui constitue le « *Discours de la méthode* » de la « nouvelle philosophie fondée par Marx », sous la forme d'« une théorie des conditions du

processus de connaissance », relève d'une « problématique théorique » émancipée « de toute idéologie spéculative ou empiriste » (Althusser, 1996c, p. 266).

Se joue en effet dans l'épistémologie de Marx, comme chez Spinoza, « *le principe de distinction du* réel *et de la* pensée ». Ainsi, suivant Althusser :

> Le point décisif de la thèse de Marx concerne le principe de distinction du réel et de la pensée : Autre chose est le réel, et ses différents aspects : le concret-réel, le processus de réel, la totalité réelle, etc. ; autre chose est la pensée du réel, et ses différents aspects : le processus de pensée, la totalité de pensée, le concret de pensée, etc.. Ce principe de distinction implique deux thèses essentielles. 1. La thèse matérialiste du primat du réel sur sa pensée, puisque la pensée du réel suppose l'existence du réel indépendant de sa pensée (le réel « après comme avant subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit ») (p. 165) [Citation de Marx, Introduction de 1857] ; et 2. la thèse matérialiste de la spécificité de la pensée et du processus de pensée au regard du réel et du processus réel. Cette seconde thèse fait tout particulièrement l'objet de la réflexion de Marx dans le chapitre III de l'Introduction. La pensée du réel, la conception du réel, et toutes les opérations de pensée par lesquelles le réel est pensé et conçu, appartiennent à l'ordre de la pensée, à l'élément de la pensée, qu'on ne saurait confondre avec l'ordre du réel, avec l'élément du réel. […] Le processus de connaissance, le travail d'élaboration (Verarbeitung) par lequel la pensée transforme les intuitions et les représentations du début en connaissances ou concret-de-pensée, se passent tout entiers dans la pensée » (Althusser, 1996c, p. 266-267).

Dans les termes de la lecture althussérienne, *la distinction entre l'objet de connaissance et l'objet réel* - énoncé anti-empiriste liminaire – se révèle donc la condition *d'une conception véritablement matérialiste de la science*, c'est-à-dire affranchie du mythe du « donné ». L'autonomie de la pratique théorique apparaît alors comme une thèse fondamentale du matérialisme proposé par Marx dans ce « *texte méthodologique* » qu'est le chapitre 3 de *L'introduction de 1857* selon Althusser (1996b, p. 30), puisque ce texte « distingue rigoureusement l'objet réel de l'objet de connaissance » (1996b, p. 47-48). Le matérialisme de l'épistémologie de Marx lu par Althusser récuse *à la fois* l'idéologie spéculative ou idéaliste, et « l'idéologie empiriste » (puisque la théorie épistémologique de Marx est irréductible à théorie du reflet, disqualifiée par la thèse 2). Ce dernier aspect, celui de *la distinction entre « objet de connaissance » et « objet réel »*, joue un rôle déterminant la position anti-empiriste défendue par Althusser. Il se marque à travers la mobilisation constante, dans les textes althussériens de *Lire le Capital*, de cette fameuse formule du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, « *autre est le cercle, autre est l'idée du cercle* ». La formule de Spinoza, qui porte la distinction logique de l'idée et de l'idéat, la distinction entre le « concept » et le « réel », constitue un outil décisif d'intellection du texte méthodologique de Marx continûment mobilisé par Althusser, celui de l'*Introduction de 1857*, qui

ouvre à une « conception de la pratique scientifique et de son objet qui n'a plus rien de commun avec l'empirisme » (Althusser, 1996c, p. 410).

La formule de Spinoza joue donc le rôle d'arme théorique destinée à repérer et à dissoudre tous les vestiges d'idéologie empiriste, repérables jusque dans certains courants du marxisme retombés dans l'ornière du naturalisme ou de l'historicisme, en deçà de la découverte de Marx.

Nous voici dès lors conduits à cette conséquence décisive : la thèse matérialiste du primat du *réel* se révèle non pas la contradictoire, mais bien la contrepartie nécessaire de la seconde, à savoir la thèse de l'autonomie de la pensée et de ses procédures spécifiques (l'ordre du concept), laquelle engage l'axiome rationaliste de la possibilité d'une connaissance du réel « en soi », et non « pour nous », à distance de la problématique idéologique du rapport entre « sujet » et « objet » de la connaissance[14]. Par où peut se concevoir que la thèse de l'autonomie du processus de pensée constitue en vérité une thèse anti-empiriste, rétive à tout positivisme. Cette thèse est caractéristique du matérialisme singulier, intégralement *rationaliste*, issu du nouage de l'épistémologie de Marx avec la philosophie de Spinoza, qui se rencontre dans les textes d'Althusser au moment de *Lire le Capital*. Nous employons donc cette expression de « *matérialisme rationaliste* », malgré les réserves qu'Althusser exprime à propos du terme de *rationalisme* en général, à titre stratégique : il s'agit de désigner par cette expression la charge anti-empiriste décisive de son matérialisme, qui nourrit sa lecture de Marx, et qui se marque de façon exemplaire dans l'usage déterminant, autant qu'original, qu'il propose de la théorie spinoziste de la science et de la vérité.

III **La connaissance comprise comme production : éloge de l'abstraction conceptuelle**

Dans son second article de *Lire le Capital*, « L'objet du « Capital » », la réactivation par Althusser de l'épistémologie spinoziste induit, nous l'avons souligné, une conception très originale du *matérialisme*, élaborée à partir d'un prisme constamment anti-empiriste. Or ce matérialisme libéré du mythe du donné comme de la juridiction d'un sujet connaissant s'appuie sur un mouvement de substitution, au modèle « classique » de la connaissance comme « vision » (au cœur de la problématique empiriste, selon la terminologie d'Althusser), du modèle inouï de la

[14] Le fameux « Problème de la Connaissance » déjà récusé, au titre de problème idéologique, c'est-à-dire de faux problème, dans *Pour Marx*, ch. VI, § 3, p. 190 (Althusser, 2005).

connaissance comme *production*. De cette connaissance-production, la « logique » de Spinoza que constitue le Traité de la *Réforme de l'Entendement*, auquel les textes althussériens de *Lire le Capital* ne cessent de se référer, propose une première thématisation. Cette théorie spinoziste de la science, radicalement anti-subjectiviste, occupe une place névralgique dans les textes althussériens de 1965, et sert le combat contre une conception encore idéologique, non scientifique, du marxisme et de la théorie marxiste de l'histoire, le combat contre toutes les formes d'historicisme.

La caractérisation singulière du processus de connaissance comme processus de production, appuyée sur le texte de Spinoza, s'est trouvée reformulée par Althusser dans un ouvrage ultérieur, les *Eléments d'autocritique* de 1974, qui propose lui-même un réexamen réflexif (assurément critique) des textes althussériens de la séquence des années 1960, nommément *Pour Marx* et *Lire le Capital*. Le chapitre 4, de cet ouvrage, intitulé « Sur Spinoza », est pourtant l'occasion d'une reconnaissance de dette à l'égard de l'auteur de l'*Ethique*, et à son singulier rationalisme, qui déploie une théorie de la vérité, la vérité comme « norme d'elle-même et du faux », dont la vertu est de maintenir la « coupure » entre le vrai et le faux, alors même que se trouve oblitérée la figure du cogito, le sujet de vérité (ou sujet du jugement) dans sa conceptualisation cartésienne. Le texte de 1974 explicite la façon dont la perspective épistémologique d'Althusser s'approprie la théorie spinoziste de la vérité comme *adaequatio* et *convenientia* [15], afin de dissoudre la problématique du critère extrinsèque de vérité. Cette théorie spinoziste remarquable, celle du *vrai comme indice de soi et du faux,* énoncée dans la lettre à Albert Burgh[16] : réactive la définition du vrai déjà proposée dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* : le vrai se manifeste lui-même, et ne reconnaît d'autre autorité que celle du processus même de connaissance. La théorie spinoziste de la vérité comme *index sui et falsi* intéresse d'autant plus Althusser – qui la mobilise en 1974 à plusieurs reprises, pour éclairer sa conception « récurrente » de la coupure entre science et idéologie – qu'elle permet à la fois la mise à l'écart du sujet de vérité, et l'affirmation d'une indépendance du théorique identifié à une processualité réglée : processus de *production* et non de représentation. Ainsi la coupure entre le

[15] Spinoza, *Ethique* I, tr. fr. de Bernard Pautrat, 2010, pp. 16-17, axiome 6, « L'idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée ». Voir aussi l Définition IV de l'*Ethique* II : « Par idée adéquate [*idea adaequata*], j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi sans rapport à l'objet [*sine relatione ad objectum*], a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie », pp. 98-99.

[16] "*Est enim verum index sui, & falsi* ». Spinoza, lettre 76, à Albert Burgh, éd. Gebhardt, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1972, vol. IV, p. 320.

vrai et le faux s'effectue indépendamment du supposé jugement d'un sujet connaissant, puisque la connaissance, l'enchaînement des idées adéquates, sont conçus sur le modèle d'une production, et non sur celui de la représentation, en l'occurrence la représentation d'un sujet de connaissance qui jugerait de la valeur de vérité de ses idées-représentations. Althusser mobilise donc cette conception spinoziste du vrai et de sa distinction d'avec le faux pour récuser *à la fois* l'idéalisme des théories du sujet connaissant (d'obédience cartésienne), et la tradition empiriste-positiviste. La théorie spinoziste de la vérité est décisive, parce qu'elle implique l'éviction de tout sujet transcendantal, et autorise ainsi une conception de la science à distance aussi bien d'un « idéalisme » de type cartésien que d'une perspective empiriste qui nierait l'autonomie du processus de pensée ; de sorte que cette « logique » spinoziste du *Traité de la Réforme de l'Entendement* à l'*Ethique*, peut se comprendre comme une première version de la théorie du procès sans sujet, dans l'ordre de la théorie de la connaissance.

C'est ainsi que l'ordre des arguments du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, du paragraphe 30 au paragraphe 49, révèle une conception inouïe de la connaissance opposée à une théorie de la *représentation* (représentation intra-subjective, mais aussi reflet), dont le modèle est une *production technique*, que porte l'exemple du « marteau »[17]. Ce modèle singulier d'une production sans origine, sans fin et sans sujet, dans le célèbre paragraphe 30 du *Traité de la Réforme de l'Entendement* se révèle décisif aux yeux d'Althusser, comme également le paragraphe 33 dans son ensemble[18]. Cette conception « technique » de la connaissance n'engage aucune leçon positiviste : contre le postulat d'un donné empirique à partir duquel s'élaborerait la science, est posée l'effectivité de l'idée vraie, l'autonomie du vrai, concurrente de l'hypothèse d'une réflexivité

[17] Tel est l'enjeu de l'exemple spinoziste du « marteau », qui révèle en creux la régression à l'infini que représenterait la question de son « origine », pour le travail sidérurgique, par analogie avec la régression à l'infini inhérente à la recherche de l'origine de l'idée vraie en théorie de la connaissance (si ce n'est par la position idéaliste d'un sujet de connaissance). CF. Spinoza, 1994, §30, pp. 24-25. Ainsi la ligne anti-empiriste de Spinoza, qui identifie l'idée vraie à un « instrument inné », autorise une conception anti-idéaliste de la connaissance indexée au modèle de la production technique comprise dans son opérativité, sans assignation d'origine ni de fin.

[18] Cf. L. Althusser, 1974, ch. 4, « Sur Spinoza », en particulier pp. 74-75 : « En affirmant que « le vrai s'indique lui-même et indique le faux », Spinoza écartait la problématique du « *critère de la vérité* ». Si l'on prétend juger de la vérité qu'on détient par un « critère » quelconque, on s'expose à la question du critère de ce critère, puisqu'il doit être vrai, et à l'infini. […]. Ecartées les instances (idéalistes) d'une théorie de la connaissance, Spinoza suggérait alors que « le vrai » « s'indique lui-même », non comme Présence mais comme Produit, dans la double acception du terme « produit » (*résultat* d'un travail qui le « *découvre* »), comme s'avérant dans sa production même. Or cette position n'est pas sans affinité avec le « critère de la pratique », thèse majeure de la philosophie marxiste : car ce « critère » marxiste n'est pas extérieur mais intérieur à la pratique, et comme cette pratique est un procès […], le critère n'est pas une Juridiction, c'est dans le procès de leur production que les connaissances s'avèrent ».

égologique principiellement à l'œuvre dans la théorie cartésienne de la certitude. L'effectivité sans origine de l'idée vraie posée dans le paragraphe 33 (« *habemus enim ideam veram* »), se conçoit à travers la thèse spinoziste de la distinction entre réalité formelle et réalité objective de l'idée, ou entre l'idée (qui constitue un mode de la pensée infinie et non une représentation intra-mentale) et l'idéat, en jeu dans la fameuse formule – incessamment reprise par Althusser - de ce même paragraphe 33, « autre est le cercle, et autre l'idée du cercle ».

La conséquence de ce dispositif rationaliste et anti-subjectiviste inédit est la suivante : une conception révolutionnaire, ni idéaliste, ni empiriste, de la norme de la vérité, exposée dès le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, avant sa reprise sous la formule de la *veritas norma sui et falsi* dans la deuxième partie de l'*Ethique* [19]. Cette norme *immanente* de la vérité en son acception spinoziste autorise en quelque sorte la relève du rationalisme[20]. Suivant Spinoza en effet, « La vérité n'a besoin d'aucun signe » (Spinoza, 1994, § 36, p. 28), elle est garantie en l'absence de la notion idéaliste d'un « sujet de vérité ». Celle-ci est en effet rendue inutile par la thèse spinoziste de la *coupure* entre le vrai et le faux, une coupure opérant à même le procès de production ou de concaténation des idées adéquates. Ce dispositif permet à Spinoza de maintenir une distinction fondamentale, en l'espèce immanente, entre le vrai et le faux, et de rejeter dans le même mouvement l'hypothèse d'un *ego* dont la fonction consisterait à discriminer réflexivement, en surplomb, entre vérité et erreur, entre les idées claires et distinctes et les idées obscures et confuses. La réduction originale du *faux* à une *privation* (Spinoza, § 110, pp. 90-92) autorise la mise hors circuit de la théorie du jugement inhérente à la conception cartésienne de la distinction entre le vrai et le faux, dont le réquisit était le postulat d'un sujet de la certitude, instance de jugement de la valeur de vérité de ses idées-images, de la correspondance de ces idées avec leurs idéats, c'est-à-dire les objets qu'elles ont pour fonction de représenter à l'esprit [21].

La « *norme de l'idée vraie* » (Spinoza, 1994, § 43, pp. 32-34) constitue ainsi une norme immanente, invalidant les prémisses mêmes du dispositif cartésien du doute et de la certitude. Si, suivant le § 46 du TRE : « *La vérité se manifeste elle-même* » (Spinoza, 1994, § 46, pp. 34-35),

[19] Cf. Spinoza, *Ethique* II, Proposition 43, Scolie : « Et il est sûr que, de même que la lumière manifeste à la fois elle-même et les ténèbres, de même la vérité est norme d'elle-même et du faux [*veritas norma sui, & falsi est*] », Points Seuil, pp. 180-181. Cette théorie originale - opposée à la théorie cartésienne du jugement - de la vérité comme norme d'elle-même, s'entend aussi dans les Propositions 48 et 49, et leurs Scolies, *Ethique* II.

[20] Cf. Spinoza, 1994, § 35 : « […] pour avoir la certitude de la vérité il n'est besoin d'aucun autre signe que la possession de l'idée vraie », p. 28.

[21] Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, AT IX-1, pp. 29-37.

c'est donc, d'après cette première thématisation de la vérité comme norme d'elle-même, un *modèle cohérentiste du vrai* qui prévaut dès lors : le vrai assigné au registre de l'*adaequatio*, selon des critères formels intrinsèques »[22]. La définition subséquente de la « *forme de la pensée vraie* », qui « *ne reconnaît pas d'objet pour sa cause* » (Spinoza, 1994, §71, p. 58), constitue le socle théorique de la thèse althussérienne, expressément présentée comme matérialiste, de l'autonomie du processus de pensée par rapport à « l'objet réel », selon le vocabulaire de *Lire le Capital*. Tel est l'enseignement d'une thématisation singulière et anomale de la pensée qui s'entend aussi sous la formule étonnante de « *automate spirituel* » (Spinoza, 1994, § 85, p. 72) , et récuse les fondements mêmes d'une philosophie de l'intériorité et de la représentation. Ce modèle développé par Spinoza au cœur de la philosophie moderne, modèle inouï, s'est trouvé enseveli pour des siècles, pour reprendre l'expression d'Althusser [23].

La reprise de cette thématisation spinoziste extraordinaire de la vérité et de la distinction entre le vrai et le faux apparaît ainsi centrale le travail d'enquête conduit par Althusser à propos de la philosophie latente de Marx, sous l'aspect de la « théorie de la pratique scientifique »[24]. Les antécédents de la théorie marxiste sont de fait repérables dans les textes de Spinoza, suivant le prisme de lecture adopté par Althusser dans *Lire le Capital*. Dans l'article « Du « Capital » à la philosophie de Marx », Althusser procédait déjà en effet - après la définition de la « problématique empiriste » au sens large, dans une perspective critique (Althusser, 1996b, pp. 33-39). - à une reprise explicite de l'axiome de la logique de Spinoza exposée dans le *Traité de la Réforme de* l*'Entendement*, « *autre est le cercle, et autre l'idée du cercle* ». De sorte que, de façon programmatique, Marx se trouvait d'emblée lu *avec* Spinoza. Suivant Althusser en effet :

> *Par là, nous entrons dans la voie qui nous a été ouverte, je dirais presque à notre insu, car nous ne l'avons pas méditée, par deux philosophes dans l'histoire : Spinoza et Marx. Spinoza, contre ce qu'il faut bien appeler l'empirisme dogmatique latent de l'idéalisme cartésien, nous a prévenus que* l'objet *de la connaissance, ou essence, était en soi absolument distinct et différent de* l'objet réel*, car, pour reprendre son mot célèbre, il ne faut pas confondre les deux objets :* l'idée *du cercle, qui est* l'objet *de la connaissance, avec le cercle, qui est* l'objet réel*. Marx, dans le chapitre III de* l'Introduction de 57*, a*

[22] Cf. Spinoza, 1994, §§ 69 et 70, pp. 56-59.

[23] Sur cette question cruciale de la réfutation spinoziste du sujet de vérité, le sujet cartésien, et sur la conception afférente, dans la philosophie de Spinoza, d'une coupure (et non d'un partage) entre la vérité et l'erreur, l'on peut aussi se reporter aux analyses déjà proposées par Althusser dans *Psychanalyse et sciences humaines (Psychanalyse et sciences humaines Deux conférences (1963-1964)*, édition établie et présentée par Olivier Corpet et François Matheron, Paris, Le Livre de Poche, 1996), Seconde conférence, « Psychanalyse et psychologie », pp. 107-117

[24] Dans « L'objet du « Capital » », III, Althusser affirme que la « philosophie marxiste » qu'il s'agit désormais de mettre au jour et d'élaborer enveloppe une « théorie de la production des connaissances » (1996c, p. 270, note 4).

> *repris cette distinction avec toute la force possible. Marx rejette la confusion hégélienne de l'identification de l'objet réel et de l'objet de connaissance, du processus réel et du processus de connaissance […] Contre cette confusion, Marx défend la distinction entre* l'objet réel *(le concret-réel, la totalité réelle qui* « subsiste dans son indépendance à l'extérieur de la tête (Kopf) avant comme après *» la production de sa connaissance (p. 166), et l'objet de connaissance, produit de la pensée qui le produit en elle-même comme concret-de-pensée (Gedankenkonkretum), comme totalité-de-pensée (Gedankentotalität), c'est-à-dire comme* objet-de-pensée, *absolument distinct de l'objet réel, du concret-réel, de la totalité-réelle, dont le concret-de-pensée, la totalité-de-pensée, procure justement la connaissance. Marx va plus loin encore, et montre que cette distinction concerne non seulement ces deux objets, mais aussi leurs propres processus de production*[25].

Le matérialisme *rationaliste* d'Althusser apparaît de la sorte opposé à un rationalisme idéaliste fondé sur une « téléologie de la raison ». Le concept de rupture épistémologique, au principe de la naissance d'une science – de l'ordre de la discontinuité - réfute une telle téléologie, et, à l'inverse, ouvre une nouvelle histoire des sciences : une histoire discontinuiste placée sous l'égide de Bachelard et de Cavaillès, de Canguilhem et de Foucault. Elle engage une conception non idéaliste de la « *distinction théoriquement essentielle et pratiquement décisive entre science et idéologie* » (Althusser, 1996b, p. 45-47). Dès lors peut se concevoir, dans la trame de la relecture de la philosophie de Marx à travers l'épistémologie spinoziste, *la vertu de l'abstraction* comprise, non au sens empiriste du terme (le mauvais abstrait de l'extraction du « noyau essentiel » au cœur de l'objet réel, dans l'opération de connaissance), mais au sens conceptuel de *l'indépendance du théorique*. Ce remarquable et salutaire éloge de l'abstraction (parfaitement distincte du modèle de la « généralisation » empiriste) s'entend dans l'analyse althussérienne de la pratique théorique de Marx dans *Le Capital*. Celle-ci se trouve identifiée de façon insistante - par césure d'avec l'épistémologie des « Economistes classiques », Smith et Ricardo – à un travail *dans l'élément du concept* : travail intégralement pris dans le processus de connaissance, le processus autonome de l'abstraction conceptuelle, que donne à entendre la théorie des généralités mobilisée afin de mettre au jour l'épistémologie de Marx. Cette théorie des « Généralités » élaborée par Althusser dès *Pour Marx* (Généralité I, « l'abstraction idéologique », Généralité II, la théorie et la coupure dont elle est vectrice, Généralité III, la « généralité scientifique », l'aboutissement du travail théorique, le « concret de pensée » indépendant du « concret réel »), pour contrer à la fois l'idéalisme spéculatif

[25] « Du « Capital » à la philosophie de Marx », 1996b, p. 40, note 1. Cet article inaugural s'ouvre sur une reconnaissance de dette à l'égard de Lacan, dont « l'effort théorique » s'étend au-delà de la psychanalyse, écrit Althusser. Cet hommage liminaire à Lacan précède, dans ce même passage, une autre reconnaissance de dette, rendue à « ces maîtres à lire les œuvres du savoir » identifiés à Bachelard et Cavaillès, Canguilhem et Foucault.

hégélien et « l'idéologie empiriste », porte déjà la marque de la conception bachelardienne de la « coupure épistémologique »[26]. Elle produit d'emblée une distinction stratégique entre le « *concret de pensée* » - l'aboutissement du processus scientifique, qui part lui-même toujours d'abstractions, et s'effectue tout entier « dans la connaissance » - et le « *concret-réalité* ». Elle constitue ainsi un point d'appui décisif pour la disqualification de la conception idéologique de la connaissance, qui

> oppose en dernière instance l'abstraction qui appartiendrait à la théorie, à la science, - au concret qui serait le réel même », et ce faisant « nie la réalité de la pratique scientifique, la validité de ses abstractions, et finalement la validité de ce « concret » théorique » qu'est une connaissance (Althusser, 2005, p. 189-190).

Dans le deuxième article de *Lire le Capital*, la théorie anti-empiriste (et anti-spéculative) des Généralités est destinée à mettre en lumière la « coupure » effectuée par Marx, dans *Le Capital*, à l'égard des catégories de l'Economie politique classique, et de donner à comprendre, dans le texte de Marx, les « *différentes abstractions qui interviennent dans le procès de la pratique théorique* », ce qui suppose de distinguer « *soigneusement les Généralités I (abstractions initiales) des Généralités III (produits du procès de connaissance)* » (Althusser, 1996c, p. 271). Rappelons que dès le premier article de *Lire le Capital*, Althusser se livre à une critique déterminante et roborative de la notion de « *concret* » - opérante notamment dans le « psychologie concrète » de Politzer exposée dans *La critique des fondements de la psychologie*, mais aussi chez Feuerbach. Cette notion se trouve réassignée à l'ordre d'une catégorie idéologique, relevant de fait de l'idéologie empiriste. Althusser définit en l'occurrence ce type de « *concret* » comme « *le concept idéologique de la confusion du connaître et de l'être* »[27]. A l'opposé de l'idéologie du « concret », si insistante dans les sciences humaines aujourd'hui, le texte althussérien de la séquence des années 1960 permet d'entendre la puissance émancipatrice d'une abstraction conceptuelle articulée à la définition de la connaissance comme production et comme processus sans sujet, à l'entrecroisement des philosophies de Marx et de Spinoza.

[26] Cf. Althusser, 2005, ch. VI, « Sur la dialectique matérialiste », § 3, « Processus de la pratique théorique », et spécifiquement p. 189.

[27] Cf. Althusser, 1996b, « Du « Capital » à la philosophie de Marx », pp. 38-39, note 18 : « Les erreurs géniales de la Critique des Fondements de la Psychologie de Politzer reposent en grande partie sur la fonction idéologique du concept non critiqué de « concret » […]. Toute la vertu du terme « concret » s'épuisait en effet dans son usage critique, sans pouvoir fonder la moindre connaissance, qui n'existe que dans « l'abstraction » des concepts. On pouvait déjà l'observer chez Feuerbach, qui tente désespérément de se libérer de l'idéologie en évoquant le « concret », c'est-à-dire le concept idéologique de la confusion du connaître et de l'être : l'idéologie ne peut évidemment libérer de l'idéologie ».

Conclusion

Dans « L'objet du « Capital » », au chapitre IV, Althusser décrit la philosophie de Spinoza, sa théorie de la connaissance - prémisse à « l'immense révolution théorique de Marx » analysée au chapitre IX -, comme une « révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie (…), objet d'un refoulement historique prodigieux » (Althusser, 1996c, p. 288). On notera que cet hommage rendu à Spinoza, héros d'une théorie révolutionnaire, dont la découverte inouïe aurait été refoulée pour des siècles hors de la scène philosophique, structure aussi le texte de la seconde conférence qu'Althusser avait donnée dans le cadre du séminaire de 1963-1964, *Psychanalyse et sciences humaines,* cette fois-ci en référence à la théorie spinoziste du processus de pensée dépris de la représentation cartésienne d'un sujet de vérité (ou sujet connaissant doté d'une fonction véritative). La réfutation spinoziste du *cogito*, la réfutation d'un « sujet de vérité », est alors décrite par Althusser (1996a, p. 115) comme « une réfutation qui a disparu dans l'histoire, qui a été littéralement submergée par le développement de la problématique ultérieure, et qui n'a peut-être pas encore resurgi, sauf sous une forme latérale et allusive ». Dans « L'objet du « Capital » », au chapitre IX, la thèse spinoziste arme encore la *théorie des Généralités* qu'Althusser lit dans *Le Capital* (le passage du livre I au Livre III), laquelle pose l'indépendance de l'ordre du concept, et récuse une lecture qui procéderait de la confusion (typique de l'empirisme) entre « l'abstrait-de-pensée » et le « concret-réel ». De sorte que peut et doit se concevoir, dans la philosophie de Marx, la vertu de l'abstraction comprise adéquatement comme abstraction conceptuelle, à partir de la thèse fondamentale, précédemment évoquée, de la distinction entre le « *réel* » et le « *concept* ». Dans les termes d'Althusser,

> […] *le* passage du Ier Livre au IIIe Livre du Capital n'a rien à voir avec le passage de de l'abstrait-de-pensée au concret-réel, avec le passage des abstractions de la pensée nécessaires pour le connaître, au concret empirique. *Du Ier Livre au IIIe Livre, nous ne sortons jamais de l'abstraction, c'est-à-dire de la connaissance des « produits du penser et du concevoir »* : nous ne sortons jamais du concept » (Althusser, 1996c, p. 406-407).

« *Autre est le cercle, et autre est l'idée du cercle* ». La connaissance, précisément parce qu'elle relève d'une production sans sujet, origine ni fin, s'identifie elle-même à l'effectivité de *l'abstraction,* au sens de cette « bonne » abstraction qu'est la *théorie,* à distance de tout subjectivisme. C'est à Althusser que revient le mérite d'avoir compris et saisi au mot de sa rigueur

la leçon matérialiste de l'intellectualisme de Spinoza. Ce dernier se trouve dès lors constituer un très utile contre-feu aux admonestations contemporaines protéiformes, expressément anti-intellectualistes, à retrouver l'ancrage « sensible » et « concret » de nos existences, c'est-à-dire à effacer, dans l'ordre même de la pratique théorique, la coupure entre science et idéologie ; la catégorie de « concret », jointe à l'apologie constante du « terrain », constituant une notion idéologique majeure, caractéristique de la tentation empiriste, suivant l'analyse qu'en propose Althusser lui-même. La défense obstinée, chez Althusser, du théorique et de sa force libératrice, arme à disposition, non des « pauvres » ou des « faibles » - suivant le vocabulaire moralisant privilégié par nombre d'auteurs contemporains[28] -, mais bien des « prolétaires », en langage marxiste, se révèle précieuse et décisive[29] : un antidote nécessaire à la tendance contemporaine à l'anti-intellectualisme[30] et au refus du concept en général. Ainsi résonne encore de fait, *a contrario*, pour nous (comme pour Althusser ou Lacan[31] en leur temps) l'hommage rendu par Spinoza, dans le texte de l'Appendice de la première partie de l'*Ethique*, au caractère extraordinaire de la mathématique, *mathesis* : norme de vérité sans laquelle les hommes seraient demeurés à jamais esclaves des fictions et des délires ordinaires de l'imagination – imagination qui constitue le nom spinoziste de l'idéologie (Spinoza, 2010, p. 86-87).

Bibliographie :

ALTHUSSER, Louis. « **Philosophie et sciences humaines** » (1963), *Revue de l'Enseignement philosophique*, 13 (5), juin-juillet 1963, pp. 11-12. Article réédité dans L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Edition préparée et commentée par Yves Sintomer. Paris : PUF, 1998, pp. 43-58.

[28] Cf. à cet égard, entre tant d'autres auteurs, Peter Singer, théoricien de « l'antispécisme », disciple de Bentham adversaire du rationalisme moderne, notamment *Practical Ethics* [1979], rééd. Cambridge University Press, 1993.

[29] Cf. les *Eléments d'autocritique*, ch. 6, « Sur l'évolution du Jeune Marx » : « En revanche les exploités, et au premier rang les prolétaires, ont reconnu dans la théorie scientifique de Marx « leur » vérité : ils l'ont adoptée, et en ont fait une arme dans leur lutte de classes révolutionnaire. Cette reconnaissance porte un nom dans l'histoire : c'est l'*Union* (ou encore, comme disait Lénine, la Fusion) *du Mouvement ouvrier et de la Théorie marxiste*. » (p. 107).

[30] Cf. notamment Philippe Descola, qui dans le cadre de son programme de constitution d'une anthropologie « moniste » et « anti-sociocentrique », récuse de fait ce qu'il considère comme la position « intellectualiste » de Claude Lévi-Strauss, in *Par-delà nature et culture*, Paris, Nrf Gallimard, 2005, en particulier ch. V et ch. VII.

[31] Cf. J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966. Lacan met au jour et récuse le prisme anti-intellectualiste des praticiens de la psychanalyse attachés à l'affect et la « réaction vécue » dans l'ordre de la cure, dans la méconnaissance de la dimension symbolique et langagière de l'inconscient, oublieux de la dimension *théorique* de la découverte de Freud.

ALTHUSSER, Louis. **Psychanalyse et sciences humaines (Psychanalyse et sciences humaines Deux conférences** *(1963-1964)*, édition établie et présentée par Olivier Corpet et François Matheron. Paris : Le Livre de Poche, 1996a.

ALTHUSSER, Louis. « **Du « Capital » à la philosophie de Marx** », in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital*. Paris: PUF, coll. Quadrige, 1996b.

ALTHUSSER, Louis. « **L'objet du Capital** », IX, in: ALTHUSSER, L ; BALIBAR, É ; ESTABLET, R ; MACHEREY, P ; RANCIÈRE, L. **Lire le Capital**. Paris: PUF, coll. Quadrige, 1996c.

ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**. Paris: La Découverte, 2005.

ALTHUSSER, Louis. **Eléments d'autocritique**. Paris: Hachette Littérature, 1974.

BACHELARD, Gaston. **La formation de l'esprit scientifique**. Paris: Vrin, 1938, rééd. 1993.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris : nrf Gallimard, 2005.

LACAN, Jacques. « **Situation de la psychanalyse en 1956** », in *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966, pp. 465-466.

MARX, Karl. **Œuvres, édition établie par Maximilien Rubel**, 3 volumes. Paris: nrf Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.

MARX, Karl. **Contribution à la critique de l'économie politique, Introduction aux Grundrisse dite « de 1857 »,** tr. fr. Guillaume Fondu et Jean Quétier. Paris: Editions sociales, GEME (Grande Edition Marx et Engels), 2014.

SINGER, Peter. **Practical Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

SPINOZA, Baruch. **Traité de la Réforme de l'Entendement**, tr. fr. Alexandre Koyré, version bilingue. Paris: Vrin, 1994.

SPINOZA, Baruch. **Ethique, démontrée selon l'ordre géométrique**, tr. fr. Bernard Pautrat. Paris: Points Seuil, 2010.

Spinoza Opera, edition Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1972.

UN PROTOCOLE DE LECTURE DANS *SUR LE JEUNE MARX*

Diego Lanciote[1]

Résumé:

Cet article propose une relecture de *Sur le jeune Marx* d'Althusser, où il propose une différence entre les œuvres de jeunesse et celles de maturité de Marx à travers le problème de la distinction entre *science* et *idéologie*, notamment énoncé par la question sur le *commencement* de la science, en l'espèce, la science du marxisme. Néanmoins, à mesure que la science ne peut pas être comprise comme l'autre de l'idéologie, et la science ne peut donc pas se référer à l'idéologie comme son autre, ainsi que le vrai n'est pas l'autre du faux et vice-versa, Althusser tombe dans un grand embarras qui le force à se décaler de ce problème. Parallèlement, lire Marx et opérer la distinction entre les œuvres marxistes et celles idéologiques ne peut pas se faire par un rapport établi entre intériorité et extériorité, notamment entre le lecteur et l'écriture, ce qui résulte en un problème homologue à celui antérieur. D'où le geste d'Althusser qui insiste sur l'évasion de toutes les mutuelles références entre des représentations et qui va de pair avec celui de Hegel, particulièrement dans sa *Science de la logique*, à la différence que l'idéologie chez Althusser s'identifiée pleinement à la *conscience de soi*, d'après l'héritage kantien ou le *concept* chez Hegel, dans une sorte de circulation permanente. Et la science, ou le problème du commencement du marxisme, apparemment en s'installant en dehors de cette circulation, tel un troisième qui ne s'inscrirait pas dans cette circulation, court le risque d'instaurer une extériorité suffisante pour rétablir la circulation idéologique, ce qui force Althusser à opérer une certaine tournure spéculative à travers Spinoza et sur la notion même de *conscience de soi*, organiquement liée à la notion de *problématique* en construction et dont le résultat est un certain impasse concernant le dédoublement analytique du devenir *en réel* et *idéologique* qu'exige la notion de *déformation* afin de traduire l'un en l'autre.

Mots-clés: idéologie; conscience de soi; problématique; écriture; déformation

A READING PROTOCOL IN *ON THE YOUNG MARX*

Abstract:

This article proposes a rereading of *On the Young Marx* by Althusser, where he introduces a distinction between Marx's early works and those of his maturity through the problem of the distinction between *science* and *ideology*, notably articulated through the question of the *beginning* of science, in this case, the science of Marxism. However, insofar as science cannot be understood as the other of ideology, and science therefore cannot refer to ideology as its other—just as the true is not the other of the false and vice versa—Althusser encounters a significant difficulty that forces him to distance himself from this problem. Similarly, reading Marx and distinguishing between Marxist works and ideological ones cannot be based on a relationship established between interiority and exteriority, notably between the reader and the writing, which results in a problem analogous to the previous one. Hence Althusser's gesture, which insists on the avoidance of all mutual references between representations, aligns with that of Hegel, particularly in his *Science of Logic*. The difference, however, lies in the fact that, for Althusser, ideology is fully identified with *self-consciousness*, according to the Kantian legacy or the *concept* in Hegel, within a sort of permanent circulation. Science, or the problem of the beginning of Marxism, seemingly situating itself outside this circulation, as a "third element" that would not inscribe itself within it, risks establishing an exteriority sufficient to reestablish ideological circulation. This compels Althusser to adopt a certain speculative turn through Spinoza and the notion of *self-consciousness* itself, organically linked to the notion of a *problematic* under construction, whose result is a certain impasse regarding the analytical doubling of becoming into the *real* and the *ideological*, as required by the notion of *deformation* to translate one into the other.

Keywords: ideology; self-consciousness; problematic; writing; deformation

La notion de l'*idéologie* se réfère à un certain problème invariant de la pratique philosophique qui a reçu plusieurs dénominations et qu'on peut énoncer de la manière la plus générale

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, doutor em Scienze Filosofiche pela Università degli Studi di Napoli Federico II e pós-doutorando da Universidade de São Paulo com bolsa da Fapesp. di_lanciote@icloud.com . Registro ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0523-3984

comme le problème de l'*illusion nécessaire*. Toutefois, comme catégorie au sens positif se désignant en tant que telle, l'*idéologie* naît proprement chez Marx. Elle naît *pour* et *contre* Marx. *Pour* Marx, car c'est Marx qui a essayé de lui donner une consistance plutôt positive, scientifique. *Contre* Marx, puisqu'il s'agit de l'*idéologie* avec laquelle Marx a dû rompre pour pouvoir justement donner suite à son projet scientifique, notamment *Le Capital*. Mais l'*idéologie* naît aussi de la distance d'une vie: d'une jeunesse à une maturité, et enfin à un décès, tel une lettre scellée. Et c'est dans cet espace d'une vie qu'Althusser se demande quelle est la consistance de cette catégorie. Cette question, à savoir *comment faire consister l'idéologie* à partir de cette distance d'une vie – la vie de Marx – devient une autre question qui s'impose tout en la présupposant. Il s'agit d'une question à laquelle est amalgamée une sorte de "non-autre-question" sous-jacente, jouant le rôle d'un *troisième*, et marquée par un certain effet de non-altérité accouplée, presque de nature parasitaire ou symbiotique, car elle ne se permet pas rigoureusement de s'inscrire dans la circulation caractéristique des opérations idéologiques.

À la différence du *in principio erat uerbum*: là où a commencé l'*idéologie*, il n'a pas commencé la *science*. Ce couple-là n'est pas, il ne peut pas se réfléchir en miroir. Toutefois, *faire consister l'idéologie*, c'est aussi répondre à la question du *commencement* du marxisme, du *commencement* de la science, et, en même temps, se rendre compte que ce *commencement* ne peut pas se constituer lui-même simplement comme l'autre de l'*idéologie*. Si se demander à propos de la consistance de l'idéologie va de pair avec la question du *commencement* de la *science*, à la condition apparemment paradoxale selon laquelle la *science* ne soit jamais l'autre de l'*idéologie*, un *troisième* terme s'impose alors, sous la forme d'une question affirmée par son caractère de non-altérité, trait distinctif de la *science*. En reprenant les termes opérationnels d'Althusser, on pourrait dire que si *reconnaître* et *méconnaître* forment un cercle[2], *connaître* ne se clôt jamais dans une quelconque forme de circulation. Et pour résumer cette thèse en une seule formule, on pourrait invoquer la sentence

[2] Le couple *reconnaissance-méconnaissance* constitue l'opération idéologique centrale et fondatrice de la notion de *sujet* en général, c'est-à-dire que la notion de sujet se forme immédiatement comme l'effet de cette opération. Cela n'est pas sans lien avec les lectures qu'Althusser propose à propos de la psychologie et, surtout, de son rôle par rapport à la démarche psychanalytique, où je souligne la "fonction en miroir" produisant l'effet *sujet*: "Par conséquent, si l'on veut résumer la structure fondamentale qui permet à une psychologie d'exister, je dirai que la psychologie apparaît comme jouant une double fonction. [...] La psychologie apparaît comme la pathologie soit du théorique, soit du moral, soit du politique, soit du religieux. D'une part comme [leur] pathologie, et d'autre part comme une pathologie sur laquelle [ils peuvent être fondés], c'est-à-dire comme une pathologie pouvant se renverser en normalité. La pathologie apparaît donc comme un phénomène en miroir dans lequel le sujet d'objectivité réfléchit la possibilité pour lui de ne pas être ce qu'il est, et en même temps la possibilité pour lui d'être ce qu'il est. Dans ce phénomène où est assignée à la psychologie une fonction qui est celle que le sujet théorique ne peut pas assumer, dans ces conditions où la psychologie apparaît comme chargée d'assurer la fondation, la fonction que lui délègue le sujet théorique, le sujet moral, le sujet religieux ou le sujet politique, dans tous ces cas nous avons affaire à une véritable fonction en miroir: miroir de la méconnaissance sous la forme de la reconnaissance. […]" (ALTHUSSER, 1996, p. 121-122).

suivante de Spinoza, chère également à Althusser, en la mettant ici en scène: *uerum index sui et falsi*[3], que l'on pourrait *transcréer*[4] comme suit: « le vrai n'est pas l'autre du faux ».

Sur le jeune Marx[5], dirais-je, c'est un "protocole de lecture" où l'*idéologie* joue un rôle indispensable pour l'intelligence des changements tout au long de la vie et des écritures de Marx. C'est pourquoi lire Marx devient à la fois *faire consister la catégorie de l'idéologie* suffisamment pour qu'on puisse établir avec précision le *commencement* du marxisme de Marx, car c'est à partir d'une certaine démarcation de Marx par rapport à l'*idéologie* qu'il a pu envisager et accomplir un projet scientifique, tel qu'on le voit dans *Das Kapital*.

Néanmoins, derrière ce protocole, qui ne constituerait qu'un effet de surface, et même un effet fortement performatif, on trouve encore un effort spéculatif de grande envergure. Je suggère qu'on établisse une distinction provisoire, et bien sûr artificielle, en divisant au moins deux aspects: celui *protocolaire,* visible et même immédiatement saisissable, rhétoriquement destiné à certains lecteurs, d'un côté; et, de l'autre, l'aspect *spéculatif,* certes invisible, ou plutôt agissant derrière le premier aspect, et qu'on ne pourrait appréhender qu'à travers toute une *re-opération du texte*[6] dont certaines présences servent de liens par lesquelles des rémissions à d'autres écritures sont activées et productrices d'autres sens.

Du côté protocolaire, l'esprit programmatique s'impose tel la lumière du jour, où des notions mobilisées se permettent d'être opérationnalisables, c'est-à-dire des notions marquées par un caractère le plus souvent formulaire et suffisant pour qu'on puisse les détacher de leur écriture d'origine afin de les faire interagir avec d'autres problèmes, contextes, écritures, *&c*. En général, chez Althusser, il y a des écritures qui comportent cet esprit plus accentué et qui sont marquées par un fort caractère *descriptif*, parfois même pédagogique et militant. C'est à condition d'être détachables que ses formules indiquent la nature majoritairement descriptive de ces écritures. De l'autre côté de la distinction, on trouve des écritures, ou un certain niveau d'une même écriture, qui présentent un caractère plutôt *spéculatif*, mais d'une manière telle que ce caractère spéculatif est toujours mis en

[3] EIIP43S (*OP* : 80): "Sanè sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic veritas norma sui, & falsi est". Cf. le texte du jeune Marx où il s'utilise de cette expression spinoziste, MARX, 1975, p. 100: "Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte sie es sein? Gegen sich selbst? *verum index sui et falsi*. Also *gegen die Unwahrheit*?".
[4] Cf.: CAMPOS, 2018.
[5] "Sur le jeune Marx" a été écrit vers décembre 1960 et est apparu en mars-avril 1961 dans la revue *La Pensée,* avant d'être repris en 1964 dans le recueil d'Althusser intitulé *Pour Marx*, publié chez Maspero.
[6] Cf.: CAMPOS, 2013.

question dans la propre rhétorique en jeu, dont la manipulation des notions semble constamment tenter de rompre avec l'intériorité et l'extériorité de l'écriture elle-même[7].

En ce qui nous concerne, toutefois, il ne s'agit que d'une seule et même question qui commande ces deux côtés dans *Sur le jeune Marx,* à savoir: "quand a commencé la science marxiste?". Et tout d'abord, on remarque qu'on s'en tient ici à une écriture de tonalité visiblement *descriptive*, ce qui est fort bien perceptible dans la manière dont la notion de l'*idéologie* y est présentée, comme un nœud de positions, voire un nœud théorique énoncé de manière systématisée en juxtaposition, pour rendre compte d'un certain *domaine d'application*:

> 1° Que chaque *idéologie* soit considérée comme un tout réel, unifié intérieurement par sa *problématique* propre, et tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens. 2° Que le sens de ce tout, d'une idéologie singulière (ici la pensée d'un individu) dépend, non de son rapport à une *vérité* différente d'elle, mais de son rapport au *champ idéologique* existant, et aux *problèmes et à la structure sociaux* qui le soutiennent et s'y réfléchissent; que le sens du *développement* d'une idéologie singulière dépend, non du rapport de ce développement à son origine ou à son terme considérés comme sa *vérité*, mais du rapport existant, dans ce développement, entre les mutations de cette idéologie singulière et les mutations du champ idéologique et des problèmes et rapports sociaux qui le soutiennent. 3° Que le principe moteur du développement d'une idéologie, singulière [*sic*] ne réside donc pas au sein de l'idéologie elle-même, mais hors d'elle, dans l'*en-deçà* de l'idéologie singulière: son auteur comme individu concret, et l'histoire effective, qui se réfléchit dans ce développement individuel selon les liens complexes de l'individu à cette histoire.[8]

L'*idéologie* apparaît comme un "tout", une "unité" cependant dédoublée en *idéologie singulière* – se référant à l'auteur d'un texte et à l'écriture qui lui appartient en propre (porteuse de sa pensée) – et en *champ idéologique* – où les problèmes et la structure sociale sont réfléchis, et dont les articulations distinctives s'expriment proprement à travers la notion de *problématique*. Mais il s'agit là d'une articulation *en développement*, ou plutôt *en devenir*, laquelle subit des mutations dans chacun de ses éléments constitutifs, l'*idéologie singulière* et le *champ idéologique*, et qui est mise en mouvement non par l'*idéologie* elle-même, mais par quelque chose "hors d'elle", "dans l'*en-deçà* de l'idéologie individuelle", c'est-à-dire par des liens complexes entre "l'individu concret" et "l'histoire effective". C'est précisément cette articulation entre l'*idéologie singulière* et le *champ idéologique* qui désigne la notion de *commencement*: "C'est ce rapport qu'il faut penser : le rapport de l'unité (interne) d'une pensée singulière (à chaque moment de son devenir) au champ idéologique existant

[7] L'écriture la plus notable en ce sens, c'est sans doute "Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste" (Althusser, 1996), où la rupture entre l'extériorité et l'intériorité est explicitée par le préambule ("Je veux rendre ici justice…") et la clôture ("Je me retourne") de cette écriture. Althusser doit s'inclure dans sa construction spéculative, sans quoi il tomberait entièrement dans la circulation idéologique: la "sortie" de l'idéologie ne peut pas être accomplie de manière ni extérieure ni intérieure.

[8] ALTHUSSER, 1996, p. 59.

(à chaque moment de son devenir)"[9]. Ici apparaissent déjà les contours de l'aspect sous-jacent et spéculatif, marqué par la difficile tension entre l'intériorité et l'extériorité, sur laquelle Althusser s'attardera de manière implicite. On y reviendra.

Prise en tant qu'unité, l'*idéologie* est aussi comprise comme un certain "tout", l'*idéologie* "constitue une totalité (organique)". Cependant, Althusser nous avertit que cette appréhension de l'*idéologie* comme "totalité organique" ne demeure qu'*une description*. Contrairement à cela, faire d'une "description" une "théorie" présuppose une conversion de la *description en théorie*. Néanmoins, la preuve qui réaffirme le caractère descriptif d'une "description" — la preuve qu'une "description" ne dépasse pas, en tant que "description", son caractère descriptif — consiste précisément à opérer cette conversion. Si l'on convertit en théorie l'*idéologie* ainsi décrite comme "totalité organique", c'est-à-dire si l'on affirme de l'*idéologie* la "totalité organique" comme *théorie*, le résultat est "l'unité vide du tout décrit"[10]. Chaque fois qu'on tente d'affirmer le caractère théorique d'une description, et chaque fois qu'on l'affirme, il en résulte, de cette opération de conversion, l'unité *vide* de ce tout décrit.

Si l'on s'attarde attentivement sur cette procédure, la nature tautologique d'une description devient l'indice de sa caractéristique d'"unité vide". Pourtant, cette "unité vide", techniquement parlant, n'a que l'apparence de quelque chose "sans contenu" (*Inhaltslos*). Ainsi, ce qu'Althusser souligne avec cette conversion qui confirme la nature descriptive d'une description n'est autre que la surface, quelque chose apparemment *sans contenu*, propre à toute description. Mais, en termes plus généraux encore, pourrait-il exister, dans le cadre de cette opération de conversion, une "description" qui dépasserait son statut descriptif? En d'autres termes, y aurait-il un *contenu* susceptible d'être appréhendé par la pensée, c'est-à-dire un *contenu* capable d'être activé par elle?

Il y aurait un *contenu*, certes, si ce qui nous est exposé se présente comme "une structure déterminée d'unité". Et si l'on examine la question de près, elle ne concerne pas l'unité d'une catégorie ou d'une notion, mais sa position en tant que "totalité", sur laquelle, en s'interrogeant, la réponse pourrait tomber dans le *vide*, ou bien elle pourrait indiquer plutôt une *structure déterminée* de ce tout qui est décrit. Ce n'est pas seulement une structure, cependant, qui pose le *contenu*, c'est une structure *déterminée*, et dire "déterminée", c'est dire "délimité", et, en effet, *en rapport* à quelque chose d'autre qu'à soi-même, par le fait d'être soi-même une rémission à un autre, quoique toujours encore *en soi-même*. Le *contenu* est ce qui se délimite tout en se référant à un autre, ce qui est délimité par un autre aussi *en soi-même*, et ainsi, le *contenu* apparaît en comblant le *vide* et en s'opposant à

[9] ALTHUSSER, 1996, p. 61.
[10] ALTHUSSER, 1996, p. 63.

l'infini indéterminé d'une identité tautologique (en s'opposant alors à une sorte de "mauvais infini"), tout en indiquant alors sa structure à travers l'autre[11].

Tout cela n'empêche pas, pourtant (et précisément à cause de son *contenu*), qu'une *description* ne soit opérative pour une catégorie autre dont la nature est théorique. Qu'une catégorie *théorique* puisse manipuler des descriptions idéologiques, *ça dépend* de la construction de cette catégorie, de l'indication, dans cette manipulation elle-même, *de la nature descriptive de la description*, ainsi que de l'exposition de sa nature *idéologique en tant qu'idéologique*:

> Penser au contraire l'unité d'une pensée idéologique déterminée (qui se donne immédiatement comme un tout, et qui est « vécue » explicitement ou implicitement comme un tout, ou une intention de « totalisation ») sous le concept de la *problématique*, c'est permettre la mise en évidence de la *structure systématique typique*, qui unifie tous les éléments de la pensée, c'est donc découvrir à cette unité un *contenu déterminé*, qui permet à la fois de concevoir le sens des « éléments » de l'idéologie considérée, - et de *mettre en rapport cette idéologie avec les problèmes légués ou posés à tout penseur par le temps historique qu'il vit*.[12]

La *problématique* est une opération unificatrice: en unifiant "tous les éléments" d'une pensée, elle met en évidence sa "structure systématique typique". Il s'agit d'une unification qui donne du *sens*, qui permet au *sens* de tous ces éléments de se manifester à nous en tant qu'*unité de sens*, un *sens* d'une pensée vécue. Mais ce *sens*, qui est celui d'un *contenu déterminé*, est à la fois le *contenu de l'idéologie* de la pensée singulière et des problèmes du temps historique où cette pensée singulière s'inscrit. Partant, la *structure systématique spécifique*, ce sont les rapports des éléments d'une pensée singulière, y compris les deux aspects *l'idéologie* et *les problèmes historiquement donnés* au moment où cette pensée se pense. On pourrait dire plutôt que la *problématique* permet de saisir l'unité de sens d'une pensée singulière qui a vécu les problèmes de son temps historique, qui a partagé l'idéologie de ce temps-là comme l'air qu'on respire, comme un *habitat* dans lequel on vit, dont le *contenu*, qui porte en soi l'unité de sens, se détermine à travers cette tension entre un certain historiquement reçu et la pensée d'une vie vivante de cet historiquement vécu, indiquée par un état du moment où cette pensée s'inscrit, le moment donc où elle se précipite *en écriture*.

Ce sont ces tensions entre ce qui vient de l'idéologie et les problèmes qui deviennent l'indice d'un devenir de cette pensée singulière, un devenir saisissable par l'écriture elle-même. Ainsi, c'est à travers ces tensions que la description s'indique en tant qu'autre, c'est-à-dire que ces tensions

[11] Cette manière de lire, et même de procéder, est tout à fait inspirée par la manière dont Hegel procède, surtout dans sa *Science de la Logique* (*WdL*), notamment en ce qui concerne le rapport entre l'*indéterminé* et le *déterminé*, ainsi qu'à l'exigence posée par la pensée d'une médiation en tant qu'activité de la pensée.
[12] ALTHUSSER, 1996, p. 63-64.

dans l'unité de sens d'une pensée singulière amènent certains éléments et leurs articulations avec des problèmes reçus à exiger un autre, cet autre qui leur donne le sens manquant tout en les délimitant. Cet autre peut se trouver dans une seule et même écriture ou dans la distance d'une vie vécue, dans les rapports entre les écritures d'une pensée singulière en devenir.

En procurant l'unité de sens, pourtant, la *problématique* empêche précisément que les éléments soient pris isolément: donner un contenu, c'est-à-dire bien établir la structure déterminée de l'unité, revient à circonscrire les limites où opère la problématique. En réalité, la *problématique* est elle-même ces limites, qui s'établissent en tant que contenu alors déterminé, mais à condition que ses éléments soient compris dans le "tout", dans l'"unité" qu'elle-même pose. Cette manière de lire rompt avec les notions d'extériorité et d'intériorité par rapport à une pensée et, paradoxalement, elle y parvient par la détermination, par la limitation du contenu de cette pensée. Or, on sait toujours que c'est par des limites qu'on affirme qu'une chose reçoit un dehors et un dedans, et qu'on peut parler d'une extériorité et d'une intériorité relatives à cette chose même. Alors, comment serait-il possible d'affirmer que la *problématique* rompt avec la mutuelle référence entre l'extériorité et l'intériorité tout en opérant la limitation du contenu d'une pensée singulière?

Curieusement, appréhender des éléments de manière isolée nous fait retomber dans cette mutuelle référence, car isoler des éléments d'une pensée aboutit à une opération d'extraction qui instaure un dehors et un dedans pour ensuite, artificiellement, expliquer comment les éléments extraits se comportent entre eux et vis-à-vis de l'unité de sens qui leur était originaire. Dans ce cas, les éléments isolés risquent d'être saisis chacun par des contenus distincts, et l'ensemble de ces contenus ainsi pris tombe dans une confusion caractéristique. Cette confusion constitue précisément l'un des aspects d'une corrélation émulatrice du pair intériorité-extériorité, à savoir celui qui se dit de la "matière", en l'espèce de la "matière de la réflexion", et qui s'oppose à l'autre aspect, lequel, par la corrélation, ne serait que la "réflexion" elle-même. "Matière" et "réflexion", "matière de réflexion" et "réflexion" apparaissent alors comme des visages de l'intériorité et de l'extériorité, camouflées sous une autre forme.

Althusser, néanmoins, nous met en garde contre cette confusion possible. En effet, il écrit:

> Ce n'est pas la matière de la réflexion qui caractérise et qualifie la réflexion, mais, à ce niveau la *modalité de la réflexion*, le rapport effectif que la réflexion entretient avec ses objets, c'est-à-dire la *problématique fondamentale* à partir de laquelle sont réfléchis les objets de cette pensée. Je ne dis pas que la matière de la réflexion ne puisse modifier *sous certaines conditions* la modalité de la réflexion, mais c'est un autre problème (nous y viendrons), et en tout cas cette modification de la modalité d'une réflexion, cette restructuration de la problématique d'une idéologie, passe par bien d'autres voies que le simple rapport immédiat de l'objet à la réflexion! Si l'on veut donc bien poser le problème des éléments

> dans cette perspective, on reconnaîtra que tout tient à une question qui leur est préalable: celle de la nature de la problématique à partir de laquelle ils sont effectivement pensés, dans un texte donné.[13]

Maintenant, il devient assez explicite — remarquons-le — qu'il s'agit toujours d'"un texte donné", autrement dit, *d'une écriture*. Dans la mesure où il n'est pas question de la "matière de la réflexion", on voit Althusser nous indiquer qu'il faut, au contraire, s'en tenir aux *modalités de la réflexion*, dont *la problématique reflète les objets de la pensée*. Or, la *problématique* est la réflexion elle-même, mais il ne s'agit pas d'une simple réflexion, ni donc d'une réflexion immédiate de l'objet. Il se passe quelque chose chez Althusser qui fait que cette réflexion *ne soit jamais une simple réflexion*, qu'elle ne s'apparente jamais à un reflet comme celui d'un miroir simple et translucide. Bref, il se passe quelque chose avec ce miroir-là, qui alors s'affirme par l'écriture.

Ici, la *problématique* s'établit en équivalence avec la réflexion, produisant l'effet unificateur des éléments qui y sont inscrits, ou plutôt qui se donnent toujours à voir par une *écriture* ("un texte donné"). Le *contenu* ne pourrait y être autrement que comme *l'effet de la problématique*, bien sûr: un effet consistant en une unité de sens qui commande tous les éléments ensemble. Les objets d'une réflexion, d'une pensée singulière qui se traduisent en écriture, n'y apparaissent pas autrement qu'immédiatement donnés comme contenus. C'est cette immédiateté d'être donné en contenu qui établit la dépendance des éléments pour constituer proprement le contenu d'une écriture. Et s'il ne s'agit pas de l'immédiat comme indéterminé, c'est parce que la *problématique* joue un rôle de *médiation*, à travers laquelle le contenu se donne à voir et à lire. C'est pour cela qu'Althusser dissocie l'ordre des raisons du philosophe de l'ordre des raisons de la philosophie du même philosophe[14], en l'occurrence Marx. Cette non-coïncidence constitue la brèche par laquelle la *médiation*, portée par la *problématique*, s'installe. Sans cela, tout serait donné dans l'immédiateté, et les contenus ne seraient que des objets explicitement posés en tant que "matière de la réflexion".

[13] ALTHUSSER, 1996, p. 64-65.

[14] Je souligne la juxtaposition entre les *noms propres* de Guéroult et de Husserl dans l'Avertissement écrit par Miller et Milner pour le volume 8 des *Cahiers pour l'analyse* (1967), qui traite principalement de la nature de l'*impensée*. Ce volume est presque tout entier dédié à Rousseau, où se trouve également une écriture d'Althusser sur le *Contrat Social* et ses fameuses opérations de *décalages*. Il s'agit là d'un *Avertissement* très synthétique, de presque six paragraphes, auquel les auteurs ont eu le temps d'ajouter deux notes de bas de page. La première contient une sentence de Husserl, d'après la traduction faite par Ricoeur des *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction pionnière et d'impact à l'époque: "L'environnement indéterminé s'étend d'ailleurs à l'infini. Cet horizon brumeux, incapable à jamais d'une totale détermination, est nécessairement là." Tout de suite après, vient une simple référence à un travail toujours marquant, *Descartes selon l'ordre des raisons*, de GUÉROULT. La présence des deux citations et le lien qui s'établit entre elles ne sont pas arbitraires, et il vaut bien la peine de les mettre en rapport avec la référence directe d'Althusser à Guéroult, qui lui-même fait référence à Husserl dans son travail de 1953 sur Descartes (cf.: GUÉROULT, 1968, p. 11; cf.: LANCIOTE, 2024, p. 289-356).

Ne perdons pas de vue que nous sommes ici face à la construction du caractère descriptif de la description, ou, en d'autres termes, face à la manipulation de l'idéologie en tant qu'idéologie, néanmoins déjà marquée par une tournure de caractère *spéculatif*. C'est dans ce contexte qu'une homologie intervient avec force: "On peut considérer qu'une idéologie (au sens marxiste strict du terme – au sens où le marxisme n'est pas une idéologie) se caractérise justement à cet égard par le fait que *sa propre problématique n'est pas consciente de soi*."[15] Ce rapport entre l'*idéologie* et la *conscience*, ou plus précisément la *conscience de soi*, n'est pas, j'insiste, simplement analogique; il est tout à fait homologique. Qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'il se passe quelque chose entre ce qui se reflète et ce qui est réfléchi? Puisque la conscience n'est rien d'autre, au moins d'après Kant, qu'une réflexion explicitée par le "soi" (le *Selbst*). Et si la *problématique* présente un comportement analogue à celui de la *conscience de soi*, cela nous conduit directement à l'hypothèse selon laquelle les deux sont une seule et même chose. Encore, rappelons que c'est cette même *conscience de soi,* ou précisément le "Je", que Hegel n'a pas mesuré en éloges dans sa doctrine du concept et dans son appréciation de l'"unité de l'aperception pure."[16]

Toutefois, la *problématique n'est ni simplement la conscience de soi* kantienne ni *simplement le concept* hégélien. Elle ne l'est pas, du moins au sens classique issu de Kant et ensuite modifié ou rétabli comme *concept* chez Hegel, en raison du fait qu'elle s'opère, pour reprendre la formule de Spinoza, comme une "conséquence sans prémisses."[17] Car son retournement vers soi-même ne se réalise pas comme un reflet immédiat, sauf au prix de laisser de côté ce qui le rend justement possible, c'est-à-dire *ses propres conditions d'existence*. Et tandis que l'unité du *soi* inclut le reflet fondant son unité, dans la mesure où la conscience ne se reflète pas immédiatement tel un simple miroir, c'est-à-dire qu'elle ne se trouve pas immédiatement à soi-même en toute transparence, et qu'elle ne se voit pas en tant qu'égalité avec soi-même, son simple et immédiat caractère identitaire se brise[18]. Au contraire, l'unité du *soi*, lorsqu'elle opère avec une transparence absolue, s'instaurant

[15] ALTHUSSER, 1996, p. 66.

[16] Cf.: *GW* 12, 17 *passim.*

[17] EIIP28Dem. (*OP* : 69): "Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est, (ut per se notum) ideae confusae". Althusser a notamment utilisé cette formule spinoziste par rapport à l'art, entendu dans le domaine de l'idéologie, et en la distinguant alors de la connaissance: "Si je voulais parler ici encore le langage de Spinoza, je dirais que l'art nous donne 'à voir' des 'conclusions sans prémisses', alors que la connaissance nous fait pénétrer dans le mécanisme qui produit les 'conclusions' à partir des 'prémisses'" (Althusser, 1997, p. 563). La position subtile de cette formule, désignant l'idéologie, se trouve aussi par rapport à la relation entre Marx et Hegel: "C'est cela [le rapport profond qui relie les prémisses du matérialisme et que commande tout de la dialectique] qui me paraît important, beaucoup plus que les 'conclusions sans prémisses' que sont les quelques jugements par lesquels Marx a parlé de Hegel en soulevant seulement et pour elle-même la question de la dialectique" (ALTHUSSER, 1998, p. 212). En ce sens aussi, cf.: Althusser, 1970, p. 86.

[18] Pour un approfondissement de la notion de "miroir brisé", cf.: ALTHUSSER, 1997, p. 579-580.

comme une identité parfaite de soi avec soi-même, caractérise la circulation typiquement idéologique. C'est pourquoi Althusser écrit qu'elle empêche d'avancer vers l'appréhension de la *problématique*: cette dernière se dissimule dans cette circulation, par effet de l'identité, en se donnant à voir comme un livre ouvert, immédiat, transparent[19].

En ce qui concerne l'effort d'échapper à la description fait par Althusser, derrière le caractère de protocole cohérent par rapport à la nature descriptive de l'idéologie, on trouve ici précisément une authentique tournure spéculative. Si l'on se rappelle de la doctrine de l'être dans la *Science de la Logique* (*WdL*), Hegel trouve un moyen d'échapper à l'impossibilité de penser l'indéterminé. Si, à première vue, l'indéterminé se comporte comme un mauvais infini, où rien ne se pense; c'est dans la mesure où cet indéterminé se trouve simultanément comme un *contenu* du penser, c'est-à-dire que le penser le contient, qu'il devient alors lui-même déterminé. Il s'agit-là de la détermination justement de l'*indéterminé*. Et le rôle unificateur de la *problématique* chez Althusser, me semble-t-il, ne se comporte autrement. En effet, la *problématique* agit spéculativement à la manière de la détermination de l'indéterminé chez Hegel, et Althusser, de manière analogue, procède d'après cette détermination en assimilant tout son contenu, d'où la production du sens corrélé à l'unité dont la *problématique* s'exerce en unifiant tous les éléments d'une pensée.

Le fait que la circulation que nous avons exposée s'indique ferme dans une identité dont la brisure s'impose pour qu'il soit possible de rompre avec le vide idéologique, il apparaît un dédoublement assez classique, lequel fait de l'unité de la conscience de soi aussi par rapport à son autre en tant qu'objet: la réflexion et la matière de la réflexion. Mais cet autre se trouve encore immanent à la conscience de soi par la réflexion elle-même, et la circulation provoquée par son unité — par son identité avec soi-même — continue à prévaloir. Le risque d'introduire encore une certaine extériorité corrélative à son intériorité s'approfondit pourtant. Il pourrait bien s'agir du risque de poser l'écriture en tant qu'objet face à la conscience de soi de manière tout à fait extérieure à elle-même. Toutefois, si l'on regarde de près la chose, Althusser réfute ici une sorte de lecture attachée à la simple objectivité de l'écriture, au sens d'une lecture "empiriste". La "matière de la réflexion" joue alors un rôle analogue à celui de la fin de la logique objective dans la *WdL*. Spécifiquement dans la doctrine de l'être, on trouve l'insuffisance des catégories du côté de l'objet (qualité, quantité et, enfin, la mesure, celle-ci en tant que qualité quantifiée, *&c.*), en exigeant la dépuration des catégories de la réflexion dans la doctrine de l'essence. C'est pourquoi la rémission à un autre qu'à soi-même,

[19] ALTHUSSER, 1996, p. 66: "Une problématique ne se lit donc généralement pas à livre ouvert, il faut l'arracher des profondeurs de l'idéologie où elle est enfouie mais à l'œuvre, et le plus souvent en dépit de cette idéologie même, de ses affirmations et proclamations".

caractéristique de la *problématique*, s'opère en soi-même en tant que *réflexion,* en homologie avec la doctrine de l'essence, et non pas comme dans le cas de la doctrine de l'être, où cette rémission s'opère à travers un autre divers par rapport à soi-même[20].

À mesure qu'Althusser modifie le *soi*, il interfère aussi avec le dynamisme du *concept*, dont le *soi* est appréhendé par son aspect unificateur en tant que conscience de soi. Celle-ci est construite solidement par la synthèse de l'aperception pure chez Kant[21] et thématisée par la doctrine du concept chez Hegel[22]. L'inclusion de la thèse spinoziste, à savoir celle portant sur les "conséquences sans prémisses", dérange dramatiquement tant le dynamisme de la conscience de soi que celui du concept, précisément en raison de la dissymétrie posée, de manière tout à fait incisive, à l'unité du *soi*. L'effet le plus immédiat, et même paradoxal, est l'impossibilité de la clôture du *soi* à travers l'unité de la conscience, qui ne peut plus jouer le rôle totalisant du dynamisme du concept, surtout sans se défaire de cette unité même, sans laquelle la construction de l'idéologie pourrait être perdue. Ainsi, le concept se présente encore comme une sorte de miroir simultanément préservé, quoique toujours et à la fois brisé. La position de la conscience de soi, en tant qu'effet dont l'unité lui est saisissable en tant que telle, exige également de rendre compte de l''antériorité' - bien sûr *logique* - toute en fragments, ou plus précisément du jeu des prémisses qui sont constitutives et productrices de cette unité immédiate. Si cela est correct, le *concept* doit subir toutes les modifications nécessaires, étant donné qu'il se tient par l'équivalent même de la *problématique*. Notamment, c'est sur ce point qu'on voit comment Althusser avance sur une esquisse de réponse à l'énigme énoncée par Cavaillès, tout à la fin de *Sur la logique et la théorie de la science*[23].

Or, le *concept* devient la *problématique*, et cette substitution n'est pas une simple substitution des termes, mais porte en soi toutes les conséquences des modifications imposées par la brisure de l'unité de la conscience de soi. Toutefois, cela ne signifie pas du tout – j'insiste – que la conscience de soi soit méprisable ou qu'elle cesse d'être pertinente, surtout en rapport avec le *concept*. Elle continue à exercer ses effets. Néanmoins, son rôle unificateur n'apparaît plus comme la dernière gare d'où l'on part, d'où l'on *commence*. À la manière hégélienne, on dirait qu'elle ne serait qu'un *posé*. C'est par là que l'unité se maintient en tant que circulation, mais il s'agit alors d'une unité comblée, saturée de sens, et qui, à cause de la brisure la faisant consister en tant qu'unité, n'indique

[20] Rappelons que l'*infini positif* de la *WdL* est équivalent à la *conscience de soi* dans la *PhG, GW* 21, 145: "Das Selbstbewusstsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit (…)".
[21] Cf.: §16 de la *KrV*.
[22] Cf.: la discussion avec Kant dans la doctrine du concept dans *WdL, GW* 12 : 11-28.
[23] Cf.: CAVAILLÈS, 1994, p. 560.

qu'une vacuité, qu'un vide. Ou plutôt, elle n'indique qu'une négativité opérant par horreur de soi-même (*horror vacui*), tout en cachant simultanément ce vide par le comblement de son unité, elle-même pleine de sens. Ce vide indique ainsi précisément l'endroit spéculatif de l'*idéologie*, laquelle est toujours présupposée en rapport avec l'unité en miroir translucide, en identité pleine, de la conscience, du *concept*.

S'il n'y a ni dehors ni dedans, la réflexion doit se maintenir fermement dans la circulation, et il nous faut examiner de près comment Althusser échappe à l'embarras ou à une rechute dans une référence mutuelle entre l'extériorité et l'intériorité. La rémission à l'écrivant pourrait bien représenter cette rechute en divisant la conscience opérée par la pensée et, en effet, celui *qui* écrit, et le monde qui l'entoure. Ce problème est strictement identique à celui précédemment exposé: l'élément correspondant au miroir brisé, tout en conservant l'unité de la conscience de soi, est homologue au rapport entre le monde et le penseur/écrivant.

Reprenons alors la sentence d'Althusser selon laquelle l'ordre des raisons du philosophe ne coïncide pas avec l'ordre des raisons de leur philosophie, en accord avec cette précision: "(…) le philosophe pense en elle [la problématique] *sans la penser elle-même*". Or, ce que le philosophe, l'écrivain en général, fait ici, par hypothèse, ce ne serait autre qu'*impenser* sa *problématique*. C'est dans la pensée singulière elle-même, dans l'écriture, que l'*impensé* est toujours déjà présent; c'est l'*impensé* qui structure à la fois l'écriture et le discours, ni de l'extérieur, ni de l'intérieur, mais en l'*im-pensant*. Alors, si le contenu est *par un autre*, comme on l'a vu auparavant, cet autre n'est ni extérieur ni simplement intérieur. Du point de vue de l'écriture considérée en soi-même, la problématique permet d'appréhender le contenu déterminé par l'idéologie, l'idéologie qui se structure en tant que champ dans lequel une pensée singulière est plongée et en devenir. Cependant, avancer sur le caractère idéologique de l'idéologie immanente à une écriture signifie, avant tout, s'interroger sur l'unité de cette pensée, laquelle est présente sous la force d'un vide indiquant son contenu déterminé. C'est par réquisition de cette circulation posée par certaine vacuité, néanmoins, que la *problématique* est référencée à quelque chose d'autre par rapport à l'écriture et qui lui est en quelque sorte simultanément immanente, dehors et dedans l'écriture, et cela est proprement l'*impensé*[24]. Ainsi, Althusser nous remet directement à la connaissance du propre champ idéologique, lequel suppose, à son tour, "la connaissance des problématiques qui s'y composent ou s'y opposent"[25]:

[24] Cf.: LANCIOTE, 2024, p. 289-356.
[25] ALTHUSSER, 1996, p. 66.

> C'est la mise en rapport de la problématique propre de la pensée individuelle considérée avec les problématiques propres des pensées appartenant au champ idéologique, qui peut décider quelle est la différence spécifique de son auteur, c'est-à-dire *si un sens nouveau surgit*. Bien entendu l'histoire réelle hante tout ce processus complexe.[26]

Cette multiplication des problématiques à partir de la problématique initiale semble extravagante à première vue. Et il faut que l'on prenne garde de ne pas concevoir cette multiplication en tant qu'une juxtaposition de problématiques. Cette composition – en fait, ces jeux de compositions et d'oppositions – d'un champ idéologique a plutôt un caractère, dirais-je, de *constellation*: une *constellation d'écritures* "participe" en plus de celle qui est principalement visée. Dans la mesure où il n'est pas question ici d'une juxtaposition, encore moins d'une juxtaposition établie par des éléments isolés de chaque écriture de la constellation référés entre eux, ce sont leurs problématiques qui sont en jeu ici, ce sont leurs unités de sens, l'unité de chaque écriture, qui composent le *champ idéologique* à partir duquel on peut régler la lecture d'une certaine écriture envisagée. Ce n'est qu'à partir d'un champ idéologique qu'il est possible d'affirmer que quelque chose de nouveau a émergé, que quelque chose de nouveau a vraiment commencé.

Mais, à propos de ce devenir qui pourrait faire surgir un nouveau sens, il ne peut s'appréhender que *lui-même en changement*. C'est pourquoi une lecture qui juge une écriture par son origine ou sa fin est complètement inhibée, parce qu'il s'agit toujours de mouvances: tout ici est en devenir, et jamais ne se tient ferme, fixé, et cela comme condition permettant d'affirmer s'il y a quelque chose de nouveau. La ligne dont les buts se tiennent fermes est totalement écartée, surtout si on la considère comme une métaphore spatiale du devenir: la vérité de l'idéologie ne vient pas d'une série linéaire d'écritures d'un même auteur, ni simplement de la série d'écritures d'auteurs divers organisées dans un temps linéaire. Tout au contraire, il s'agit d'une vérité donnée par des constellations, c'est-à-dire par des rapports divers entre des écritures d'un champ idéologique. Ainsi, il s'agit de *constellations d'écritures en devenir*. Une fois établi le champ idéologique à travers les problématiques de chaque écriture en conjonction, des écritures se réfèrent entre elles – *en devenir*, en mouvance – de manières les plus diverses, de la composition à l'opposition, comme l'a écrit Althusser:

> La *vérité* de l'histoire idéologique n'est ni dans son principe (source), ni dans son terme (fin). Elle est *dans les faits* eux-mêmes, dans cette constitution nodale des sens, des thème et des objects idéologiques, sur le fond dissimulé de leur *problématique*, elle-même en devenir sur le fond d'un monde idéologique 'noué' et mouvant, soumis lui-même à l'histoire réelle.[27]

[26] ALTHUSSER, 1996, p. 67.
[27] ALTHUSSER, 1996, p. 67.

L'idéologie a une histoire, ou plutôt plusieurs histoires. Le champ idéologique est mouvant, il est en devenir, tout comme la vie d'un humain, comme celle d'un certain Karl Marx. Néanmoins, ce devenir-là, qui se dit de l'idéologie, est lui-même complexe, pluriel, impossible à soumettre à la simple unité d'un temps. C'est pourquoi Althusser a également écrit qu'il faut *scander* la nécessité d'une vie comme celle de Marx, l'écrivain: "C'est la nécessité de leur vie que nous *scandons* par notre intelligence de ses nœuds, de ses renvois, et des mutations"[28]. *Scander* n'est pas possible sans un champ idéologique constellé *en devenir*, un devenir lui-même aussi *en constellation*. Mais comment donc pourrions-nous scander une vie, et des écritures, comme celle de Marx?

Scander une vie comme celle de Marx, rendre compte du "chemin de Marx", nous dit Althusser, exige de rendre compte de la "double absence", qui est le vrai sujet de cette intelligence: les "événements de sa pensée" et l'"histoire réelle". Toute notre attention doit se fixer sur cette construction chez Althusser, laquelle fait succomber constamment, et même toujours impitoyablement, la notion de *devenir*: la double nature qui s'impose au *devenir* et le distingue en deux, le devenir réel, référant à l'histoire réelle, et le devenir idéologique, y compris les événements de la pensée de Marx. Tous deux sont pourtant aussi conçus comme affectés par la pluralité, c'est-à-dire que tantôt le devenir réel, tantôt le devenir idéologique sont effectivement pluriels. L'unité est toujours dérivée. Et s'il y a un défi permanent dans l'écriture de la pensée d'Althusser, c'est cette distinction radicale, fondamentale; une distinction, à mon avis, intégralement *matérialiste, énoncée dans toutes les écritures de pensée matérialistes*, laquelle présente aussi la difficulté vertigineuse d'établir les rapports entre les deux natures, les deux devenirs, car ils agissent toujours ensemble[29]. De surcroît, c'est cette distinction qu'a faite l'écriture de pensée d'Althusser être reçue majoritairement par ses lecteurs, surtout les détracteurs, sous l'insigne de la *discontinuité*. Or, cette *discontinuité* n'est qu'une métaphore sous-jacente au *problème général du devenir*, dédoublé en nature et effectivement unifié.

En ce qui concerne la lecture de Marx, c'est l'intelligence de scander ses écritures et d'attester enfin le moment où la science du marxisme est née qui est en jeu, mais surtout en constatant la double nature du devenir, laquelle apparaît en convergence et même hybridée, mélangée, impure dans une vie, la vie de Marx. La difficulté majeure n'est autre que celle d'assigner le *commencement*

[28] ALTHUSSER, 1996, p. 67.

[29] Chez Lucrèce, par exemple, on trouve la distinction entre *coniunctum & euentum*, chez Spinoza, entre *indiuiduum & res singularis* et *conjoncture & structure* dans la tradition marxiste, cf.: LANCIOTE, 2023, p. 27-60.

de cette *science*, le *marxisme*, quand Marx devient "marxiste", en dépit du fait qu'il a toujours dit qu'il ne l'est pas[30]:

> Oui, il faut bien naître un jour, et quelque part, et commencer de penser et d'écrire dans un monde *donné*. Ce monde, pour un penseur, est immédiatement le monde des pensées vivantes de son temps, le monde idéologique où il naît à la pensée. (…) *La contingence du commencement de Marx, c'est cette énorme couche idéologique* sous laquelle il est né, *cette couche écrasante* dont il a sû se dégager.[31]

Or, de quelle couche s'agit-il, sinon celle d'une "écrasante *idéologie allemande*", comme nous le dit Althusser. Toutefois, ce n'est pas une affaire de simple réflexion: Marx, dans son trajet de vie, *n'aura pas eu besoin d'une simple réflexion* pour qu'une science soit née. Partant, il ne s'agit pas d'une "prise de conscience", laquelle échapperait à la servitude, aux illusions des couches, des sédiments et des sédiments idéologiques, pour que, enfin, tout devienne aussi clair qu'un cristal scintillant, reflétant chaque rayon en arc-en-ciel et ainsi séparant le bon grain de l'ivraie. En un mot, il ne s'agit pas de "projeter une conscience de soi sur une autre conscience de soi, mais d'appliquer au contenu d'une conscience servile les principes scientifiques d'intelligibilité historique (et non le contenu d'une autre conscience de soi) acquis ultérieurement par une conscience libérée"[32]. On sait déjà qu'à la "conscience de soi" est réservé le rapport intime d'identité avec l'idéologie. Ainsi, on ne peut pas faire de la vie de Marx, de ses écritures, un conflit des consciences de soi ou, pour le dire clairement, un conflit entre des idéologies dans le devenir d'une vie, comme si la science naissante pouvait éliminer l'idéologie pour toujours. Cela reviendrait à affirmer l'absurdité de la disparition de la conscience de soi. Avancer sur la question du *commencement* chez Marx, c'est faire de la science fondée par Marx le principe d'intelligibilité de la propre vie de Marx, le principe qui rend possible de scander sa vie, ses écritures et ses changements de *problématiques*.

En ce qui concerne le *commencement*, qui pose aussi le problème plus dramatique hantant le marxisme, celui des rapports entre Marx et Hegel, Althusser énonce une thèse qui ne sera exposée que plus tard, dans une autre de ses écritures, *Réponse à John Lewis*, dont les contours, ici, dans *Sur le jeune Marx*, permettent de rompre avec l'idée d'une simple "évolution linéaire" de Marx vers la naissance de la science. Marx fait un *retour en arrière*, un *retour en arrière* par rapport à l'idéologie allemande. Plus intéressant encore, affirmer ce *retour en arrière* équivaut à contester la notion hégélienne d'*Aufhebung*, ce "dépassement" qui s'affirme comme la vérité d'un moment précédent. Contre l'idée simpliste selon laquelle Marx aurait "dépassé", au sens de l'*Aufhebung* hégélienne, les

[30] ENGELS, 1986, p. 436: "Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste" (Traduit par l'auteur, D.L.).
[31] ALTHUSSER, 1996, p. 71.
[32] ALTHUSSER, 1996, p. 72.

illusions dont il était complètement imprégné, en les dénonçant comme les illusions qu'elles sont; contre l'idée que Marx aurait atteint une vérité ultérieure permettant de dénoncer les illusions qu'il vivait antérieurement, Althusser insiste sur le *retour en arrière*: un retour à travers l'étude des pensées philosophiques antérieures à Hegel, ainsi que des pensées économiques, de l'histoire et des événements historiques. C'est ce *retour en arrière,* constatable dans la vie de Marx, qui empêche la simple assimilation de l'"évolution" de sa pensée à l'*Aufhebung*.

> Le 'dépassement' de Hegel *n'est nullement une 'Aufhebung' au sens hégélien*, c'est-à-dire l'énoncé de la *vérité* de ce qui est contenu dans Hegel; *ce n'est pas un dépassement de l'erreur vers sa vérité, c'est au contraire un dépassement de l'illusion vers la réalité; bien mieux, plutôt qu'un 'dépassement' de l'illusion vers la réalité, c'est une dissipation de l'illusion et un retour en arrière, de l'illusion dissipée, vers la réalité:* le terme de 'dépassement' n'a donc plus aucun sens.[33]

Spinoza joue un rôle non sans importance dans ce contexte du *retour en arrière*. Althusser le convoque dans une note de bas de page en suggérant une contre-position directe à l'*Aufhebung*. La tension Spinoza-Hegel se traduit dans la tension discontinuité-continuité, tension qui s'établit par rapport au couple Science-Idéologie. Si, du côté hégélien, par rapport à la "rupture dans la conservation", il est supposé "une continuité substantielle dans le processus", une "continuité substantielle du processus *contenant en germe, dans son intériorité même*, son propre avenir"; du côté de Spinoza, il y a "une discontinuité radicale", notamment entre "le premier genre de connaissance et le second genre" et, souligne Althusser: "Bien que le second genre permette l'intelligibilité du premier, il n'est pas *sa vérité*"[34]. Or, cette discontinuité se traduit par "une *rupture* avec l'idéologie", dans un déplacement de terrain où la science, qui appréhende la réalité, définit "*son objet* d'une façon différente de l'idéologie", en ce sens que la science n'est nullement "la vérité de l'idéologie"[35].

Ces considérations, bien que descriptives, ne nous éclairent pas entièrement sur ces rapports en parallèle: Spinoza-Hegel, discontinuité-continuité et Science-Idéologie. Néanmoins, la subtilité ici réside dans la question de la *vérité*, c'est-à-dire dans la non-relation d'altérité entre science et vérité ou, en des termes classiques, entre le vrai et le faux. Encore une fois, c'est la formule *verum index sui et falsi* qui est sous-jacente à toute cette discussion. Car, de la même façon que la science n'est pas la vérité de l'idéologie, elle ne supprime pas l'idéologie, et cela est dû au fait que le vrai n'a rien en commun avec le faux. S'il existait une quelconque communauté entre le vrai et le faux, cela contredirait la notion même de vérité, puisqu'il y aurait alors quelque chose de faux dans le vrai.

[33] ALTHUSSER, 1996, p. 74-75.
[34] ALTHUSSER, 1996, p. 75.
[35] ALTHUSSER, 1996, p. 75.

Ainsi, ce qui est affirmé ici, c'est la non-mutuelle-référentialité entre le vrai et le faux, entre la science et l'idéologie. Bref, et selon la formule de Spinoza: "le vrai n'est pas l'autre du faux"[36]. Si l'on s'en tient à ce détail, traiter de la notion de *rupture* apparaît comme une exigence impérieuse et nécessaire.

Cette notion de *rupture* invoque une autre idée sous la plume d'Althusser, une idée subsidiaire, celle d'*émergence*. Althusser écrit que le *commencement* obéit, contrairement à l'*Aufhebung*, à une "*logique de l'expérience et de l'émergence réelle*, qui met précisément un terme aux illusions de l'immanence idéologique". Cette "logique de l'émergence" est, en réalité, une "logique de *l'irruption de l'histoire réelle dans l'idéologie elle-même*"[37]. On a déjà pu bien l'observer: tout comme le faux n'est pas l'autre du vrai, l'histoire réelle n'est pas l'autre de l'idéologie. Cela soulève cependant des questions, notamment celle du sens de l'*émergence* et de la *rupture*. Tout se tient au fait que le *commencement* de Marx ne découle pas d'un développement au sens du dépassement hégélien, et la notion d'*émergence* ou de *rupture* doit précisément s'opposer à cette construction. Il ne s'agit pas de nier qu'un devenir soit impliqué dans cette dynamique, mais plutôt de reformuler le sens même de ce *devenir*, qui ne peut plus être appréhendé par le schéma hégélien. Ce qui pourrait éclairer cette notion assez volatile qu'est celle de l'*histoire réelle*, c'est une petite note où Althusser, non seulement opère une démarcation par rapport à la notion d'*émergence* chez Bergson, mais fait également une allusion directe à *Die Deutsche Ideologie* (1845). L'idée centrale est la suivante: "l'histoire idéologique ne peut se comprendre que par l'histoire réelle, qui explique ses formations, ses déformations, et leurs restructurations, et émerge en elle"[38]. Et le passage subsidiaire de Marx est le suivant:

> La morale, la religion, la métaphysique, et toutes les autres formes de conscience qui leur correspondent, ne peuvent donc plus conserver l'apparence de l'autonomie. *Elles n'ont pas d'histoire*, elles n'ont pas de développement, mais les hommes qui développent leur production matérielle et leurs échanges matériels modifient, en même temps que cette réalité, qui est la leur, également leur pensée et les produits de leur pensée.[39]

[36] Ce geste qui rompt avec l'altérité entre science (ou vérité) et idéologie (ou fausseté) est strictement le même que celui qui brise l'unité, voire le miroir de la conscience de soi.

[37] ALTHUSSER, 1996, p. 80.

[38] ALTHUSSER, 1996, p. 80.

[39] *Apud* ALTHUSSER, 1996, p. 80. MARX/ENGELS, 2017, p. 16: "Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein".

La force de la sentence de Marx, soulignée par Althusser – “elles n’ont pas d’histoire” [*sie haben keine Geschichte*] – ne signifie rien d’autre que l’idéologie n’est pas *autonome* par elle-même. Elle dépend d’un autre, à partir duquel elle se constitue en tant qu’idéologie, et cet autre renvoie directement à l’*histoire réelle*, au développement et aux productions matérielles des humains ainsi qu’à leurs échanges matériels [*Verkehr*]. Mais pour que l’*histoire réelle* puisse émerger, la *connaissance* de la production matérielle humaine et de ses échanges est exigée. Et puisqu’il n’y a aucun rapport de communauté entre l’idéologie et l’histoire réelle, ce non-rapport prend l’appellation de *rupture* ou d’*émergence.* En effet, du point de vue idéologique, l’histoire réelle intervient de façon abrupte, non enveloppée dans le cours et la logique de l’idéologie elle-même: la science permet l’intelligibilité de l’idéologie, mais elle n’en est pas la vérité ou, ce qui revient au même, elle n’a aucun rapport ni continuité avec l’idéologie. L’*émergence* ou la *rupture* ne sont discontinues qu’en relation à l’unité de la conscience de soi, *sive* l’idéologie. Du point de vue de l’*histoire réelle*, il s’agit d’une seule et même nécessité. La "conséquence" n’apparaît comme "émergence" ou "rupture" que par l’effacement des "prémisses" qui les provoquent *nécessairement*.

On trouve nettement, dans cette construction d'Althusser, une série de parallèles, qu’on peut observer en déplaçant le point de vue. Du point de vue de l’idéologie, nous avons la circulation elle-même, mais cette circulation a une histoire, et même plusieurs histoires, en raison de la pluralité qui affecte son devenir. Dans cette circulation, aucune fuite n’est possible, celle-ci étant inscrite dans la circulation même, immanente à l’idéologie: le faux circule, il va de soi à soi-même, tout comme l’identité vide de la conscience de soi. Cette circulation, qui pose l’identité et circule de soi à soi-même, équivaut à la conscience réfléchie sur elle-même. Elle se pose également comme nécessaire, dans la nécessité de son devenir circulant et, à la fois, pluralisant. Toutefois, comment peut-on affirmer que le devenir immanent à l’idéologie soit à la fois circulant et pluralisant? Est-on contraint de recourir au couple canonique *essence et apparence* et, ainsi, de concéder à une division d’un des deux aspects selon cette distinction?

Selon l’écriture de pensée d’Althusser, la réponse serait à la fois oui et non. Oui, car on peut toujours affirmer la nécessité de l’apparence et l’appréhender comme effective (l’illusion est *nécessaire*). Et non, car il n’est pas possible d’affirmer, selon la construction althussérienne, qu’il existerait une essence identifiée au vrai, ce qui impliquerait également d’affirmer la nécessité exclusivement du côté de l’essence, au détriment de l’apparence envisagée sous l’angle de la pluralité. Néanmoins, si l’on se déplace au point de vue de la science, serait-il possible de dire qu’elle incarne cette essence, tandis que l’idéologie, dans son ensemble, consisterait en l’apparence? Les choses, pourtant, ne peuvent pas être ainsi, en raison de la thèse suivante: la science n’est pas l’autre de

l'idéologie. De plus, la difficulté analytique devient vertigineuse si l'on revient à la thèse selon laquelle le devenir concerne également la science, en tant qu'elle est corrélative de l'histoire réelle, laquelle est elle aussi marquée par la pluralité. Du point de vue de la science, l'idéologie se comprend comme n'ayant pas d'histoire. Cependant, dans le cadre de la science, le vrai est toujours marqué par son *non-altérité*, une sorte de *troisième* si l'on le considère en relation avec la circulation idéologique. Cela signifie précisément qu'on ne peut pas le concevoir dans une perspective d'opposition à l'idéologie, ce qui conduit à écarter toute tentative de superposer les oppositions propres à la circulation idéologique, comme s'il existait une circulation fondamentale entre la science et l'idéologie.

Deux notes de *Sur le jeune Marx* peuvent venir à notre secours pour nous orienter quant à la distinction entre l'idéologie, la science et l'histoire réelle. En réalité, ces deux notes semblent avoir été écrites ensemble, peut-être dans un seul et même geste de rédaction. Dans la première, la note 30, Althusser a écrit ce qui suit:

> Cette conséquence est capitale [la mise en évidence de la problématique]. Ce qui distingue en effet le concept de *problématique* des concepts subjectivistes de l'interprétation idéalistes du développement des idéologies, c'est qu'il met en évidence, à l'intérieur d'une pensée, le *système de référence interne objectif de ses propres* thèmes: le système des questions qui commandent les *réponses* données par cette idéologie. II faut donc d'abord poser à une idéologie la *question de ses questions* pour comprendre, à ce niveau interne, le sens de ses réponses. Mais cette problématique est, *en elle-même, une réponse*, non plus à ses propres questions - problèmes - internes, mais aux *problèmes objectifs posés par son temps* à l'idéologie. C'est en comparant les *problèmes* posés par l'idéologue (sa problématique) aux *problèmes réels* posés par son temps à l'idéologue, qu'est possible une mise en évidence de l'élément proprement idéologique de l'idéologie, c'est-à-dire ce qui caractérise l'idéologie comme telle, sa *déformation* même. Ce n'est donc pas l'*intériorité de la problématique* qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels: on ne peut donc mettre en évidence la *problématique d'une idéologie* sans la *rapporter* et la *soumettre* aux problèmes réels auxquels elle donne, par leur énonciation déformée, une fausse réponse. Mais je ne puis anticiper sur le troisième point de mon développement (voir la note 45).[40]

Cette note se réfère à la structure typique qui constitue le contenu déterminé d'une problématique et à son rapport avec les problèmes posés dans un temps historique délimité. L'adjectif "réel" vient qualifier "problème". L'analyse, qui nécessite de poser la *question* permettant d'unifier les éléments constitutifs de la problématique, son unité de sens, le "système de référence interne objectif de ses propres thèmes" porté par une certaine écriture de pensée, n'exige pas seulement des questions similaires concernant les autres écritures de pensées autour de celle de référence, c'est-à-dire les autres écritures situées, pour ainsi dire, dans le périmètre constellé de celle qu'on analyse pour en établir la problématique; elle exige aussi, et surtout, la "question de ses questions": une

[40] ALTHUSSER, 1996, p. 64.

interrogation qui dépasse la constellation des écritures de pensée et leurs problématiques respectives pour aborder les *problèmes réels* qui commandent l'idéologie même en jeu dans toutes ces écritures, dont ces dernières sont la réponse – des réponses déformées, certes, mais néanmoins des réponses. La mesure de la déformation de ces réponses a pour condition précisément les problèmes réels auxquels elles se réfèrent et à partir desquels elles se constituent en réponses. Ainsi, Althusser affirme que "ce n'est donc pas l'*intériorité de la problématique* qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels".

Cela déplace donc l'essence au niveau du "réel", qu'il s'agisse des problèmes réels ou de l'histoire réelle. Bref, c'est du côté de la science et de la connaissance que l'on peut conduire la recherche sur une problématique donnée. Et même si cette procédure est clairement établie, demeure encore obscure la position de ce "réel", qui entretient un *non-rapport* ou un *rapport de non-altérité* (une notion qui, bien sûr, contient une *contradictio in adjectu*) avec l'idéologie. C'est ici que la note 45 intervient en complément de la première.

Le point fondamental de cette note, c'est "la *déformation* des problèmes historiques réels en problèmes philosophiques", dont Althusser doit montrer comment les problèmes réels – et répondre également à la question de ce qu'est un vrai problème réel – sont transposés "en problèmes philosophiques". Quels sont donc les problèmes réels du temps de Marx dans les années 1840, les problèmes réels auxquels se confrontent les néo-hégéliens? Or, ce sont les problèmes *réels* "de la révolution bourgeoise, du libéralisme politique, de la liberté de la presse, de la fin de la censure, de la lutte contre l'Église *&c*", qui sont transposés en termes philosophiques, avec pour résultat cette transposition en un problème unique: "le règne de la Raison, dont l'Histoire doit assurer le triomphe, en dépit des *apparences* de la réalité". Et la solution au problème ainsi transposé philosophiquement serait la suivante: "si la Raison est la fin de l'Histoire et son essence, il suffit de *la faire reconnaître* jusque dans ses apparences contraires: toute la solution réside donc dans la *toute puissance* critique de la philosophie, qui doit devenir pratique en dissipant les aberrations de l'Histoire au nom de sa vérité". C'est pourquoi le problème ainsi transposé *commande ses solutions*, écrit Althusser. Il commande ses solutions, car la question posée n'est pas celle qui touche aux problèmes réels.

Néanmoins, à mesure qu'on compare les problèmes réels avec la solution proposée d'après le problème philosophiquement transposé, ce que l'on trouve n'est rien d'autre que la *non-correspondance* (ou, pourquoi pas, une non-adéquation, voire une *inadéquation*). Certes, la problématique répond à des questions réelles, mais elle le fait de manière *déformée* par transposition, une transposition qui assigne son inadéquation par rapport aux problèmes réels dont elle prétend offrir les solutions. Par la comparaison entre les problèmes réels et les solutions idéologiques proposées –

lesquelles nous permettent également de discerner les problèmes idéologiques sous-jacents –, la problématique, c'est-à-dire l'unité de chaque écriture de pensée, et la problématique des problématiques, c'est-à-dire l'unité de sens de ces écritures en constellation, tombent par leur inadéquation. De cette inadéquation apparaît la déformation idéologique propre, la mystification des problèmes, des objets et des solutions. Voilà ce qu'est la "question des questions": interroger les problèmes réels dont l'idéologie se nourrit – et qu'elle déforme par ses problèmes et solutions transposés – tout en produisant l'unité de sens d'une délimitation historique. Cette unité historique se manifeste par des pensées singulières en constellation, à partir desquelles chaque écriture de pensée singulière tire aussi son unité de sens propre: sa problématique[41].

Bibliographie

ALTHUSSER, L. **Pour Marx.** Paris: La Découverte, 1996.

ALTHUSSER, L. **Psychanalyse et Sciences humains. Deux conférences.** Paris: Le Livre de Poche, 1996.

ALTHUSSER, L. **Solitude de Machiavel et autres textes.** Paris: PUF, 1998.

ALTHUSSER, L. **Écrits philosophiques et politiques**, t. 2. Paris: Stock/Imec, 1997.

ALTHUSSER, L. "Sur le rapport de Marx à Hegel" In.: D'Hondt, J. (Org.). **Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968).** Paris: PUF, 1970.

ALTHUSSER, L. **Réponse à John Lewis**. Paris: Maspero, 1973.

CAMPOS, H. de. **De la raison anthropophage: Et autres textes.** Paris: Nous, 2018.

CAMPOS, H. de. **A reoperação do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CAVAILLÈS, J. "Sur la logique et la théorie de la science" In.: **Oeuvres complètes de Philosophie des sciences.** Paris: Hermann, 1994.

[41] À propos de la notion de *déformation*, je retiens qu'elle vient d'une certaine appropriation de la notion de *Entstellung* chez Freud, bien sûr, en articulation avec des occurrences du même terme chez Marx, particulièrement dans *Die Deutsche Ideologie* (1845). De surcroît, je souligne l'importante articulation entre la *déformation* et la notion de *surdétermination*, dont la convergence entre ces deux notions, différemment des opinions interprétatives courantes qu'insistent sur la *Traumdeutung*, pointe plutôt vers l'écriture *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* de Freud (1939), où se trouve cet important passage: "Il suffit, en fait, à notre impérative nécessité causale, quand chaque processus a une cause démontrable. Cependant, en la réalité en dehors de nous [*in der Wirklichkeit ausserhalb uns*] ce n'est guère le cas; plutôt le contraire, chaque événement [*Ereignis*] se montre y être surdéterminé [*überdeterminiert*], il se définit comme l'effet de plusieurs causes convergentes [*als die Wirkung mehrerer konvergierender Ursachen*]. Terrifiée [*geschreckt*] par l'incalculable complication des événements [*Komplikation des Geschehens*], notre recherche prendre parti pour l'une concaténation [*Zusammenhang*] que l'autre, soulève des contrariétés lesquelles n'existent pas, qu'ont seulement surgis à travers la rupture avec des relations plus larges" (FREUD, 1961, p. 214-215 [Traduit par l'auteur, D. L.]).

(COL.). **Cahier pour l'analyse**, vol. 8 (1967).

DELEUZE, G. **La logique du sens**. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

DERRIDA, J. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

FEUERBACH, L. **Manifestes Philosophiques**. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris: PUF, 1960.

FREUD, S. "Der Mann Moses und die monotheischen Religion" In.: **Gesammelte Werke**, Band 16. London: S. Fischer Verlag, 1961.

GUÉROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'Âme et Dieu**. Paris: Aubier, 1968.

HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke**. Bd. 1 - 30.1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, c. 1968-.

HUSSERL, E. **Idées directrices pour une phénoménologie**. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1985 (1re éd. 1950).

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 2023.

LANCIOTE, D. "Appendix: Le miroir de l'écriture" In.: **Surdétermination: une recherche sur le fondement et le reflet dans l'écriture due pensée de Louis Althusser**. Tesi di dottorato in scienze filosofiche. Napoli, Università degli Studi di Napoli - Federico II, 2024.

LANCIOTE, D. "Coniunctum, euentum & tempus" In: Lanciote, D.; Ázara de Olivera, H.; Osório, L. M.. (Org.). **Estudos e Ensaios em homenagem a João Quartim de Moraes**. Campinas: Centro de Memória da Unicamp (CMU), 2023, v. , p. 27-60.

LOWY, M. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo e positivismo na sociologie do conhecimento**. São Paulo: Cortez, 2000.

MAR, K.; ENGELS, F. **Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)**. Berlin: Dietz Verlag/De Gruyter, 1975-.

MARX, K.; ENGELS, F. **Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW)**. Berlin: Dietz Verlag, 1961-.

SPINOZA, B. **Opera Posthuma** (*OP*). Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.

PRAXIS ET HISTORICITÉ CHEZ LOUIS ALTHUSSER : UN ENJEU DE L'ANTI-HÉGÉLIANISME

Jean-Baptiste Vuillerod[1]

Résumé :
Cet article cherche à analyser la critique althussérienne des philosophies de la *praxis* (Gramsci, Sartre, Lukács…) afin de montrer qu'elle sert de point de départ à Althusser pour réinventer un nouveau concept de « pratique » qui soit différencié et pluralisé dans la structure sociale. Cette opposition *des* pratiques à la *praxis* s'appuie en réalité sur la critique de la conception hégélienne du temps et de l'histoire, caractérisée par son unité. Selon Althusser, l'unité et la simplicité du temps hégélien empêchent les philosophies de la *praxis* de penser *des* pratiques historiques situées et articulées les unes aux autres de manière complexe. Il convient donc de remplacer la métaphysique hégélienne du temps par une théorie concrète de l'histoire, capable d'accueillir en elle la multiplicité irréductible du monde social et historique. C'est alors que le marxisme peut trouver à s'accomplir comme philosophie de la pratique.
Mots-clé: Althusser ; praxis ; historicité

PRAXIS AND HISTORICITY IN LOUIS ALTHUSSER: A CHALLENGE OF ANTI-HEGELIANISM

Abstract:
This article seeks to analyze Althusser's critique of the philosophies of *praxis* (Gramsci, Sartre, Lukács, etc.) in order to show that it serves as a starting point for Althusser to reinvent a new concept of "practice" that is differentiated and pluralized in the social structure. This opposition of the *practices* to the *praxis* is actually based on the critique of the Hegelian conception of time and history, characterized by its unity. According to Althusser, the unity and simplicity of Hegelian time prevent the philosophies of *praxis* from thinking about the historical *practices* situated and articulated to each other in a complex way. It is therefore necessary to replace the Hegelian metaphysics of time with a concrete theory of history, capable of embracing the irreducible multiplicity of the social and historical world. It is then that Marxism can find its fulfillment as a philosophy of practice.
Keywords: Althusser; praxis; Historicity

Il peut sembler paradoxal de venir interroger la philosophie marxiste d'Althusser sur le terrain de la *praxis*. Non pas en tant que philosophie marxiste, car c'est sans doute depuis Marx, et notamment depuis les *Thèses sur Feuerbach*[2], que la catégorie de *praxis* s'est retrouvée au centre des interrogations de la philosophie moderne[3], mais en tant que le nom d'Althusser est traditionnellement associé à un marxisme épistémologique souvent critiqué pour sa distance

[1] Jean-Baptiste Vuillerod est chargé de recherche FNRS au Centre Arcadie (Université de Namur) et chercheur rattaché au laboratoire Sophiapol (Université Paris Nanterre). Sa thèse portait sur la réception de Hegel dans la philosophie française des années 1960 ; il travaille actuellement sur le rapport entre nature et culture dans la philosophie allemande. Email: jbvuillerod@gmail.com. Orcid: Jean-Baptiste Vuillerod (0000-0003-4547-1175) - ORCID
[2] Les *Thèses* datent de 1845, mais ont été publiée par Engels à titre posthume en 1888 en appendice de son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.
[3] Pour l'histoire du concept, on pourra se référer à É. Balibar, B. Cassin, S. Laugier, « Praxis », in: B. Cassin (org.). *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris: PUF, 2004, p. 992.

et son détachement par rapport aux enjeux pratiques des luttes – une position théoriciste dont il aurait lui-même reconnu le caractère aporétique dans son autocritique[4]. Althusser (1972, p. 44-45) a lui-même affirmé que « *le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie* », semblant ainsi adresser une fin de non-recevoir à nos attentes sur la question.

Étienne Balibar (2014, p. 198-205) a pourtant insisté sur le fait qu'Althusser, s'il était un féroce adversaire de la catégorie de *praxis*, lui avait substitué le concept de « pratiques », au pluriel, et avait ainsi continué, à sa manière, à réfléchir aux questions ouvertes par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*. Nous voudrions ici prolonger cette réflexion en montrant ses enjeux pour une philosophie du temps et, plus précisément encore, pour une philosophie de l'histoire. À cette fin, nous reviendrons sur la critique althussérienne des philosophies de la *praxis* (I), puis nous montrerons qu'elle ne prend sens qu'à l'aune de la critique de la philosophie du temps de Hegel – ce qui nous amènera à une conception pluralisée des pratiques sociales dans une théorie transformée de l'histoire et de la société (II). On parviendra alors à une pensée de la temporalité historique à partir d'un débat qu'Althusser estime devoir être mené contre Hegel et ceux qu'il considère être ses épigones du XX[e] siècle.

La critique des philosophies de la *praxis*

La critique la plus directe d'Althusser à l'encontre des philosophies de la *praxis* se situe dans un excursus de « L'objet du "Capital" » intitulé « Le marxisme n'est pas un historicisme » (Althusser et al, 2008, p. 310-344). Le texte constitue une critique des interprétations historicistes et humanistes du marxisme, à partir notamment d'une discussion de la philosophie de Gramsci, mais qui touche plus généralement les pensées de Lukács, de Sartre et des humanistes du Parti Communiste Français (PCF) dans la période de déstalinisation (Roger Garaudy, Lucien Sève)[5]. Il s'agit, comme le dit Althusser, de mettre au jour une « *situation-limite* », qui vaudra comme « *le champ* de la problématique théorique de leurs réflexions » (Althusser et al, 2008, p. 327). On s'intéressera plus particulièrement ici à la critique de la notion de *praxis* dans cette thématique générale.

[4] Cf. L. Althusser. *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974.

[5] Pour une présentation générale des enjeux stratégiques liés à ce texte, voir A. Crezegut, « Althusser, étrange lecteur de Gramsci. Lire "Le marxisme n'est pas un historicisme" : 1965-2005 », *Décalages*, vol. 2, n° 1, 2016. On pourra aussi consulter l'article d'Andrea Cavazzini, « La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre », qui montre que la critique althussérienne de la *praxis* vise à remettre en cause le vide politique et théorique d'un marxisme dogmatique qui avait noué le nécessitarisme économique et une idéologie au service d'un dirigisme centralisé et pyramidal (in P. Maniglier, dir., *Le moment philosophique des années 1960*, Paris, PUF, 2011).

C'est bien entendu le dialogue avec Gramsci qui fait intervenir le concept. Althusser cite un long extrait de ce dernier, dans lequel se trouve la phrase selon laquelle « *la philosophie de la praxis est "l'historicisme" absolu, la mondanisation et la "terrestrité" absolues de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire* » (Althusser et al, 2008, p. 321). Il rappelle que le philosophe italien tient cet historicisme absolu propre à la philosophie de la *praxis* de Labriola et de Croce[6], et s'emploie à en délimiter le sens et l'usage.

Althusser commence ainsi par indiquer le « sens critique et polémique » de cette pensée, qui vise essentiellement à « refuser toute interprétation métaphysique de la philosophie marxiste » et à indiquer « la direction du lieu où la conception marxiste doit s'établir, pour rompre tous liens avec les métaphysiques antérieures » (Althusser et al, 2008, p. 321). Il y a donc d'abord un sens *négatif* à la philosophie de la *praxis* : celui d'une critique de la métaphysique, cette dernière semblant se caractériser par la négation de l'histoire, ou du moins par la réduction de l'histoire au développement d'un principe anhistorique. Cette critique de la métaphysique concerne aussi le marxisme, puisqu'elle refuse de subordonner le mouvement historique aux lois de la nature, comme avait pu le faire Engels dans sa *Dialectique de la nature*[7] et comme cela avait notamment été le cas dans le mécanisme économiciste de la II^e^ Internationale, celui de Kautsky ou de Plekhanov, qui réduisait l'ensemble de l'évolution historique au développement des forces productives et aux lois de l'économie[8]. C'est pourquoi Althusser rappelle au début de son texte le contexte dans lequel s'est développée la lecture historiciste et humaniste de Marx. Il s'agissait d'une « réaction contre le mécanisme et le fatalisme de la II^e^ Internationale, [qui] dut prendre la forme d'un appel à la conscience et à la volonté des hommes, pour qu'ils *fissent* enfin la révolution que l'histoire leur donnait à faire » (Althusser *et al, 2008,* p. 311). Contre la seule détermination économique, qui se joue des hommes comme de marionnettes, les philosophies de la *praxis* de Lukács, de Korsch et de Gramsci ont redonné au moment politique du marxisme toute son importance en redonnant à la volonté consciente des hommes toute son effectivité historique.

À côté de ce sens négatif, Althusser met en avant un « premier *sens positif* » (Althusser et al, 2008, p. 322) de la pensée gramscienne, qui consiste à souligner le renouvellement que Marx a su opérer du rapport entre théorie et pratique. Cette « *nouveauté*

[6] *Ibid.*, p. 320 : « C'est dans la tradition marxiste italienne que l'interprétation du marxisme comme "historicisme absolu" présente les traits les plus accusés et les formes les plus rigoureuses. On me permettra d'y insister quelques instants. C'est à Gramsci, qui l'avait en grande partie héritée de Labriola et de Croce, que remonte cette tradition. »

[7] F. Engels, *Dialectique de la nature*, tr. fr. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968.

[8] Sur le contexte historique des philosophies de la *praxis*, notamment de Gramsci et de Lukács, voir M. Löwy, « Notes sur Lukács et Gramsci », *L'Homme et la société*, n° 35-36, 1975, p. 79-87.

consiste à inclure le sens pratique de sa théorie même » et par conséquent à « condamner tous les marxistes "livresques", ceux qui prétendent faire retomber le marxisme dans le sort des "philosophies individuelles" sans prise sur la réalité » (Althusser et al, 2008, p. 324). Comme le précise Althusser, « ce que *recouvre* le concept d'"historicisme", pris en ce sens, porte un nom précis dans le marxisme : c'est le problème de l'union de la théorie et de la pratique, plus particulièrement le problème de l'union de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier[9] ». La philosophie de la *praxis* rappelle donc au marxisme son ancrage pratique dans l'histoire des luttes ; elle lui remet en mémoire qu'il trouve dans les pratiques historiques son origine et son but. Dans *Pour Marx*, en dépit des accusations de théoricisme dont il a fait l'objet[10], Althusser insiste beaucoup sur le fait, d'une part, que la dialectique marxiste n'est que la formalisation de pratiques existantes, et notamment de pratiques politiques[11], et, d'autre part, qu'elle a pour seul sens de revenir aux pratiques concrètes pour aider à les penser et à les résoudre[12]. On peut considérer, en ce sens, que le terme de *praxis*, chez Marx, est un motif constant pour nous rappeler que la philosophie ne se déploie plus dans le seul ciel des idées et ne peut plus prétendre à une position hégémonique dans son rapport à l'activité pratique, mais doit prendre part aux batailles concrètes de l'histoire[13].

Toute la question, pour Althusser, est de savoir si, réellement, la philosophie de la *praxis*, ou l'historicisme humaniste, qui n'en est qu'un autre nom, se donne réellement les moyens de ses ambitions. Qu'il s'agisse du sens négatif ou du sens positif précédemment

9 Cf. Althusser et al, 2008, p. 324, note 17.

10 Pour nuancer le théoricisme d'Althusser, on pourra lire É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser » (1977), in *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991 ; et P. Macherey, « Althusser et le jeune Marx », *Actuel Marx*, 2002/1, n° 31, p. 159-175.

11 Cf. L. Althusser, *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 2005, p. 223, note 52 : « Ceux que cette définition abstraite [de la dialectique marxiste] pourrait rebuter, voudront bien considérer qu'elle n'exprime rien d'autre que l'essence de la dialectique à l'œuvre dans le concret de la pensée et de l'action marxiste. »

12 Althusser et al, 2008, p. 224 : « Comme tout énoncé théorique, cette définition n'a d'existence que par les contenus concrets qu'elle permet de penser. »

13 Emmanuel Renault souligne le fait qu'une lecture de Marx en termes de philosophie de la *praxis*, à partir notamment des *Thèses sur Feuerbach*, peut être interprétée dans la perspective d'une conception « déflationniste » de la philosophie, qu'il résume ainsi : « Abandonner les prétentions illusoires de la philosophie à se constituer en savoir hégémonique, transformer cette dernière afin d'éviter les conséquences néfastes du maximalisme philosophique sur la compréhension du monde et l'organisation des luttes pratiques et, enfin, réduire la philosophie à ses opérations théoriques fondamentales (autoréflexion méthodologique, synthèse des connaissances générales et fonction critique) tout en les associant étroitement aux dynamiques de la science positive et de la pratique sociale : ces opérations relèvent d'une conception déflationniste de la philosophie. » Cf. E. Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx*, 2009/2, n° 46, p. 137-149. Étienne Balibar, pour sa part, a insisté sur le fait que les *Thèses sur Feuerbach* défendaient plutôt un abandon pur et simple de la théorie philosophique au profit de la seule pratique révolutionnaire, mais que cette perspective se renversait sur elle-même en s'inscrivant dans le sillage de l'idéalisme allemand, tant et si bien que « la philosophie, chassée par la porte, rentre par la fenêtre... » (Balibar, 2014, p. 65).

indiqués, la réponse est sans équivoque pour le philosophe de la rue d'Ulm : non seulement la philosophie de la *praxis* retombe dans la métaphysique qu'elle prétend critiquer, mais loin de penser l'articulation de la théorie et de la pratique, elle nie tout simplement la possibilité même de la théorie. C'est sur ce dernier point que se concentre la critique de *Lire le Capital*, car il met en cause la possibilité même de l'entreprise althussérienne : la réaffirmation de la valeur scientifique du marxisme et l'idée corollaire d'une autonomie relative de la théorie par rapport aux déterminations économiques, aux injonctions politiques et aux errements idéologiques. Nous allons voir, en outre, que cette question a des implications essentielles quant à la persistance d'une métaphysique du sujet dans la philosophie de la *praxis*, qui met directement en cause son caractère hégélien.

Althusser relève ainsi, en plus des sens négatif et positif relevés précédemment,

> un nouveau sens de l'"historicisme" gramscien, que l'on ne peut plus réduire, cette fois, à l'emploi légitime d'un concept indicatif, polémique ou critique, – mais qu'il faut bien considérer comme une *interprétation théorique* portant sur le contenu même de la pensée de Marx, et qui peut tomber, alors, sous nos réserves ou nos critiques (Althusser et al, 2008, p. 326).

Ce dernier sens vise la réduction que Gramsci opère du marxisme à une simple « conception du monde », à une « idéologie » qui, certes, est révolutionnaire, mais qui n'en reste pas moins non scientifique. Autrement dit, la philosophie de la *praxis* nie la fameuse « coupure épistémologique » que *Pour Marx* s'attache à démontrer et qui affirme la rupture de la scientificité marxiste par rapport à toutes les idéologies précédentes :

> Cette « coupure » entre les anciennes religions ou idéologies même « organiques » et le marxisme, *qui, lui, est une science,* et qui doit devenir l'idéologie « organique » de l'histoire humaine, en produisant dans les masses une *nouvelle* forme d'idéologie (une idéologie qui repose cette fois sur une science, – *ce qui ne s'était jamais vu*) – cette coupure n'est pas vraiment réfléchie par Gramsci, et, absorbé qu'il est par l'exigence et les conditions pratiques de la pénétration de la « philosophie de la praxis » dans l'histoire réelle, il néglige la signification théorique de cette coupure et ses conséquences théoriques et pratiques (Althusser et al, 2008, p. 326-327).

On sait qu'Althusser ne comprend pas l'idéologie comme l'ensemble des idées de la classe dominante censée justifier sa domination (Balibar, 2014, p. 88), mais comme le rapport imaginaire, et par conséquent obscur, faussé, que les hommes entretiennent à l'égard de leurs conditions d'existence[14]. Il ne nie donc pas la nécessité, pour la science marxiste, de se faire idéologie pour passer dans l'action concrète et politique des masses prolétariennes. Mais il

[14] Cf. Althusser, 2005, p. 240 : « L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur "monde", c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. » La conséquence en est que « *l'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale* » (*ibid.*, p. 238).

refuse de payer ce *passage* de la science dans l'idéologie, propre à toute politique concrète, par l'*identification* de la science elle-même à l'idéologie. Ce qu'il perçoit en Gramsci, c'est la subordination de la théorie marxiste à la politique, qui aboutit à refuser de la juger à l'aune de critères proprement scientifique et donc à la considérer comme un simple instrument pour orienter l'action des hommes dans un horizon révolutionnaire.

L'orientation générale de Gramsci, mais également de toutes les lectures historicistes et humanistes du marxisme, est finalement de réduire l'activité scientifique du marxisme à une *praxis* politique :

> Nous avons vu que pour [Gramsci] un philosophe est, en dernière instance, un « politique » ; pour lui, la philosophie est le produit direct (sous la réserve de toutes les « médiations nécessaires ») de l'activité et de l'expérience des masses, de la praxis économico-politique (...). Spontanément, Gramsci retrouve, comme une opposition indispensable à l'expression de sa pensée, les formules mêmes de Feuerbach, opposant, dans un texte célèbre de 1839, la philosophie produite par l'histoire réelle à la philosophie produite par les philosophes, – les formules opposant la praxis à la spéculation (Althusser et al, 2008, p. 331).

On verra bientôt toute l'importance, ici, de la mention de Feuerbach, mais l'on comprend déjà parfaitement en quel sens cette posture est à combattre absolument pour celui qui a fait de la réévaluation épistémologique du marxisme son cheval de bataille durant les années 1960. Althusser, on l'a rappelé, considère que la pensée marxiste trouve son origine dans les luttes politiques concrètes et doit servir à les éclairer, voire à résoudre leurs problèmes, mais elle ne doit pas, pour autant, sacrifier sa dimension proprement théorique, laisser de côté sa plus-value scientifique au profit de l'instrumentalisation politique, quand bien même cette dernière serait de nature révolutionnaire.

Ce que n'a pas vu Gramsci, c'est que la dialectique marxiste différencie des « niveaux » à l'intérieur de la structure sociale. C'est d'ailleurs en ce sens que sa lecture de Marx comporte des conséquences théoriques quant à la compréhension que l'on se fait de la dialectique marxiste :

> Dans cette interprétation, la pratique théorique tend à perdre toute spécificité, pour être réduite à la *pratique historique* en général, catégorie sous laquelle sont pensées des formes de production aussi différentes que la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique scientifique. Cette assimilation, toutefois, pose des problèmes délicats (...). (Althusser et al, 2008, p. 331-332).

Ce sont précisément ces problèmes délicats qui nous font retrouver la thématique d'une persistance de la métaphysique à l'intérieur des philosophies de la *praxis*.

C'est la référence à Sartre, qui permet à Althusser de développer cette critique. Bien que la philosophie sartrienne ait de « tout autres origines » (Althusser et al, 2008, p. 333) que

celle de Gramsci, elle retrouve la négation de l'autonomie relative des différents niveaux que distingue la dialectique marxiste dans la totalité sociale :

> (...) on s'étonnera moins encore de voir opérer chez Sartre la même *réduction nécessaire* des différentes pratiques (des différents niveaux distingués par Marx), à une pratique unique : chez lui, pour des raisons qui tiennent justement à ses propres origines philosophiques, ce n'est pas le concept de pratique expérimentale, mais le concept de « praxis » tout court, qui est chargé d'assumer au prix d'innombrables « médiations » (Sartre est le philosophe des médiations par excellence : elles ont précisément pour fonction d'assurer l'unité dans la négation des différences) l'unité de pratiques aussi différentes que la pratique scientifique et la pratique économique ou politique (Althusser et al, 2008, p. 333-334).

La mention d'une pratique « expérimentale » renvoie à la discussion du marxiste italien Coletti, qui mêlait la théorie et la pratique marxistes dans un même processus d'hypothèses et de vérifications empiriques. Mais il est ici tout à fait central qu'Althusser insiste sur le fait que Sartre se contente de la catégorie de la *praxis* « tout court ». Il pense en réalité ici au Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, peut-être même aux dernières pages du premier tome, qui montraient comment les différentes *praxis* individuelles s'articulent dans une *praxis* historique commune, qui elle-même rend possible la *praxis* de l'historien[15]. C'est en tout cas le Sartre de la « *praxis* totalitaire » (Sartre, 1960, p. 754) qui est visé en cet endroit du texte althussérien, et c'est tout sauf un hasard, puisqu'il est celui qui fonde la dynamique historique dans la volonté libre d'une subjectivité humaine : « L'humanisme historiciste prend ainsi chez Sartre la forme d'une exaltation de la liberté humaine où, de s'engager librement dans leur combat, il communie avec la liberté de tous les opprimés, qui, depuis la longue nuit oubliée des révoltes d'esclaves, luttent à jamais pour un peu de lumière humaine » (Althusser et al, 2008, p. 342-343).

Voilà donc le véritable fondement de la négation des différents niveaux de la dialectique marxiste, et du nivellement de la science et de la politique dans la *praxis* : l'idée unifiante et totalisante d'un sujet de cette *praxis*, qui n'est pas tant une subjectivité individuelle

[15] Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris Gallimard, 1960, p. 750-755. Dans ces pages qui ferment le premier tome de la *Critique*, Sartre prend l'exemple d'une partie d'échecs pour tenter de penser la totalisation du cours historique à partir des différentes *praxis* individuelles, extérieures les unes aux autres. Il montre que, dans le contexte de rareté auquel sont vouées les individus, ceux-ci sont conduits à s'affronter et chacun agit en intériorisant l'agir des autres, en prenant en compte les possibles actions venant d'autrui : première forme de totalisation pratique, qui émane de chaque conscience individuelle. Un jeu commun naît dont la rationalité d'ensemble provient justement du fait que chaque conscience cherche à satisfaire ses besoins et agit en conséquence, de façon que les actions des unes et des autres aient un sens dans leur agir commun : deuxième forme, qui ne dépend plus de chaque conscience prise individuellement, mais de la rationalité du combat qui les réunit. S'opère ainsi, à même le réel, une totalisation des *praxis* qui rend possible la saisie rationnelle d'une totalité historique par le regard extérieur de l'historien : troisième forme de totalisation pratique, qui est celle d'un regard extérieur, mais qui n'est rendue possible que par la totalisation réelle opérée dans la deuxième forme. On aboutit à l'idée d'une *praxis* collective ou globale, à laquelle le regard de l'historien est parfaitement adéquat.

qu'une subjectivité collective. C'est d'ailleurs la raison profonde pour laquelle l'historicisme, qui réduit la théorie à un instrument idéologique au service de l'action historique, est profondément lié à l'humanisme : « L'histoire devient alors transformation d'une nature humaine, qui demeure le vrai sujet de l'histoire qui la transforme » (Althusser et al, 2008, p. 339). Et Althusser de rappeler les philosophies de la *praxis* de Lukács et de Korsch, qui faisaient du prolétariat le sujet agissant et véritablement actif dans l'histoire, censé redonner à l'humanité tout entière son essence réifiée[16] : « Cet humanisme "gauchiste" désignait le prolétariat comme le lieu et le missionnaire de l'essence humaine » (Althusser et al, 2008, p. 340). S'il est ainsi possible de nier l'autonomie relative des différentes activités dans la complexité de la totalité sociale, c'est parce que l'on a, *in fine*, ce sujet humain qui unifie dans sa main la pluralité qui, sans lui, resterait disséminée.

Althusser ne manque pas, alors, de souligner l'insistance profonde, sous cette conception de la *praxis*, de ce qu'il estime être la métaphysique hégélienne. Il y a, chez Sartre, dit-il, « la transformation de la totalité marxiste en une variation de la totalité hégélienne » (Althusser et al, 2008, p. 334). À propos de l'interprétation humaniste et historiciste du marxisme à l'encontre du mécanisme économiciste de la II^e^ Internationale, il écrit aussi : « C'est pourquoi elle proclamait un retour radical à Hegel (le jeune Lukács, Korsch), et élaborait une théorie qui mettait la doctrine de Marx en rapport d'*expression* direct avec la classe ouvrière » (Althusser et al, 2008, p. 340). Et concernant Gramsci, il met l'accent sur le fait que joue chez lui le même renversement de la philosophie hégélienne que celui qu'avait produit Feuerbach :

> L'entreprise théorique d'interprétation du marxisme comme historicisme ne sort pas des *limites absolues* dans lesquelles s'effectue depuis Feuerbach ce « renversement » de la spéculation dans la praxis, de l'abstraction dans le « concret » : ces limites sont définies par la problématique empiriste, sublimée dans la spéculation hégélienne et dont aucun « renversement » ne peut nous délivrer (Althusser et al, 2008, p. 336).

Ces propos ne prennent tout leur sens qu'à l'aune de *Pour Marx*, où Althusser montre en quel sens le renversement feuerbachien de la dialectique hégélienne conserve sa structure et, par là, reste prisonnier de la même problématique idéologique :

> (...) Feuerbach était encore un "philosophe", qui avait certes "renversé" le corps de l'édifice hégélien, mais en avait conservé la structure et les fondements derniers, c'est-à-dire les présuppositions théoriques. Aux yeux de Marx, Feuerbach était demeuré sur

[16] Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe* (1923), tr. fr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 253 : « Ainsi la pensée prolétarienne n'est d'abord qu'une *théorie de la praxis* pour ne se transformer que peu à peu (souvent par bonds, il est vrai) en une *théorie pratique* bouleversant la réalité. (...) Alors seulement se dégageraient les interactions dialectiques intimes entre la situation historique et sociale objective et la conscience de classe du prolétariat ; alors seulement se concrétiserait réellement l'affirmation que le prolétariat est le sujet-objet identique du processus d'évolution. »

> la terre hégélienne, il en restait prisonnier bien qu'il en fît la critique, il ne faisait que retourner contre Hegel les principes mêmes de Hegel (Althusser, 2005, p. 42).

Bien que Feuerbach ait mis l'homme à la place de l'esprit hégélien, il reste pour Althusser dans le schème hégélien de l'aliénation d'un principe unique qui revient en lui-même à la fin de l'histoire ; il se maintient dans une dialectique hégélienne qui, quel que soit le sens où on la prenne, sur la tête ou sur les pieds, persiste dans une conception simpliste du temps.

La critique du temps hégélien

Dans « Le marxisme n'est pas un historicisme », la question du temps est déjà brièvement mentionnée comme enjeu véritable de la dénégation gramscienne de la coupure épistémologique et de l'autonomie relative de la science à l'égard de l'idéologie :

> Quant à la science, elle peut bien naître d'une idéologie, se détacher de son champ pour se constituer en science, mais justement ce détachement, cette « coupure » inaugurent une nouvelle forme d'existence et de temporalité historiques, qui font échapper la science (au moins dans certaines conditions historiques qui assurent la continuité réelle de sa propre histoire, – ce ne fut pas toujours le cas), au sort commun d'une unique histoire : celle du « bloc historique » de l'unité de la structure et de la superstructure (Althusser et al, 2008, p. 330).

L'idée d'Althusser est qu'on ne saurait penser une quelconque forme d'autonomie pour l'activité des savants qu'à la condition de lui accorder une temporalité propre. On ne parviendra à thématiser pour elle-même la théorie que si on la découple du temps de l'économie, du temps de la politique et du temps de l'idéologie. Tout repose donc sur la pluralisation du temps, et c'est précisément cela que vise la critique de la dialectique hégélienne.

Dans *Pour Marx*, Althusser qualifie de simple, voire de simpliste la dialectique hégélienne : « La simplicité de la contradiction hégélienne n'est en effet possible *que* par la simplicité du *principe interne*, qui constitue l'essence de toute période historique » (Althusser, 2005, p. 102). Cette dialectique simpliste réduit le divers de l'histoire à l'unité d'un principe unique qui s'aliène avant de revenir à soi : « La *totalité hégélienne* est le développement aliéné d'une unité simple, d'un principe simple, lui-même moment du développement de l'Idée : elle est donc, rigoureusement parlant, le phénomène, la manifestation de soi de ce principe simple, qui persiste dans toutes ses manifestations » (Althusser, 2005, p. 209). Que ce premier principe soit l'esprit hégélien ou la nature humaine feuerbachienne change peu de choses, puisque, dans tous les cas, on a affaire à un principe unique posé au départ, à son aliénation historique, puis au recouvrement de son identité essentielle à la fin de l'histoire.

On retrouve ici une interprétation métaphysique de la dialectique hégélienne, soumise à l'autorité d'un premier principe, à l'esprit qui préexisterait à son expression historique et qui viendrait unifier en lui les temporalités éparses du monde. Althusser donne pour raison de cette simplification extrême du multiple le primat de la conscience, le point de vue de la conscience qui unifie, à la manière du sujet transcendantal chez Kant, le divers des représentations :

> Cette réduction elle-même (dont Hegel a emprunté à l'idée à Montesquieu), la réduction de *tous* les éléments qui font la vie concrète d'un monde historique (institutions économiques, sociales, politiques, juridiques, mœurs, morale, art, religion, philosophie, et jusqu'aux *événements* historiques : guerres, batailles, défaites, etc...) à *un* principe d'unité interne, cette réduction n'est elle-même possible qu'à la *condition absolue* de tenir toute la vie concrète d'un peuple pour l'extériorisation-aliénation (*Entäusserung-Entfremdung*) d'un *principe spirituel interne*, qui *n'est jamais rien d'autre en définitive que la forme la plus abstraite de la conscience de soi de ce monde : sa conscience religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sa propre idéologie* (Althusser, 2005, p. 102).

Qu'il s'agisse de l'unification d'une période historique – que Hegel aurait repris à Montesquieu[17] – ou de l'unification de l'histoire dans sa totalité, c'est bel et bien la conscience qui constitue le centre unificateur de la dispersion du temps. Elle est ce point fixe en lequel, comme dans le sujet transcendantal kantien, viennent se nouer les moments du temps pour échapper à leur dissémination dans le pur chaos : « *Cercle de cercles, la conscience n'a qu'un centre*, qui seul la détermine (...) » (Althusser, 2005, p. 101).

Il faut noter qu'Althusser reprend l'argument déployé dans le mémoire de fin d'études supérieures de son grand ami de jeunesse, Jacques Martin, qu'il avait rencontré à la rue d'Ulm après la guerre et auquel il a dédicacé *Pour Marx*, afin de lui rendre hommage après son suicide, en 1963[18]. On se contentera de rappeler ici que le projet du mémoire de Martin, intitulé « Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel »[19], était de montrer que Hegel avait préfiguré la critique marxiste de la conception bourgeoise de l'individu, comme individu autonome, libre et parfaitement transparent à lui-même dans la conscience de soi. Il y a, selon lui, un « effort continu de Hegel pour dégager les implications de la réalité homme, dévoilant l'abstraction de l'individualisme de l'*Aufklärung,* et, plus profondément, de

[17] L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), Paris, PUF, 2003, p. 49 : « Hegel, qui a donné à la catégorie de totalité une prodigieuse portée dans sa philosophie de l'histoire, savait bien quel était son maître quand il rendait grâce de cette découverte au génie de Montesquieu. »

[18] Sur Jacques Martin, on pourra se reporter à ce qu'en dit Yann Moulier Boutang dans *Louis Althusser, une biographie*, tome 2, Paris, Grasset, 1992.

[19] J. Martin, *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel* (1947), Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), fonds Althusser, ALT2. A33-04 ; publié sous le titre *L'individu chez Hegel*, éd. J.-B. Vuillerod, préface d'É. Balibar, Lyon, ENS éditions, 2020.

l'individualisation par le cogito cartésien » (Martin, 2020, p. 41). Une lecture mêlée de Hegel et de Marx permettait à Martin de mettre au jour une conception concrète de l'individu, celui-ci devant être compris non pas depuis la solitude de son solipsisme, mais à l'aune de l'ensemble des médiations sociales et historiques qui le constituent[20] :

> Hegel, critiqué par Marx, a lui-même contribué à rendre possible la pensée de Marx, en dégageant certaines implications constitutives de l'individu réel et – peut-être inséparablement – en apportant certains types de pensée sans lesquels les implications dégagées ne pouvaient se manifester à la conscience (Martin, 2020, p. 65).

Martin remarquait cependant que Hegel, particulièrement dans les œuvres de la maturité, trahissait cette critique de l'individu bourgeois en réinstaurant celui-ci à l'échelle du tout. Dans la philosophie hégélienne, « l'esprit universel sera le seul individu réel et vrai, puisque seul il réalise le rapport constitutif du moi ou de l'individualité » (Martin, 2020, p. 132). Et Martin d'expliquer que ce retour de l'individu autonome sous la forme de la totalité spirituelle est dû, premièrement, au primat de la conscience philosophique chez Hegel : « la recollection de l'esprit absolu, selon la *Phénoménologie*, c'est l'histoire conçue, c'est-à-dire l'histoire qui se développe simultanément comme savoir de l'histoire, c'est-à-dire comme le Système hors duquel le vrai ne peut s'exposer comme effectivement réel » (Martin, 2020, p. 127) ; deuxièmement, au fait que cette totalité pensée est projetée sur la réalité, *réalisée* au sens littéral du terme : « La position de l'Idée comme réalité ne cesse de se trahir tout au long du développement de la pensée de Hegel (...) ; sa dialectique ne dépasse pas réellement la simple représentation » (Martin, 2020, p. 128). Tout se passe comme si Hegel avait totalisé l'ensemble de la réalité dans la conscience unifiée du philosophe, puis avait projeté cette synthèse de la conscience dans le monde pour penser ce dernier depuis l'unité de l'esprit. C'est exactement le même argument que l'on retrouve chez Althusser dans *Pour Marx*, dans l'idée selon laquelle la simplicité de la dialectique hégélienne est due au primat du point de vue de la conscience sur le monde.

On retrouve ici, dans ce sujet qui file le temps en une trame unique, le sujet métaphysique de la *praxis* que nous avions rencontré plus haut – sujet de la *praxis* qu'il vient d'ailleurs éclairer en retour, puisque c'est en tant que sujet dans lequel règne le point de vue de la conscience qu'il peut réduire la complexité sociale à l'unité d'un même temps. Là contre, la

[20] Martin, 2020, p. 87 : « Certes depuis toujours Hegel n'a conçu le concret que sous la forme de la totalité : non pas totalité de qualités ou de talents dont la mise en œuvre et l'épanouissement suffiraient à définir l'individualité, mais totalité des rapports de l'individu avec le monde qui le définit et le constitue et que réciproquement il contribue à constituer et définir. Cette totalité sera justement ce qui permet de situer l'individu universellement (...). »

dialectique marxiste, en opposition à la dialectique hégélienne, réintroduit la complexité qui abolit l'unité de la *praxis*. Elle ne le fait pas en abolissant purement et simplement le concept de « *praxis* », mais en le pluralisant, de façon à obtenir *des* « pratiques », une série de pratiques différenciées qui ont chacune leur temporalité propre :

> [Marx] remplace les anciens postulats (empirisme-idéalisme du sujet, empirisme-idéalisme de l'essence) qui sont à la base, non seulement de l'idéalisme, mais aussi du matérialisme prémarxiste, par un matérialisme dialectique-historique de la *praxis* : c'est-à-dire par une théorie des différents *niveaux* spécifiques de la *pratique humaine* (pratique économique, pratique politique, pratique idéologique, pratique scientifique) dans leurs articulations propres, fondée sur les articulations spécifiques de l'unité de la société humaine. Disons d'un mot qu'au concept « idéologique » et universel de la « pratique » feuerbachienne, Marx substitue une conception concrète des différences spécifiques qui permet de situer chaque pratique particulière dans les différentes spécifiques de la structure sociale (Althusser, 2005, p. 235-236).

Cette pluralisation des pratiques a bien sûr une résonnance bergsonienne, en tant qu'elle redonne à chacune sa durée propre, mais elle ne s'enracine pas dans une métaphysique du temps. Cette différence n'est pas minimale ou insignifiante, elle est en réalité décisive, puisqu'elle oblige à penser la temporalité de pratiques sociales déterminées (économiques, politiques, idéologiques, scientifiques[21]) et non des *êtres* ou des *étants* en général, mais surtout elle oblige à appréhender l'articulation différenciée des diverses pratiques à tel ou tel moment de l'histoire[22]. Elle contraint donc de prendre en compte ce qu'Althusser appelle ailleurs la « hiérarchie des instances » de la « complexité structurée » (Althusser, 2005, p. 215).

Analyser un moment de l'histoire et une processualité historique, par conséquent, ce sera situer chacune des pratiques dans la totalité sociale complexe, comprendre la temporalité propre à chaque pratique et cerner la manière dont chaque temporalité singulière communique avec les autres. Où en est le combat idéologique ? Où en est le développement de la théorie ? Où en est l'organisation politique des masses et de ses adversaires ? Où en est le développement des forces productives ? Et comment l'idéologie, la science, l'économie et la

[21] Althusser, 2005, p. 168 : « Outre la production, la pratique sociale comporte d'autres niveaux essentiels : la pratique politique – qui, dans les partis marxistes, n'est plus spontanée mais organisée sur la base de la théorie scientifique du matérialisme historique, et qui transforme sa matière première : les rapports sociaux, en un produit déterminé (de nouveaux rapports sociaux) ; la pratique *idéologique* (l'idéologie, qu'elle soit religieuse, politique, morale, juridique ou artistique, transforme elle aussi son objet : la "conscience" des hommes) ; et enfin la *pratique théorique*. »

[22] Il n'est pas certain que cette articulation hiérarchisée des durées soit thématisée pour elle-même dans la métaphysique bergsonienne du temps, qui semble plutôt osciller entre la dissémination des durées – le premier Bergson, celui de l'*Essai* qui invite chacun à plonger en lui pour retrouver sa durée propre dans le sentiment intime de soi – et leur unification dans un temps global : le dernier Bergson, celui de *L'évolution créatrice* et des *Deux sources*, chez qui se fait jour une pensée dynamique du Tout divin. Sur ce passage du point de vue psychologique au point de vue cosmologique chez Bergson, voir J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007, p. 73 sq.

politique entrent-elles en relation à tel moment de l'histoire, et notamment au moment de l'événementialité révolutionnaire, lorsque les contradictions internes à chaque pratique se condensent dans le renversement du monde – ce qu'Althusser nomme une « *unité de rupture* » (Althusser, 2005, p. 98) ? Lénine, tant par sa vie que par son œuvre, sert ici de modèle au philosophe de la rue d'Ulm : « L'irremplaçable des textes de Lénine est là : dans l'analyse de la structure d'une *conjoncture*, dans les déplacements et les condensations de ses contradictions, dans leur unité paradoxale, qui sont l'existence même de ce "*moment actuel*", que l'action politique va transformer, au sens fort, d'un février en un octobre 17 » (Althusser, 2005, p. 181).

C'est précisément cette analyse minutieuse de l'histoire que rend impossible « la » *praxis* et la conception hégélienne « du » temps. L'histoire ne se réduit pas à l'écoulement d'un temps unique dans lequel serait à l'œuvre une unique *praxis*. Elle est faite d'une temporalité feuilletée, de durées éparses qui sont autant de pratiques dont il faut chaque fois comprendre les relations plurielles et hiérarchisées dans la totalité sociale complexe. « Le » temps, « la » *praxis* sont des abstractions produites par la conscience, dont la fonction, pour le dire dans une perspective transcendantale kantienne, est de synthétiser le divers spatio-temporel et de réduire le multiple à l'un. Mais le point de vue de la conscience reste idéologique, au sens précis qu'Althusser donne à ce terme : c'est un point de vue imaginaire, perceptif et représentatif sur le réel. Ce point de vue est inévitable : le sujet produit à chaque instant l'unification du temps dans la conscience de soi et ressaisie en permanence dans cette unité les temporalités diffuses de l'espace social. Il ne doit cependant pas nous faire oublier sa partialité et son obscurité, qui font que la complexité sociale reste dérobée à la conscience et se soustrait à sa tendance naturelle à l'unification dans son rapport immédiat au monde.

De là l'importance qu'Althusser accorde à la théorie. Seule, elle peut s'adonner à l'étude patiente du monde qui permet d'en restituer la complexité, de comprendre les différents niveaux de pratiques articulées qui sont inatteignables par la simple saisie d'un regard simplificateur, mais qu'il est possible de saisir à travers un modèle théorique qui en retrouve l'agencement pluriel : « Ce concept [de surdétermination] est bien essentiel au marxisme justement parce qu'il n'est pas un concept empirique : le constat de ce qui existe... C'est au contraire un concept *théorique*, fondé dans l'essence même de l'objet : le tout complexe toujours-déjà-donné » (Althusser, 2005, p. 212-213) Ce que la perception ne peut me fournir, elle qui unifie les temporalités dans la temporalité unique de ma conscience, c'est à la réflexion théorique de le produire en redonnant à chaque pratique sa durée propre, sa singularité, son autonomie relative.

Conclusion

L'enjeu de la critique de la *praxis* et du temps hégélien, chez Althusser, n'est donc autre que la possibilité même d'une pensée rigoureuse de l'histoire. Il s'agit, pour lui, de passer du temps à l'histoire, de la *praxis* aux pratiques, de façon à rejoindre la réalité concrète et complexe que constitue le monde social. Non seulement se maintiennent ainsi les exigences que porte en lui, à l'intérieur du marxisme, le concept de *praxis* : la critique de la métaphysique et la nécessité de penser l'articulation de la théorie et de la pratique ; mais ces exigences peuvent enfin se trouver véritablement réalisées, puisque la pluralisation des pratiques permet de se passer d'un sujet métaphysique de l'histoire et d'une abolition pure et simple de l'entreprise théorique mise au service des tâches politiques. La profonde remise en cause althussérienne des philosophies de la *praxis*, par conséquent, doit aussi bien être comprise comme leur accomplissement.

Ce n'est cependant pas tout à fait innocemment que nous avons rappelé l'importance de Jacques Martin, l'ami de jeunesse de la rue d'Ulm, dans l'élaboration de l'argumentaire d'Althusser. Tout le projet de Martin tenait dans une critique immanente de l'hégélianisme ; il s'agissait pour lui de revenir à Hegel pour expliciter la critique marxiste de l'individu, mais aussi, en retour, de purger la philosophie hégélienne de ses tendances idéalistes grâce à la perspective matérialiste de Marx. Or, c'est précisément cette lecture croisée du marxisme et de l'hégélianisme qui disparaît dans le dispositif de *Pour Marx* et de *Lire le Capital*. Contrairement à Martin, Althusser ne pense pas que Hegel puisse servir le moins du monde à une analyse concrète de la société. C'est pourquoi il ne retient du mémoire de son camarade que le versant critique et non les nombreuses pages où la philosophie hégélienne se trouve louée pour avoir esquissé les analyses marxistes. Le respect de la lettre du texte de Martin nous rappelle néanmoins que rien n'appelait de manière aussi radicale la « coupure » qu'Althusser tient coûte que coûte à instaurer entre Hegel et Marx, et qu'une lecture plus fine et plus nuancée de la philosophie hégélienne était aussi possible. Althusser lui-même est revenu par la suite de manière beaucoup plus subtile sur ce point, affirmant même en janvier 1968, alors qu'il était invité au séminaire de Jean Hyppolite, le grand commentateur hégélien : « Tout ce que nous avons publié sur Hegel laisse en effet de côté l'héritage positif dont Marx est, de son propre aveu, redevable à Hegel » (Althusser, 1970, p. 98). Il ouvrait ainsi la voie à une pensée de l'histoire dans laquelle les apports de Marx et de Hegel ne seraient pas aussi opposés qu'on pourrait le croire.

Quoi qu'il en soit de ce rapport entre marxisme et hégélianisme, on peut considérer que la critique althussérienne de l'idéalisme et de la philosophie de l'histoire et de la société qui sont inhérents aux philosophies de la *praxis*, n'a rien perdu de son actualité. Son exigence de différenciation des pratiques sociales, qui ne sauraient être réduites à l'expression d'une idée ou d'une vision du monde (d'une « ontologie »), et son refus de confondre entre elles les pratiques politiques et les pratiques scientifiques au nom d'un usage « stratégique » des concepts, indépendamment de leur valeur théorique pour la connaissance de la réalité sociale et historique – cette exigence et ce refus restent des gestes profondément actuels et donnent à la lecture d'Althusser tout son sens pour nous, aujourd'hui, dans le contexte des problématiques théoriques et pratiques qui sont les nôtres.

Bibliographie

ALTHUSSER, Louis. "Sur le rapport de Marx à Hegel" (1968). in: J. d'Hondt (org.), *Hegel et la pensée moderne*. Paris: PUF, 1970.

ALTHUSSER, Louis, *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*. Paris: Maspero, 1972.

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

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), Paris: PUF, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx* (1965), Paris: La Découverte, 2005.

ALTHUSSER, Louis. Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre, Rancière, Jacques, *Lire le Capital* (1965), Paris: PUF, 2008.

BALIBAR, Étienne. "Le concept de 'coupure épistémologique' de Gaston Bachelard à Louis Althusser" (1977), in *Écrits pour Althusser*, Paris: La Découverte, 1991.

BALIBAR, Étienne ; Cassin, Barbara ; Laugier, Sandra, « Praxis », in: B. Cassin (org.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris: PUF, 2004 p. 988-1002.

BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx* (1993), Paris: La Découverte, 2014.

CAVAZZINI, Andrea. "La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre". In: P. Maniglier (org). *Le moment philosophique des années 1960*, Paris: PUF, 2011, p. 237-253.

CREZEGUT, Anthony. "Althusser, étrange lecteur de Gramsci. Lire 'Le marxisme n'est pas un historicisme' : 1965-2005". *Décalages*, vol. 2, n° 1, 2016.

ENGELS, Friedrich. *Dialectique de la nature*, tr. fr. É. Bottigelli, Paris: Éditions sociales, 1968.

MARTIN, Jacques. *L'individu chez Hegel*, éd. J.-B. Vuillerod, préface d'É. Balibar. Lyon: ENS éditions, 2020.

LÖWY, Michael. "Notes sur Lukács et Gramsci", *L'Homme et la société*, n° 35-36, 1975, p. 79-87.

LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe* (1923). tr. fr. K. Axelos e J. Bois. Paris: Minuit, 1960.

MACHEREY, Pierre. "Althusser et le jeune Marx", *Actuel Marx*, 2002/1, n° 31, p. 159-175.

MOULIER Boutang, Yann. *Louis Althusser, une biographie*, tome 2, Paris: Grasset, 1992.

RENAULT, Emmanuel. "Marx et sa conception déflationniste de la philosophie", *Actuel Marx*, 2009/2, n° 46, p. 137-149.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris: Gallimard, 1960.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson*, Paris: PUF, coll. "Que sais-je ? ", 2007.

A TRAJETÓRIA TEÓRICO-POLÍTICA DE LOUIS ALTHUSSER

Julien Pallotta[1]

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

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

LA TRAJECTOIRE THÉORICO-POLITIQUE DE LOUIS ALTHUSSER

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

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

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

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

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

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

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

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

Para compreender o sentido da intervenção teórico-política de Althusser no marxismo do século XX, é necessário situá-la na conjuntura política que a condicionou: a desestalinização sancionada pelo XX Congresso do PCUS e seus efeitos sobre o PCF, ou seja, o encerramento oficial da página dos erros do stalinismo (definidos minimamente como "culto da personalidade" e "violação da legalidade socialista") e a necessidade de elaborar novas estratégias políticas. É nesse contexto que os intelectuais recebem a "tarefa do *aggiornamento*, ou seja, o trabalho de reinterpretação dos fundamentos teóricos das novas estratégias" (Matonti, 2005, p. 32). Althusser assume essa tarefa armado com as ferramentas próprias da filosofia, recusando-se a servir como uma mera justificativa *ad hoc* para a linha decretada pelo Bureau Político; pelo contrário, ele reivindica a autonomia do trabalho teórico, embora se inscreva de maneira ambígua no quadro stalinista: no plano teórico, ele retoma as categorias de "materialismo dialético" e "materialismo histórico" da brochura de Stálin com o mesmo nome, reinterpretando-as de forma original, até mesmo "herética" (Tosel, 2009, p.59-60), e, no plano organizacional, Althusser mantém a ideia do papel dirigente do partido de vanguarda da classe operária e a bipartição das lutas em lutas políticas (conduzidas pelo partido) e lutas econômicas (conduzidas pelo sindicato). Mais do que um simples herege, Althusser é um *ortho-heterodoxo*: um heterodoxo que busca conquistar uma ortodoxia[2]. Seu estilo de escrita didático, por vezes

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

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

A desestalinização que ele rejeita é aquela que consiste em transformar o marxismo em humanismo, à maneira de Jorge Semprun no PC espanhol ou Roger Garaudy no PC francês. Após a revelação da amplitude dos crimes do stalinismo, alguns intelectuais comunistas consideraram tentador retornar aos escritos da juventude de Marx (como os *Manuscritos de 1844*) para encontrar neles a exigência de uma libertação do homem social e economicamente alienado. Esse retorno às necessidades fundamentais do homem e à ideia de recuperação de sua essência humana tinha também a vantagem de possibilitar diálogos com os cristãos. Althusser discorda dessa abordagem ao retornar a uma interpretação dos textos de Marx com base na ideia (que ele afirma encontrar na tradição marxista-leninista, mas que interpreta à sua maneira) de que é preciso distinguir, em Marx, entre uma filosofia (também chamada de "materialismo dialético") e uma ciência da história (chamada de "materialismo histórico"). No que diz respeito à filosofia marxista, o prefácio de *Pour Marx* anuncia que ela está "em grande parte por ser constituída" (Althusser, 1996a, p. 21), uma forma de dizer que é um espaço vazio a ser ocupado[3] e que Althusser se apresenta como um inovador em nome da ortodoxia ausente. Ele a define como *Teoria da prática teórica*, isto é, uma espécie de teoria geral da produção do conhecimento nos diferentes domínios teóricos. Quanto à ciência da história, ela é um "continente" aberto por Marx, que deve continuar sendo explorado e que foi descoberto por meio de um *corte epistemológico* (segundo a terminologia de Gaston Bachelard, que se refere à ideia de uma descontinuidade entre o conhecimento científico e o conhecimento comum) em relação às obras da juventude de Marx, reivindicadas por seus leitores humanistas. A partir de 1845, ou seja, com a obra póstuma *A Ideologia Alemã*, Marx formula a exigência de uma ciência da história que rompe com a problemática antropológica herdada de Feuerbach (centrada na

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

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

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

O conceito de ideologia é um exemplo notável do tipo de intervenção de Althusser: abandonado pelo próprio Marx depois de 1845, mas presente nos panfletos educacionais do Partido, Althusser o reinventa de forma original, considerando que, embora seja necessário para o estudo das formações sociais, ainda não há uma versão satisfatória dele no marxismo, que ele se propõe a produzir usando, implicitamente, filósofos fora das referências tradicionais do marxismo. A ideologia não é simplesmente um sistema de representações, com uma função mais prática do que teórica; ela é, mais precisamente, "a expressão da relação dos homens com seu 'mundo', ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e sua relação imaginária[5]" (Althusser, 1996, p. 240). Althusser se inspira aqui na teoria espinosista do primeiro gênero de conhecimento, ou conhecimento imaginativo, com a diferença de que ele nega à ideologia uma função de conhecimento: se, em Espinosa, a formação das ideias resulta da maneira como os corpos são afetados por outros corpos, em Althusser, a ideologia expressa a maneira como os indivíduos são afetados por suas condições reais de existência.

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

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

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

trecho do prefácio de *O Capital* que parece definir a dialética de Marx como a inversão da de Hegel: esse é também o ponto de partida das investigações de Althusser no artigo "Contradição e Superdeterminação". Em vez de uma inversão (que preserva uma estrutura para apenas invertê-la), Althusser, fiel à sua tese do corte na produção da ciência, fala de uma transformação das estruturas da dialética. Se a dialética hegeliana contraria o projeto de Althusser de produzir uma teoria da história, é porque ela é teleológica: o processo histórico que ela concebe é o desenvolvimento (através de negações sucessivas) de um princípio dado na origem. De acordo com Althusser, a Segunda Internacional e Stalin substituíram a dialética hegeliana da Ideia por uma dialética da Economia (Althusser, 1996, p. 108) ou dos modos de produção, cuja sucessão linear, pontuada pelos solavancos que são os "saltos qualitativos" das revoluções, é um evolucionismo que é um "hegelianismo dos pobres" (Althusser, 1995, p. 507). Althusser chama esse desvio teórico de economicismo, ou mesmo tecnologicismo, que é o da brochura de Stalin, para a qual o desenvolvimento das forças produtivas detém o primado sobre as relações de produção (ou seja, as relações de classe ou de exploração). Essa análise nos confronta com o paradoxo do marxismo divulgado pelos manuais stalinistas: se é um economicismo, como ele pode pensar sobre a prática política? A pesquisa de Althusser, então, volta-se para a inteligibilidade da prática política, cujo conceito adequado está ausente no marxismo[6]. Para produzir esse conceito, que deve existir "em estado prático", e a dialética materialista que ele mobiliza, Althusser se volta para os textos dos dirigentes políticos (que também são teóricos) do marxismo "vitorioso": Lênin (pela Revolução de Outubro) e Mao (pela Revolução de 1949), este último concebido implicitamente como um novo Lênin.

Essa nova análise começa com um estudo dos textos de Lênin sobre a Revolução de Outubro, ou seja, Lênin como o pensador de uma conjuntura na qual ele intervém, mas deve-se ressaltar que ela é filtrada por meio de sua retomada pedagógica por Stalin em suas conferências de 1924, *Les principes du léninisme*, nas quais se encontra a teoria do elo mais fraco[7]. Com a eclosão da guerra imperialista em 1914, a humanidade entrou em uma situação objetivamente revolucionária: a Rússia é o elo mais fraco, pois acumula contradições que, provenientes de correntes heterogêneas, se fundiram em uma unidade de ruptura. O caráter anti-hegeliano dessa dialética está na ideia de pluralidade na origem ou pluralidade de origens: o

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

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

evento revolucionário é possibilitado por um encontro entre correntes ou circunstâncias de origens diversas. Além disso, essas correntes ou circunstâncias fazem parte da superestrutura (o Estado, a ideologia dominante, a religião, os movimentos políticos organizados etc.), de tal forma que a contradição entre Capital e Trabalho nunca existe em seu estado puro: ela é *sobredeterminada em seu princípio*. Pode-se dizer que Althusser está contrapondo um manual stalinista a outro: ao panfleto de 1938, no qual as revoluções fazem parte de um processo linear e teleológico de desenvolvimento das forças produtivas (que, em determinado momento de sua maturação, entram em contradição com as relações de produção que elas fazem irromper), ele contrapõe o panfleto de 1924, que analisa a possibilidade da Revolução de 1917 por meio do encontro entre condições objetivas (o acúmulo de contradições sociais) e condições subjetivas (a existência do Partido Bolchevique[8]). Um lugar é definido para a prática política: em uma situação que é sempre sobredeterminada, a intervenção política fica precariamente entre duas armadilhas ou dois extremos, o subjetivismo ou voluntarismo (pura decisão que busca forçar a situação) e o objetivismo ou economicismo (para quem tudo depende apenas das condições econômicas). Althusser acrescenta que a sobredeterminação do acontecimento (sua multifatorialidade de origens diversas) pode levar tanto à inibição quanto à ruptura revolucionária: se as condições do encontro que tornam o acontecimento possível são contingentes, a orientação que o evento toma é ela mesma contingente[9]. A partir disso, ele sustenta posteriormente a tese de uma autonomia relativa do tempo para cada instância do todo social e, portanto, de uma temporalidade diferencial das instâncias que faz do presente da conjuntura um tempo plural (Althusser, 1996a, p. 284-285). Pensar a prática política efetiva do marxismo, e os conceitos que lhe são necessários, implica restituir ao acontecimento sua contingência e retirar da história toda garantia de que ela siga no bom sentido, ao contrário do evolucionismo economicista que pretendia oferecer tal garantia.

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

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

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

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

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

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

A crítica à desestalinização errônea e à ortodoxia dos manuais comunistas até então se concentrava em interpretações humanistas e economistas do marxismo, mas em 1966 a crítica ao stalinismo toma um novo rumo: ela se realiza, segundo Althusser, nos fatos, tornando-se crítica em atos na Revolução Cultural Chinesa (RCC). A recepção da RCC por Althusser (mediada por documentos de propaganda chinesa) fez dela um acontecimento teórico "em estado prático". Definida como uma fase da Revolução Chinesa, ela coloca a questão política da continuidade da revolução em direção ao comunismo ou a regressão ao capitalismo. Para continuar a revolução, os chineses exigiram uma terceira revolução (além das revoluções política e econômica): uma revolução ideológica de massa, ou a necessidade de construir uma superestrutura ideológica correspondente às novas relações de produção. Althusser retoma a tese apresentada em *Pour Marx*: embora a economia seja, em última análise, decisiva, é a instância ideológica que é o ponto decisivo de intervenção nessa conjuntura, e é a instância ideológica que condensa a contradição entre revolução e regressão. A ideologia que se torna o local do confronto político do qual depende o resultado da revolução é composta de atitudes e costumes, e não simplesmente de "ideias". Althusser interpreta o apelo de Mao aos jovens para que ajudem a combater uma certa tendência dominante no partido como um chamado para a invenção de organizações de massa da luta ideológica, externas ao partido. De forma implícita, pode-se ler aí uma crítica à estatização do Partido, ela mesma ligada à tendência economista: o maoísmo da RCC é percebido por Althusser como uma luta contra o taylorismo na produção, com experiências de superação da divisão entre trabalho manual e intelectual[10], e uma luta contra a burocratização do partido, que havia passado para as mãos de especialistas ("o vermelho tem precedência sobre o especialista[11]"). A partir daí, o jogo teórico-político de Althusser se torna difícil de sustentar: permanecendo no PCF (pró-soviético), é acusado por ele

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

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

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

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

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

freudiana. Ela foi amplamente debatida nos anos 1970 (inclusive fora do marxismo[13]) e continua sendo até hoje, principalmente pelos teóricos pós-estruturalistas da vida psíquica do poder (como na obra de Judith Butler).

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

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

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

A crítica à sua posição "teoricista" dos anos 1960 e sua nova definição da filosofia como "luta de classes na teoria" encontram eco em escritos da mesma época, como o livro inacabado sobre Maquiavel, iniciado em 1972[14] e o texto "Sobre Marx e Freud" de 1976[15]. A leitura de Maquiavel permite a Althusser revisitar a especificidade epistemológica do marxismo: ser, não uma teoria especulativa da história, mas um pensamento sob a conjuntura, ou seja, um pensamento que se submete ao problema produzido pela conjuntura (o problema da unidade nacional italiana para Maquiavel, o problema da revolução comunista para Althusser). A epistemologia própria ao marxismo, continua o texto sobre Freud e Marx, é conflitual: é assumindo uma posição (como classe proletária) no conflito que Marx pode conhecer *O Capital*, assim como Maquiavel sustentava que 'é preciso ser povo para conhecer os príncipes" (Althusser, 1993, p. 230). O retrato epistemológico do marxismo se esclarece: ele é um pensamento situado (no conflito sociopolítico) e estratégico (que avalia os elementos do equilíbrio de forças em uma situação em função de um objetivo revolucionário ou emancipatório).

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

[14]Cf. Althusser, « Machiavel et nous », in *Écrits philosophiques et politiques II*. Paris: Stock/Imec, 1995, p.39-168.
[15] Cf. Althusser, « Sur Freud et Marx », in *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/Imec, 1993, p.222-244.

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

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

CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Corte epistemológico

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

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

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

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

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

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

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

Leitura sintomal

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

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

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

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

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

Causalidade estrutural

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

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

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

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

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

Bibliografia:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ALTHUSSER, Louis. **Politique et histoire de Machiavel à Marx**, Paris, Seuil, 2006.

ALTHUSSER, Louis. « **Sur le travail théorique. Difficultés et ressources (1967)** », in *PenseR Louis Althusser*, Paris, Le Temps des cerises, 2006.

ALTHUSSER, Louis. « **Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche** », in *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011.

BALIBAR, Étienne. **Histoire interminable**, Paris, La Découverte, 2020a.

BALIBAR, Étienne. **Passions du concept**, Paris, La Découverte, 2020.

CANGUILHEM, Georges. **Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, Paris**, Vrin, 1988.

FOUCAULT, Michel. « **Nietzsche, Freud, Marx** » (1964), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 2001a.

FOUCAULT, Michel. « **Préface** » (1961), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 2001b.

LINHART, Robert. **Lénine, les paysans**, *Taylor*, Paris, Seuil, 1976.

LUKÁCS, Georg. **Histoire et conscience de classe**, Paris, Minuit, 1960, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois.

MATONTI, Frédérique . **Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique**, Paris, La Découverte, 2005.

PALLOTTA, Julien. « **L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction** », in C. Laval, L. Paltrinieri et F. Taylan, *Marx & Foucault*, Paris, La Découverte, 2015.

PUDAL, Bernard. **Un monde défait. Les communistes français de 1956 à nos jours**, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009.

RANCIÈRE, Jacques . « **La méthode de l'égalité », in La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière**, Lyon, Horlieu, 2006,

RUBEL, Maximilien. **Marx critique du marxisme**, Paris, Payot, 2000.

TOSEL, André. **Le Marxisme du 20e siècle**, Paris, Syllepse, 2009.

SOBRE O QUE PODE SIGNIFICAR “LER” EM *LER O CAPITAL*

Marcos Alexandre Gomes Nalli[1]

Resumo: O presente artigo busca apresentar um conjunto de impressões sistematizáveis sobre o significado do “ler” presente na obra *Lire le Capital* [Ler O Capital], organizado por Louis Althusser e Étienne Balibar (1996 [1965]). Para tanto, busco inicialmente caracterizar as diferenças de *Lire Le Capital* diante de comentários e manuais de leituras para, em seguida, ensejar uma aproximação ao que significa ler nessa obra à luz do conjunto da obra althusseriana, principalmente em contraposição à sua fase “politicista”. Isto posto procedo uma leitura e interpretação de *Lire Le Capital* de modo a vislumbrar o que há de específico e próprio à noção de ler e de leitura para Althusser naquele livro.

Palavras-chave: Althusser; Ler; Marx; *O Capital*

ON WHAT “READING” CAN MEAN IN READING CAPITAL

Abstract: This article seeks to present a set of systematizable impressions about the meaning of "reading" in *Lire le Capital* [*Reading The Capital*], organized by Louis Althusser and Étienne Balibar (1996 [1965]). In order to do so, I initially try to characterize the differences between *Lire Le Capital* and commentaries and reading manuals, and then provide an approach to what it means to read in this work in the light of the whole of Althusser's oeuvre, especially in contrast to his "politicist" phase. That said, I proceed to read and interpret *Lire Le Capital* in order to glimpse what is specific and proper to the notion of reading and reading for Althusser in that book.
Keywords: Althusser; Reading; Marx; *Capital*

Introdução

Uma advertência prévia: a quem me lê, não espere encontrar aqui um estudo, uma análise detida e precisa sobre a obra *Lire Le Capital* (1996 [1965]). Não sou especialista no pensamento de Louis Althusser ou de qualquer outro dos colaboradores daquele livro, isto é, Étienne Ballibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jacques Rancière. Sou *apenas e demasiadamente apenas*, um leitor. Incauto, ingênuo. Mas um leitor que quer compreender o que lê e que busca como objetivo essa compreensão à luz da leitura e, em particular, da leitura desse livro. E isto, pois, ele já tem esse título enigmático, de algum modo surpreendente: *Ler O Capital*. E como leitor, deparamo-me com um livro que se pretende ler outro livro: é um livro sobre outro livro, qual seja, *O Capital*. Obra máxima do pensador Karl Marx, cujo primeiro volume foi publicado em 1867 e os dois outros volumes, respectivamente, entre 1885 e 1894, sob a direção de seu grande

[1] Doutor em filosofía pela Unicamp. Professor do departamento de filosofía da Universidade Estadual de Londrina. Orcid: Marcos Nalli (0000-0001-6476-1472) - ORCID Email: marcosnalli@yahoo.com

amigo e parceiro intelectual, Friedrich Engels, uma vez que Marx faleceu em 1883. Então, a questão perdura: o que significa ler um livro? E não um livro qualquer, mas ler esse livro chamado *O Capital*? E o que há de ser experimentar ler um livro que se pretende, já desde seu título, ler aquele outro livro? É sobre esse complexo de questão que quero me debruçar.

O que *Lire Le Capital* parece não ser

Como Althusser mesmo observou, o livro *Lire Le Capital* foi o resultado de um conjunto de exposições e intervenções realizadas ao curso de um seminário dedicado à leitura e estudo da obra *O Capital* de Marx, durante o ano de 1965, na *École Normale Supérieure* – ENS, em Paris, França (ALTHUSSER et al.[2], 2014, p. 3; 1979, p.11; 1974, p. 18). Mas o livro será apenas – o que certamente não é pouco – uma espécie de manual de leitura introdutória, escolar, daquele livro de Marx? (cf. HARVEY, 2013; 2014), assim como de outros textos da lavra de pensamento de Marx que para ser conhecido "é ler seus escritos atentando especialmente à maneira em que o autor formula suas ideias e ordena seus argumentos, em que coloca os problemas e constrói as soluções para estes" (DUMÉNIL et al., 2015, p. 11). Ou se pode vislumbrar uma singularização à leitura então realizada, coletivamente, de modo a incitar-nos, também a nós leitores que somos, a ler, um e outro livro; a ler um e outro pensador/pensamento, a ler um pelo outro?

Se tomarmos por exemplo de contraposição os dois volumes do livro de David Harvey (2013; 2014), temos que admitir com Harvey qual era sua proposta de leitura e quais os seus objetivos gerais. Sendo o fruto de cursos ministrados durante anos aos alunos de filosofia do Morgan State College, e em outro momento aos estudantes da graduação do curso de inglês ou em outras ocasiões a jovens economistas da Universidade John Hopkins (HARVEY, 2013, p. 13). Além do que também concorrem à elaboração do livro as versões em áudio e vídeo (HARVEY, 2013, p. 7). Trata-se de um livro que pretende, de modo introdutório, convidar seu leitor, "a ler um livro de Karl Marx chamado *O Capital*" (HARVEY, 2013, p. 11), e mais precisamente Harvey declara seus propósitos ainda no prefácio: "Minha esperança é que este 'guia' – e realmente penso nele como um guia de viagem, mais do que como uma introdução ou interpretação – seja

[2] Ainda que minha insistência seja em considerar o pensamento e as contribuições de Althusser em *Lire Le Capital*, é preciso sempre se fazer justiça à equipe de *normaliens* que trabalharam com ele no projeto eminentemente coletivo daquele livro, mesmo que a cada um e a Althusser também coube uma tarefa específica de enfrentamento e de proposição à leitura daquela obra de Marx. Por isto, ao menos nas referências, tomarei sempre o cuidado de preservar o caráter coletivo de *Lire le Capital* utilizando a expressão abreviada consagrada "et al."

útil numa primeira exploração da economia política de Marx para todos que desejam trilhar esse caminho" (HARVEY, 2013, p. 8). Um guia de leitura, um guia de viagem... Eis o que Harvey pretende com seu livro sobre a leitura de *O Capital* de Marx. Ele cumpre a função esperada de ser um comentário introdutório a outro livro, mais didático e facilitador do curso e do percurso de pensamento de seu autor. Harvey não que se passar, obviamente, por Marx ou por ser seu êmulo. Ainda assim, o seu livro-guia estabelece uma relação com aquele livro de Marx de um duplo sob a égide de uma lógica da representação.

Em certa medida, não parece ser diferente o propósito de Althusser e de sua equipe de colaboradores envolvidos no projeto de ler *O Capital*. Diz ele explicitamente no prefácio: "[...] impõe-se um dia ler, no sentido literal, *O Capital*. Ler o próprio texto, inteiramente, os quatro Livros, linha após linha" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 4; 1979, p. 12; 1974, p. 18). No entanto, arrisco a dizer/escrever àquelas e àqueles que me leem ou lerão, que isso é só aparência.

Althusser e sua equipe de *normaliens* não pretendiam fornecer um guia de leitura ou viagem como anos depois Harvey propusera, na obra marxiana de modo a torná-la inteligível, legível; algo como um estudo de comentário, e assim, uma espécie de duplo, que replica e reproduz o texto original. A proposta é diversa, ainda que possa soar mera sutileza teórica, ou menos ainda, algo como uma estratégia corporativista: trata-se para Althusser de fazer uma leitura culpável (*coupable*) e que não deseja perdão ou clemência; ao contrário, assume para si e exige ser reconhecida como uma leitura culpável desprovida, de qualquer inocência. Assim é uma leitura filosófica de *O Capital*: "uma leitura de exceção que a si mesma se justifica como leitura, suscitando a toda leitura culpada a própria questão que lhe desmascara a inocência, a simples questão de sua inocência: *que é ler*?" (ALTHUSSER et al, 2014, p. 6; 1979, p.14; 1974, p. 20). Nesse sentido, em alguma medida é possível sustentar que o propósito althusseriano era de fornecer uma interpretação, filosófica; porém, não sob a lógica da representação e do comentário. Não se buscava ali alguma relação de fidelidade, mas ao contrário, de forçar uma leitura que à luz da letra, ou do discurso produzido por Marx, dá e exige o que (filosoficamente) pensar.

Uma primeira aproximação ao que parece significar "ler" em *Lire Le Capital*.

Para tentarmos compreender, ou ao menos intentar pensar sobre o que possa significar "ler" (*lire*), naquilo que tem de dado, de óbvio, ou de evidente, é preciso situar o livro *Lire Le Capital* no conjunto da obra e do pensamento althusserianos.

Jean-Claude Bourdin (2008), na apresentação que fez ao livro por ele organizado em homenagem a Althusser, intitulado *Althusser, une lecture de Marx* (2008), divide a obra althusseriana em dois grandes momentos. Um primeiro momento, que data dos anos de 1960, em que Althusser compreendia a filosofia como teoria científica da prática teórica, em ruptura com a ideologia; e um segundo, de autocrítica, datado na década seguinte, denunciando uma falácia teoricista e defendendo a filosofia como "luta de classe na teoria", sugerindo algo como um giro "politicista" (BOURDIN, 2008, p. 18). *Lire Le Capital* foi, portanto, um trabalho daquele período mais "teoricista" de Althusser, no qual, ainda segundo Bourdin,

> O objetivo é ler os textos de Marx como filósofo e de pôr a seus textos a questão das condições teóricas e formais da constituição de seus discursos, analisando o processo de conhecimento de seu objeto no seio da ordem de exposição de seus conceitos. Trata-se então de evidenciar a filosofia que Marx põe em obra em estado prático na sua prática teórica própria [...] para isolar e identificar um corpus relativamente estabilizado pelo acesso a uma problemática científica (BOURDIN, 2008, p. 17-18).

Não há dúvidas que Bourdin se apoia nas próprias palavras de Althusser, quando ele formula um ensaio de autocrítica por volta de 1972. Como Althusser observa já no prólogo, desde 1967, principalmente após a publicação italiana de *Lire Le Capital*, ele identificou algo importante naquele texto: "[...] reconheci que estes textos estavam afetados por uma tendência errônea. Indiquei a existência deste erro e lhe dei um nome: *teoricismo*. [...] Acrescento: mais que de erro, há que falar de desvio. *Desvio teoricista*" (ALTHUSSER, 1975, p. 11). Ao que o filósofo reconhece produzir um efeito de redução interpretativa da "extraordinária experimentação político-teórica que se esboça e se desenvolve na obra de Marx, a partir de 1845" (ALTHUSSER, 1975, p. 12): primeiro, o corte epistemológico que separava a teoria marxiana da ideologia burguesa; e a seguir, o corte epistemológico no nível mesmo da teoria marxiana: *O Capital* introduz uma série de categorias conceituais, não localizadas em obras anteriores de Marx e que lhe permite formular, não apenas uma teoria mais robusta epistemológica, mas uma teoria cujo arcabouço epistemológico-conceitual lhe permite e propicia sua condição revolucionária (ALTHUSSER, 1975, p. 15). Com *O Capital*, Marx chega ao auge de sua crítica teórica à ideologia burguesa, assim como também funciona como uma autocrítica à sua obra de juventude, como uma espécie de pré-história ou mais precisamente de uma fase pré-teórica, não-científica, da teoria marxiana. Essa, a teoria marxiana, se outrora se fazia como filosofia, a partir de então (desde 1845 se buscava tal objetivo), com o ápice de *O Capital*, ela se faz também científica: assim e só assim, segundo Althusser, ela pode ser revolucionária (ALTHUSSER, 1975, p. 24).

O que só é possível graças a uma certa posição política adotada de antemão, segundo a autocrítica althusseriana, e que acaba por gerar uma redução da crítica marxiana à economia política sob a égide das lutas de classes. Ora, como afirma ainda Lindner (2007), basicamente de um ponto de vista estritamente teórico, *O Capital* pode ser entendido como uma análise da socialização pelo mercado, mediante uma dominação sistemática sob os agentes sociais, independentemente de sua classe sócio-econômica, evidenciando pois a estrutura e a dinâmica das relações sociais, de modo que o tema da luta de classes só aparece naquela obra de modo bastante marginal (LINDNER, 2007, p. 74-75).

Isto posto, há que se pensar e até mesmo admitir que, para se compreender o alcance de *Lire Le Capital*, o giro politicista que Althusser começou por estabelecer a partir de seus *Elementos de autocrítica*, fornece não apenas uma autocrítica, retificadora de erros passados; mais que isso, fornece também uma espécie de desvio de projeto, algo como uma leitura retrospectiva com tudo o que pode implicar de problemático, enviesado, pois em suas linhas gerais compreende aquele texto contendo erros, simultaneamente de caráter epistemológico e político. Isto se deve ao fato de que Althusser incorreu em anacronismo autointerpretativo, uma vez que ele acaba por julgar aquele "velho" texto à luz de seus interesses e estágio atuais de seu pensamento.

Outra aproximação ao que parece significar "ler" em *Lire Le Capital*.

Não seria então o caso e a chance para uma vez mais, ainda ler o texto pelo texto, segundo sua lógica estrutural própria e à luz de seu próprio tempo lógico, aos moldes do método estruturalista de leitura, como ponderado por historiadores como Martial Gueroult (2007), buscando identificar a arquitetônica dos sistemas filosóficos, ou como propõe Victor Goldschmidt, em busca do tempo lógico do texto filosófico (1963)? Sem dúvida, em alguma medida há que se buscar em entender a arquitetônica da leitura althusseriana de *O Capital*... Mas como entender tal leitura se Althusser mesmo sugere que sua leitura seja culpável, e ainda mais, como elemento constitutivo dessa culpabilidade filosófica, a advertência tão famosa, feita expressamente em 21 de março de 1969, de que a obra máxima de Marx não deveria começar pela Seção I, mas a partir da Seção II? (ALTHUSSER, 1976a, p. 52; cf. ainda LINDNER, 2007, p. 76). Aliás, essa famosa advertência nos fornece um índice digno de nota para entender o que é ler *O Capital* para Althusser. Diz ele expressamente (tomei a liberdade de juntar tudo num só parágrafo):

Dou então antes o seguinte conselho prático: começar a leitura do Livro I pela Seção II: *A transformação do dinheiro em capital*. Só se pode, a meu ver, começar (e somente começar) a compreender a Seção I após ter lido e

relido todo o Livro I a partir da Seção II. Este conselho é mais que um conselho, é uma recomendação que eu me permito apresentar como uma recomendação imperativa. Cada um pode fazer a experiência prática. Se se começa a ler o Livro I por seu começo, quer dizer pela Seção I, ou bem se chafurda e se abandona, ou bem se crê compreender, mas é ainda mais grave, pois há forte chance de ter compreendido qualquer outra coisa do que o que há para se compreender. A partir da Seção II (*A transformação do dinheiro em capital*), as coisas se iluminam. Penetra-se então diretamente no coração mesmo do Livro I. Este coração, é a teoria da mais-valia, que os proletários podem compreender sem dificuldade alguma, por que é simplesmente a teoria científica de sua experiência cotidiana: a exploração de classe (ALTHUSSER, 1976a, p. 52).

Esta famosa recomendação imperativa, segundo Althusser mesmo, se justifica por reconhecer, ou melhor preservar a ideia já expressa anteriormente de que "*O Capital* é livro de teoria pura", e que, como tal, "toda teoria se caracteriza pela abstração de seus conceitos, e o sistema rigoroso de seus conceitos; que é preciso então aprender a praticar a abstração e o rigor; conceitos abstratos e sistema rigoroso não são fantasia de luxo, mas instrumentos mesmo da produção dos conhecimentos científicos" (ALTHUSSER, 1976a, p. 51). E em seguida ele faz a analogia com os instrumentos, as ferramentas e as máquinas utilizadas em produção; pois em alguma medida, com isso, ele pode afirmar que a teoria científica expressa naquele livro de Marx trata de uma experiência assaz cotidiana, qual seja, a exploração da classe proletária. Mas a analogia também revela o caráter pragmático dos conceitos: sua abstração e rigor permite uma análise científica de seu objeto; permite também a produção de um conhecimento rigoroso e científico sobre tal objeto.

Além disso, ao impor tão enfaticamente aquela recomendação de leitura, o que ela sugere? Primeiramente, considerando a letra do texto citado, uma facilitação da leitura compreensiva do coração, do núcleo teórico, da teoria marxiana da estrutura e dinâmica social, qual seja: a teoria da mais-valia e a exploração de classe. Em segundo, que o texto tem que ser lido como texto científico, ainda que preserve algo de uma dimensão filosófica. No entanto, ao estabelecer uma analogia de instrumentalização pragmática dos conceitos e de seus sistemas, o texto marxiano não deve ser lido como uma sorte de manual, de roteiro "passo-a-passo" do que se fazer com tais conceitos. Althusser não sugere exatamente uma inversão entre as Seções I e II; antes ele sugere um veto de leitura à Seção I, que se comece a leitura pela Seção II, e depois em algum momento, exatamente após a leitura da Seção VIII (ALTHUSSER, 1976a, p. 59), se volte à leitura da Seção I, relendo o conjunto do Livro I na ordem sistematizada por Marx. Vale observar também que Althusser sugere que a Seção V seja provisoriamente dispensada da leitura por ser "muito técnica" (ALTHUSSER, 1976a, p. 54). O que ele recomenda em linhas gerais é que não se respeite a ordem da exposição concebida pelo filósofo alemão. Seria isto o indicativo do que Althusser chamou de leitura culpável no começo de *Lire Le Capital*? Mas há outro elemento que não se pode negligenciar aqui e que pode ser colocado sob a fórmula de

uma pergunta: a quem se destinam tais recomendações althusserianas de como se ler *O Capital*? Pois ele não está exatamente dizendo como ele leu aquele texto, ele não descreve e expressa sua experiência de leitura, ainda que sub-repticiamente possa haver alguns de seus elementos (quantas vezes ele mesmo já não se meteu no atoleiro da Seção I?); mas sim dizendo para um determinado tipo de leitor, como ele pode fazer um determinado tipo de leitura daquele livro: ainda que ele afirme o caráter rigoroso, teórico, abstrato, científico daquele livro de Marx, parece que Althusser quer dar conselhos de leitura ao trabalhador, ao proletário (ALTHUSSER, 1976a, p. 49, 50, 51, 53, 54, 55, 60); não ao cientista, não ao filósofo, "que não são nem operários nem militantes revolucionários" (ALTHUSSER, 1976a, p. 50).

E mais ainda, aquela recomendação parece fazer eco a outra posição tomada por Althusser no que tange à leitura de *O Capital*. Trata-se do texto "A filosofia como arma da revolução", originalmente publicado em 19 de fevereiro de 1968, em formato de entrevista concedida a M. A. Macchiocchi para o jornal *l'Unitá*, do partido comunista italiano, e que também compõe *Positions* (1976). Diz ele expressamente:

> Sim. É preciso ler e estudar *O Capital*:
> - para compreender verdadeiramente em todo seu alcance e todas suas consequências científicas e filosóficas o que os militantes proletários compreenderam desde muito tempo na prática: o caráter revolucionário da teoria marxista.
> - para defender esta teoria contra todas as interpretações, quer dizer revisões burguesas ou pequeno-burguesas, que hoje a ameaçam profundamente, em primeiro lugar o par Economismo/Humanismo.
> - para desenvolver a teoria marxista e produzir os conceitos científicos indispensáveis para a análise da luta de classes hoje, em nossos países [dado o contexto da entrevista, Althusser refere-se certamente à França e Itália] e alhures (ALTHUSSER, 1976b, p. 44).

Há, portanto uma finalidade política que deve guiar a leitura e o estudo de *O Capital*. Os três motivos elencados por Althusser deixam claro não apenas a dupla dificuldade dessa leitura, bem como trata da preeminência da dimensão política que deve guiar a sua leitura: compreender científica e filosoficamente o alcance revolucionário da teoria marxiana, assim como defender a teoria de uma captação ideológica (que ele identifica no que chamou de economismo e de humanismo), e, por fim a importância da produção conceitual para a análise. Há nessa citação uma referência a um embate de fundo que para Althusser não se resolve apenas em termos teóricos; antes, o corte epistemológico – a expressão é de Althusser, numa retomada da noção bachelardiana de ruptura (BALIBAR, 2004, p. 21) – entre ideologia e teoria científica é também um corte de caráter político.

Enfim, lendo *Lire Le Capital*

E mais, tendo por referência aqueles dois textos de *Positions*: uma vez que *O Capital* apresenta uma dupla dificuldade de leitura: política e, por conseguinte, teórica; ambas tão reais, Althusser reconheça a preeminência da primeira. Assim sendo, parece ser possível sustentar que naqueles textos, originalmente publicados entre 1968 e 1969, mas agregados como capítulos em *Positions* (1976) e este foi publicado após *Elementos de Autocrítica*, originalmente publicados em 1974, provavelmente sob a égide do giro, ou desvio, politicista, os conselhos althusserianos sobre como ler *O Capital* se destinam a um leitor bem específico: o proletariado, aquele que experimenta em sua vida aquilo que a teoria marxiana explicita e analisa. E se não é ao filósofo, e sim ao proletariado (pode o filósofo escapar, por seu trabalho intelectual, de uma condição proletária?) que aquelas regras de ouro para a leitura de *O Capital* se destinam, aquele modo de ler pode ser considerado uma leitura culpável? A leitura que ele havia proposto originalmente coincide com a da admoestação imperiosa que ele faz ao proletariado?

É hora, portanto, de voltar a atenção à *Lire Le Capital*.

Como Althusser mesmo declara no texto que serve de apresentação àquele livro originalmente publicado em junho de 1965, não há leitura inocente, e a leitura que ele e sua equipe de *normaliens* tiveram o fito de fornecer era uma leitura filosófica, ou ainda, o que significava ler aquele livro como filósofo, como ser um leitor-filósofo.

> Ler *O Capital* como filósofo é precisamente questionar o objeto específico de um discurso específico, e a relação específica desse discurso com seu objeto; é portanto propor à unidade discurso-objeto a questão dos títulos epistemológicos que distinguem essa unidade precisa de outras formas de unidade *discurso-objeto*. Somente uma leitura com essa pode esclarecer quanto à resposta à questão referente ao lugar que *O Capital* ocupa na história do saber. Essa questão formula-se deste modo: será *O Capital* simples produção ideológica entre outras, uma ordenação hegeliana da economia clássica, a imposição ao domínio da realidade econômica de categorias antropológicas definidas nas "Obras filosóficas da juventude", a "concretização" das aspirações idealistas da *Questão Judia* e dos Manuscritos de 44? Será *O Capital* simples continuação e como que culminação da economia política clássica, de que Marx teria herdado tanto o objeto como os conceitos? *O Capital* distinguir-se-á então da economia clássica, não por seu objeto, mas só pelo *método*, isto é, a dialética inspirada em Hegel? Ou então, muito pelo contrário, constituirá *O Capital* uma verdadeira mutação epistemológica em seu objeto, em sua teoria e em seu método? Representará *O Capital* a fundação em ato de uma disciplina nova, a fundação em ato de uma ciência – e portanto um verdadeiro acontecimento, uma revolução teórica, deixando para trás, na pré-história, a economia política clássica e as ideologias hegeliana e feuerbachiana – o começo absoluto da história de uma ciência? E se essa ciência nova é teoria da *história*, acaso não permitirá em recíproca um conhecimento de sua própria *pré-história* – e portanto ver claro tanto na economia clássica como nas obras filosóficas da juventude de Marx? Tais são as implicações da questão epistemológica suscitadas a *O Capital* por sua leitura filosófica. (ALTHUSSER et al., 2014, p. 5-6; 1979, p. 13; 1974, p.19-20)

O que esta passagem parece sustentar é que a leitura filosófica e seu agente apropriado, o filósofo, e o filósofo como leitor, atua incisivamente sobre o texto e não se lhe deixa afetar, pacientemente pelo que lê. Um primeiro indicativo da leitura culpável é, neste caso, que ela não acolhe uma posição de passividade, um páthos da leitura, mas ao contrário um modo de operar na leitura extremamente ativo. Podemos atentar aos verbos utilizados: Ler é questionar, é propor

questões, ler é poder esclarecer as questões feitas e, por isso fazer ver com clareza a fundação de uma nova disciplina diante da economia clássica e, ao mesmo tempo das ideologias, que Althusser qualifica de hegeliana e feuerbachiana. Portanto, de alguma forma é possível sustentar que ler *O Capital* não é lê-lo passivamente, como que a absorver seus ensinamentos, sem questão e de modo ingênuo. Não se pode ler inocentemente, é preciso sempre provocar de algum modo o texto a ser lido com vistas a fazê-lo revelar o que tem de mais original e radical frente à essa dupla tradição a que Marx, poder-se-ia talvez dizer dialeticamente, reconhece seus vínculos e herança ao mesmo tempo em que lhes desfere sua escrita crítica e rompe com elas, tanto no plano teórico quanto no prático.

E ainda no mesmo texto de apresentação, Althusser busca ser mais direto e enfático no que considerou ser culpável em sua leitura de *O Capital*, isto é, de buscar ler aquela obra da mesma forma que Marx leu – "Quando lemos Marx, estamos ao mesmo tempo diante de um leitor que lê, e em voz alta na nossa frente", nos diz Althusser (2014, p. 9; 1979, p. 16; 1974, p.23) – os teóricos da econômica clássica, isto é uma leitura dupla, ou melhor dobrada pela qual se lê os textos pelos textos, atendando para o que efetivamente dizem e, num segundo momento, uma leitura que se busca evidenciar o que não foi dito sob a condição de algum lapso, o que foi impedido de ser dito – o ilegível – pelo próprio sistema de estruturação dos conceitos e dos argumentos no nível do texto, que se fazem presentes no texto como o que foi impedido, vetado, de ser dito no texto, como um sistema de interditos ou de tabus que constituem as estruturas elementares da economia clássica. É o que Althusser chamou na leitura de Marx de leitura "sintomal" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 22; 1979, p. 27; 1974, p.33). Em suma, Althusser e sua equipe buscaram oferecer uma leitura sintomal de Marx, isto é, lê-lo como ele leu a economia política clássica produzindo um efeito de circularidade hermenêutica pela qual se dá a produção do conhecimento.

> Será possível resumir numa palavra tudo o que precede? Essa palavra designa um círculo: uma leitura filosófica de *O Capital* só é possível como aplicação do que constitui o próprio objeto de nossa reflexão: a filosofia de Marx. Esse círculo só é possível epistemologicamente pela existência da filosofia de Marx nas obras do marxismo. Trata-se, pois, de produzir, no sentido rigoroso da palavra que parece significar: tornar patente o que está latente; mas que quer dizer: transformar (para dar a uma matéria-prima preexistente a forma de certo objeto ajustado a um fim) o que, em certo sentido, já existe. Essa produção, no duplo sentido que dá à operação de produção a forma necessária de um círculo, é a produção de um conhecimento. Conceber em sua especificidade a filosofia de Marx é, pois, conceber a essência do próprio movimento pelo qual é produzido o seu conhecimento ou conceber o conhecimento como produção (ALTHUSSER et al., 2014, p. 31; 1979, p. 34; 1974, p.39-40).

Ainda segundo (e aqui neste artigo, sempre!) Althusser, conceber a produção do conhecimento é conceber uma prática da produção teórica a partir de um sistema de condições que possibilitam a sua produção, mediante a combinação da determinação do objeto do

conhecimento, os meios de produção teórica e as relações histórico-sociais nas quais estão imersas, ao que Marx entendeu nomear de pensamento que se dispõe de forma multidimensional, ao que, muito esquematicamente, se pode formular como uma dimensão formal da determinação do objeto do conhecimento (que difere do objeto real), e a dimensão histórico-social da formação das ciências, pela qual se pode apreender e interpretar a formulação e utilização de "conceitos fundamentais" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 45; 1979, p. 45; 1974, p. 50) com os quais se pode apreender a própria dimensão história do tempo atual, permitindo não apenas seu avanço como uma superação dos limites de uma mera abstração enquanto uso de conceitos formais em sua generalidade, porém não aplicáveis factualmente; ela exige, inclusive a formulação, a elaboração do conceito com vistas a seu emprego, uma vez que se trata de, desde sempre, considerar o real como um objeto "teoricamente construído" (GARO, 2008, p. 42). Neste sentido, ainda que a Althusser tenha proferido imprecações e conselhos quanto ao modo de leitura d'*O Capital* ao proletariado e não ao filósofo, isto não é de fato uma novidade em comparação a *Lire Le Capital*; afinal, aqueles conselhos de leitura tiveram por objetivo "facilitar" alguma leitura da obra marxiana de modo a permitir a compreensão das experiências vividas de opressão dentro do sistema capitalista. As abstrações teóricas contidas em *O Capital* não são estritamente formais, mas a exposição teórico-conceitual das condições reais e fatuais vividas por parcela da humanidade (e não a humanidade em geral) nas sociedades capitalistas, sejam aquelas vivenciadas por Marx em seu tempo, principalmente na Inglaterra como ápice do capitalismo em seu tempo, sejam aquelas conhecidas por Althusser durante os anos de 1960 e 1970, sejam em alguma medida as sociedades atuais, mundo afora. É em função desse duplo modo de produção do conhecimento e dos conceitos, que Althusser entende como necessário o estabelecimento de um critério de demarcação e o estabelecimento de uma ruptura epistemológica na obra marxiana, a partir de *O Capital*, entre ideologia e ciência. Diz Althusser expressamente:

> [...] por isso [somos] obrigados a propor o problema das condições da "ruptura epistemológica" que inaugura toda ciência, isto é, para empregar a terminologia clássica, o problema das condições da descoberta científica, e que fôssemos obrigados a propô-lo aqui também ·a propósito de Marx. Poderia nos embaraçar que, ao ensejo do estudo desse problema, fôssemos convidados a pensar de modo inteiramente novo a relação da ciência com a ideologia de que ela nasce, e que continua de certo modo a acompanhá-la surdamente em sua história (ALTHUSSER et al., 2014, p. 47; 1979, p. 47; 1974, p.52).

Sobre o uso que Althusser faz da noção de "ruptura epistemológica", evidentemente herdada da filosofia de Gaston Bachelard, ainda que este utilizasse a noção de "corte epistemológico", Balibar (2004) e Garo (2008) são bastante elucidativos.

Balibar (2004) observa que, embora a noção de corte epistemológico seja "moeda corrente" dentre os leitores de Bachelard, a expressão não aparece de fato na lavra bachelardiana de modo bem definido e sistematizado, quando muito em usos esporádicos (BALLIBAR, 2004, p. 10-11). De qualquer modo é inegável que Althusser lhe toma a ideia de empréstimo, aplicando-a a seu modo ao materialismo histórico de Marx. E ao fazê-lo, Althusser busca garantir ao materialismo histórico uma cientificidade, símile a de outras práticas teóricas como as estudadas por Bachelard, cujo empréstimo acaba por produzir uma aplicação *ad hoc*, e neste sentido, injustificada, ao materialismo histórico desprovida de qualquer índice de criticidade, seja ao emprego em si, seja ao próprio materialismo.

Mas Balibar crê encontrar outro sentido ao projeto althusseriano de provar e justificar a cientificidade do materialismo histórico: qual seja, "como a constituição de uma nova noção a partir de um material incompleto e contraditório" (BALIBAR, 2004, p. 23), o que permitiria pensar a formação histórica dessa nova teoria, e de encontrar os seus elementos fundamentais e constitutivos naquele texto de *O Capital*, donde a importância de ressituá-la (a nova teoria, isto é o materialismo histórico) historicamente diante de suas fontes tradicionais, quais sejam: a economia clássica e o humanismo filosófico de matiz hegeliana – o que vale não apenas a Hegel mas, passando por Feuerbach até os textos do próprio jovem Marx –, tomadas como não-científicas e, portanto, ideológicas. Isto é, desde o seu "campo ideológico dado, quer dizer, o sistema de formações ideológicas organicamente vinculadas a determinada época da história de uma formação social, pois esta relação é a que permite compreender as contradições de uma problemática teórica" (BALIBAR, 2004, p. 29); contradições essas que podem ser internas à prática teórica, que a colocam em franca contradição com aquele campo ideológico donde, paradoxalmente, ou melhor, dialeticamente se originou ao mesmo tempo em que se põe em processo de ruptura, ainda que jamais esteja "fora do campo da ideologia" (BALIBAR, 2004, p. 35).

Ora, pensar o corte epistemológico, portanto, implica em considerá-lo em sua dimensão histórica, quer dizer, de que a formulação do corte epistemológico assinala para o começo de um processo, seja a teoria científica ou a prática revolucionária do movimento operário, que se dá no curso da história; daí que, também, para Althusser, o corte epistemológico entre ideologia e ciência têm que considerar uma filosofia da história, não idealizada, mas sustentada na materialidade dos fatos e dos acontecimentos. De qualquer modo, para Althusser, o corte epistemológico não é um instantâneo acabado dado irruptivamente no tempo histórico; antes, é o começo de um processo constitutivo ainda que movido por contradições, mas sem dúvida

incompleto e irreversível (BALIBAR, 2004, p. 28), dentro de um campo ideológico, isto é, "o sistema de formações ideológicas organicamente vinculadas a determinada época da história de uma formação social, pois esta relação é a que permite compreender as contradições de uma problemática teórica" (BALLIBAR, 2004, p. 29). Neste sentido, a leitura althusseriana se volta ao texto de *O Capital*, exatamente sobre passagens em que Marx, também ele, se comporta como leitor da economia e da filosofia "na esperando apreendê-lo por si mesmo no julgamento que pronuncia sobre sua pré-história científica" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 345; 1980, p. 91; 1974, p. 157) como quem se volta criticamente sobre o seu campo ideológico, mas com todas as ambiguidades ou "hesitações contraditórias" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 408; 1980, p. 144; 1974, p. 206) que daí pode advir. Por esta razão, ler *O Capital* é encontrar necessariamente um duplo discurso: aquele científico e outro, suficientemente distinto, porém inseparável do primeiro, a saber, discurso filosófico. É nessa ambivalência da leitura/escrita de Marx que se pode, vislumbrar o que há de produtivo e positivo na filosofia marxiana, inerente ao texto de *O Capital*, que o torna à leitura althusseriana um texto revolucionário, isto é, em função de sua ruptura com a filosofia então vigente, entendida como ideológica, e capaz de fundar uma nova teoria da história (DUMÉNIL et al., 2015, p. 182).

Para Isabelle Garo (2008) é importante atentar para o modo como Althusser concebeu a ideologia. Segundo ela, não se tratava para o filósofo francês de um conceito estabelecido e definitivamente estável, e que ele revisitou a categoria e a submeteu a constantes retificações, mantendo-se aberto às autocríticas, mas sempre a partir da relação binomial entre ideologia e ciência, bem como a esse outro par, a que está conexo mesmo tendo suas especificidades, que é da relação entre ideologia e política. Seguindo a linha argumentativa de Garo (2008, p. 40), ela afirma que se pode considerar que o prefácio que Althusser escreve à *Lire Le Capital* como a segunda etapa da definição althusseriana de ideologia, sendo a primeira expressa em *Pour Marx*, publicado no mesmo ano de 1965. Nesse livro, Althusser não apenas resgata a metáfora da câmera negra para pensar a ambivalência entre ver e não-ver que se faz patente à análise da ideologia em cruzamento com a teoria científica, antes de relacioná-la com a realidade social, donde advém a acusação e a autocrítica de que ele fez um desvio teoricista. Mas o que essa atenção à dimensão teórica (da ciência) em relação com a ideologia permitiu positivamente a Althusser, a despeito da autocrítica? Ainda segundo Garo (2008, p. 41), "[...] aos olhos de Althusser, é sobretudo na 'ordem do discurso' e sobre o terreno teórico que se constroem e se estratificam as relações entre teorias e entre teóricos, que devem fornecer a chave não somente do marxismo ulterior, mas de início da obra marxiana mesma". É a partir desse cenário que se

deve ler a leitura althusseriana d'*O Capital* de Marx, texto que é a um só tempo o registro de uma leitura e a ruptura em relação àquilo que lê. Leitura da leitura de outra leitura.

Althusser reconhece em Marx um teórico revolucionário, mas que para engendrar sua revolução enquanto teórico, para fazer uma revolução teórica, ele tem que ser tomado desde o início como leitor. Como a leitura engendra e propicia uma revolução teórica? Segundo Althusser, para acontecer tal revolução Marx tem que ler, seja a filosofia hegeliana seja a economia política clássica, buscando nelas o que elas revelam sem (poder) dizer. O que não é tarefa fácil, antes exige enfrentar um duplo problema.

A primeira dificuldade é que "as reflexões metodológicas de Marx em *O Capital* não nos dão o conceito desenvolvido, nem mesmo o conceito explícito do objeto da filosofia marxista" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 248; 1980, p. 8; 1974, p. 82). Razão pela qual Althusser defende que à leitura do texto se aplique os mesmos princípios que Marx empregou em seu modo de ler os "seus" clássicos originários, formando uma espécie de, metodológica e epistemologicamente um círculo hermenêutico autorreferenciado de leitura da produção teórica do conhecimento. A outra dificuldade está em determinar conceitualmente qual a natureza do objeto científico d'*O Capital*, se a economia ou a história; como precisar o que tal objeto tem de diferente dos objetos da economia clássica e da história, criticados por Marx naquele livro. No entender de Althusser, essa dupla dificuldade só pode se enfrentada por uma leitura culpável, filosófica, apta a "colocar a *O Capital* o problema prévio da natureza diferencial de seu objeto" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 251; 1980, p. 11; 1974, p. 84) – o que em absoluto remete, ideologicamente, a alguma forma idealista de teoria do conhecimento, de um filosofema; ao contrário, permite uma aplicação de procedimentos de esclarecimento e de compreensão daquele livro de Marx, "em seu conteúdo econômico e histórico" evidenciando a teoria marxiana como teoria científica e que, a despeito de certas ambiguidades que, mediante a presença de elementos conceituais filosóficos (entenda-se com isso, do embate do próprio Marx em romper com as heranças ideológico-filosóficas, pré-científicas, nas quais foi formado e, pois, com as quais compactuou em alguma medida em sua obra de juventude). Por isso, Althusser precisava ler o texto d'*O Capital* contra si mesmo, tal como Marx fizera com a economia política:

> [...] para compreender em toda a sua profundidade as observações em que Marx exprime a relação com sua obra, seria preciso ir, além do sentido literal, até o ponto essencial, presente em todas essas observações, em todos os conceitos que implicam essa relação – até o ponto essencial da diferença específica do objeto de O Capital, ponto ao mesmo tempo visível e oculto, presente e ausente, ponto ausente por motivos que têm a ver com a própria natureza de sua presença, tem a ver com a originalidade perturbadora da descoberta revolucionária de Marx. Que em certos casos essas razões possam ser, à primeira vista, como que invisíveis, deve-se sem dúvida, em última análise, a que são, como toda criação original radical, razões que ofuscam (ALTHUSSER et al., 2014, p. 253-254; 1980, p. 13; 1974, p. 86).

Por enfrentar o texto marxiano, numa leitura dialetizada (que ele chamou de sintomal) que implicar em forçar o texto contra si mesmo, não buscando encontrar hermeneuticamente uma espécie de subentendido, de um pré-texto, mas na superfície material mesma daquilo que foi escrito por Marx, Althusser pôde identificar as ambiguidades e dificuldades inerentes do texto d'*O Capital* (ALTHUSSER et al., 2014, p. 345; 1980, p. 91; 1974, p. 157); e pôde interpretá-las não como uma inviabilização da teoria, mas o próprio movimento de eclosão revolucionária da prática teórica de Marx. Neste sentido, se o texto d'*O Capital* marca a maturidade da teoria marxiana, ele deixa transparecer seu caráter revolucionário à medida em que se faz em ruptura epistemológica com a tradição filosófica com a qual compactuava (como já vimo, tomando-a como ideológica). Mas qual o caráter dessa ruptura? Marx postula, contra a filosofia, contra o ideológico, contra o pré-científico, diga-se também, não-científico, uma teoria científica; uma teoria científica porque não se atribui conceitos e procedimentos tipicamente ideológicos que, nesse caso, são identificados com o idealismo hegeliano ou com o empirismo, já presente no socialismo não-marxista ou até nos textos de juventude de Marx; e não são ideológicos, pois busca conferir ao objeto dessa teoria científica uma materialidade fundante, buscada não num como "deve ser", mas num como se dão, no tempo e no espaço, as relações sociais. Por outro lado, aquelas ambiguidades identificadas por Althusser à leitura do texto são sintomas não de uma falha ou deficiência do corpo ou edifício teórico, mas a sinalização para a condição *acontecimental* – Althusser certamente diria revolucionária – da prática teórica nascente postulada por Marx a partir daquele livro.

Ballibar (2004) atenta com bastante precisão sobre este ponto, a saber, da relação conflituosa implicada na ruptura epistemológica entre ideologia e prática e, por conseguinte, prática teórica. O primeiro aspecto que garante, no entender de Balibar, uma marca de novidade na abordagem althusseriana, se deve ao fato de permitir a correlação entre o que há de geral numa teoria da prática teórica e o que há de específico no materialismo histórico, conferindo ao materialismo histórico seu índice de revolucionário: "como Althusser não deixa de sublinhar, a ideologia é uma instância social, totalmente irredutível à dimensão epistemológica de um erro, de uma ilusão ou de um conhecimento" (BALLIBAR, 2004, p. 33). E a argumentação de Ballibar sobre essa relação é provocativa e instigante (e eu tendo a concordar com ele): ele relembra das duras críticas sofridas por Althusser quando propôs o conceito de prática teórica em vez de falar de teoria, e das acusações sofridas de teoricismo, às quais, em verdade, até Althusser mesmo faz sua *mea culpa* com base na mesma alcunha, como já considerei antes. A despeito de todas as críticas que foram dirigidas a Altthusser, em absoluto ele estabeleceu uma inversão

gravitacional entre a teoria e a prática, dando à primeira primazia frente à segunda pois, como Ballibar define com bastante precisão, deve-se entender a prática teórica como uma prática social dentre outras e necessariamente vinculadas a essas outras práticas sociais, de modo que "a prática precede a teoria e a excede permanentemente", de tal modo que não há confusão, para Althusser junto com Marx, entre objeto real e objeto do conhecimento, assim como os efeitos do conhecimento não são efeitos puramente teóricos, mas o contrário, isto é efeitos práticos à medida em que jamais uma teoria está fora do campo ideológico (BALLIBAR, 2004, p.34-35).

Por outro lado, é preciso reconhecer o que há de complexo na noção de prática. Ela não implica apenas a materialidade própria das práticas sociais situadas historicamente; elas demandam também a apreensão de seu caráter processual em sua condição pragmática, desde suas formas mais elaboradas e ritualizadas, como no Estado ou seus aparelhos, até formas mais espontâneas, mas nem por isso realmente simples de práticas sociais, que caucionam e excedem todas e quaisquer teorizações que se lhe atribui. Por isso, a teoria, ou melhor, as teorizações podem ser compreendidas como práticas teóricas nas quais, em que pese suas abstrações conceituais, elas se apoiam e devem permitir explicar realidades bem cotidianas e concretas das pessoas, dos sujeitos históricos, nas suas mais diversas relações sociais. E isto vale ainda mais quando se considera a dimensão de transformação material das relações sociais, seja dos modos de produção e subsistência, seja da produção teórica.

É, portanto, em função do postulado de uma prática pura, que se estabelece a ruptura entre ideologia e teoria, esta entendida mais precisamente por Althusser como prática de produção de conhecimento, isto é, uma prática pura de produção teórica que atua pela "transformação de uma matéria-prima ideológica com ajuda de meios de produção teóricos, para produzir uma forma específica de 'apropriação' da realidade" (BALLIBAR, 2004, p. 36), atuando revolucionariamente, tanto no nível da ruptura epistemológica introduzida bem como na transformação revolucionária das relações existentes.

Essa nova e revolucionária prática teórico-científica nasce, portanto, a partir da proposição de um novo objeto que requer toda uma terminologia, de todo um aparato conceitual para dele dar conta de modo adequado:

> [...] não se pode duvidar de que Marx tenha sentido como exigência teórica de primeiríssima ordem a necessidade de elaborar uma *terminologia* científica adequada, isto é, um sistema coerente de termos definidos, no qual não apenas as palavras empregadas sejam conceitos, mas no qual as novas palavras sejam outros tantos conceitos definidores de um novo objeto. [...] Se Marx tem em vista *um novo objeto*, deve necessariamente adquirir uma terminologia conceitual nova correspondente (ALTHUSSER et al., 2014, p. 347-348; 1980, p. 93; 1974, p. 158-159; grifo do autor).

O novo aparato terminológico e conceitual que Marx concebe revolucionariamente gira em torno da noção de mais-valia de que ele se valeu contra os economistas clássicos, principalmente Adam Smith e David Ricardo. Esses, costumeiramente confundiam a mais-valia com as suas formas de existência: o benefício, a renda e o interesse. E por isso, a palavra não aparece neles e com eles; e mais, a sua ausência os manteve atolados no campo ideológico da pré-ciência (ALTHUSSER et al., 2014, p. 349 e 365; 1980, p. 95 e 107; 1974, p. 160 e 172). Ou dito ainda de outro modo mais radical: a ciência econômica clássica não pode ser uma ciência enquanto economia política, pois lhe falta um objeto, sendo uma das razões do porquê do subtítulo d'*O Capital*: "Crítica da economia política", o que, no entender de Althusser deve ser levado ao pé da letra. A crítica não se dirige apenas ao objeto da economia política, mas à própria economia política como objeto – razão pela qual *O Capital* é tanto uma teoria científica em termos econômicos (pois pergunta pelo objeto da economia) e em termos históricos (pois se põe em ruptura à tradição econômica que lhe antecede, donde reconhece suas origens, mas sem lhe dar continuidade), assim como um potente reflexão filosófica pela qual se interroga sobre a natureza e sobre os limites de seu objeto, e sobre a necessidade do aparato conceitual com o qual se lhe pode pensar acuradamente.

Daí decorre um dos traços revolucionários da prática teórica de Marx em *O Capital*: ao interrogar – o que Althusser chama expressamente de mutações da problemática teórica – pela natureza e pelos limites do seu objeto de conhecimento, ele dá a ver um novo objeto de conhecimento, um objeto que se (re)nova e se transforma frente ao objeto real (a realidade), que se mantém invariável. Diz expressamente Althusser:

> Quando uma ciência bem estabelecida se desenvolve sem movimentos bruscos, a transformação do objeto (de conhecimento) adquire uma forma contínua e progressiva: a transformação do objeto torna visíveis, no objeto, "novos aspectos" que antes *não eram absolutamente visíveis* [...] É assim, por exemplo que podemos prosseguir depois de Marx a investigação sistemática do objeto definido por Marx: ganharemos com isso novos pormenores, ao "ver" o que antes não podíamos ver – mas no interior de um objeto cuja estrutura será confirmada por nossos resultados, mas do que subvertida por eles. coisa diferente se dá nos períodos *críticos* de desenvolvimento de uma ciência, quando ocorrem verdadeiras *mutações* da problemática teórica: então o *objeto* da teoria sofre uma mutação correspondente, que, desta feita, não recai apenas sobre "aspectos" do objeto, sobre minúcias de sua estrutura, mas sobre a própria estrutura. O que agora se torna visível é uma nova estrutura do objeto, muito diferente da antiga, o que permite legitimamente falar de um objeto novo. (ALTHUSSER et al., 2014, p. 361; 1980, p. 103-104; 1974, p. 169)

O que sugere que o elemento revolucionário d O Capital, com consequências à teoria marxista posterior, em linha de continuidade com a nova teoria fundada por Marx, tem dimensões e efeitos que vão para além das meras digressões filosóficas, ou dos eruditismos acadêmicos, cujas abstrações podem nada mais ser senão palavrório metafísico e ideológico. A revolução teórica empreendida na mutação da problemática teórica, epistemológica feita "em estado

prático" (ALTHUSSER et al., 2014, p. 401; 1980, p. 138; 1974, p. 201) submetida ao real, exige a mutação do seu objeto de conhecimento, com o qual se busca entender o real – no caso em tela, as estruturas materiais que fundam e caucionam as relações sociais – e, por conseguinte geram um efeito de sua transformação revolucionária, isto é, da transformação das práticas sociais. E ele prossegue:

> Essa mutação no objeto pode constituir, exatamente como a mutação na problemática correspondente, objeto de um estudo epistemológico rigoroso. E como é por um mesmo e único movimento que se constituem tanto a nova problemática como o objeto novo, o estudo dessa dupla mutação nada mais é que um mesmo estudo que decorre da disciplina que reflete sobre a história das formas do saber e sobre o mecanismo de sua produção: a filosofia. (ALTHUSSER et al., 2014, p. 362; 1980, p. 104; 1974, p. 170)

Não estão aí, também os indicativos do que a leitura e a prática teórica althusseriana de ler *O Capital* também podem ter de revolucionário ainda hoje?

Referências

ALTHUSSER, Louis et al. **Ler O Capital**. Vol. 1. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, Louis et al. **Ler O Capital**. Vol. 2. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ALTHUSSER, Louis et al. **Lire Le Capital**. Paris : PUF, 2014.

ALTHUSSER, Louis. **Comment lire « Le Capital » ?** in : **Positions** *(1964-1975).* Paris: Éditions Sociales, 1976a. p. 49-60.

ALTHUSSER, Louis. **Elementos de autocrítica**. Trad. de Miguel Barroso. Barcelona: Editorial Laia, 1975.

ALTHUSSER, Louis. **Philosophie, arme de la révolution**. in : **Positions** *(1964-1975).* Paris: Éditions Sociales, 1976b. p. 35-48.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. **Para leer EL Capital**. Trad. De Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1974.

BALIBAR, Étienne. **Escritos por Althusser**. Trad. de Heber Cardoso. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.

BOITO JR. Armando. **Indicações para o estudo do marxismo de Althusser**. In: PINHEIRO, Jair (org.). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Literária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 151-182.

BOURDIN, Jean-Claude. **Présentation**. In: BOURDIN, J.-C. (coord.). **Althusser: Une lecture de Marx**. Paris : Presses Universitaires de France, 2008. p. 9-29.

DUMÉNIL, Gérard, et al. **Leer a Marx**. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

GARO, Isabelle. **La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser**. In: BOURDIN, J.-C. (coord.). **Althusser: Une lecture de Marx**. Paris : Presses Universitaires de France, 2008. p. 31-56.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos**. In: **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GUEROULT, Martial. **Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos.** Tradução de Pedro Jonas de Almeida. In: *Trans/ Form/ Ação*. São Paulo, 30 (1): 235-246, 2007.

HARVEY, David. **Para entender O Capital, Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

HARVEY, David. **Para entender O Capital, Livros II e III**. São Paulo: Boitempo, 2014.

LINDNER, Kolja. **Lire le Capital: Althusser et l'impasse du tournant politiciste.** In: *Contretemps: revue de critique communiste*, 2007, p.71-81. Disponível em: https://shs.hal.science/halshs-00423379v1. Acessado em 05/03/2025.

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

Lorena de Paula Balbino[1]

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

Palavras-chave: Althusser; ideologia; sujeito; interpelação

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

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

Mots-clé: Althusser; idéologie; sujet ; interpellation

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

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

althusseriana da interpelação ideológica dos indivíduos em sujeitos é considerada hoje uma das mais importantes de sua obra, ela não deixou, e ainda não deixa, de levantar discussões tão polêmicas quanto divergentes. Isso porque diferentes interpretações apontaram para um aparente determinismo em sua construção teórica, levando-a a uma circularidade (Rancière, 2012, p. 246) e em um funcionalismo (Hall, 2012), que se mostravam insolúveis se procurássemos resolvê-los no interior de sua própria estrutura. Em que, então, consistiria este determinismo? No pressuposto de que a interpelação ideológica é de tal modo eficaz que ela praticamente nunca fracassa em atingir o seu alvo[2]. E se a interpelação "nunca erra o seu alvo" é porque as práticas ritualizadas institucionalmente organizam as formas históricas de individualidade com uma tal eficácia que se pode afirmar que ela faz com que os indivíduos possam "caminhar por si sós"[3]. Mas, se por um lado, alguns puderam apontar para um determinismo que tornaria não só impossível, mas até mesmo indesejado qualquer possibilidade de revolução (Fischbach, 2008, p. 131-132), outros puderam apontar que, por reduzir a vida subjetiva do homem a um social instituído, as teses althusserianas exigiriam um complemento teórico externo. É sobretudo as interpretações oriundas da psicanálise que defendem esta última posição e que podemos, por exemplo, encontrar na defesa por parte de Dolar (1993) e Zizek (2009) de uma complementaridade da teoria da ideologia pela teoria lacaniana, e pela leitura de Butler da cena da interpelação, segundo a qual é necessário defender a preservação de possibilidades de existência que excedam a interpelação. Tais análises evidenciam tanto a complexidade da teoria da ideologia quanto a dificuldade das principais questões que ela envolve. Para podermos compreender as questões implicadas na proposta althusseriana, é necessário realizarmos uma análise por meio de *détours* por diferentes momentos de sua obra, a fim de retornar ao texto de 1970. Um tal procedimento deve ter como fio condutor o problema do sujeito, problema privilegiado por Althusser em sua teoria da ideologia.

***

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

[2] No original "elle ne rate pratiquement jamais son homme" (Althusser, 1995a, p. 305).

[3] Althusser diz no original: "les sujets marchent tout seuls" (Althusser, 1995a, p. 310).

dissolução em ato" (Balibar, 1993, p. 85). Pois, com a tese do corte epistemológico, não se tratava somente de fazer a crítica de uma prática teórica fundamentada no primado do sujeito de conhecimento. É por isso que a "dissolução em ato" operada por Althusser, deve ser compreendida a partir da *dissolução* do sujeito constituinte como instância capaz de fundar o conhecimento, e de uma *constituição* da subjetividade como efeito[4]. É este movimento crítico que acompanha não só a tese do corte epistemológico, como também o desenvolvimento de sua teoria da ideologia e da interpelação como efeito subjetivo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nas análises de *O Capital*, a noção de *Träger* cumpre a função conceitual necessária para que possamos pensar as *formas históricas da individualidade* no modo de produção específico que é o modo de produção capitalista. Assim, o problema das *formas históricas de individualidade* é colocado a partir das formas requeridas e produzidas por este modo de produção. Pois, na formação social onde o modo de produção capitalista é dominante, a base, portanto, a infraestrutura e a superestrutura, define os lugares e as funções a serem assumidos na divisão técnica e social do trabalho. Nesse sentido, os indivíduos ocupam os lugares e as funções que as relações de produção definem, não sendo, em consequência, nada além de portadores (*Träger*) dessas funções. Esta é uma exigência abstrata, pois não se trata de saber quem deve assumir tal lugar ou executar tal função[5], o que está em questão é unicamente as relações definidas pelos modos de produção e não por relações humanas. Relações de produção que, por isso, são "irredutíveis a qualquer intersubjetividade antropológica":

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

théorie des discours, Althusser sugere, e aqui é importante considerar as observações hipotéticas dessas notas de uma pesquisa em andamento, que o efeito-sujeito induz outro efeito, o efeito-inconsciente ou o efeito sujeito-do-inconsciente, que garante ao primeiro a função de desconhecimento (*méconnaissance*). Com isso, haveria uma articulação *diferencial* e *sobredeterminada*, ou seja, a intervenção de uma estrutura sobre outra, entre o ideológico e o inconsciente: o discurso ideológico constituiria o sujeito do inconsciente, pois suas formações são produzidas pelo e no interior das formações ideológicas. Assim, as formações ideológicas forneceriam a "matéria"[7] de determinadas formações inconscientes e seria no discurso ideológico que os sintomas das formações inconscientes apareceriam (Althusser, 1993, p. 143). No entanto, um aspecto desta hipótese parece levantar um problema. Isso porque a estrutura do discurso[8] inconsciente não possui a mesma estrutura do discurso ideológico, nela, não há uma relação de centração especular na qual o sujeito possa se reconhecer; em vez disso, o sujeito é ausente sendo representado por um significante.

Em nota escrita posteriormente à exposição dessa primeira hipótese, Althusser retifica alguns pontos da articulação entre discurso ideológico e discurso inconsciente, justificando a revisão pela suspeita de que a noção de sujeito "parece cada vez mais pertencer exclusivamente ao discurso ideológico, do qual ela é constitutiva" (1993, p. 164). O que está em questão é principalmente o risco em se confundir os sujeitos, do inconsciente e do ideológico e, assim, de diluir a diferença do objeto específico de cada discurso. Pois o contraste diferencial marcante entre os dois decorre da natureza de sua estrutura: enquanto o sujeito ideológico é "presente em pessoa" no discurso[9], o sujeito do inconsciente não fornece um centro no qual o sujeito possa se refletir. Tal suspeita é acompanhada da distância tomada por Althusser em

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

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

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

relação a Lacan. Ainda que algumas das hipóteses de Lacan tenham sido integradas de certo modo na teoria da ideologia althusseriana, como a ideia de Lei de Cultura, da função de reconhecimento/desconhecimento (*reconnaissance*/*méconnaissance*) e da relação especular, é precisamente o sujeito do inconsciente como sujeito divido, escandido, que se mostra problemático para Althusser. O que parece apresentar um problema para o filósofo não é a identificação pelo sujeito em um Sujeito, no caso de Lacan[10] no Outro, mas a possibilidade de que a falta, a cisão, se encontre no próprio sujeito[11] e, com isso, de que haja nele, no próprio sujeito, a possibilidade de que a interpelação ideológica possa fracassar, ou, em termos lacanianos, de que haja no sujeito do inconsciente a impossibilidade de que a estrutura simbólica seja plenamente totalizada.

Esta interpretação de Althusser, exposta de maneira muito esquemática e lacunar, gerou reações diversas, inclusive a de que ela seria "o maior exemplo de regressão teórica" de seu autor (Zizek, 2005, p. 62). E seria justamente esta interpretação que confirmaria uma suposta circularidade fechada da teoria da interpelação, assim como uma má compreensão do sujeito do inconsciente lacaniano por parte de Althusser, que o confundiria com um sujeito idealista que precederia toda simbolização[12]. O que parece ser o aspecto central desta recusa é a ampla desconfiança em relação ao termo sujeito e suas limitações teóricas e a sua aposta, influenciada pelo seu *détour par Spinoza*, em um anti-subjetivismo. Ademais, como bem observa Bruschi (2014, p. 308), esta recusa é dupla:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ainda que Althusser faça uso de uma noção ampla de materialidade, o que ele procura conceitualizar a partir desta inscrição da materialidade da ideologia nas práticas sociais, é o que ele chama de *materialismo do imaginário*[13]. Tal expressão é apoiada na teoria do imaginário de Espinosa, a qual Althusser interpreta como a "primeira teoria da ideologia", pois ela identifica e questiona três de seus principais aspectos: "1) sua 'realidade' imaginária, 2) sua inversão interna, 3) seu centro: a ilusão do sujeito." (Althusser, 1974, p. 72). Para o filósofo francês, a noção de imaginário espinosana é concebida como a categoria pela qual o mundo pode ser pensado como totalidade, pensado não no sentido de um sujeito psicológico que reflete sobre seu mundo, mas tal como pensamos no mundo e como ele é reconhecido como totalidade única irredutível a representação[14].Vê-se assim como a questão do materialismo se articula aos problemas já indicados em *Marxisme et humanisme*, ou seja, a questão da relação imaginária dos indivíduos como relação vivida com o seu mundo e a questão, parcialmente exposta nas notas de 1966, da ideologia como produtora do efeito-sujeito.

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

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

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

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

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

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

É neste ponto que podemos encontrar algumas das objeções que puderam ser feitas à teoria da interpelação althusseriana, que, devido à sua estrutura intemporal, especular e circular, parece, na interpretação de alguns comentadores[15], indicar uma dificuldade intransponível. Nela, não apenas a hipótese de um "mau-sujeito", mencionada de forma breve

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

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

Bibliografia:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[16] Estrutural e sobredeterminada.

BALIBAR, Étienne. "**La relève de l'idéalisme**". In: *La crainte des masses*. Politique et philosophie avant et après Marx Paris : Galilée, 1997.

BALIBAR, Étienne. Sujet. In: CASSIN, Barbara (org.), **Vocabulaire européen des philosophies**. Dictionnaire des intraduisibles, Paris, Seuil, 2004.

BALIBAR, Étienne. Le structuralisme: une destitution du sujet ? **Revue de métaphysique et de morale,** nº 45, p. 5-22, 2005/1.

BALIBAR, Étienne. **Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique**. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

BADIOU, Alain. **Abrégé de métapolitique**. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.

DOLLAR, Mladen. "**Beyound interpellation**". In: *Qui parle*, v. 6, n. 2., 1993, pp. 75-96.

FISCHBACH, Franck. "**Les sujtes marchent tout seuls**". Althusser et l'interpellation. In: BOURDIN, Jean-Claude. **Althusser: une lecture de Marx**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

GILLOT, Pascale. **Althusser, le retour à Marx et le matérialisme de l'imaginaire**. 2021. Disponível em: Althusser, le retour à Marx et le matérialisme de l'imaginaire - Implications philosophiques Acesso em : 28 fev. 2025.

HALL, Stuart. "**Signification, représentation, idéologie: Althusser et les débats poststructuralistes**". In: *Raisons politiques*, v. 4, n. 48, 2012, pp. 131-162.

LAZARUS, Sylvain (org). **Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser**. Paris: Presses universitaires de France (Pratiques théoriques), 1993.

LEGRAND, Stéphane ; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. "**Idéologie I: Dédoublement (pratiques théoriques et existence historique)**". In: Cahiers du GRM, 2007. Disponível em : Microsoft Word - GRM 6 30-11.doc Acesso em: 28 fev. 2025.

LEGRAND, Stéphane ; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. "**Idéologie II** : Recentrement (subjectivité, discours, appareils idéologiques d'Etat)". In: Cahiers du GRM, 2007. Disponível em : Microsoft Word - GRM 7 15-12.doc Acesso em: 28 fev. 2025.

RANCIÈRE, Jacques. **La leçon d'Althusser**. Paris: La fabrique, 2012.

ZIZEK, Slavoj. **The metastases of enjoyment**. Six essays on women and causality. London/New Yok: Verso, 2005.

ZIZEK, Slavoj. **The sublime object of ideology**. London/New York: Verso, 2009.

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

Émerson Pirola[1]

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 spinozana. 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 spinozana em sua forma (ainda que com o conteúdo indispensável advindo de Marx). Após expor o quanto o corte epistemológico é devedor da proposição spinozana 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.

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 operaísmo 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

[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 compreende 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.

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 externo[4]. 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 algo ativamente, 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. Voltemos 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 conheçamos 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 claramente[5]" (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

[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, cheguemos 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.

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 história 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,

> 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 conceito[7]. 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 humano[8]. 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 práticas[9]. 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 spinozano 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 sobreinterpelada por múltiplos AIE simultaneamente (Pippa, 2019), que o indivíduo cumpre os papeis que a divisão do trabalho lhe confere nas relações de produção. O AIE, portanto, é o principal meio de o capitalismo *reproduzir*[11] *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)

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 interpelativo 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 spinozano, ao conhecimento do segundo gênero que vem a romper e substituir com a imaginação, com o vivido 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 "vivido" 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-vivido, 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 ideológica[12]. 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 enin 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 imaginação[13]. 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 desvalorizados[14]. 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.

[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 cientificidade 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 (parcial[15]): "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 dominante[16].

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

> 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 *suas 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 cientificidade, 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 *TTP*, 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 relacionalidade 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 imaginamos[18]" (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

[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" (TTP, 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.

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). 2ª 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.

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.

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, n° 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.

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.

POR QUE ALTHUSSER LEU ESPINOSA?

Lauro Iane de Morais[1]

José Alcides Hora Neto[2]

Resumo:
Este artigo busca discutir as razões teóricas que levaram Louis Althusser a buscar na filosofia de Baruch Espinosa uma resposta aos problemas teóricos que ele enfrentava, como por exemplo a definição da cientificidade do marxismo e a necessidade de se desenvolver uma nova teoria da ideologia que foi anunciada, mas se manteve inacabada nos textos chamados textos de maturidade de Karl Marx. A refundação do materialismo histórico-dialético por Althusser deveria implicar a separação com sua herança pré-científica humanista. Neste sentido, os objetivos que pretendemos alcançar nesse texto são: (1) apontar por que a filosofia de Espinosa é uma mediação necessária ao empreendimento althusseriano de fundamentação da ciência marxista e de denúncia do humanismo teórico; (2) indicar como a filosofia de Espinosa responde aos paralogismos do cartesianismo; (3) estabelecer a possível simetria entre a ontologia espinosana e o materialismo histórico-dialético; (4) e, por fim, delinear a unidade entre a prática teórica e política de Althusser.

Palavras-chave: Althusser. Materialismo dialético. Espinosa. Anti-humanismo.

WHY DID ALTHUSSER READ SPINOZA?

Abstract:
This paper aims to explore the theoretical reasons that led Louis Althusser to find an answer to the theoretical problems he was facing in the philosophy of Baruch Spinoza. These problems include the definition of Marxism's scientificity and the need to develop a new theory of ideology, which was announced but left unfinished in Marx's later writings. Althusser's reorientation of historical-dialectical materialism suggests a break from its pre-scientific and humanist traditions. The objectives of this paper are as follows: (1) to demonstrate why Spinoza's philosophy is essential to Althusser's grounding of Marxist science and its epistemological rejection of theoretical humanism; (2) to show how Spinoza's philosophy addresses the paralogisms of Cartesianism; (3) to establish the potential symmetry between Spinozan ontology and historical-dialectical materialism; and (4) to outline the unity between Althusser's theoretical and political practice.

Keywords: Althusser. Dialectical materialism. Spinoza. Anti-humanism.

[1]Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é profesor do Instituto Federal da Bahia (IFBA) e membro do grupo de estudos de filosofia da linguagem da Universidade Federal de Sergipe (Gefilufs). E-mail: lauromorais@msn.com. Orcid: https://orcid.org/0009-0007-9351-894x.

[2] Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é professor do centro educacional sesinho e membro do grupo de estudos de filosofia da linguagem da Universidade Federal de Sergipe (Gefilufs). E-mail: josealcidesufs@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-5391-9238

1. Introdução: qual Espinosa?

> [...] não será possível que esta oposição de Deleuze e Althusser explique a estranhamente inquietante proximidade e a diferença decisiva das suas respectivas leituras de Espinosa? O Espinosa de Althusser é o Espinosa da estrutura simbólica, do conhecimento sem sujeito, desembaraçado dos afectos imaginários – ao passo que o Espinosa de Deleuze é o Espinosa do real, das misturas corporais anárquicas. (ZIZEK, 2006, p. 78)

Com essa afirmação o filósofo esloveno Slavoj Zizek (1949 -) distingue não somente dois do que são possivelmente os mais influentes filósofos franceses contemporâneos, mas também dois Espinosas que podem ser igualmente deduzidos de seu *corpus*. Neste sentido, tanto Louis Althusser (1918-1990) quanto Gilles Deleuze (1925-1995) representam um certo interesse renovado pela filosofia espinosana que tomou conta da academia francesa por volta dos anos 60 do século passado: ainda o ano de 1968 contou com as publicações de *Espinosa e o problema da expressão* por Deleuze e *Deus* por Martial Guéroult (1891-1976) e o ano seguinte com o *Indivíduo e comunidade em Espinosa* por Alexandre Matheron (1926-2020) (MACHEREY, 1996, p. 139). Como observa Zizek, amar Espinosa se tornou então quase uma espécie de imperativo categórico que uniu desde os materialistas científicos althusserianos ao esquizo-anarquistas deleuzianos (2008, p. 57).

Destarte, se somos obrigados a contrastar a atuação política de Althusser pelo Partido Comunista Francês (PCF), enquanto intelectual engajado na fundamentação da ideologia oficial de seu partido, com a atuação política de Deleuze, e seu também incondicional amor à liberdade apenas equiparável à sua ojeriza à centralização burocrática, somos também obrigados a reconhecer dois Espinosas igualmente irreconciliáveis que serão gestados por esse movimento contemporâneo de retorno: um Espinosa que privilegia os mecanismos impessoais que regem o funcionamento da sociedade ao se ocultar dos sujeitos – e que igualmente nos permite situar a relevância política da prática teórica de uma ciência engajada no desvelamento desses mecanismos – e um Espinosa que privilegia a liberdade desses mesmos mecanismos de produzir novos modos de existência à revelia das representações que podemos fazer deles – e que igualmente nos permite situar a relevância teórica de uma prática política engajada na produção dessas singularidades anárquicas. Enfim, o Espinosa de Althusser, preocupado em descrever os processos imaginários de mistificação e ofuscamento ideológicos que podem ser utilizados pelo partido que detém o conhecimento de sua causa a fim da realização de seus interesses estratégicos, e o Espinosa de Deleuze, preocupado em descrever os processos pelos quais a realidade se transforma independente do conhecimento que podemos supor possuir dela

a fim de fundar uma liberdade ontológica sem referência a qualquer tipo de determinação que não a de si mesmo. Ou ainda, um Espinosa comunista e um nomadista: Althusser ou Deleuze.

Antes de continuarmos a traçar as descontinuidades entre essas leituras de Espinosa, devemos nos colocar uma pergunta mais fundamental e sem a qual não haveria diferença alguma: mas para início de conversa, por que Espinosa? Quais elementos teóricos teriam tornado o autor da *Ética* um ponto de referência dos filósofos franceses durante aquele período e motivado interpretações tão antagônicas? Dito de outro modo, podemos formular essa questão a partir do seguinte problema: por que Espinosa é tão teoricamente valioso para equacionar o problema de como se utilizar os mecanismos de poder para colocá-los a serviço de uma vanguarda revolucionária ou para se demonstrar que toda forma de organização é, em última análise, falha e, portanto, o poder se define por sua ineficácia ontológica?

Althusser ensaiou a resposta à primeira questão ao afirmar que o Partido Comunista precisa não somente elaborar a teoria do processo revolucionário, mas simultaneamente elaborar a teoria do porquê esse processo falha (necessariamente): seguindo a linha da ideologia oficial do partido, o materialismo histórico-dialético precisa tanto delinear as causas da falência da ordem atual, mas também apontar as causas que levam à nossa incapacidade de ultrapassá-la. Ou seja, uma teoria do porquê a revolução é necessária, mas *ainda* não aconteceu deve ser complementada por uma teoria da ideologia que explique a alienação constitutiva do social. Neste sentido, em seu *Sobre a reprodução*, que ofereceu o esboço do clássico *Aparelhos Ideológicos de Estado*, encontramos a colocação e solução de um seguinte problema teórico do PCF: como pode um trabalhador engajado no movimento sindical, que publicamente advoga a favor da causa operária e comunista, se render à ideologia pequeno-burguesa, isto é, ser atravessado e reproduzir uma ideologia que não a oficial de seu partido e que conscientemente propaga? Nos diz Althusser:

> Para apresentar um outro tipo de exemplo e ver como os efeitos de diferentes ideologias se combinam, se acrescentam, coabitam ou se contradizem, vejamos; o que se passa em alguns rituais práticos da vida de um operário [...]. Consideremos somente os rituais da contratação ou, ainda mais simplesmente, o ritual da saída da fábrica no fim do dia [...]. Terminado o dia de trabalho (esse momento esperado desde a manhã), quando toca a campainha, o proletário abandona tudo, 'sem demora', e dirige-se para o lavabo e vestiário. Lava-se, troca de roupa, penteia-se: torna-se outro homem. Aquele que volta para casa ao encontro da mulher e dos filhos. Tendo entrado em casa, encontra-se em um mundo completamente diferente: nada mais a ver com o inferno da fábrica e de seus ritmos de trabalho. Mas, ao mesmo tempo, sem transição, ei-lo envolvido em outro ritual: o ritual das práticas e dos atos (naturalmente livres) da ideologia familiar, as relações com a mulher, os garotos, os vizinhos, os parentes, os amigos, e depois, no domingo, em outros rituais, os de suas fantasias ou manias (sempre livres): o fim de semana na floresta de Fontainebleau ou (em alguns casos) a pequena horta no subúrbio, o esporte, a TV, o rádio, e sabe Deus o que mais: depois as férias, ainda outros rituais (a pesca, o camping, turismo e Trabalho, Povo e Cultura, e sabe Deus o que mais). [...] Envolvido por esses outros 'sistemas', acrescentava meu

> camarada, como você imagina que, em certas circunstâncias, ele não se torne um homem completamente diferente daquele que está na fábrica, por exemplo, um homem completamente diferente, digamos, do militante sindical ou membro da CGT [Confederação Geral do Trabalho], como é o seu caso? Esse outro 'sistema' é, por exemplo (é o que se passa mais frequentemente), o ritual da ideologia pequeno-burguesa da Família. Então, esse proletário, 'consciente e organizado' que se encontra com seus camaradas de trabalho no sindicato, estaria por acaso envolvido em outro sistema ideológico pequeno-burguês quando volta para casa? Por que não? Isso acontece. E isso pode explicar muita coisa. Não só todas as histórias com os garotos que têm problemas 'escolares', como, é claro, singulares histórias políticas que podem terminar em resultados eleitorais 'inesperados'. Com efeito, sabe-se como as coisas se passam, quando se vota. Como por acaso, ouviu-se De Gaulle na TV ou rádio [...]. No domingo, vai-se votar em família, um voto anônimo depositado na urna depois do eleitor ter passado pela cabina indevassável, completamente secreto. Basta um instante de vertigem conformista para que se faça uma concessão à ideologia eleitoral política pequeno-burguesa, antes de tudo, nacionalista: e vota-se em De Gaulle. No entanto, o sindicato tinha proclamado que não se deveria votar nele. [...] Mas, no dia seguinte, o proletário volta à fábrica e reencontra os colegas. Graças a Deus, nem todos tiveram a mesma reação. No entanto, não é fácil de ser, durante toda a vida, um militante sindical. e, por maior força de razão, um militante revolucionário. Sobretudo, quando 'não acontece nada'. Quando tudo continua igual é porque os aparelhos ideológicos de Estado funcionaram com toda a perfeição. Quando deixam de funcionar, de reproduzir na 'consciência' de todos os sujeitos as relações de produção, então, passam-se 'acontecimentos' como se diz, mais ou menos graves, como em Maio, o começo de um primeiro ensaio geral. E no termo, um dia ou outro, após uma longa marcha, a Revolução. (1999, p. 227-228)

Como observara Zizek, a preocupação althusseriana de como as estruturas simbólicas – os aparelhos ideológicos de estado (AIE) – interpelam e constituem o sujeito ao mesmo tempo em que o ultrapassam implica também uma ênfase bem como um recorte diferente da obra de Espinosa. Todo campo político definido como espaço da luta de classes no qual explorados e exploradores se constituem como lados antagônicos que visam a efetivação de seus interesses se constrói sob a possibilidade de que talvez escape a um dos polos o controle sobre os efeitos esperados – daí reciprocamente a necessidade do partido vanguardista de traçar táticas específicas para conquistar espaços nessa luta que coadunem com seu objetivo estratégico de supressão do lado oponente. Somente através desse pequeno adendo através do qual o partido que detém o conhecimento dos princípios do movimento histórico pode incluir a si próprio dentro desse saber e explicar o como ele intervém nesse processo, inclusive à revelia de suas volições e deliberações conscientes, a pretensão à posição de vanguarda do processo histórico pode ser legitimamente justificada por parte de um partido comunista.

Por sua vez, partindo da mesma condição de que as causas do movimento histórico não pertencem a nenhum dos polos antagônicos, Deleuze extrairá a consequência contrária: a impossibilidade do partido tomar o poder também significa a impossibilidade da classe dominante de ser plenamente a característica que a define, isto é, dominante em sentido estrito. Os explorados não existem para exploração, já que o objetivo jamais se realiza plenamente ao

produzir, no processo mesmo de sua efetuação, inúmeras zonas que escapam ao seu controle. O poder, por definição, vaza, escorre por todos os lados e produz linhas de fuga que não cessam de deslocá-lo e miná-lo por dentro: a lição deleuziana é, portanto, abandonar a disputa pelo poder na certeza de que essa luta já se venceu porque ela sempre fora perdida por seus vencedores. A anarquia coroada pode então se anunciar como verdadeira posição vanguardista não somente política, mas ontológica e esteticamente (DELEUZE, 2018, p. 300) [3].

Contudo, para que não percamos o fio da meada de nossa investigação, deixemos essas diferenças de lado a fim de elaborarmos uma questão mais valorosa para compreensão do programa althusseriano: e por que retornar a Espinosa? O que haveria no seu pensamento de tão importante capaz de fundar práticas teóricas e políticas tão discrepantes? Neste sentido, nos responde Zizek:

> Ele [Espinosa] é, de fato, o filósofo da Substância e isso em um momento histórico preciso: *após* Descartes. Por essa razão, ele é capaz de tirar todas as [...] conclusões que advêm dela. Substância quer dizer, antes de tudo, que não há mediação entre os atributos: cada atributo (pensamentos, corpos, etc.) é infinito em si mesmo; ele não tem nenhum limite externo com o qual tocaria outro atributo. 'Substância' é o nome desse veículo absolutamente neutro da multitude dos atributos. Essa falta de mediação é igual à falta de subjetividade, pois o sujeito é uma mediação (2008, p. 59).

Ora, se esta hipótese zizekiana estiver correta, a ontologia espinosana oferece o substrato ontológico do porquê ambas aquelas posições políticas antagônicas realizam um retorno ao filósofo: é em razão da absoluta neutralidade da substância com relação a seus atributos que os modos que ela funda não podem se arrogar privilégio ontológico com relação à sua causa – como no exemplo supracitado do operário cuja consciência revolucionária é traída por sua prática eleitoral: em vez desse deslize ser um fato acidental na vida do movimento sindical, esta falha constitui o próprio mecanismo de interpelação ideológica que faz dos indivíduos, não somente consciências que representam a si próprias e suas volições, mas sujeitos que atravessam diferentes sistemas sociais. Neste sentido, conforme observa Pierre Macherey (1938 -), um outrora colaborador de Althusser, o recurso ao espinosismo característico daquele momento da inteligência francesa permitia-os encenarem uma espécie de anti-humanismo teórico que ao mesmo tempo os diferenciava da tradição fenomenológica – notadamente aquela originada pela não desprezível influência de Jean-Paul Sartre (1905-1985) nos círculos acadêmicos – e os permitia afirmar a independência do objeto teórico de seus programas de pesquisa: "Ao insistirem no anticartesianismo de Espinosa, eles almejavam torná-

[3] Como as consequências políticas do espinosismo em Deleuze extrapolam os limites de nossa atual investigação, indicamos outra pesquisa nossa onde elas são desenvolvidas e problematizadas a partir da periodização da produção deleuziana (cf. MORAIS, 2025).

lo o crítico radical das ilusões da subjetividade e da consciência no qual o pós-cartesianismo contrastante da fenomenologia francesa tinha se impregnado." (MACHEREY, 1996, p. 140) [4]

Consequentemente, a assunção althusseriana da irrelevância da consciência pessoal para o processo revolucionário trata-se de um corolário da ontologia espinosana: em vez de serem as aspirações dos membros dos membros do PCF que determinam o curso da revolução, são as falhas ou a incapacidade dos AIE em manter a coesão do vínculo social que tornam a revolução possível – e, como vimos naquele excerto de *Sobre a reprodução*, cabe ao partido compreender e analisar quais são esses pontos de inconsistência estrutural de uma dada sociedade uma vez que são eles que decidirão tanto a ruptura com o marasmo ideológico da ordem pequeno-burguesa que interpela os sujeitos para acreditarem que "não acontece nada" quanto o sucesso de uma futura revolução. Neste sentido, nem mesmo o Partido Comunista pode se arrogar a função de sujeito da história como o debate que o filósofo francês empreendera com o então também filósofo e membro do Partido Comunista Britânico, John Lewis (1889-1976), deixa claro: não são os homens ou massas que fazem a história, mas antes o processo impessoal da luta de classes que se efetiva em massas e que, por sua vez, são compostas de homens. Mas o que ganhamos por meio dessa pequena mediação dos homens para a luta de classes? Primeiro, o descentramento da consciência (os "homens concretos") com relação aos fenômenos que lhes aparecem e, segundo, a necessidade de produzir o conhecimento teórico adequado desse campo impessoal de determinantes históricas que condicionam a vida dos homens na luta de classes – o que mais tarde viria a ser respondido com sua teoria dos AIE.

Se nossa hipótese estiver correta, é por este motivo que encontramos a seguinte censura endereçada por Althusser aos projetos filosóficos humanistas, como o sartriano, em sua *Resposta a John Lewis* de 1972:

> Então, voltemos nossa atenção ao seu Mestre inconfessado, Jean-Paul Sartre, ao filósofo da 'liberdade humana', do homem-projetando-se-para-o-devir (a transcendência de J. Lewis), do homem-em-situação que 'ultrapassa' sua situação pela liberdade do 'projeto'. Esse filósofo escreveu duas obras consideráveis, *O ser e o nada* (1939) e a *Crítica da Razão Dialética* (1960) – essa última consagrada a propor uma filosofia ao marxismo. [...] O que Jean-Paul Sartre tirou da tese de que 'o homem faz história' pela ciência da história? Os engenhosos desenvolvimentos das posições sartrianas nos permitem, no fim das contas, produzir qualquer conhecimento científico sobre a economia, a luta de classes, o Estado, o proletariado, as ideologias etc. – para compreender a história e agir na história? Infelizmente, devemos duvidar dessa possibilidade. Ademais, pode-se dizer: trata-se justamente de um exemplo que prova o contrário de sua tese sobre os efeitos da filosofia, pois você reconhece que tal filosofia 'humanista' não possui efeito algum sobre o conhecimento científico.

[4] Esta bem como outras citações em língua estrangeira utilizadas são de tradução nossa.

> Perdão! Eu sustento que teses como essas de J. Lewis e de Sartre possuem realmente um efeito, mas negativo, já que elas 'entravam', como disse Lenin dos filósofos idealistas de seu tempo, o desenvolvimento do conhecimento científico existente. Essas teses fazem um obstáculo ao desenvolvimento do conhecimento. Ao invés de fazê-lo avançar, elas o fazem retroceder: mais precisamente elas o fazem retroceder aquém das descobertas e das aquisições científicas de Marx e Lenin. Elas nos trazem de volta a uma 'filosofia da história' pré-científica. (ALTHUSSER, 1973, p. 43-44)

Como apontado por Zizek, a recusa althusseriana em subscrever ao humanismo teórico, e seu postulado da primazia da consciência, deve ser diretamente ligada ao seu próprio projeto filosófico de descentramento do sujeito: tornar a consciência não fundante com relação os acontecimentos que emergem no campo transcendental, mas antes definir um campo transcendental impessoal que funde a própria consciência[5]. É por este motivo que Althusser realiza um retorno a Espinosa: sua militância comunista e seu modo singular de ler a filosofia marxista o leva a buscar alhures o modelo ontológico adequado para interpretar os conceitos criados por Marx para compreensão da totalidade social em sua autonomia relativa, como um outrora colaborador seu, Etienne Balibar (1942 -), expôs em *Ler O Capital*:

> Como buscamos uma analogia, nós a encontramos aqui, **entre o que Espinosa chama de um atributo e aquilo que é, com Marx, a estrutura de uma instância relativamente autônoma** [...]. **E do mesmo modo que a distinção espinosista entre os atributos faz desaparecer a teoria cartesiana do sujeito psicofísico e o problema de seu centramento** (que é a união da alma e do corpo, onde reside o mistério da individualidade), **a distinção marxista das instâncias na sociedade e das relações sociais**, que constituem sua estrutura, **faz desaparecer a teoria dos homens como um suporte comum de todas as relações sociais e o problema da individualidade deles** (BALIBAR, 2014, p. 654-655, grifo nosso).

Consequentemente, quando Zizek referenciava a ontologia espinosana como uma resposta ao cartesianismo nos parece que ele não poderia ter sido mais cirúrgico: é somente sob o pano de fundo de uma teoria "cientificamente" equivocada que fazia da consciência o centro ontológico a partir do qual a totalidade social se estruturaria que o tema althusseriano do anti-humanismo teórico e da falta de teleologia da história mostra-se pertinente. Nessa altura de nossa investigação, já imaginamos o que tal descoberta científica significaria para Althusser: a compreensão dos mecanismos que determinam o movimento da história e que nos permitem intervir nela. Ater-se à descoberta do novo continente científico anunciado por Marx significa, entre outras coisas, determinar um campo transcendental impessoal, pré-individual e assubjetivo que torna os fenômenos sociais aparentes para uma consciência, apesar de não

[5] Acerca deste projeto de descentramento do sujeito que perpassa os programas de vários filósofos ditos "estruturalistas" a partir da década de 60 na França, cf. nosso artigo Conhecimento e necessidade: a problemática da liberdade no estruturalismo francês (MORAIS, 2022).

serem nela fundados. Encontramos aqui a simetria entre o programa de pesquisa marxista e a primeira tentativa de superação do cartesianismo e seu postulado da primazia da consciência em Baruch Espinosa (1632-1677): este teria sido o primeiro a elaborar a teoria daquele campo transcendental que faltava ao marxismo e, portanto, sua filosofia encontra, no sistema althusseriano, seu lugar próprio como suplemento teórico aos próprios silêncios ou equívocos que Marx havia deixado com relação à sua própria descoberta. Dessa maneira, repetir a boa nova espinosana seria equivalente a tornar a consciência fundada em vez de fundante do materialismo dialético.

Dito isso, como poderíamos interpretar a teoria espinosana dos atributos da substância com referência a autonomia das diferentes estruturas que compõem a totalidade social marxista? Qual correspondência podemos estabelecer entre a infraestrutura econômica e a superestrutura político-ideológica marxista e os infinitos atributos da substância espinosana? Na parte seguinte de nosso artigo nos esforçaremos para produzirmos essas respostas, mas enquanto nossa investigação ainda não progrediu até esse ponto, podemos apenas indicar ao nosso leitor que sua solução nos permitirá indicar o apropriado caminho para a estratégia política comunista na luta de classes ao mesmo tempo em que dissipamos, nas palavras de Balibar, o erro teórico humanista que faz "dos homens [...] um suporte comum de todas as relações sociais" – que como vimos consistia num problema teórico muito menos com referência ao próprio René Descartes (1596-1650) do que os propagadores do cartesianismo naquele período, como Sartre ou Lewis.

2. Espinosa como leitor de Descartes e Althusser como leitor de Espinosa[6]

Nos artigos 48 e 49 da primeira parte de *Princípios de filosofia*, de 1644, Descartes oferece uma distinção ontológica: ou estamos tratando de algo que existe por si mesmo ou de algo que existe em outra coisa. Em suas palavras: "Tudo que cai sob a nossa percepção, nós o consideramos ou bem como uma coisa, ou uma certa afecção as coisas, ou bem como uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora do nosso pensamento." (DESCARTES, 2002, p. 63)

[6] A seguinte seção apresenta resultados parciais e modificados de nossa pesquisa de doutorado, intitulada A problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault (MORAIS, 2025).

Em resumo, Descartes apresenta aqui o que se tornará o primeiro axioma da *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica* de Espinosa: "Tudo o que é, ou é em si ou é em outro" (2021, p. 47). Ao introduzir a distinção entre a coisa e sua afecção, o criador da dúvida metódica finda por assumir como axioma que ou estamos tratando diretamente da substância ou de um de seus modos determinados de existir – como apreendemos logo em seguida, no artigo 51, a terceira possibilidade, a da "verdade eterna", se refere à única substância verdadeira em razão da qual todas as outras vem a ser, isto é, Deus e, por este motivo, não utilizamos o nome de substância univocamente quando nos referimos a Deus ou qualquer outra substância, uma vez que essas vêm a existir por concurso Dele (DESCARTES, 2002, p. 67). Consequentemente, os modos só podem ser conhecidos por referência à substância que os contêm: assim, os corpos à substância extensa e os pensamentos à substância pensante. Por sua vez, o conhecimento da substância nos é dado pelo atributo que constitui sua essência:

> E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência a mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão, em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. (DESCARTES, 2002, p. 69)

Desse modo, vemos que a distinção dos atributos implica uma distinção real, pois a partir dela se distinguirão as substâncias extensa e pensante, já a distinção modal implica igualdade real – são os modos que dependem da substância e existem em razão de sua natureza, sem contudo alterá-la. A razão opera um terceiro tipo de distinção ao separar na substância a propriedade que lhe define, seu atributo, sem a qual não poderíamos possuir conhecimento distinto dela e que, contudo, não é uma terceira coisa que lhe vem a ser acrescentada. Neste sentido, nota-se que o sistema cartesiano se construiu a partir de uma intuição fundamental: existe uma ruptura radical entre as realidades da extensão e pensamento, um ser que é concebido através da extensão *não pode* ser simultaneamente concebido através do pensamento, pois em suas palavras:

> [...] tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura a não ser numa coisa extensa, nem o movimento a não ser no espaço extenso, nem a imaginação, ou o sentido, ou a vontade, a não ser na coisa pensante. (DESCARTES, 2002, p. 69)

Por detrás dessa distinção dos atributos que reparte a distinção real das substâncias, encontramos a tese apresentada nas *Meditações sobre filosofia primeira* de que enquanto a extensão envolve a divisibilidade numérica, o pensamento é indivisível:

> E, ao investigar, noto com efeito, primeiramente, que é grande a diferença entre a mente e o corpo, pois este, por sua natureza, é sempre divisível, ao passo que a mente é completamente indivisível. Pois, quando a considero ou me considero, na medida em que sou somente coisa pensante, de modo algum posso distinguir partes em mim e me entendo como coisa totalmente una e inteira. E, conquanto pareça que a mente toda está unida ao corpo todo, se dele se retira, no entanto, um pé, um braço ou qualquer outra parte do corpo, sei que nada é assim subtraído à mente. E não se pode dizer também que as faculdades de querer, de sentir, de entender etc., sejam partes da mente, porque ela é uma só e é a mesma mente que quer, que sente, que entende. Em sentido contrário, nenhuma coisa corporal ou extensa pode ser por mim pensada sem que eu possa facilmente dividi-la em partes pelo pensamento e sem que, por isso mesmo, não a entenda divisível. Isto só j á seria suficiente para me ensinar que a mente é de todo diversa do corpo, se já não o soubesse satisfatoriamente de outro lugar. (DESCARTES, 2004, p. 185).

Os pensamentos remetem à unidade da alma como seu continente, donde o sujeito que pensa apreender a si próprio como consciência de si. Dessa forma, a substância pensante se define pelo atributo da unidade do seu pensamento, enquanto a substância extensa se define pela divisibilidade ao infinito de si. Ambas as substâncias devem ser compreendidas conforme suas respectivas essências e não há comunicação causal, dado que, para que isso fosse possível, seria necessário que elas tivessem algum atributo comum.

Como poderia, então, o pensamento conhecer a matéria? Qual seria a relação que ambas as essências realmente distintas poderiam manter entre si? O sujeito aparecia nesse esquema como meio que permitia a comunicação causal de uma frente a outra: o que os pensamentos poderiam ter em comum com os corpos era tão somente aquilo que o sujeito percebia como estando formalmente presente em si mesmo. Afinal, se a distinção entre pensamento e extensão é real, o único modo como os corpos podem estar presentes no sujeito é como parte objetivamente impressa em seus pensamentos – o que Descartes designa sob o nome de ideia (DESCARTES, 2004, p. 41). No sistema cartesiano assim considerado, o sujeito aparece, portanto, como centro a partir do qual orbitam as realidades material e espiritual, daí seu papel como mediador de diferentes atributos da realidade, como afirmara o filósofo esloveno na supramencionada citação. Desse modo, conforme o célebre exemplo da cera, apresentado nas *Meditações*, ainda que não fosse possível conhecer o que é a cera em sua realidade externa, enquanto ela é percebida e, portanto, torna-se uma impressão do pensamento, ela pode ser mui clara e distintamente diferenciada de outros pensamentos na medida em que se mostra extensa (DESCARTES, 2004, p. 83). Assim, apesar das substâncias extensa e pensamento serem realmente distintas e nada possuírem em comum, uma pode ser conhecida pela outra na medida em que o sujeito possui impressões objetivas da substância extensa em seu pensamento – obviamente, no sistema cartesiano, o estatuto dessas impressões depende da demonstração como Deus, sendo causa eminente que produz ambas a substância extensa e

espiritual, garante sua concordância, mas deixemos a dimensão teológica dessa problemática para uma outra oportunidade.

Contudo, se Descartes conseguia não apenas resolver, mas determinar o sentido da relação entre as realidades do pensamento e da extensão a partir do sujeito de modo a justificar a cognoscibilidade de um pelo outro, por outro lado, o modo da interação entre dois tipos de substâncias realmente distintas permanecerá sendo uma questão em aberto no sistema cartesiano, quiproquó teórico que é registrado em sua troca de correspondências com a princesa Elisabeth (1618-1680) (DESCARTES, 2010, p. 608), originando a questão da união da alma e do corpo referido por Balibar (2014, p. 655).

O problema que agora nos interessa reside no fato: e quanto ao atributo do pensamento, que ele esteja contido numa substância que pensa, isto é inegável, mas existiria apenas uma substância pensante ou diversas? Na medida em que o sujeito apreende todos os outros sujeitos como partes da extensão e não enquanto pensamento senão seus, pode ser que haja apenas uma substância pensante sozinha na natureza – daí o problema tanto do solipsismo quanto dos autômatos no cartesianismo. Entretanto, se tanto a substância extensa quanto a substância pensante dependem de Deus como causa transcendente e exterior para criar o mundo atual tal como o concebemos como possível, é manifesto que devem existir mais de uma substância pensante – nas *Meditações*, após afastada a possibilidade do gênio maligno e demonstrada a benevolência e sapiência divina, o sujeito pode manter não somente a certeza do mundo exterior (DESCARTES, 2004, p. 149), mas, sendo a natureza composta de uma diversidade de substâncias pensantes que estão associadas a corpos, deduzimos também que não estamos sozinhos com Deus no mundo, já que aqueles corpos também devem existir tal qual os concebemos (possuindo uma alma com capacidade de pensar etc), sendo um composto de alma e corpo tanto quanto nós.

Eis então que se coloca uma questão ontológica que diz respeito ao próprio critério de distinção real e modal no pensamento cartesiano: mas a diversidade das substâncias pensantes é provocada por uma distinção real ou modal? Caso assumamos a primeira opção, somos obrigados a admitir que elas se distinguem em razão de seus atributos, mas isto contraria a hipótese de que pensem e voltamos ao solipsismo. Por outro lado, caso assumamos a segunda opção chegamos em outro problema não menos constrangedor: para que haja distinção numérica entre as substâncias pensantes deve haver distinção entre modos, mas, para tanto, eles devem se limitar exteriormente com referência a um mesmo atributo comum. Porém, caso aceitemos o argumento do cogito como solução à dúvida metódica, automaticamente

abdicamos de qualquer limite externo pelo qual as substâncias pensantes viriam a se tocar: cada substância pensante tem acesso somente a seus pensamentos. Se uma substância pensante vem a afetar outra substância pensante é enquanto corpo e, portanto, não possui eficácia causal sobre seus pensamentos – remetendo assim, por um lado, a Deus como causa transcendente e harmonizadora da relação entre corpo e alma e, por outro, à glândula pineal como transmissora de espíritos animais à alma (DESCARTES, 2010, p. 651). Entretanto, ainda que aceitássemos a enigmática solução cartesiana da glândula pineal para esse problema, só fazemos postergá-lo: mas como substâncias de atributos diferentes poderiam afetar uma à outra se uma não pode ser compreendida pela outra e elas nada têm em comum? De igual modo, as substâncias pensantes não se limitam exteriormente porque não se tocam de maneira alguma, isto é, não possuem eficácia causal umas sobre as outras – apenas a substância divina pode agir casual e exteriormente sobre uma substância pensante e assim retornamos ao problema inicial.

Logo, percebemos a situação paradoxal do atributo em Descartes: ele é tanto a essência que qualifica a substância quanto a essência dos modos que liga às substâncias de mesmo atributo[7]. De todo modo, a distinção numérica entre substâncias pensantes parece implicar em contrassensos, pois questionam a própria função da distinção real de produzir distinções numéricas.

Onde situamos, portanto, o autor da *Ética* nesses paralogismos do cartesianismo? A porta que se abriu a Espinosa pela incapacidade de Descartes de levar a fundo a série das distinções (real e modal) consistentemente o permitirá continuar a sonhada reforma do conceito de substância – um gesto moderno que teve seu pontapé inicial com o criador da dúvida metódica, mas cuja meta continuará sendo perseguida por diversos dos seus sucessores[8]: e se as distinções numéricas se aplicarem não às substâncias, mas somente aquilo que se diferencia nela a partir de um atributo comum? Portanto, a distinção numérica surgiria somente com relação aos modos e não poderia ser aplicada à própria substância que os funda. A consequência? Não podem existir substâncias: a substância é una. A lição espinosana, contra Descartes, é que se os atributos são concebidos distintamente, eles devem estar contidos numa

[7] Para uma análise detalhada desse paralogismo do cartesianismo e de sua recepção histórica na modernidade, cf. a análise empreendida na primeira parte de Espinosa e o problema da expressão, "As tríades da substância", (DELEUZE, 2017).

[8] Acerca do modo como Gottfried Leibniz (1646-1716) também responde ao chamado da filosofia cartesiana para reforma do conceito de substância, cf. o capítulo Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes in: PIAUÍ, 2021.

mesma substância[9]. Por ela não possuir nenhum limite externo, ela deve ser concebida como infinita em seu gênero. Sendo assim também os atributos que qualificam sua essência são infinitos: como sua existência não é limitada por outra coisa que não ela própria, os atributos que a qualificam não podem um ser compreendido pelo outro, dado que cada um envolve parte de sua natureza. Por fim, a substância é também única, já que seu gênero não se divide, como afirma Espinosa no Escólio da Proposição X de sua *Ética*:

> Disto transparece que, embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas. Com efeito, é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Logo, está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos; mais ainda, nada é mais claro na natureza quanto dever cada ente conceber-se sob algum atributo, e quanto mais realidade ou ser tenha, tanto mais atributos tem, os quais exprimem necessidade, ou seja, eternidade e infinidade, e por consequência, nada também é mais claro do que necessariamente haver de se definir o ente absolutamente infinito [...] como o ente que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma certa essência eterna e infinita. **Agora, se alguém perguntar a partir de que sinal poderemos reconhecer a diversidade das substâncias, leia as proposições seguintes, que mostram que não existe na natureza das coisas senão uma única substância e que ela é absolutamente infinita, razão pela qual este sinal será procurado em vão**. (ESPINOSA, 2021, p. 59, grifo nosso)

Como vemos, Espinosa reverte a tripartição cartesiana das substâncias no monismo que, por sua vez, transforma o critério que anteriormente suscitou a distinção real em Descartes em distinções formais que não implicam mais distinção real alguma: trata-se de uma só e mesma substância que possui infinitos atributos. Em outras palavras, o monismo espinosano implica um pluralismo de atributos. Uma consequência inesperada dessa nova ontologia espinosana é que ela se instala aquém da relação de contradição lógica, justamente porque os diferentes atributos nada têm em comum a não ser o fato de possuírem uma existência atual em seu sujeito. Desse modo, os atributos não podem se opor, pois não se limitam reciprocamente de forma alguma – a substância espinosana é totalmente plena e rica em realidade, nada lhe falta ou lhe é acrescido, dado que sua natureza é infinita e eterna. Por este motivo, Macherey chega a sugerir que deveríamos arriscar a corrigir Espinosa quando este postula que sua ontologia parte do

[9] Espinosa chega a uma semelhante formulação do princípio dos indiscerníveis de Leibniz: duas coisas são idênticas (e, portanto, o que aparecia ser dois é na verdade um) se possuem os mesmos atributos. Em outras palavras, duas coisas não podem diferir somente extrínseca e numericamente, mas se elas são realmente distintas, deve haver uma distinção em suas essências (isto é, a diferença delas não pode ser somente acidental, mas essencial daí que essa diferença seja expressa por seus atributos, e não por suas afecções). O próprio filósofo de Hannover chegou a formular tal simetria em seus comentários, realizados à margem de seu exemplar da Ética, publicados pela fortuna crítica sob o nome de Sobre a Ética de Bento Espinosa (LEIBNIZ, 2010, p. 231). Acerca do embate entre o monismo substancial espinosano e o pluralismo monádico leibniziano, cf. o comentário de LAERKE in: ROCCA, 2018.

pressuposto de que *omnis determinatio est negatio*[10], reescrevendo-a como *omnis determinatio est affirmatio*, já que nessa nova formulação não há dúvida alguma com relação à capacidade genética puramente positiva da substância para produzir efeitos (MACHEREY, 1990, p. 176). Em seguida, veremos como essa recusa de Espinosa em conceder à negação realidade alguma além da linguística trará consequências importantes para Althusser, que seguindo os passos de Espinosa, recusará a "negação da negação", princípio motor fundamental da dialética hegeliana, como "lei" do materialismo "dialético".

Neste sentido, o comentário *Hegel ou Espinosa* de Macherey é bem preciso ao afirmar:

> Para Espinosa, determinar um ser, qualquer que seja, será determiná-lo de maneira finita: a determinação é apenas refletida pelo entendimento como um limite, ou seja, como vimos, como uma relação de exterioridade [entre os seres]. É o porquê um ser é sempre determinado com relação a um outro ser, cuja negação ele constitui. Assim, o pensamento, como atributo, isto é, como determinação da substância, é posto como um op-posto, na limitação que o separa de outro atributo, a extensão. **Esses dois termos [extensão e pensamento] não possuem em si mesmos as condições de sua unidade, que deve, portanto, ser refletida fora deles, na substância onde eles são indistintos, indiferentes. Assim, do absoluto às suas determinações e de suas determinações ao próprio absoluto, não pode ser estabelecida progressão racional alguma**, porque se trata de termos irredutíveis e que se encontram em relações exclusivamente negativas (MACHEREY, 1990, p. 150, grifo nosso).

Em suma, se o pensamento e a extensão devem ser chamados *apropriadamente* de *atributos* estes devem estar contidos em uma *substância*, caso contrário, eles não seriam coisa alguma: um atributo deve ser atribuído a uma substância e é esta que confere a unidade entre os diferentes atributos, que no entanto, permanecem independentes entre si. A ausência de 'progressão racional', ou ainda poderíamos dizer semelhança da causa em seus efeitos, entre esses diferentes atributos origina-se do fato de que a oposição entre extensão e pensamento não poder ser reduzida à de contradição lógica. O que diferencia os atributos não está somente aquém da contraditoriedade e, portanto, de toda negatividade, mas simplesmente a oblitera como uma falta de realidade, como resume perfeitamente Macherey: "Espinosa reduz a nada a oposição tradicional do positivo e do negativo, mas isto não é porque ela foi 'superada' ou porque ela foi 'resolvida' como uma contradição racional, mas simplesmente porque ela é ignorada." (1990, p. 180).

Dito de outro modo, a unidade da substância, como causa imanente, está presente nos efeitos que produz, pois sua natureza consiste na capacidade de fazer diferenças e assim

[10] Esta afirmação fora apresentada pelo autor da Ética em sua correspondência com seu amigo Jarig Jelles (1620-1683). Acerca de sua importância e significação na filosofia de Espinosa, cf. nota 11.

expressa sua infinita realidade: a infinitude é afirmada desses modos finitos sem eminência ou analogia, pois apesar desses se limitarem e assim "negarem" uns aos outros, eles contêm formas essenciais à substância e, portanto, participam de sua natureza infinita. É por este motivo que o efeito de negação e limitação recíproca é ontologicamente estéril, referindo-se à positividade absoluta da substância como sua causa imanente, conforme nota Zizek:

> [...] Espinosa não está pronto para admitir dentro da ordem ontológica aquilo que ele mesmo, e sua crítica à concepção antropomórfica de deus, descreve como sendo uma concepção falsa que meramente preenche as lacunas do nosso conhecimento – digamos, um objeto que, em sua própria existência positiva, apenas dá corpo a uma falta. Para ele, qualquer negatividade é 'imaginária', o resultado de nosso conhecimento limitado, falso, antropomórfico que fracassa em compreender a cadeia causal real. [...Em resumo,] Enquanto a (errônea) cognição imaginária enfoca, obviamente, as faltas, essas são sempre faltas *em relação a alguma medida positiva* (desde nossa imperfeição em relação a deus até nosso conhecimento incompleto da sua natureza). (2008, p. 61)

A rejeição espinosana de qualquer modo de existência que não faça jus à perfeição da substância levá-lo-á a somente conferir estatuto de existente àquilo que se refira à plenitude dela. O plenismo irrestrito a partir do qual Espinosa tentara conceber a substância se tornará, em Althusser, a recusa da mediação dialética pela negatividade, em favor da pura positividade das causas materiais[11]. Esta parece ser a razão do porquê Althusser não somente renega – quando da publicação da segunda edição de *Ler O Capital*, em 1968 – a alcunha de estruturalista[12], mas também eleva a causalidade imanente espinosana ao próprio modelo de causalidade em operação no materialismo "dialético"[13]:

[11] Lembremos que os modos se distinguem exteriormente porque não possuem o poder de transformar a natureza ou essência da substância do qual são ditos afecções, consequentemente, eles permanecem sendo o "mesmo" com referência ao atributo considerado: pensemos na distinção entre um livro e uma estante, apesar de serem coisas diferentes, no entanto, elas só podem se diferenciar porque se separam na extensão. Note-se, contudo, que apesar de o livro não ser a estante e vice-versa, e, portanto, eles se oporem na ordem do espaço, esta oposição não é real (no sentido de atribuir diferentes substâncias), mas modal: a negação surge apenas como fundada pela natureza positiva da substância e não cumpre nenhum papel ontológico significativo a não ser registrar os seus efeitos. Conforme observa Deleuze com relação à fortuna crítica da obra de Descartes, Espinosa consegue levar ao cabo a promessa de uma nova lógica que este almejara, mas falhara: "Com efeito, a distinção real, tal como Descartes a utilizava, nos colocava no caminho de uma descoberta profunda: os termos que eram distinguidos conservavam toda sua respectiva positividade, em vez de se definirem por oposição um ao outro. Non opposita sed diversa [Não opostos, mas diversos], era esta a fórmula da nova lógica." (DELEUZE, 2017, p. 63). Acerca do estatuto ontológico da negação em Espinosa, cf. o excelente comentário de Macherey Hegel ou Spinoza (1996) ou ainda o capítulo II, O problema do desejo em Gilles Deleuze pós-1972, de nossa tese (MORAIS, 2025).

[12] Acerca dessa recusa, cf. a nota de advertência da segunda edição em Ler O Capital, v.1 (ALTHUSSER, 1979).

[13] A importância do modelo espinosista de causalidade imanente para Althusser também foi reforçado por Gillot, que elucida a questão da seguinte forma: "É mais notável, a este respeito, que seja a referência a um autor da idade clássica, Espinosa, que, avesso a uma concepção unívoca e linear da história [da] filosofia, desempenha o papel de esclarecimento decisivo para a definição desta causa ausente em jogo na causalidade estrutural. A solução que Espinosa, com uma 'audácia inédita', propõe ao problema anteriormente mencionado [como pensar um tipo de causalidade não temporal e não linear?], no qual se confrontam Marx, Freud, e talvez o próprio Lacan, não é nada além da teoria da causalidade imanente, exposta na primeira parte da Ética. Sobre o modelo desta causalidade imanente, a estrutura ausente, cuja eficácia cabe pensar, é uma estrutura cuja existência total 'consiste nos seus

> Deve-se admitir que se tornou tentador flertar, não com a estrutura e seus elementos etc (porque esses conceitos estão em Marx), mas por exemplo com a noção de 'eficácia da causa ausente' – que é, deve-se dizer, muito mais espinosista do que estruturalista! – para explicar ao mesmo tempo tanto os 'erros' da Economia Política Clássica, quanto as Relações de Produção e mesmo o fetichismo [...] – e herdar, pelo termo causalidade estrutural (cf. Espinosa), algo que é de fato uma 'imensa descoberta teórica' de Marx, mas que pode também, na tradição marxista, ser denominada a causalidade materialista dialética. (ALTHUSSER, 1976, p. 126)

Se nossa hipótese de que o materialismo "dialético" althusseriano busca sua fundamentação em Espinosa, e não na tradição hegeliana, isto explicaria o porquê ainda em *Por Marx*, de 1965, o filósofo comunista tivesse saudado Josef Stálin (1878-1953) por este ter retirado o princípio de negação da negação, herdada da lógica hegeliana, do *hall* dos princípios do materialismo dialético:

> Uma palavra ainda sobre 'a negação da negação'. Decidiu-se agora oficialmente acusar Stalin de tê-la riscado das 'leis da dialética', e mais geralmente de se ter desviado de Hegel, para melhor assentar seu dogmatismo. Sugere-se naturalmente, ao mesmo tempo, que certa volta a Hegel seria salutar. Essas declarações talvez constituam um dia o objeto de uma demonstração. Entrementes, parece-me mais simples reconhecer que a rejeição da 'negação da negação' do domínio da dialética marxista pode comprovar um real discernimento teórico de seu autor. (ALTHUSSER, 2015, p. 179)

Althusser se refere à omissão de Stálin da negação da negação, em seu celebre artigo *Materialismo dialético e histórico*, de 1938. Neste sentido, o recurso ao espinosismo e o modo como ele torna todo tipo de negação um efeito ontologicamente estéril com relação à única causa real e positiva, se coaduna também à sua atividade política e fundamentação da ortodoxia marxista – como sabemos, o mero gesto de Stálin, naquele artigo acerca dos fundamentos da filosofia e ciência marxistas, de excluir o princípio da negação da negação foi suficiente para sepultá-lo no materialismo histórico-dialético – ao menos em suas vertentes alinhadas com a ideologia soviética – até sua morte em 1953 (DE GEORGE, 1966, p. 193). Em resumo, "materialismo dialético" significava muito mais materialismo do que "dialética" em Althusser – mas já que essa qualidade havia sido colada no nome – e pior, mantida até mesmo por Stálin – só restava ao filósofo mantê-la[14].

efeitos', o que implica que "a estrutura, que não é mais do que uma combinação específica dos seus próprios elementos, não seja nada fora dos seus efeitos". (2018, p. 71-2, grifos nossos)

[14] Esta parece ter sido sua posição oficial ao menos até sua derradeira ruptura consigo mesmo, em sua fase de autocrítica, quando o filósofo franco-argelino assume as últimas consequências de seu espinosismo e nega qualquer mediação dialética ao materialismo, inaugurando assim seu materialismo aleatório, em suas palavras "Para simplificar as coisas, digamos por ora: um materialismo do encontro, portanto, do aleatório e da contingência, que se opõe, como pensamento totalmente outro, aos diferentes materialismos recenseados, inclusive o materialismo correntemente atribuído a Marx, Engels e Lenin, o qual, como todo materialismo da tradição racionalista, é um materialismo da necessidade e da teleologia, isto é, uma forma transformada e disfarçada de idealismo." (ALTHUSSER, 2005, p. 9) Não é surpreendente que com o acirramento de seu espinosismo em sua última fase, Althusser, o comunista, chegue a uma definição que o coloca deliberadamente muito próximo de Deleuze, o anarquista: "Diremos, então, que o materialismo do encontro tem sua base na tese do primado da

Retornando ao autor da *Ética*, em completa oposição a Descartes, para quem o sujeito designava uma substância que se distinguia por um atributo (o pensamento) de outras substâncias (a extensa e a divina), o sujeito espinosano é a própria substância una e indivisível cuja natureza infinita em seu próprio gênero é qualificada por atributos também infinitos em seu próprio gênero: as distinções numéricas só podem ser referidas aos modos existentes imanentes a cada um desses atributos. Como um desses atributos é o pensamento, segue-se que o pensamento só pode ser delimitado por outro pensamento. E, mais importante, como outro atributo é a extensão, segue-se que somente um corpo pode limitar outro. Uma vez que os atributos são atualmente infinitos na substância, eles não podem ser numericamente determinados, apenas apreendemos a sua distinção como sendo entre dois (pensamento e extensão) porque nosso próprio modo de existência é determinado por esses, o que não esgota sua natureza, apesar de envolvê-la (em parte)[15]. Neste sentido, Althusser encontra em Espinosa o precursor de uma crítica do humanismo teórico e da função do sujeito cognoscente:

> A questão seria se o abandono, por Spinoza, do sujeito da objetividade como condição de possibilidade de qualquer afirmação da verdade não leva a uma modificação radical do sujeito dessa patologia da verdade. Em outras palavras, a questão seria se o status do sujeito das paixões da alma em Descartes, que é definido como essa possibilidade de alternância entre erro e verdade, sendo, portanto, concebido com base no sujeito da objetividade, não é profundamente modificado em Spinoza justamente com a supressão desse sujeito da objetividade. (ALTHUSSER, 2016, p. 79)

Mais uma vez, o retorno do filósofo franco-argelino a Espinosa pode ser compreendido a partir de sua necessidade de recusar a retomada do cartesianismo e a primazia do sujeito cognoscente pela tradição fenomenológica, especialmente sartriana, que ganhara notável influência em círculos do partido comunista – não somente francês, mas britânico etc, como sua querela com John Lewis nos atesta. Neste sentido, continuar o programa científico marxista inaugurado em 1845, nas obras de maturação, como *A ideologia alemã* (ALTHUSSER, 2015, p. 25), deveria implicar uma total reformulação dos pressupostos

positividade sobre a negatividade (Deleuze), na tese do primado do desvio sobre a retidão do trajeto direito (cuja Origem é desvio e não razão), na tese do primado da desordem sobre a ordem [...], na tese do primado da "disseminação" sobre a posição do sentido em qualquer significante (Derrida) e no surgimento da ordem no seio mesmo da desordem que produz o mundo. Diremos que o materialismo do encontro se sustenta também por inteiro na negação do fim, de qualquer teologia, seja racional, mundana, moral, política ou estética. Diremos, enfim, que o materialismo do encontro não é o de um sujeito (seja Deus ou o proletariado), mas o de um processo sem sujeito, que impõe aos sujeitos (indivíduos ou outros) aos quais domina a ordem de seu desenvolvimento sem fim definido." (2005, p. 26)

[15] Conforme observa Piauí (2021, p. 340) a verdadeira antítese do sistema espinosano é o leibniziano na modernidade: enquanto para o autor do sistema da harmonia preestabelecida, existem atualmente infinitas substâncias, cada uma definida por seus atributos próprios, havendo, portanto, infinitos de infinitos, o autor da Ética sustenta que existe apenas uma única substância que contém uma infinidade de atributos e que produzem infinitos modos atualmente existentes.

ontológicos do materialismo dialético, conjuntamente com a supressão do problema do sujeito do conhecimento e sua substituição pela descrição adequada dos mecanismos impessoais e pré-subjetivos que situam o local e função do sujeito no todo social complexo.

Como bem notara Zizek (2008, p. 59) acerca desse esquema espinosista, a substância torna-se então o veículo neutro da relação cognitiva e o sujeito perde sua importância ontológica, agora que os atributos do pensamento e extensão deixaram de lhe pertencer: o espinosismo ultrapassa o cartesianismo na medida em que descentra o papel ontológico do sujeito e torna toda relação cognitiva carente de mediação. Da substância de infinita realidade, caberá à inteligência, compreendida como uma delimitação finita de um atributo em si mesmo infinito, reconstruir em pensamento a riqueza ontológica daquilo que ela é em si mesma uma limitação. Em suma, se o problema do cartesianismo era como tirar a dúvida do sujeito e tornar indubitável e certo seu conhecimento do mundo exterior, o problema do espinosismo será como *ler* apropriadamente aquilo que já está determinado na/pela substância. Não é surpreendente, portanto, que no primeiro volume de *Ler O Capital* Althusser trace o seguinte paralelo entre a filosofia de Espinosa e a de Marx:

> Que Spinoza, o primeiro em todos os tempos a suscitar o problema do *ler*, e por conseguinte do *escrever*, tenha sido também o primeiro no mundo a propor simultaneamente uma teoria da história e uma filosofia da opacidade do imediato; que nele pela primeira vez no mundo um homem tenha ligado a essência do ler e a essência da história numa teoria da diferença entre o imaginário e o verdadeiro – eis o que nos faz compreender por que é por uma razão necessária que Marx só pôde tornar-se Marx fundando uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre a ideologia e a ciência, e que em última análise essa fundação se tenha consumado na dissipação do mito religioso da leitura. Lá onde o jovem Marx dos *Manuscritos de 44* lia em livro aberto, imediatamente, a essência humana na transparência de sua alienação, *O Capital* toma pelo contrário a exata medida de uma distância, de um deslocamento interior ao real, inscritos na sua *estrutura* e de tal modo que tornam seus próprios efeitos ilegíveis, e façam da ilusão de sua leitura imediata o último e final de seus efeitos: o *fetichismo*. [...] É somente da história pensada, da teoria da história, que se poderia atribuir uma razão de ser à religião histórica da leitura: revelando que a história dos homens, que se registra em Livros, não é todavia um texto escrito nas páginas de um Livro; revelando que a verdade da história não se lê em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto em que fale uma voz (o *Lógos*), mas a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas. (1979, p. 15-6)

Mas como poderíamos deduzir uma teoria do imaginário, fundamental para o projeto marxista de determinação do papel da superestrutura ideológica – e, por oposição, também da infraestrutura econômica em sua diferença com relação àquela –, de Espinosa? Segundo Althusser, tanto no caso no modelo espinosano quanto no marxista, trata-se de uma questão de leitura, isto é, de produção do conhecimento distinto e adequado da história. Somos tentados a colocar esse problema a partir da seguinte questão: se em Espinosa os atributos são infinitos em seu gênero e não tocam uns aos outros, por que não podemos intervir na realidade

e produzir novos entes ao criarmos seres de pensamento, isto é, entes de imaginação? A resposta de Espinosa é de que já o fazemos, mas de modo ontologicamente infértil: o desconhecimento dos mecanismos causais próprios da substância é origem de toda superstição, pois suscita na mente esperança ou medo que, por sua vez, preenchem a capacidade de pensar do modo afetado e o encerram em ignorância (ESPINOSA, 2021, p. 315). Dito de outro modo, os pensamentos expressam apenas uma parte da natureza da substância e, ainda pior, sua parte mais ineficaz e, por esta razão, a ignorância está sempre à espreita do pensamento e ameaça tragá-lo em falsas linhas causais. Inversamente, o conhecimento adequado que se diz a partir da/na substância não é do gênero *Lógos* da Razão que apreende suas causas reais, como bem observa Althusser. Por quê?

Ora, o primeiro axioma da *Ética*– se tudo existe é ou em si mesmo ou em outra coisa – implica na necessidade de todos os entes componentes da natureza de existirem nessa outra coisa que designamos como sendo a única que é causa de si: a substância única e absoluta, ou Deus. Consequentemente, todos os entes são apenas modos de ser da substância e na medida em que eles envolvem uma parte de sua natureza, eles devem ser compreendidos a partir do atributo que a qualifica. Neste caso, encontramos imanente a cada atributo a distinção modal que os separa: ao se distinguirem exteriormente, os entes estabelecem relações de oposição que os tornam, cada um, únicos com relação aos outros. Por conseguinte, a natureza está atualmente repleta de singularidades que podem ser enumeradas ao infinito, pois essas estabelecem entre si distinções que as separam exteriormente, como apreendemos a partir da demonstração da Proposição XVI do Livro I da *Ética*:

> Esta proposição [de que da natureza divina devem se seguir infinitas coisas em infinitos modos] deve ser manifesta a qualquer um, contanto que preste atenção a que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Ora, como a natureza divina tem absolutamente atributos infinitos [...], dos quais também cada um exprime uma essência infinita em seu gênero, logo, da necessidade da mesma devem seguir necessariamente infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito). (ESPINOSA, 2021, p. 75)

Dessa maneira, a existência dessa substância una, o absoluto ou Deus, consiste nos efeitos que ela produz: a necessidade de sua existência se exprime como necessidade da produção de infinitos modos atualmente existentes. Mas com relação a qual atributo esta diferença pode ser produzida ao infinito? Trata-se do atributo que envolve a distinção numérica: a extensão. Portanto, apesar da exterioridade dos atributos fundar sua relativa autonomia, o atributo da extensão "determina em última instância" a capacidade de diferir que será percebida

no pensamento: sem que haja uma causa eficiente primeira que provoque o movimento dos corpos, tampouco os pensamentos podem ser produzidos. É por este motivo também que na citação anterior, Espinosa equiparara a necessidade da mesma de produzir infinitas coisas em infinitos modos à capacidade de tudo cair sob o intelecto infinito: cada momento que sucede a rede de causas eficientes da matéria é concomitante também a uma rede de causas inteligíveis que exprimem conjuntamente a perfeição da mesma substância. Em resumo, Espinosa afirma que paralela à rede das causas mecânicas existe uma rede de causas inteligíveis e que ambas essas séries estabelecem relações unívocas – essa relação de um para um entre ambas, apesar de não ser sempre atualizada na inteligência finita (como no caso do desconhecimento), é ao menos sempre possível porque a necessidade que a funda decorre da própria natureza infinita da substância.

Somos levados a um esquisito cogito espinosano: contra Descartes, penso *não* por que existo, mas porque *existo atualmente* (enquanto corpo, matéria etc), *penso*, como é afirmado na demonstração da Proposição XIII do Livro II da *Ética*:

> Com efeito, se o Corpo não fosse o objeto da Mente humana, as ideias das afecções do Corpo não seriam em Deus [...] enquanto constituísse a nossa Mente, mas enquanto constituísse a mente de uma outra coisa, isto é [...], as Ideias das afecções do Corpo não seriam em nossa Mente. Ora [...], temos as ideias das afecções do corpo; portanto, o objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, e este [...] é existente em ato. Ademais, se além do Corpo houvesse também um outro objeto da Mente, visto que não existe nada [...] de que não siga algum efeito, então em nossa mente deveria dar-se necessariamente [...] uma ideia de algum efeito dele. Ora [...], nenhuma ideia dele é dada. Logo, o objeto da nossa Mente é o Corpo existente, e nada outro. (ESPINOSA, 2021, p. 149)

Em resumo, as afecções dos corpos não podem se produzir sem, com isso, ser concomitantes a afecções no pensamento do modo correspondente (a Mente humana que está singularmente associada a cada corpo), dado que isso significaria que elas produziriam efeitos no pensamento de outra coisa que não daquele modo, mas como o modo existe na substância, ele deve igualmente exprimir sua natureza de acordo com as modificações que recebe de cada atributo: assim, a mente humana se forma em união com seu corpo, reagindo as afecções produzidas por seu corpo. Acrescentemos ainda que, ao invés do conteúdo que preenche o "Eu" encontrar sua origem em si mesmo ou em Deus como causa exterior, tudo que se encontra dentro do "Eu" se trata de uma interiorização finita de um processo que é em si mesmo infinito, mas imanente ao processo genético do modo. Como o processo genético remete à capacidade da extensão de se distinguir numérica e modalmente, o pensamento é subordinado matéria. Dito de outro modo, a atualidade da extensão garante o privilégio ontológico deste atributo sobre o pensamento: caso não houvesse uma concorrência fortuita de causas mecânicas que

determinasse o vir a ser de um animal humano, tampouco poderia existir sujeito que pense – imaginemos, por exemplo, como poderia surgir algo que pense a partir do cruzamento entre animais irracionais, como cavalos: isto é impossível.

3. Espinosa e a teoria marxista da ideologia

Então, apesar do atributo do pensamento ser ineficaz com relação às causas materiais que o determinam, ele possui uma eficácia própria relativa ao atributo considerado: pensamentos podem produzir pensamentos. Neste sentido, na medida em que a imaginação figura seres de pensamento, ela pode enredar o indivíduo a conceber uma série de mecanismos causais que velam os verdadeiros mecanismos da natureza e o mantem refém de supostas redes causais oriundas da própria posição que ele ocupa na ordem daqueles mecanismos. Dito de outro modo, para Espinosa, existe uma estrutura que delimita o local e função de ilusões constitutivas da realidade dos modos oriunda de seu próprio processo de constituição material. Um arquétipo de fetichismo transcendental como posteriormente encontrou Marx no domínio da economia:

> No Apêndice do Livro I da *Ética* e no *Tractatus Theologico-Politicus*, encontramos de fato o que é, sem dúvida, a primeira teoria da ideologia já pensada, com suas três características: (1) sua "realidade" imaginária; (2) sua inversão interna; (3) seu "centro": a ilusão do sujeito. Uma teoria abstrata da ideologia, dirão. Concordo: mas tente encontrar algo melhor antes de Marx, que pouco falou sobre o assunto – exceto em *A ideologia alemã*, onde ele falou demais. (ALTHUSSER, 1976, p. 135)

A acusação de Althusser de que Marx "falou demais" sobre ideologia em *A ideologia alemã* encontra eco no que ele afirma em *Aparelhos ideológicos de Estado e ideologia*, a saber, que a teoria da ideologia elaborada naquele texto não é marxista (ALTHUSSER, 2022, p. 90). Naquele escrito, Marx e Engels sustentaram a possibilidade de um empreendimento científico, fundamentado na concepção materialista de mundo, que seria capaz de dissipar as ideologias que falseiam a consciência e mostrar a realidade tal como ela é. Ou seja, àquela altura, eles consideravam a ideologia como uma falsa consciência, uma relação mistificada dos homens com as suas condições reais de existência, relação essa que seria *invertida* por conta "de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam." (MARX; ENGELS, 2007, p. 93 [nota c]). Levado às últimas consequências, podemos concluir que, aprimorando as forças produtivas e adequando as relações de produção – isto é, suprimindo a contradição entre ambas –, chegaria o momento em que os homens deixariam de ter representações ilusórias de sua relação com a natureza, consigo mesmos e com a sociedade: os indivíduos se encontrariam num estado pós-ideológico.

Ao afirmar que esta teoria não é marxista, Althusser situa *A ideologia alemã* na condição de *obra de corte*. Ou seja, não é à toa que Marx afirma que, após 1845 – isto é, no período da redação daquele texto –, realizara um acerto de contas com sua antiga consciência filosófica (MARX, 2008, p. 49). Contudo, apesar daquela obra iniciar o processo de superação da problemática humanista na medida em que historiciza o sujeito da história – não mais utilizando a categoria feuerbachiana de Homem, mas a de indivíduos concretos vivendo em determinadas condições sociohistóricas –, podemos observar que o fundamento da teoria da ideologia que aparece neste texto ainda é o humanismo. Considerar que, ao desenvolver as relações sociais de produção, os indivíduos aprimorariam o seu modo de vida e escapariam das quimeras ideológicas é, em grande medida, considerar o indivíduo como o centro das relações de produção, o que é um resquício do humanismo – como Althusser deixa patente ao recusar a noção de que são os "indivíduos concretos" que fazem a história contra Lewis e Sartre (ALTHUSSER, 1973, p. 43).

Por fim, a tese do possível fim da ideologia defendida em *A ideologia alemã*, cede lugar no programa althusseriano, a uma nova teoria (anti-humanista) da ideologia:

> A ideologia se refere, portanto, à relação vivida dos homens com seu mundo. Essa relação, que não se mostra "consciente" senão sob a condição de ser inconsciente, parece, da mesma maneira, não ser simples senão sob a condição de ser complexa, de não ser uma relação simples, mas uma relação de relações, uma relação de segundo grau. Na ideologia, os homens exprimem, com efeito, não suas relações com suas condições de existência, mas a maneira pela qual vivem sua relação com suas condições de existência, o que supõe simultaneamente relação real e relação "vivida", "imaginária". A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu "mundo", ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais. (ALTHUSSER, 2020, p. 194)

Acreditamos que ao afirmar que a ideologia diz respeito à relação vivida dos homens com o seu mundo, Althusser de algum modo está retomando a teoria do imaginário de Espinosa. Segundo o franco-argelino, essa teoria rompe com o cartesianismo ao não mais considerar o imaginário como uma categoria psicológica, mas como uma categoria a partir da qual um mundo é concebido, uma totalidade na qual as funções psicológicas são integradas e constituídas (ALTHUSSER, 2016, p. 80).

Como afirmamos anteriormente acerca da filosofia de Espinosa, a autonomia relativa do atributo do pensamento em relação à extensão finda por possibilitar a criação de explicações quiméricas sobre o movimento real, o que seria o mesmo que afirmar que se trata de explicações ideológicas que não apreendem as causas reais de maneira adequada, isto é, incorrem na inversão da determinação científica pela forma fenomênica (RANCIÈRE, 1979, p. 125).

E onde, na obra de Marx, poderíamos identificar uma teoria marxista da ideologia? Isto, por sua vez, nos remete às suas obras de maturidade, notadamente, *O Capital*, mas para podermos deduzir os elementos de tal teoria, é preciso saber *ler*, isto é, saber produzir um conhecimento distinto e adequado do que está apenas implícito no texto. Não é à toa, portanto, que o contraponto a uma certa teoria da ideologia de viés humanista seja elaborada por outro colaborador de Althusser, Jacques Rancière (1940 -), a partir de uma pesquisa que buscava delinear o corte epistemológico entre os *Manuscritos de 1844* e *O Capital*. Neste texto, nos parece que está bem explicado de que forma esta nova teoria científica da ideologia constituiria seu objeto próprio em detrimento àquele da ideologia humanista:

> Poderemos avaliar a distância entre a teoria da subjetividade em *O Capital* e a teoria da subjetividade do jovem Marx referindo-nos ao esquema do *Manuscrito de 1843* [...]. Percebemos toda a distância que, nesse esquema, separa o sujeito real, substancial, que Marx define como *hypokeimenon*, do sujeito místico, desse suporte da ideia autônoma que é a Ideia mística. Aqui, o sujeito substancial passa a coincidir com o suporte. O conceito de suporte, que designava um dos termos da operação especulativa que confirmava a separação entre o sujeito e sua essência, serve agora [após o corte epistemológico] para situar a determinação do sujeito no processo real. [...] De uma parte, o sujeito perde a espessura substancial que fazia dele o princípio constituinte de toda objetividade, de toda substancialidade, para conservar apenas a tênue realidade de um suporte. De outra parte, se, como mostramos, a especulação e a mistificação, longe de serem o resultado de uma transformação operada a partir da Wirklichkeit [realidade] por certo discurso [como o era na fase humanista], caracterizam o modo mesmo segundo o qual a estrutura do processo se apresenta na Wirklichkeit [realidade], é no ser mistificado que constituirá o conteúdo essencial da função do sujeito. (1979, p. 132-3)

Se o marxismo humanista situa o sujeito como centro ontológico a partir do qual a realidade psicológica é constituída e, esta, por sua vez, intervém no todo social concreto, então assumindo-se o corte epistemológico, somos também obrigados a sustentar outra problemática teórica. Nesta, o processo real – suscitando formas de representação que apenas registram o movimento aparente de sua causa real, sem contudo manter semelhança com a mesma – implica em uma função estrutural de ilusão imanente à própria constituição da realidade social. Isto significa dizer que tanto as causas reais provocam efeitos imaginários enquanto ausentes desses, quanto esses efeitos imaginários apresentarão uma espécie de ilusão constitutiva por meio da qual sua causa real encontra-se velada – vislumbramos aqui a função da sobredeterminação estrutural da infraestrutura econômica sobre a superestrutura ideológica.

Por outro lado, se os mecanismos causais podem ser lidos por uma mente suficientemente aguçada (o sujeito engajado na ciência), o que tal mente encontra não são mecanismos teleológicos próprios de sua racionalidade, mas antes o funcionamento cego e irracional da natureza mecânica: a história não é comandada por nenhum sujeito que determine seu rumo, pois segue leis estritamente causais – aliás mesmo em Espinosa, se Deus pode ser

dito onisciente não é por comandar a história, mas por ser o nome da causa eficiente tanto do mecanismo causal infinito quanto dos pensamentos que acompanham aquela rede causal (ESPINOSA, 2021, p. 133). É por este motivo, conforme notava Althusser, que a história não fala um *logos*, mas antes se trata de um registro inaudível, porque não-dito, efeito de estruturas afetando umas às outras ao infinito.

Por fim, acreditamos já se ter insinuado ao nosso leitor a simetria entre a "subordinação" ontológica dos atributos espinosanos e a relação entre infraestrutura econômica e superestrutura ideológico-política em Marx: do mesmo modo que, como defende Althusser, a superestrutura ideológico-política é determinada em última instância pela infraestrutura (ALTHUSSER, 1999, p. 151), o pensamento é ontologicamente dependente da extensão em Espinosa. No entanto, essa dependência ontológica não pode ser lida em termos essencialistas[16], pois, apesar de pensamentos passarem a existir por eficácia de uma causa material exterior, eles são infinitos em seu próprio gênero e, portanto, não podem ser compreendidos a partir daquela causa, ou seja, os efeitos não guardam semelhança alguma com relação a essa. Por um lado, este modelo de causa imanente nos permite formular a correta relação de causalidade entre a infraestrutura econômica, em sua plena realidade material, e a superestrutura ideológico-política, na medida em que esta última figura sua causa como *ausente*. Dessa maneira, a materialidade dos AIE suscita tanto formas de representação (a ideologia) como de desenvolvimento da luta de classes (o campo das correlações de forças onde as classes antagônicas se opõem no todo social complexo) que respondem às tensões da infraestrutura econômica ao mesmo tempo em que as transformam – conforme observa Althusser, apesar da luta de classes produzir efeitos que extrapolam infinitamente os AIE, a luta de classes só pode ser apropriadamente formulada dentro seus limites (1999, 132).

Por outro lado, isto também permite desarmar o humanismo teórico que fazia do sujeito o centro ontológico a partir do qual a totalidade social se estruturaria: a autonomia ontológica do efeito de pensamento com relação à sua causa real torna a certeza de si não a evidência indubitável capaz de fundar toda a ciência, mas antes a ignorância constitutiva do animal humano que o faz tão suscetível a fantasias e superstições: a imaginação humana, sendo expressa como parte de seu pensamento, tem total liberdade causal para criar suas quimeras e se desprender das causas reais. Entretanto, isto não significa que ela vá produzir conhecimento

[16] Em sua fase mais anti-hegeliana, Althusser chegou a denominar esse modo de causalidade pelo qual uma essência se exterioriza no fenômeno mantendo sua unidade de totalidade expressiva, que apesar de ser a (suposta) pedra de toque do edifício hegeliana, podia ter sua origem traçada até Leibniz (ALTHUSSER, 1980, p. 139).

adequado das suas causas: muito pelo contrário, o que esta autonomia ontológica implica é antes o lugar estrutural de uma certa função de desconhecimento que impede o pensamento de apreender suas causas reais – tal estrutura motivou Althusser a tomar de empréstimo a expressão *obstáculo epistemológico*, primeiramente cunhada pelo epistemólogo francês Gaston Bachelard (1884-1962), para descrever o estatuto de um empecilho teórico que entrava imanentemente o desenvolvimento de uma ciência.

4. Conclusão: a história como processo sem sujeito e o papel da organização da classe trabalhadora

Com este percurso, esperamos ter mostrado a maneira pela qual Althusser constrói as ferramentas teóricas que permitem-no recusar certa vertente do marxismo humanista e ao mesmo tempo fundar sua própria doutrina materialista. Como vimos, esta não pode ser dissociada do que o filósofo comunista considerava ser os objetivos estratégicos dos trabalhadores no contexto da luta de classes: ao situar tanto a materialidade dos aparelhos ideológicos de estado e quanto sua ambiguidade, enquanto elementos alienantes e propagadores da ideologia burguesa, mas também instrumentos da luta de classes pelo qual os trabalhadores poderiam intervir no Estado (por meio do sindicato, partido etc), ele finda por elucidar também as consequências na prática política de sua prática teórica: denunciar discursos sobre a construção do novo homem ou ainda sobre o ato de transcendência da determinidade do homem na história como expressões da ideologia burguesa e organizar taticamente os trabalhadores ao redor dos AIE que os permitem agir sobre a história ao intervir nos mecanismos causais subjacentes[17]. Em suas próprias palavras:

> Quando se diz aos proletários que 'são os homens que fazem a história', não é necessário ser nenhum grande gênio para compreender que, mais cedo ou mais tarde, se ajuda a desorientá-los e a desarmá-los. Se os faz crer que eles são onipotentes enquanto 'homens', mas na verdade eles estão desarmados enquanto proletários em face da verdadeira onipotência, aquela da burguesia que detém as condições materiais (os meios de produção) e políticas (o Estado) que comandam a história. Quando se canta para eles a canção humanista, se os desvia da luta de classes, se os impede de se darem e de exercerem o único poder do qual dispõem: aquele da *organização em classe* e da *organização de classe*, os sindicatos e o Partido, para conduzir a luta de classes deles por eles mesmos. (ALTHUSSER, 1973, p. 48-49)

[17] Acerca do modo de eficácia dos AIE sobre o sujeito, cf. nosso artigo Do gênio coletivo: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética (MORAIS, 2021).

Com isso, esperamos termos elucidado, ao menos em parte, o excerto de Zizek que guiou o começo de nossa investigação: o Espinosa de Althusser, desembaraçado dos afetos imaginários e que oferece os fundamentos para as estruturas simbólicas, reflete a própria demanda da filosofia de Althusser para articular sua prática teórica com sua prática política, confirmando, mais uma vez, a indissociabilidade entre ambas a partir de sua célebre definição de "filosofia como sendo luta de classes dentro da própria teoria" (ALTHUSSER, 1976, p. 58). Se estivermos corretos, a própria filosofia althusseriana torna-se o local da disputa teórica dentro do AIE da produção do saber (aquilo que posteriormente Lacan identificou como sendo o discurso universitário), uma pequena engrenagem no conjunto do campo de disputa estratégica da luta de classes.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. "**A corrente subterrânea do materialismo do encontro**". *In: Crítica marxista.* Vol. 20. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005, pp 9-48.

ALTHUSSER, Louis. **Essays in Self-Criticism**. Londres: NLB, 1976.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

ALTHUSSER, Louis. ***Posições-1.*** Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1978.

ALTHUSSER, Louis. **Psychoanalysis and the human sciences**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.

ALTHUSSER, Louis. **Réponse a John Lewis**. Paris: FRANÇOIS MASPERO, 1973.

ALTHUSSER, Louis. ***Sobre a reprodução.*** Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. **Ler O Capital, vol. 2**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Lire le Capital**. Paris: PUF, 2014.

ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler O Capital, vol. 1**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

DE GEORGE, Richard T. **Patterns of Soviet thought: the origins and development of dialectical and historical materialism**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão.** Trad. GT Deleuze. São Paulo: Ed. 34, 2017.

DELLA ROCCA, Michael (Org.). **The Oxford Handbook of Spinoza**. New York: Oxford University Press, 2018.

DESCARTES, René. **Descartes: obras escolhidas**. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Trad. Guido Antônio de Almeida et al. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2021.

GILLOT, Pascale. **Althusser e a psicanálise**. Trad. Pedro Eduardo Zini Davoglio et al. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

LEIBNIZ, Gottfried W. **Sobre a Ética de Bento Espinosa**. Trad. Santiago, H., & Lacerda, T. M. *Cadernos Espinosanos*, 23, 215-253.

MACHEREY, Pierre. **Hegel ou Spinoza**. Paris: Éditions La Découverte, 1990.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MORAIS, L. I. **A problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault**. Tese de Doutorado. São Cristóvão, UFS, PPGF, 2025.

MORAIS, L.I. **Conhecimento e necessidade: a problemática da liberdade no estruturalismo francês**. O manguezal -Revista de Filosofia, v. 1, n. 12, pp. 192-213, 2022.

MORAIS, L.I. **Do gênio coletivo: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética**. O manguezal -Revista de Filosofia, v. 2, n. 8, pp. 80-103, 2021.

PIAUÍ, W. S. (Org.). **Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

ZIZEK, Slavoj. **As metástases do gozo – seis ensaios sobre a mulher e causalidade**. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

ZIZEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos: Deleuze e suas consequências**. Trad. Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

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

Paulo Henrique Flores Cople[1]

Alexandre Marinho Pimenta[2]

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

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 Altthuser: 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

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

[2] Doutorando em Educação pela Universidade de Brasília (UnB). Email: alexmpimenta1@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[3]. A situação começa a mudar no momento em que Koyré indica um de seus estudantes, Alexandre Kojève, então

[3] 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.

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)[4].

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.

[4] 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[5]). 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)[6].

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

[5] 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.

[6] 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[7]. 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.

> 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

[7] 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 autoativiade, é a maneira pela qual o homem realiza sua essência e abre para si mesmo um campo de existência próprio e irredutível 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 seguindo 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)[8].

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 umo 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

[8] 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[9].

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

[9] 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"[10]. 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

[10] 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 nexo 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 intelecção positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a intelecção 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[11].

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

[11] 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. Tirai, *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 notios de forme et d'information**. Paris: Jerôme Millon. 2013.

ALTHUSSER E A QUESTÃO DA IDEOLOGIA: RELEITURAS E CONTROVÉRSIAS

Luciano Gomes dos Santos[1]

Resumo: Este artigo examina a teoria da ideologia em Louis Althusser, com foco na sua formulação em Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. Discute-se a concepção althusseriana da ideologia como estrutura onipresente que interpela os indivíduos como sujeitos e garante a reprodução das relações de produção. Além disso, analisa-se o papel dos Aparelhos Ideológicos de Estado, como escola, mídia e religião, na manutenção da ordem social. O artigo também apresenta releituras e críticas à teoria, destacando debates com autores como Gramsci, Foucault e Žižek. Por fim, avalia-se a atualidade do pensamento de Althusser na crítica contemporânea da ideologia.

Palavras-chave: Ideologia; Aparelhos Ideológicos de Estado; Releituras; Controvérsias.

ALTHUSSER AND THE QUESTION OF IDEOLOGY: REINTERPRETATIONS AND CONTROVERSIES

Abstract: This article examines Louis Althusser's theory of ideology, focusing on its formulation in *Ideology and Ideological State Apparatuses*. It discusses the Althusserian conception of ideology as an omnipresent structure that interpellates individuals as subjects and ensures the reproduction of production relations. Furthermore, it analyzes the role of Ideological State Apparatuses, such as schools, media, and religion, in maintaining social order. The article also presents reinterpretations and criticisms of the theory, highlighting debates with authors such as Gramsci, Foucault, and Žižek. Finally, it assesses the relevance of Althusser's thought in contemporary critiques of ideology.

Keywords: Ideology; Ideological State Apparatuses; Reinterpretations; Controversies.

1. Introdução

A ideologia, enquanto conjunto de ideias e representações que permeiam as sociedades, desempenha um papel central na filosofia e nas ciências sociais. Compreender como as ideologias influenciam comportamentos, instituições e estruturas sociais é fundamental para a análise crítica das relações de poder e das dinâmicas sociais. Nesse contexto, a teoria da ideologia proposta por Louis Althusser emerge como uma contribuição significativa, oferecendo uma perspectiva inovadora sobre o funcionamento das ideologias nas sociedades contemporâneas.

[1] Professor do Centro Universitário Arnaldo Janssen – UniArnaldo (Belo Horizonte – MG). Doutor em Teoria do Direito (PUCMINAS) e Teologia, Mestre em Teologia (FAJE), Licenciatura em Ciências Sociais e Filosofia, Parapsicólogo e Graduação em Teologia. Presidente da Comissão Própria de Avaliação (CPA) e Membro do Centro de Valores do UniArnaldo. Coordenador da Formação Geral Básica (FGB), Colégio Cotemig. E-mail: lucianogomesdossantos21@gmail.com – Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6047-0838

Louis Althusser, filósofo marxista francês, propôs uma visão distinta da ideologia, afastando-se de interpretações tradicionais. Para Althusser, a ideologia não é meramente um conjunto de ideias falsas ou ilusórias, mas uma estrutura onipresente que interpela os indivíduos como sujeitos, garantindo a reprodução das relações de produção. Essa concepção desloca a análise da ideologia do campo das ideias para o das práticas sociais e instituições, destacando seu papel material na manutenção da ordem social.

O objetivo deste artigo é examinar a teoria althusseriana da ideologia, explorando suas implicações e as críticas que tem recebido ao longo do tempo. Ao analisar a concepção de ideologia como prática material e os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), busca-se compreender como essas estruturas contribuem para a perpetuação das relações de poder e quais são as possibilidades de resistência e transformação social.

A escolha desse tema se justifica pela relevância da teoria de Althusser no contexto do pensamento marxista e das ciências sociais em geral. Sua abordagem oferece ferramentas analíticas para compreender a complexidade das sociedades capitalistas avançadas, onde as formas de dominação não se limitam à coerção física, mas se estendem às esferas ideológicas e culturais. Além disso, a teoria althusseriana permite uma reflexão crítica sobre o papel das instituições na formação dos sujeitos e na manutenção da hegemonia das classes dominantes.

Ao longo das décadas, a teoria da ideologia de Althusser tem sido objeto de releituras e controvérsias. Autores como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe propuseram revisões e críticas, questionando aspectos da teoria althusseriana e sugerindo novas abordagens para a compreensão da ideologia e da hegemonia cultural. Esses debates enriquecem a análise e evidenciam a vitalidade do campo teórico em torno da ideologia.

Além disso, a teoria de Althusser mantém-se atual no campo do pensamento crítico, não somente no que concerne aos aspectos reprodutores, mas também transformadores das relações de poder. A análise dos Aparelhos Ideológicos de Estado, como a educação, a mídia e a família, continua sendo uma ferramenta valiosa para entender como as ideologias são disseminadas e internalizadas pelos indivíduos na sociedade contemporânea.

Este artigo pretende contribuir para o aprofundamento da compreensão da ideologia e de seu papel nas sociedades modernas, oferecendo uma análise crítica da teoria de Althusser e das discussões que ela suscitou. Ao fazê-lo, busca-se iluminar as formas pelas quais as ideologias operam e como podem ser desafiadas, abrindo caminho para transformações sociais emancipatórias.

2. A Concepção de Ideologia em Althusser

Neste capítulo, abordaremos a concepção de ideologia desenvolvida por Louis Althusser, um dos principais teóricos do marxismo estruturalista no século XX. Althusser rompe com as leituras tradicionais de Karl Marx, propondo uma visão mais complexa da ideologia, que não a entende apenas como uma falsa consciência, mas como um elemento estruturante da sociedade. Seu trabalho se destaca por enfatizar o papel das estruturas na reprodução das relações sociais, através de instituições e práticas ideológicas que formam os sujeitos. Ao longo deste capítulo, serão discutidos os conceitos centrais da teoria althusseriana, como os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), a definição de ideologia como uma "representação imaginária da relação dos indivíduos com suas condições reais de existência" e a distinção essencial entre ideologia e ciência, fundamentais para compreender as dinâmicas de poder e dominação nas sociedades capitalistas.

A partir dessa perspectiva, será explorado como a ideologia, ao contrário de ser apenas uma distorção da realidade, se insere profundamente nas práticas sociais, constituindo os indivíduos enquanto sujeitos e garantindo a continuidade da estrutura social. A análise althusseriana oferece uma compreensão materialista e estrutural da ideologia, que não pode ser dissociada das instituições que asseguram sua reprodução. Além disso, será discutida a persistência da ideologia como um elemento permanente das sociedades, sugerindo que sua função vai além da manipulação consciente das classes dominantes, estando imbricada nas condições materiais e subjetivas que sustentam a ordem social. Em síntese, a teoria de Althusser permite uma reflexão crítica sobre os mecanismos ideológicos que operam nas sociedades contemporâneas e sobre as possibilidades de resistência e transformação desses sistemas.

2.1 Breve contextualização do pensamento de Althusser e sua relação com o marxismo estruturalista

Louis Althusser foi um dos principais expoentes do marxismo estruturalista no século XX (LEWIS, 2022). Seu pensamento surgiu em um contexto de reinterpretação e renovação do marxismo, especialmente a partir das décadas de 1960 e 1970, quando as

discussões sobre estrutura, ideologia e subjetividade ganhavam destaque (ALTHUSSER, 1980). Sua abordagem diferenciava-se das leituras tradicionais de Karl Marx, afastando-se do humanismo marxista e enfatizando o papel das estruturas na reprodução das relações sociais.

Althusser argumentava que o marxismo deveria ser compreendido como uma ciência das formações sociais, afastando-se da ideia de um sujeito histórico autônomo e consciente de sua própria emancipação (ALTHUSSER, 1965). Para ele, a história era determinada por estruturas econômicas, políticas e ideológicas, e não por uma lógica linear de progresso ou pela consciência de classe. Assim, sua influência derivava de uma tentativa de "ler O Capital" a partir de uma abordagem estruturalista, alinhando-se a pensadores como Claude Lévi-Strauss (1982) e Michel Foucault (2000) na tentativa de entender os mecanismos de reprodução social.

No campo da ideologia, Althusser propõe uma visão que rompe com a concepção clássica da ideologia como uma falsa consciência. Sua análise dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) demonstra como a ideologia se manifesta não apenas no discurso, mas também nas práticas institucionais, garantindo a reprodução das condições materiais de existência da sociedade capitalista (ALTHUSSER, 1980).

2.2 O conceito de ideologia como "representação imaginária da relação dos indivíduos com suas condições reais de existência"

Uma das contribuições mais significativas de Althusser à teoria da ideologia está na definição de ideologia como uma "representação imaginária da relação dos indivíduos com suas condições reais de existência" (ALTHUSSER, 1980, p. 45). Diferentemente da concepção tradicional, que via a ideologia como uma distorção da realidade ou uma forma de consciência falsa, Althusser argumenta que a ideologia é constitutiva da experiência social e desempenha um papel ativo na formação dos sujeitos.

Para Althusser, a ideologia não se limita ao campo das ideias ou das representações discursivas, mas está materializada nas práticas sociais e institucionais. A interpelação ideológica ocorre por meio dos Aparelhos Ideológicos de Estado, que incluem a escola, a religião, a família, a mídia e outras instituições responsáveis pela reprodução das relações de produção (ALTHUSSER, 1980).

Assim, a ideologia funciona como um mecanismo de subjetivação, isto é, um processo que constitui os indivíduos enquanto sujeitos. A interpelação ideológica é um ato pelo

qual as instituições ideológicas chamam os indivíduos a ocupar determinadas posições sociais, garantindo a continuidade da estrutura social vigente (ALTHUSSER, 1980, p. 50).

2.3 A distinção entre ideologia e ciência

A distinção entre ideologia e ciência é um ponto fundamental na teoria althusseriana, pois reflete uma ruptura epistemológica significativa com as abordagens tradicionais do marxismo. Althusser propõe que, enquanto a ideologia opera no nível das representações e das consciências individuais e coletivas, a ciência marxista busca uma explicação objetiva e crítica da realidade social. Para Althusser, a ideologia, como representação imaginária da relação dos indivíduos com suas condições reais de existência, não possui a capacidade de questionar ou transformar a estrutura material da sociedade. Em vez disso, ela serve para naturalizar e legitimar as condições existentes, contribuindo para a reprodução das relações de produção. A ideologia, portanto, é intrinsecamente vinculada ao domínio das práticas sociais e institucionais, e opera de maneira a preservar o status quo das relações de poder (ALTHUSSER, 1980).

Em contraste, a ciência marxista, ao se distanciar da ideologia, busca uma abordagem rigorosa e crítica das estruturas sociais. Althusser propõe que a ciência deve ser capaz de analisar as condições materiais de produção e reprodução das sociedades, compreendendo as leis que regem esses processos sem ceder à ideologia dominante. Para ele, a ciência marxista não é simplesmente uma repetição das condições sociais existentes, mas uma prática que busca desvelar e explicar essas condições em sua totalidade e complexidade (ALTHUSSER, 1965). A separação entre ideologia e ciência, portanto, não é apenas uma distinção epistemológica, mas uma estratégia metodológica que visa superar as limitações da consciência ideológica e possibilitar a construção de uma teoria materialista da história, livre de pressupostos humanistas e empiristas.

Essa diferenciação tem implicações importantes para a compreensão da transformação social. Althusser sustenta que a mudança social não pode depender apenas da conscientização espontânea das massas ou de uma luta política movida pela ideologia dominante. Para ele, a transformação verdadeira da sociedade exige uma práxis política

informada pelo conhecimento científico, ou seja, uma ação transformadora que esteja alicerçada em uma análise objetiva das relações de poder, exploração e reprodução social. A ciência marxista, ao revelar os mecanismos que sustentam o sistema capitalista, torna-se, portanto, um instrumento essencial na luta contra a exploração e a opressão. Nesse sentido, a distinção entre ideologia e ciência não apenas diferencia os dois campos de pensamento, mas coloca a ciência marxista como a única capaz de fornecer as bases para uma transformação radical da sociedade, sem cair nas armadilhas da ideologia que perpetua a ordem existente (ALTHUSSER, 1974).

Além disso, essa ruptura epistemológica tem implicações metodológicas no modo como os marxistas devem se engajar na prática política. A construção de uma ciência histórica rigorosa, dissociada da ideologia dominante, permite que a teoria seja orientada para a prática transformadora, não como uma resposta à consciência popular ou ao espírito do tempo, mas como uma intervenção crítica capaz de alterar as bases materiais da sociedade. A consciência política, no pensamento althusseriano, não pode ser algo dado ou espontâneo, mas deve ser produto de uma intervenção consciente e teórica, orientada por um conhecimento científico que desvele a verdadeira natureza das relações sociais. Por isso, o trabalho teórico é, para Althusser, um passo fundamental na luta política: sem ele, a transformação social se torna uma luta sem bases concretas, sujeita à reprodução das mesmas estruturas ideológicas que busca superar.

2.4 A persistência da ideologia como um elemento estrutural da sociedade

A concepção de Althusser sobre a ideologia difere substancialmente de abordagens que a consideram um fenômeno transitório ou um erro de consciência passível de ser superado através do esclarecimento ou da conscientização. Para Althusser, a ideologia não é apenas uma ilusão ou distorção que pode ser corrigida pela verdade ou pela razão, mas um elemento estrutural e permanente das sociedades. Ela não é simplesmente uma ferramenta de manipulação consciente das classes dominantes, mas um mecanismo funcional necessário para a reprodução das relações sociais.

Em outras palavras, a ideologia não existe apenas para mascarar ou ocultar a realidade das classes dominadas; ela é uma parte essencial da manutenção da ordem social, atuando como um elo entre a superestrutura e a infraestrutura, entre as práticas materiais e as representações simbólicas que estruturam a vida social (ALTHUSSER, 1980). A ideologia,

portanto, tem uma função estrutural que vai além de um simples meio de controle consciente, mas sim como um processo que permeia as práticas diárias e os próprios sistemas de crenças.

A persistência da ideologia, para Althusser, é garantida por sua capacidade de se internalizar nas práticas cotidianas e nas instituições fundamentais que moldam a subjetividade humana. Ele introduz a noção dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) para descrever as instituições responsáveis pela reprodução das relações de produção, como a escola, a mídia, a religião, a família e outras instituições que atuam na formação dos sujeitos.

Estes aparelhos não se limitam a transmitir ideologias de forma direta ou explícita, mas funcionam como espaços nos quais os indivíduos são continuamente chamados a ocupar determinadas posições sociais. Eles operam de maneira a garantir que as condições materiais de produção se perpetuem e que a ordem social vigente seja constantemente reconstituída, por meio da internalização dos valores e normas que a sustentam (ALTHUSSER, 1980, p. 110). A ideologia, então, se enraíza nas práticas institucionais e sociais, tornando-se parte integrante da experiência humana e da construção da identidade dos sujeitos.

Por essa razão, Althusser argumenta que a ideologia não é um fenômeno acidental ou passageiro, mas uma constante nas sociedades humanas. Ela está profundamente imbricada nas relações sociais e é indispensável para a manutenção dessas relações, uma vez que as normas e valores que ela transmite são fundamentais para a reprodução das condições materiais e subjetivas da vida social. A ideologia é um fenômeno estruturante que, ao contrário do que propõem algumas teorias tradicionais, não pode ser simplesmente superada pelo esclarecimento ou pela revolução intelectual. Em vez disso, a ideologia opera de maneira silenciosa e contínua, funcionando como uma condição necessária para que as classes dominantes mantenham o controle sobre as relações de produção e reprodução social.

Esse entendimento da ideologia como um elemento estrutural oferece à teoria de Althusser um caráter mais complexo e dinâmico. Ela não é vista apenas como um reflexo da classe dominante, mas como um mecanismo que envolve todos os indivíduos, sendo responsável pela constituição dos sujeitos enquanto agentes sociais. A ideologia age na constituição da subjetividade humana, garantindo que as relações de poder e as estruturas econômicas e sociais sejam internalizadas pelos indivíduos, que se tornam, assim, sujeitos que operam de acordo com as exigências do sistema. Entretanto, a análise althusseriana da ideologia é muito mais ampla, permitindo uma compreensão mais profunda do papel das instituições na

perpetuação do status quo e da maneira como as ideologias são inseridas nas práticas cotidianas, muitas vezes sem que os indivíduos se deem conta de sua função reprodutora.

Porém, é fundamental destacar que, embora Althusser reconheça a centralidade da ideologia na manutenção da ordem social, ele também oferece um caminho para pensar a resistência a essa ordem. O reconhecimento da ideologia como um elemento estrutural não implica que a transformação social seja impossível. Ao contrário, a teoria althusseriana sugere que, para desafiar as estruturas de poder e as formas ideológicas dominantes, é necessário um processo de desvelamento e conscientização das formas como a ideologia atua nas práticas sociais e institucionais.

Isso implica, por exemplo, a desconstrução das representações que nos constituem como sujeitos e a criação de novas formas de organização social que questionem as relações de produção e as formas de subjetividade impostas pelo sistema capitalista. Assim, a análise de Althusser não apenas ilumina os mecanismos ideológicos que sustentam o sistema, mas também abre espaço para a reflexão sobre as possibilidades de resistência e transformação social dentro da própria estrutura capitalista (ALTHUSSER, 1980).

3. Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) e a reprodução das relações de produção

No presente capítulo, exploraremos a teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) proposta por Louis Althusser, que desempenham um papel central na reprodução das relações de produção dentro do capitalismo. Ao diferenciar os AIEs dos Aparelhos Repressores de Estado (AREs), Althusser destaca que os AIEs atuam de forma mais sutil, moldando as subjetividades e garantindo a continuidade da ordem social por meio da disseminação de valores e normas que naturalizam as desigualdades. Dispositivos como a escola, a mídia, a religião e a família desempenham funções fundamentais na formação dos indivíduos e na manutenção do status quo.

O funcionamento dos AIEs se dá por meio de uma estrutura que não se limita a disseminar ideologias explicitamente, mas age de maneira indireta e abrangente nas práticas sociais cotidianas. A formação de sujeitos ideológicos, por meio da interpelação, é um processo essencial para a perpetuação das relações sociais existentes. Nesse contexto, analisaremos como a ideologia não apenas reflete a realidade social, mas a constitui ativamente, influenciando a percepção que os indivíduos têm de seu lugar no mundo. Ao longo do capítulo, refletiremos

sobre como as diferentes instituições funcionam para garantir a continuidade da ordem social e o controle ideológico, bem como as possibilidades de resistência e subversão dessa estrutura.

3.1 Definição e funcionamento dos AIEs: escola, mídia, religião, família, sistema político e dispositivos culturais

Louis Althusser (2022) propôs a teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) para explicar como o poder dominante nas sociedades capitalistas é mantido não apenas por meios coercitivos, como os Aparelhos Repressores de Estado (AREs) — representados pela polícia, pelo exército e pelo sistema judiciário —, mas também por mecanismos ideológicos que agem de forma mais sutil, mas igualmente eficaz. Ao contrário dos AREs, que garantem a ordem por meio da repressão direta, os AIEs operam nas esferas da cultura, da educação e das práticas cotidianas, disseminando valores, normas e ideologias que moldam subjetividades, comportamentos e a percepção dos indivíduos sobre seu lugar na sociedade. Althusser destaca que a ideologia, ao ser integrada nas instituições sociais, não apenas reflete a ordem social, mas é fundamental para sua reprodução contínua, garantindo que as estruturas de poder capitalista se mantenham estáveis e incontestadas.

Dentro dos AIEs, instituições como a escola, a mídia, a religião, a família, o sistema político e os dispositivos culturais desempenham funções cruciais. A escola, em particular, é vista por Althusser (2022, p. 47) como “o Aparelho Ideológico de Estado por excelência”, pois é nela que os indivíduos são socializados e treinados para ocupar posições preestabelecidas na hierarquia social. Althusser sugere que a educação formal não apenas transmite conhecimento técnico e prático, mas também reforça os valores dominantes, como a disciplina, o conformismo e a aceitação da desigualdade social, garantindo assim a continuidade do sistema de produção capitalista. Por sua vez, a mídia desempenha um papel central na propagação das ideologias que naturalizam as desigualdades estruturais, promovendo uma visão do mundo que mascara as contradições do capitalismo, transformando o consumo e o entretenimento em mecanismos de alienação e distração (ŽIŽEK, 2019).

A religião, historicamente, tem sido um pilar fundamental na manutenção da ordem social, frequentemente ensinando a resignação e a aceitação da ordem estabelecida, o que contribui para a estabilidade do sistema de produção. Contudo, teóricos como Gramsci (1971) apontam que, embora a religião seja frequentemente utilizada como uma ferramenta de

controle, ela também pode ser um espaço de resistência ideológica, onde as massas podem questionar e subverter a ordem dominante.

A família e os dispositivos culturais complementam esse processo, pois, ao moldar os comportamentos e crenças desde a infância, atuam como canais primários para a internalização dos valores que sustentam a estrutura social capitalista. Esses diversos AIEs funcionam de maneira coordenada para garantir que a ideologia dominante seja aceita como parte da experiência cotidiana, dificultando a crítica ou contestação das relações de produção existentes.

3.2 O papel da ideologia na formação dos sujeitos e na manutenção da ordem social

A ideologia desempenha um papel central na formação dos sujeitos e na manutenção da ordem social, conforme destacado por Louis Althusser (1980). Para ele, a ideologia não é um mero conjunto de ideias ou representações errôneas, mas um mecanismo ativo e constitutivo da experiência social, moldando as práticas cotidianas e as instituições de maneira fundamental. A ideologia se materializa não apenas nos discursos, mas também nas ações, nos comportamentos e nas relações que os indivíduos estabelecem uns com os outros dentro da sociedade. Althusser argumenta que a ideologia, ao ser internalizada por meio de instituições como a escola, a religião, a família e a mídia, não apenas reforça a dominação das classes hegemônicas, mas também configura as percepções individuais sobre a realidade social. Em outras palavras, a ideologia constrói as lentes pelas quais os indivíduos percebem o mundo ao seu redor, tornando as relações de poder e as desigualdades sociais naturais e incontestáveis.

Essa ideologia não opera de forma explícita ou coercitiva, mas, conforme abordado por Bourdieu e Passeron (1970), se insere nas práticas cotidianas e se cristaliza nas instituições educacionais, que funcionam como um dos principais mecanismos de reprodução das desigualdades sociais. O conceito de “habitus” é central aqui, pois ele descreve as disposições duradouras e as práticas incorporadas que são transmitidas socialmente e que favorecem a continuidade das estruturas de poder. No sistema educacional, por exemplo, as crianças e jovens são socializados em normas que não apenas os preparam para o mercado de trabalho, mas também os posicionam de acordo com sua classe social, perpetuando as desigualdades ao longo das gerações.

Além disso, Foucault (1975) introduz a ideia de que as instituições modernas, ao disciplinarem os corpos e as mentes, produzem subjetividades alinhadas aos interesses do Estado e do capital. A disciplina se traduz em um mecanismo que regula e organiza a vida social, criando sujeitos que internalizam comportamentos desejáveis e aceitáveis dentro das normas estabelecidas. A ideologia, portanto, se manifesta na produção de sujeitos que, ao aderirem a esses padrões, garantem a estabilidade e a reprodução das relações sociais existentes.

A naturalização das relações de poder ocorre de maneira sutil e eficaz, funcionando em níveis profundos da vida social.

Althusser (1970) explica que a ideologia realiza um processo de interpelação, ou seja, chama os indivíduos a se reconhecerem como sujeitos dentro de uma estrutura ideológica determinada. Isso significa que os indivíduos, ao serem reconhecidos por instituições ideológicas (como a escola, a família ou a religião), são convidados a ocupar posições específicas dentro da hierarquia social, aceitando-as como naturais e merecidas. Esse processo de interpelação faz com que as desigualdades estruturais sejam vistas como resultados de escolhas pessoais ou de méritos individuais, obscurecendo suas raízes nas relações de produção e na estrutura econômica.

Assim, a ideologia impede que os indivíduos percebam a sociedade como um campo de disputas de classe e interesses antagônicos, dificultando a emergência de formas efetivas de resistência. Por meio desse mecanismo, a ideologia assegura a continuidade da ordem social, minando as possibilidades de contestação ou transformação profunda das estruturas de poder.

3.3 A interpelação dos indivíduos enquanto sujeitos ideológicos

A interpelação ideológica é um conceito central na teoria de Althusser (1980). Ele propõe que os indivíduos são chamados a se reconhecerem como sujeitos dentro de uma estrutura ideológica específica. Esse processo ocorre quando as instituições sociais posicionam os indivíduos em relação às normas e valores dominantes, garantindo sua adesão ao sistema.

Como argumenta Butler (1997), a interpelação é um mecanismo performativo que não apenas nomeia, mas também produz subjetividades. Ou seja, ao serem reconhecidos dentro de determinadas categorias sociais (trabalhador, estudante, cidadão), os indivíduos incorporam as expectativas e os comportamentos associados a essas categorias.

A escola, por exemplo, é um espaço onde ocorre a interpelação ideológica de forma intensa. Alunos são ensinados a se verem como competentes ou incompetentes, aptos ou inaptos, e essa classificação influencia sua trajetória social (BOURDIEU; PASSERON, 1970). De modo semelhante, a mídia cria narrativas que reforçam identidades e papéis sociais específicos, consolidando ideologias dominantes (ŽIŽEK, 2019).

Portanto, a interpelação dos indivíduos como sujeitos ideológicos é um mecanismo essencial para a reprodução das relações de produção. Esse processo demonstra como a ideologia não é apenas um conjunto de ideias abstratas, mas uma força material que estrutura a experiência social e define os limites da ação política.

4. Releituras e críticas à teoria althusseriana da ideologia

O campo de estudos sobre ideologia, particularmente a teoria proposta por Louis Althusser, tem gerado intensos debates e críticas, tanto dentro do marxismo quanto em outras correntes filosóficas. A proposta de Althusser, que vê a ideologia como um elemento estruturante das relações sociais, especialmente por meio dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), foi desafiada por diversos teóricos que consideram que sua abordagem não leva em consideração a capacidade de agência e resistência dos indivíduos.

Este capítulo busca explorar algumas das principais críticas à teoria althusseriana, destacando as tensões geradas por sua ênfase no determinismo estrutural e na passividade dos sujeitos diante das ideologias dominantes. A partir disso, serão analisadas as contribuições de autores como Giddens, Thompson, Foucault, Laclau, Žižek, entre outros, que ampliam e complexificam a compreensão da ideologia, considerando seu papel tanto como força de reprodução social quanto como campo de resistência.

Ao revisar as críticas à teoria de Althusser, é possível observar como diferentes abordagens, como o pós-estruturalismo e o pós-marxismo, reformulam a ideia de ideologia, deslocando o foco da simples reprodução de relações de poder para um espaço de disputa e transformação. A teoria de Gramsci sobre a hegemonia, por exemplo, oferece uma perspectiva que reconhece o poder da resistência dentro das próprias instituições ideológicas, algo que Althusser tende a minimizar.

Por meio do exame dessas críticas, o capítulo também aponta para as lacunas na teoria althusseriana, especialmente no que diz respeito à falta de espaço para a ação e a

subversão dos sujeitos. Esse debate, ao mesmo tempo, abre novas possibilidades para a compreensão das dinâmicas ideológicas contemporâneas, levando em consideração tanto os mecanismos de dominação quanto as possibilidades de contestação e mudança.

4.1 Debates sobre o determinismo estrutural em Althusser

A teoria da ideologia proposta por Louis Althusser gerou intensos debates acadêmicos, especialmente no que tange ao seu suposto determinismo estrutural. Para Althusser (1980), a ideologia desempenha um papel fundamental na reprodução das relações de produção, operando através dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs). No entanto, sua abordagem estruturalista foi criticada por teóricos marxistas e pós-marxistas que viram nela um reducionismo que minimiza a capacidade dos indivíduos de resistir e transformar a ordem social.

Uma das principais críticas à concepção althusseriana é sua tendência a enfatizar a primazia das estruturas sobre a ação humana. Giddens (1984), por exemplo, argumenta que as estruturas sociais não são apenas determinantes, mas também são produzidas e reproduzidas pela prática dos agentes. Essa perspectiva contrasta com a ideia althusseriana de que os indivíduos são interpelados como sujeitos dentro de uma ideologia dominante, sem margens significativas para resistência ou transformação.

Outros críticos, como Thompson (1978), questionam o papel passivo atribuído aos indivíduos na teoria althusseriana. Para ele, Althusser negligencia a história e a experiência concreta das lutas sociais, tratando a ideologia como um mecanismo de reprodução social imutável. No entanto, a história demonstra que ideologias podem ser contestadas e transformadas por meio da prática política e da mobilização social.

Apesar dessas críticas, alguns autores defendem que a abordagem estruturalista de Althusser ainda é relevante para compreender como as estruturas ideológicas moldam a subjetividade e garantem a manutenção da ordem social (RESCH, 1992). A teoria althusseriana, portanto, continua sendo um referencial fundamental para o estudo da ideologia, ainda que necessite de complementações que incorporem elementos de agência e resistência.

4.2 As críticas pós-estruturalistas e pós-marxistas: Foucault, Laclau e

A influência da teoria althusseriana também gerou críticas significativas por parte de teóricos pós-estruturalistas e pós-marxistas. Michel Foucault (1975), por exemplo, questiona a ideia de que a ideologia é o principal mecanismo de reprodução do poder. Para ele, o poder não se concentra apenas no Estado ou nos Aparelhos Ideológicos, mas está disseminado em múltiplas redes que atravessam todas as relações sociais. Seu conceito de biopolítica amplia a compreensão do poder para além da ideologia, destacando os mecanismos disciplinares e normativos que regulam os corpos e as condutas.

Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985), por sua vez, propõem uma reformulação da teoria marxista, criticando a noção de determinação estrutural da ideologia em Althusser. Para esses autores, as relações sociais são constituídas por discursos, e não por uma estrutura fixa. Dessa forma, o poder e a hegemonia são contestáveis através da construção de novas articulações discursivas e políticas. Essa abordagem desconstrói a rigidez althusseriana e abre espaço para uma compreensão mais dinâmica das disputas ideológicas.

Slavoj Žižek (1989), influenciado tanto por Althusser quanto por Lacan, propõe uma leitura psicanalítica da ideologia. Para ele, a ideologia não é apenas uma distorção da realidade, mas a própria estrutura que organiza a experiência social. Diferentemente de Althusser, que via a interpelação ideológica como um mecanismo de reprodução social, Žižek enfatiza o papel do desejo e da fantasia na adesão dos indivíduos à ideologia. Essa abordagem permite uma compreensão mais aprofundada das formas sutis de sujeição ideológica e dos mecanismos de resistência.

As críticas pós-estruturalistas e pós-marxistas à teoria althusseriana evidenciam suas limitações, mas também demonstram sua relevância como ponto de partida para análises contemporâneas sobre ideologia e poder. O debate entre essas perspectivas amplia a compreensão das dinâmicas sociais e políticas, permitindo uma análise mais sofisticada das formas de domínio e resistência na sociedade moderna.

4.3 Possíveis lacunas na teoria da ideologia, como a ausência de espaço para a resistência e a agência dos sujeitos.

A teoria da ideologia formulada por Louis Althusser tem sido amplamente criticada por sua tendência ao determinismo estrutural, que reduz a capacidade dos sujeitos de resistir às

interpelações ideológicas. Para Althusser (1970), a ideologia funciona através dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), interpelando os indivíduos como sujeitos dentro de uma estrutura social que garante a reprodução das relações de produção. No entanto, essa concepção tem sido criticada por não levar em conta de maneira suficiente a possibilidade de resistência e a agência dos sujeitos dentro do próprio campo ideológico.

Stuart Hall (1985) argumenta que a ideologia não deve ser vista apenas como um mecanismo de reprodução das estruturas de domínio, mas também como um espaço de disputa e resignificação. Ele propõe uma visão mais dinâmica da ideologia, na qual os sujeitos não são meramente interpelados de maneira passiva, mas têm a capacidade de reinterpretar e subverter os discursos dominantes. Essa perspectiva aproxima-se das concepções pós-estruturalistas que enfatizam a fluidez e a instabilidade das estruturas ideológicas.

Outro ponto de crítica à abordagem althusseriana é levantado por Judith Butler (1997), que discute a performatividade da ideologia e a possibilidade de subversão por meio da reiteração discursiva. Segundo Butler, os sujeitos não são apenas moldados pela ideologia, mas também participam ativamente de sua reprodução e transformação. Essa perspectiva abre espaço para uma compreensão mais complexa da ideologia, que reconhece tanto os mecanismos de domínio quanto as possibilidades de resistência e agência dos indivíduos.

Ainda, Raymond Williams (1977) destaca que a cultura é um campo de luta onde diferentes forças sociais disputam a hegemonia ideológica. Para Williams, a ideologia não deve ser entendida apenas como um aparato homogêneo de controle, mas como um espaço em que emergem contradições e resistências. Isso sugere que, mesmo dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estado, podem surgir fissuras e brechas que permitam a criação de contra-discursos e movimentos de emancipação.

Portanto, as críticas à teoria althusseriana ressaltam a necessidade de uma abordagem mais dinâmica da ideologia, que leve em consideração a capacidade dos sujeitos de reinterpretar, resistir e transformar os discursos e práticas ideológicas. Ao incorporar elementos da teoria do discurso, da dinâmica discursiva e da hegemonia cultural, torna-se possível compreender melhor como a ideologia opera não apenas como um instrumento de reprodução social, mas também como um campo de luta e transformação.

4.4 Diálogos entre Althusser e outras perspectivas críticas da ideologia: Gramsci e a hegemonia

A teoria althusseriana da ideologia, embora tenha sido fundamental no campo da crítica marxista, não é uma abordagem isolada. Ela se insere em um amplo campo de debates e diálogos com outras perspectivas críticas, como a teoria da hegemonia de Antonio Gramsci. Enquanto Althusser concentra-se na função dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) e na maneira como eles garantem a reprodução das relações de produção através da ideologia, Gramsci (1971) oferece uma visão diferente, mais centrada na noção de hegemonia cultural e no papel ativo das classes dominantes na construção do consenso social.

Para Gramsci, a hegemonia não é simplesmente imposta de cima para baixo, mas construída de maneira mais fluida e negociada, sendo resultado de um processo de consentimento ativo da sociedade civil. Ele propõe que, ao contrário da concepção determinista de Althusser, a ideologia pode ser moldada através da luta de classes e da disputa pela hegemonia dentro das instituições culturais, como a educação, a mídia e a religião. Nesse sentido, Gramsci não vê as ideologias como algo que simplesmente molda os sujeitos sem resistência, mas sim como algo que está em constante transformação devido a processos políticos e culturais.

Por outro lado, Althusser (1980) focou na ideia de que os sujeitos são formados por mecanismos ideológicos dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estado, e que as ideologias são fundamentais para garantir a continuidade da ordem social. Ele acreditava que esses aparelhos, como a escola e a mídia, não apenas transmitiam conhecimento, mas também reforçavam a subordinação das classes dominadas, tornando-as conscientes de sua posição dentro da estrutura social sem questioná-la. A relação entre as classes dominantes e a ideologia, em Althusser, é profundamente funcionalista e determinista, o que tem sido um ponto de controvérsia com as concepções gramscianas.

Essa tensão entre as abordagens de Althusser e Gramsci é esclarecedora quando se considera o conceito de resistência. Para Gramsci, a resistência está ligada à construção de uma contra-hegemonia, que surge através da articulação de novos discursos e práticas culturais que desafiem a hegemonia dominante. Essa perspectiva amplia a concepção de resistência, tornando-a mais visível e operacional no campo das ideologias, ao passo que, para Althusser, a ideologia opera de maneira mais invisível e determinante na formação dos sujeitos, minimizando a possibilidade de resistência. A ênfase gramsciana na ação política e na criação de novos sentidos e significados nos campos culturais e sociais abre novas avenidas para a resistência, que Althusser parecia subestimar.

Além disso, outras perspectivas críticas da ideologia, como as abordagens pós-estruturalistas e pós-marxistas, também enriquecem esse diálogo. Como mencionado por Laclau e Mouffe (1985), a ideologia não é mais vista como uma estrutura fixa e imutável, mas como algo que se constrói através de disputas discursivas. Assim, em diálogo com Althusser, esses teóricos sugerem uma visão mais flexível e contingente da ideologia, onde os significados são instáveis e podem ser alterados por meio da prática discursiva e política. O trabalho de Slavoj Žižek (1989), por exemplo, ao integrar a psicanálise e o marxismo, também coloca a ideologia em uma perspectiva dinâmica, considerando o papel do desejo e da fantasia na adesão dos indivíduos a determinados sistemas ideológicos.

Esses diálogos entre as diversas perspectivas críticas revelam um campo de disputa teórica e política no qual as ideologias não são apenas instrumentos de reprodução passiva das relações de poder, mas também arenas de contestação e resistência, onde os sujeitos desempenham um papel ativo na transformação das estruturas sociais. A teoria althusseriana, com sua ênfase na interpelatividade e no funcionamento dos AIEs, continua sendo um ponto de referência importante, mas precisa ser lida em relação às teorias que oferecem uma compreensão mais complexa da resistência e da agência dos sujeitos na constituição e transformação das ideologias.

Considerações finais

Este trabalho procurou abordar a teoria da ideologia de Louis Althusser, destacando seus conceitos centrais, como os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), a interpelatividade e o determinismo estrutural. Althusser, ao deslocar a análise da ideologia para o campo das práticas materiais e institucionais, ofereceu uma contribuição fundamental para a crítica das formas de dominação presentes nas sociedades capitalistas. Sua visão da ideologia como uma estrutura que molda os sujeitos sem que estes percebam, por meio de instituições como a escola, a família, a mídia e a religião, revelou a complexidade da reprodução das relações de poder e a continuidade da ordem social.

Além disso, as críticas ao determinismo estrutural althusseriano, oriundas de abordagens pós-estruturalistas, gramscianas e de outros teóricos, como Stuart Hall, Judith Butler e Slavoj Žižek, trouxeram à tona a questão da agência e da resistência dos sujeitos,

ampliando a compreensão das dinâmicas ideológicas e das possibilidades de transformação social.

No contexto atual, em que o neoliberalismo e as tecnologias digitais se consolidaram como elementos centrais das sociedades contemporâneas, a teoria althusseriana da ideologia continua a ser uma ferramenta valiosa para a análise crítica. Em um cenário onde os AIEs, como a mídia digital, as plataformas de redes sociais e as novas formas de controle ideológico, desempenham um papel cada vez mais evidente, a interpelatividade ideológica de Althusser se revela extremamente pertinente.

A maneira como os indivíduos são constantemente interpelados por discursos neoliberais, que promovem a competição individual, o consumo e a conformidade, reforça a relevância das ferramentas analíticas althusserianas para entender a reprodução das relações de poder na atualidade. Além disso, a ideologia se torna ainda mais insidiosa quando se apresenta como uma ideologia de "liberdade" e "escolha", mascarando a perpetuação das desigualdades sociais e econômicas.

Contudo, é preciso reconhecer que a teoria althusseriana da ideologia apresenta lacunas, especialmente no que diz respeito à agência e à resistência dos sujeitos. As críticas a essa abordagem sugerem que, ao enfatizar a passividade dos indivíduos diante das forças ideológicas, Althusser negligencia as possibilidades de subversão e transformação. Diante disso, é necessário repensar a crítica da ideologia no século XXI, considerando tanto as continuidades estruturais presentes nas formas contemporâneas de dominação quanto as novas formas de resistência que emergem, especialmente no campo digital e nas lutas sociais.

Os diálogos com outras correntes teóricas, como as de Gramsci, Laclau e Mouffe, e os avanços das teorias pós-estruturalistas, oferecem importantes perspectivas para enriquecer a crítica ideológica, integrando a complexidade das práticas sociais contemporâneas, onde as ideologias são construídas e contestadas de maneira dinâmica e multifacetada.

Portanto, para o avanço da crítica da ideologia no século XXI, é necessário um entendimento mais complexo da relação entre as estruturas ideológicas e as formas de resistência, reconhecendo a ação dos sujeitos na constituição e transformação das ideologias. A teoria althusseriana continua a ser uma contribuição importante, mas precisa ser lida de forma mais flexível e dialética, à luz dos desafios contemporâneos e das novas formas de luta e resistência que surgem no cenário global.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx.** Paris: Maspero, 1965.

ALTHUSSER, Louis. **Filosofia e o espontâneo da ciência.** Lisboa: Presença, 1974.

_____. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

_____. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 13 ed. São Paulo: Paz & Terra, 2022.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução:** elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1970.

BUTLER, Judith. **Excitable speech:** a politics of the performative. New York: Routledge, 1997.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1975.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 1984.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy:** towards a radical democratic politics. London: Verso, 1985.

_____. **Hegemonia e estratégia socialista:** por uma política democrática radical. 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.

LEWIS, William. Louis Althusser. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edição de outono de 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/althusser/>. Acesso em: 2 fev. 2025.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen:** marxismo e positivismo na teoria do conhecimento. São Paulo: Cortez, 2019.

RESCH, Robert Paul. **Althusser and the renewal of Marxist social theory.** Berkeley: University of California Press, 1992.

THOMPSON, John B. **Studies in the theory of ideology.** Berkeley: University of California Press, 1978.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo:** a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. **Like a thief in broad daylight:** power in the era of post-human capitalism. London: Penguin Books, 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. **The sublime object of ideology.** London: Verso, 1989.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

CIÊNCIA *VERSUS* IDEOLOGIA: UM RETORNO À CONTROVÉRSIA ALTHUSSERIANA DESDE A PSICANÁLISE

Maria Lucia Macari[1]

Resumo
Este artigo busca resgatar e atualizar a velha discussão "ciência *versus* ideologia" que costuma considerar cada parte como o extremo antagonismo da outra. Para isso, resgata dois momentos de luta teórica na obra althusseriana: a escrita do texto "Freud e Lacan", publicado em 1965 e o texto "Marx e Freud", publicado em 1976. Assim, aprofunda o percurso feito pelo filósofo, através dos diálogos com a psicanálise, para entender que esse dualismo, na verdade, não passa de uma construção ideológica por si só, e que ideologia e ciência são partes de um mesmo jogo. A ânsia da ciência em se aceder a uma suposta "neutralidade" universalizante, nada mais é do que uma tentação em superar a opacidade do inconsciente ideológico, a partir de uma transparência e de um "purismo" científicos impossíveis. Com isso, percebemos que nossa dita realidade social e, em última instância, realidade de sujeitos, comporta distintas materialidades que são irredutíveis ao discurso da ciência nos moldes positivistas estritos.
Palavras-Chave: Ciência; Ideologia; Freudomarxismo; Althusserianismo; Psicanálise.

SCIENCE *VERSUS* IDEOLOGY: A RETURN TO THE ALTHUSSERIAN CONTROVERSY FROM PSYCHOANALYSIS

Abstract
This article aims to revive and update the old "science versus ideology" debate, which often considers each side as the extreme antagonism of the other. To this end, it revisits two moments of theoretical struggle in Althusser's work: the writing of the text "Freud and Lacan," published in 1965, and the text "Marx and Freud," published in 1976. Thus, it delves into the philosopher's trajectory, through his dialogues with psychoanalysis, to understand that this dualism is, in fact, nothing more than an ideological construction in itself and that ideology and science are parts of the same game. Science's eagerness to attain a supposed universalizing "neutrality" is nothing more than an attempt to overcome the opacity of the ideological unconscious through a transparency and scientific "purism" that are impossible. Consequently, we realize that our so-called social reality and, ultimately, the reality of subjects, comprises distinct materialities that are irreducible to the discourse of science in strictly positivist terms.
Keywords: Science; Ideology; Freudo-Marxism; Althusserianism; Psychoanalysis.

> Mais do que nunca, é importante ver hoje que um dos primeiros fantasmas é a sombra de Hegel. É preciso um pouco mais de luz sobre Marx para que esse fantasma retorne à noite ou, o que dá no mesmo, um pouco mais de luz marxista sobre o próprio Hegel. A esse preço, escaparemos da "inversão", de suas ambiguidades e confusões.

[1] Psicanalista. Doutora em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) com período sanduíche no doutorado em *Estudios Psicosociales* (UMSNH), no México. Mestra em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS), graduada em Psicologia (UFSM). Coordenadora e docente do diplomado internacional *Teoría marxista, formación y subjetividades* (UMSNH/USP). Diretora e membro do comitê editorial da revista internacional *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis.* E-mail: marrymlm@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9647-8188

Contradição e sobredeterminação, Althusser (1962)

Introdução: a ciência e a ideologia uma vez mais

O velho dualismo "ciência *versus* ideologia" não é uma inquietação que ficou para trás porque foi resolvido por algum filósofo (ou cientista) que chegou à verdade última dos fatos, como muitos creem ter chegado. Na verdade, trata-se de uma tese simplista que opõe ciência e ideologia como se estas fossem antíteses inconciliáveis e, assim sendo, a ciência seria uma espécie de "pureza" intelectual que traria uma verdade total sobre o mundo das coisas. Neste caso, a ideologia se resumiria a um reduto de ilusões, o lugar por excelência do páthos: movida por paixões, seria o combustível das práticas militantes e outras formas de atuação que requerem certa colisão de afetos. É como se a ideologia nos deixasse "cegos" em relação à ciência que, supostamente, a tudo veria. Nesse sentido, a prática científica presumiria ocupar um lugar "neutro", mantendo distância de qualquer afetação que pudesse influenciar os resultados das investigações. Por ser "neutra", a ciência seria "livre" das lentes que nos fazem ver o mundo com as cores que embalam o nossa realidade social e política, como se os cientistas – e a própria ciência – não fossem atravessados pelos diversos aparelhos ideológicos que nos interpelam como sujeitos (ALTHUSSER, 1980).

O debate máximo desse maniqueísmo caricatural que ainda ganha força nos discursos que se supõem "científicos", sobretudo por seus modelos positivistas caricatos, foi atribuído a Althusser. Há uma leitura consagrada de seus textos, principalmente antes de 1976 com a publicação de *Marx e Freud*, que afirma uma certa ingenuidade do autor: ou estaríamos fazendo ciência ou estaríamos fazendo ideologia. Essa tendência de interpretação de seus textos, levados ao pé da letra, desconsidera todo o contexto histórico em que Althusser desenvolveu as suas teorias e, sobretudo, a própria teoria em si, como uma luta constante sempre a ser retomada, reinventada e reescrita. Na época de Althusser, a grande questão que deu origem a esse debate foi uma polêmica em torno da "psicanálise como ideologia" que aconteceu no final dos anos 1940 envolvendo um grupo de oito militantes marxistas do Partido Comunista Francês (PCF), como veremos a seguir.

No Brasil, em 2023, tivemos outra polêmica dessa ordem, envolvendo a microbiologista Natália Pasternak – que ficou conhecida por defender as vacinas durante o período da pandemia sob o governo de Jair Bolsonaro – por seu livro lançado em coautoria com o jornalista e editor da *Revista Questão de Ciência* Carlos Orsi, chamado *Que bobagem!:*

pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério. Nesse texto os autores abordam de maneira abrupta, e até mesmo irônica, doze práticas populares que consideram "pseudociências" por carecerem de "fundamentação científica sólida", e que supostamente influenciariam os sujeitos a não aderirem a tratamentos "comprovadamente eficazes" segundo os seus parâmetros de ciência. Dentre "homeopatia", "acupuntura", "curas naturais", "discos voadores", dentre outros, encontramos a psicanálise. Neste caso, a psicanálise também seria uma espécie de ideologia que cegaria as pessoas para a "verdade" pura e irrefutável da ciência objetiva e supostamente infalível, que supõe poder quantificar, elucidar e antecipar qualquer dimensão da existência de um sujeito.

Se na época de Althusser a psicanálise foi acusada de ser uma ideologia burguesa, na atualidade ela é taxada de ideologia anticientífica, justamente por aqueles que acreditam que a realidade, assim com a nossa condição de sujeitos, pode ser medida, quantificada e antecipada segundo seus parâmetros que desconsideram a dimensão não-toda que nos constitui. Na primeira acusação há um reconhecimento de sua eficácia em prol da adaptação dos sujeitos aos ditames do capitalismo, na segunda há uma negação de sua eficácia, já que os efeitos da psicanálise não podem ser medidos e quantificados conforme mandam as normas de uma ciência estritamente positivista. É interessante como esta última, típica de um discurso do capitalismo neoliberal, entende os sujeitos – e a própria sociedade – de maneira unilateral e rigorosamente racional, desconsiderando a dimensão simbólica da vida e, sobretudo, a dimensão insabida [*Unbewusste*], que escapa a qualquer métrica ou regra de quantificação. A atualidade dessa discussão é inegável

Para entender um pouco mais como esse mecanismo dualista funciona e, de algum modo, nos cega para uma compreensão maior das diferentes dimensões da existência, seguiremos um caminho levemente cronológico a partir de alguns textos de Althusser, jogando com o atual que pulsa no contemporâneo brasileiro.

Do dogmatismo ao corte epistemológico

O início dos anos 1960 foi marcado por uma série de fatos históricos que serviram de impulso para as conclamadas lutas teóricas desse período, sobretudo no campo do marxismo. O polêmico discurso de Kruschev[2] no XX Congresso do Partido Comunista em

[2] *O discurso secreto,* cujo nome oficial era *Sobre o culto à personalidade e suas consequências*.

1956, com as denúncias dos crimes da Era Stálin; o renascimento do stalinismo com Brejnev na década de 1960 e suas nuances dogmáticas pautadas em um humanismo teórico, dentre tantos outros fatores que, de alguma maneira, evidenciavam os limites do Estado Soviético, foram o pano de fundo das rupturas (teóricas, políticas, metodológicas, etc.) que viriam nos anos seguintes. Essa série de fatos afetaram não apenas os Partidos Comunistas ao redor do mundo, mas o próprio marxismo viu a sua possível derrocada prática e teórica.

Nesse contexto ganha força o estruturalismo, que passa a questionar a tese central do marxismo em voga: a determinação mecânica de causa e efeito entre a base econômica e a superestrutura, isto é, a determinação estrita do social pelo econômico sem uma mediação. Cabe lembrar que essa crítica já havia sido feita, muitos anos antes por Wilhelm Reich, após a sua visita à URSS em 1929 e as ascensão do nazismo (Autor, 2021). Reich (1977 [1929]) foi um dos primeiros autores a identificar uma certa homologia entre psicanálise e marxismo, ao apontar para o caráter irracional das massas que as moveria no sentido contrário aos seus interesses particulares. Isso porque, ao analisar os movimentos de massas de sua época, instaura uma importante questão: por que as massas aderiram livremente ao fascismo? Se a economia determina linearmente e unilateralmente a ideologia, por que os trabalhadores e as massas empobrecidas se deixaram levar pela oposição, que nesse caso era o Nacional-Socialismo (partido de Hitler que era de extrema direita)? Suas condições econômicas e sociais não os levariam, naturalmente, a uma revolução? Ou, no mínimo, a escolher representantes políticos que estivessem de acordo com os seus interesses básicos de sobrevivência? (REICH, 2001 [1933]).

Em meados dos anos 1960, Althusser fazia parte do Partido Comunista Francês (PCF), e começou a perceber muitos desses fatores dogmáticos dentro de seu próprio grupo. Nesse momento percebe que, assim como Lacan propôs um retorno à Freud – quando a teoria passou a servir às burocracias do capitalismo – era a hora de propor um retorno à Marx. Com isso, pretendia rejuvenescer o marxismo ao desvencilhá-lo de velhas filosofias burguesas, e o encontro com a psicanálise será imprescindível para a sua virada conceitual. Suas intervenções teóricas no seio dessas polêmicas que pulsavam acontecerão em dois momentos: em 1965 com o texto *Freud e Lacan* e em 1976, com *Marx e Freud,* onde atinge o seu auge (EVANGELISTA, 1985).

Em *Freud e Lacan* – texto crucial de luta teórica – Althusser estava preocupado em responder a um artigo publicado em 1949 na *La Nouvelle Critique* [A nova crítica], revista oficial do PCF, intitulado *Auto-critique : la psychanalyse, une idéologie reactionnaire*

[Autocrítica: psicanálise, uma ideologia reacionária], escrito por oito intelectuais marxistas que se afirmavam familiarizados com a psicanálise: Lucien Bonnafé, Sven Follin, Jean Kestemberg, Evelyne Kestemberg, Serge Lebovici, Louis le Guilland, Salem A. Shentoub e Emile Monnerot (GARRIOU, 2024).

Nesse texto, os autores afirmam que a psicanálise não seria uma ciência, mas uma ideologia conservadora a qual apenas reforçaria as lógicas sociais opressivas instituídas em vez de dar alento à processos de emancipação. O argumento central é de que em vez de fomentar uma compreensão científica dos fenômenos psíquicos, a psicanálise atuaria como uma simples técnica de adaptação dos sujeitos à sociedade capitalista e, com isso, faria um desvio dos problemas sociais em detrimento de "problemas psicológicos". Evangelista (1985) nos lembra que, tendo como fundo as teses de Politzer, conduzidas por um pensamento djanovista, há uma tentativa desesperada em fazer frente à ofensiva do imperialismo estadunidense que ecoava seus efeitos ideológicos no campo da psicanálise através da *Psicologia do Ego* não deixando outra saída: ou Freud ou Marx.

Cabe lembrar que dentre os poucos autores citados encontramos Lacan, que é duramente criticado por uma série de questões, como seu estilo obscurantista e sua linguagem hermética, sua suposta despolitização dos sujeitos ao não enfatizar as possibilidades de transformação social, a manutenção da ideologia burguesa, já que em seu retorno a Freud não rompe com a sua estrutura patriarcal, dentre diversos outros motivos que enfatizam seu discurso elitista e ideologicamente conservador (BONNAFÉ et al, 1976 [1949]).

Althusser, afetado por todos esses movimentos históricos que ocorreram entre 1949 e 1964 toma posição frente às ciências em geral e, sobretudo, frente à psicanálise. Para o autor a psicanálise não seria uma ideologia burguesa visando adaptar os sujeitos aos ditames do jugo capitalista. Muito pelo contrário, ela seria uma ciência com objeto próprio: o inconsciente e seus efeitos (ALTHUSSER, 1985). Para construir o seu argumento, vai traçando um percurso onde demonstra como existiriam várias figuras da ideologia dominante que, aos poucos, foram enterrando a radicalidade crucial da psicanálise, tanto para os praticantes como para os marxistas que, em tese, deveriam reconhecer esses jogos ideológicos. Dentre eles, Althusser (1985) menciona o biologismo, o sociologismo e o psicologismo. Todos eles seriam, cada um a sua maneira, a materialização de uma tendência: o idealismo burguês que degenerou tanto a psicanálise como o marxismo.

Essa luta teórica só será possível porque Althusser ocupa uma posição materialista: enquanto os oito marxistas procuravam afundar as ciências através da crítica em nome de um

saber superior – o materialismo histórico e dialético – imbuídos pela questão da problemática idealista das filosofias do fundamento, Althusser abraça o avesso através da recusa da questão do fundamento (EVANGELISTA, 1985). Para isso, não tenta explicar a revolução feita pela psicanálise enquanto ciência nova dentro do materialismo, mas de encontrar a dialética da própria psicanálise. Como afirma Evangelista (1985), esse processo deixa claro que a dialética hegeliana parte de pressupostos distintos da dialética materialista, no entanto, esta última em sua versão dogmática stalinista, baseada em um economicismo linear e em um panteísmo das forças produtivas que gerava um humanismo teórico, ainda seria prisioneira da dialética hegeliana.

Uma das possíveis consequências desse idealismo humanista seria o clássico "fim da história", a partir de uma transcendência dos sujeitos iluminados por uma designação total de como as coisas deveriam ser, desconsiderando as materialidades que compõem a própria vida e, portanto, as colisões causadas pelas contradições inerentes a toda realidade social. O materialismo marxista reconhece essas contradições a partir das lutas de classes e, por isso, não se trata de uma contradição simples, como seria a dialética hegeliana, mas de uma contradição *sobredeterminada*.

Para transitar por essas complexidades, Althusser (1962) propõe o conceito de sobredeterminação [*surdeterminatión*] (também conhecido como superdeterminação), que será crucial em seu pensamento. Ao tomar emprestado da psicanálise essa noção, ele está afirmando que os fatos sociais não podem ser explicados por um fundamento único, mas sim por uma série de múltiplas causas que podem ou não relacionar-se entre si de maneira simultânea, produzindo efeitos e modificando umas às outras. A sobredeterminação possibilita uma abordagem mais complexa da sociedade, ao demonstrar que as transformações sociais e os fatos históricos decorrem da interação de múltiplos fatores. Esse conceito desafia as interpretações mecanicistas e unilaterais do "marxismo comum"[3] ampliando a compreensão sobre a influência mútua entre diferentes instâncias sociais.

Nessa época, ao final de 1963, Lacan havia sido excomungado da Sociedade Francesa de Psicanálise e convidado a se retirar do hospital Sainte-Anne, onde ministrava seus famosos seminários. Nesse momento, Althusser aproveita a situação da conclamada polêmica, seu envolvimento com a escrita de *Freud e Lacan*, e o convida para ministrar seus seminários

[3] Wilhelm Reich costumava chamar esse marxismo dogmático e linear de "marxismo comum" ou "marxismo vulgar".

na *Ecole Normale Supérieure*, já que fazia parte do quadro de funcionários da instituição e possuía autoridade para isso.

Nesse contexto todo, mais do que nunca, tornou-se necessário resgatar e defender o caráter científico da psicanálise e, sobretudo, do trabalho de Lacan, diante dos oito marxistas que, naquele texto, haviam cometido um grande erro ao descartar a psicanálise sem fazer uma reflexão profunda do que, de fato, estava em jogo nisso. Althusser não entendia como marxistas poderiam se deixar levar pelas injúrias ideológicas cometidas com aquele revisionismo histórico, algo que acometia frequentemente o próprio marxismo, que se via deformado de diversas maneiras distintas por seus adversários. Por isso apostava na rigorosidade dos conceitos marxistas, de suas implicações e desenvolvimento, para que pudesse distinguir-se para sempre de seus fantasmas [*fantômes*] (ALTHUSSER, 1962).

É por isso que, para fazer a sua defesa da psicanálise, Althusser retorna não ao jovem Freud, ao seu "infantilismo teórico", mas à teoria já consolida, isto é, um retorno à sua maturidade. Com isso anda no sentido contrário aos oito marxistas e expõem diversos pontos que ajudavam a enterrar o objeto de Freud, entre eles, a questão do fundamento. Por sua posição materialista, o filósofo desvencilha, de uma vez por todas, a filosofia do idealismo contido nas teorias do fundamento e, assim, lança uma nova perspectiva: a psicanálise como ciência. Nesse momento, a noção de "corte epistemológico", advindo da noção de "ruptura" de Bachelard, será imprescindível para entendermos a sua proposta.

Ao romper com a dialética hegeliana, com o stalinismo e com os dogmatismos em voga nos espaços comunistas, que tinham como efeito um humanismo teórico, Althusser coloca para jogo a contradição: o combustível de toda dialética. Neste caso, uma dialética sobredeterminada. Sua proposta não era a de fundar uma nova ciência, mas de defender a psicanálise como tal, de uma posição idealista ao materialismo: a luta não se dá apenas pelas vias abstratas, mas pela materialidade das palavras nas lutas teóricas e nos espaços concretos das instituições, com o convite que endereça a Lacan para ocupar a *Ecole Normale Supérieure.* No final das contas, as lutas teóricas não estão separadas da materialidade das lutas cotidianas que envolvem a vida. A luta de classes (e aqui podemos pensar em outras lutas sociais) se dá, também, no âmbito das palavras: a realidade é representada pelas ideias que as palavras carregam. Por isso, na luta política, ideológica e filosófica, as palavras são como armas: *"explosivos, calmantes o venenosos"* (ALTHUSSER et al., 1969, p. 11). Como unha e carne, as palavras (teorias, conceitos, ideias, dialética, alienação, etc.) e as lutas cotidianas se enlaçam.

A luta de classes na teoria e a recusa do pragmatismo

Entre a publicação de *Freud e Lacan* em 1965, e a publicação de *Marx e Freud* em 1976, muitos fatos ocorreram nos desenvolvimentos teóricos althusserianos, entre eles, alguns reposicionamentos dentro de sua própria teoria. Se em um primeiro momento o autor havia focado no afamado debate "ciência *versus* ideologia", agora Althusser voltava suas armas conceituais para a defesa da teoria como uma das tantas formas de luta de classes. Isso seria resultado do entendimento que de que não há uma posição externa à ideologia, pelo simples fato de que não há neutralidade, muito menos uma totalidade exata das coisas. Assumir que tal façanha é viável, é chocar-se de frente com uma cosmovisão que se constitui através de uma totalidade imaginária que concebe a realidade desde um sentido fechado e unívoco.

Nessa trama, a realidade não seria o oposto à ideologia, como se esta ocultasse a primeira, criando uma relação ilusória de "falsa consciência" com respeito à realidade. Tanto a realidade quanto a ideologia possuiriam uma condição cindida e, portanto, a ideologia não seria uma representação invertida da realidade, mas, uma representação invertida da relação imaginária entre os sujeitos e suas próprias condições de existência, e por isso o princípio da reprodução das relações de produção e de manutenção da ordem socioeconômica (ALTHUSSER, 1980), ou seja, produzindo efeitos no "mundo real" (GILLOT, 2018). Não ao acaso, segundo Gillot, a eficácia da ideologia possui uma sustentação na ficção primordial de um sujeito livre e causa de si mesmo, na medida em que um dos mecanismos fundamentais da ideologia leva cada um a se reconhecer como sujeito livre e responsável, o qual adere "por si mesmo" um lugar sempre-já designado ao indivíduo na divisão social do trabalho.

É por essas vias que Althusser aproxima-se teoricamente de Lacan. Há um interesse, a partir de uma perspectiva "antipsicologista", como pontua Gillot (2018), na distinção entre o eu [*moi*] das identificações imaginárias e o sujeito simbólico (constituído a partir do discurso do Outro). Este, por sua vez, seria o fundamento da subjetividade, o qual ligaria o ser-sujeito à estrutura de assujeitamento. Nesse sentido, o inconsciente não *é* estruturado como uma linguagem, como diria Lacan, mas *está* estruturado como uma linguagem que é ideológica. Com isso, Althusser afirma que a ideologia é a estrutura que dá a sua linguagem ao inconsciente, sendo composta por elementos diversos os quais combinam-se de diferentes formas entre si, o que traz para essa dinâmica o caráter acontecimental dessa combinação, de acordo com o quê e como cada sujeito vive. Para Althusser (2002), o encontro não cria a realidade do mundo, mas confere a esse mundo a realidade que possui.

As consequências disso não versam sobre a Razão e Origem das coisas, mas sobre a contingência e o reconhecimento do encontro, da submissão da necessidade à contingência, das formas que dão forma aos efeitos e afetos do encontro. Para que os encontros se efetuem, no entanto, torna-se necessário criar as condições de desvio, bem como, sustentar um vazio político que, para Atlhusser (2002), é um vazio filosófico que não supõe nada pré-estabelecido. O vazio filosófico é, portanto, a condição de possibilidade da emergência da própria filosofia, a qual não apenas aponta aos famosos problemas filosóficos como "por que existe algo ao invés de nada?", mas renuncia assumir um objeto para partir do nada, "y de esa variación infinitesimal y aleatoria de la nada que es la desviación de la caída" (ALTHUSSER, 2002, p. 40).

Por isso não podemos desconsiderar as relações de poder imbricadas nas discussões que chamam o significante ciência como uma arma contra um suposto obscurantismo, justamente quando o tema da ideologia entra para jogo. Em vista disso, Castro-Gómez (2005) discute a questão da relação entre ciência e poder. A partir da metáfora grega *Hybris* – um excesso de pretensão de ter mais do que o destino reserva a cada homem – supõe uma determinada ilusão de poder que se sobressai aos limites mortais, ao ponto de igualar-se com os deuses. Logo, o discurso científico moderno teria se constituído a partir do entendimento de que possuiria uma linguagem universal – a da razão – a partir da qual os cientistas ganhariam a capacidade de colocarem-se acima da linguagem comum, situando-se em um ponto zero de observação, que seria neutro e objetivo, e desde o qual se produziria um conhecimento sobre o "si mesmo" de todas as coisas (CASTRO-GÓMEZ, 2005). Trata-se de um lugar que beira ao sagrado, o qual seria o reduto onde residiriam as respostas que acalantariam todas as inquietações humanas.

Nesse sentido, se o marxismo rigoroso possui como princípio uma prática concreta, Althusser questiona: quem de fato pode conhecer essa prática, isto é, essa atividade dos homens existentes? Sua resposta é direta: somente as ciências (EVANGELISTA, 1985). No entanto, nesse momento, Althusser entende que não existe uma teoria total que dê conta da realidade como um todo, mas uma série de teorias distintas, configurando-se como uma *luta de classes na teoria* e, portanto, não há apenas uma ciência ou um modo único de se fazer ciência. O maior exemplo disso seria o cientificismo presente no dogmatismo stalinista, que se caracterizaria por ser uma ideologia como qualquer outra, podendo ser entendida a partir da máxima "eu estou na verdade, a ideologia é sempre do outro". Por conta desse posicionamento, a teoria de Althusser será taxada pelos membros do PCF como "doutrinarismo", sendo que, no final das contas, era

apenas uma reação ao pragmatismo em voga no dogmatismo stalinista que desconsiderava o valor da teoria.

É só assim que, então, cai por terra a tese simplista, que ainda ronda muitos dos discursos contemporâneos, de que a ciência seria o extremo oposto da ideologia, o que acabaria opondo a ciência à própria vida e, como nos ensinou Althusser em *Marx e Freud*: toda teoria é inseparável da vida. Logo, o "corte espistemológico" não diria mais respeito à ruptura entre ciência e ideologia, mas entre uma ciência – seja lá qual ela for – e a ideologia teórica que concebe a sua pré-história. Se toda nova ciência se faz sobre uma ideologia, esse dualismo pretensioso não passa de uma ideologia como qualquer outra. A ilusão do ponto zero é justamente o véu ideológico que não permite e reconhecer ver esse lugar de enunciação.

Quais seriam, então, as condições de produção do conhecimento dito científico? Evangelista (1985) nos lembra que, se para Marx a "produção em geral" não existe, o mesmo seria válido para a "ciência em geral" ou a "razão em geral". O que existe são modos de produção, logo, a questão que nos cabe retornar é: quais os modos de produção do conhecimento? Para esse autor, se quisermos responder a essa questão, não podemos esquecer do seguinte princípio materialista: não se trata de um discurso da razão (como o discurso do capitalismo, por exemplo), mas da análise das condições históricas e materiais onde as várias formas de racionalidade nascem e se desenvolvem. Nesse sentido, não se trata de elaborar uma teoria para fundar uma ciência nova, mas de explorar as diferentes maneiras de como cada ciência já existente foi produzida.

Tanto o marxismo como a psicanálise, como "filhos sem pai" (ALTHUSSER, 1985) que instauraram novas discursividades, não seriam compatíveis com as insígnias da razão, já que as condições de produção de ambas são incompatíveis com o modelo racionalista moderno. O inconsciente é avesso à razão e a luta de classes o conflito das razões. Sendo assim, tanto a vida como a luta de classes irromperiam na teoria (ALTHUSSER, 1985), e a ciência existiria não porque existe um objeto "real" a ser elucidado, mas porque existe um objeto de conhecimento capaz de se apropriar do real. O materialismo histórico seria uma ciência finita, na medida em que se apropria desse real nos limites de seu campo, ou seja, nos litorais de seu objeto de conhecimento (EVANGELISTA, 1985).

Considerações disruptivas finais

A famosa e, ao mesmo tempo fugaz, polêmica de Pasternak, é só mais um sintoma do neoliberalismo que atua sufocando, desqualificando e excluindo tudo que não faz parte do teatro da consciência e da razão absoluta. Tudo que não serve ao "sujeito empoderado empresário de si mesmo" motor do capital. A psicanálise por se debruçar sobre o insabido que nos constitui como sujeitos, nos lança no abismo do desamparo e, frente a isso, é normal que existam resistências: "como assim eu não sei tudo sobre mim mesma?", "como posso não ser dona de meus atos de maneira plena?". Essas e tantas outras questões que subjazem os diferentes métodos científicos que buscam, de maneira obstinada, uma resposta pronta, total e supostamente neutra a respeito daquilo que nos move, desconsideram a dimensão inconsciente dos sujeitos e a eficácia simbólica dos enunciados.

No fim das contas, essa tentação em aceder a essa suposta "neutralidade" científica nada mais é do que uma ânsia em superar a opacidade do inconsciente ideológico. Existe uma busca obstinada por uma transparência impossível, onde tudo está sempre posto às claras de uma maneira estritamente objetiva. Nessa dinâmica, acredita-se em um certo "purismo" da ciência que, no seu afã salvador, nos libertaria das correntes da ideologia. É por isso que Lacan (1998 [1966]) repudia a denominação "ciências humanas", afirmando que esta seria "a própria voz da servidão" (p. 873), pois, não há ciência do homem, na medida em que o homem da ciência não existe, somente o seu sujeito e, por isso, a lógica moderna da ciência seria uma constante tentativa de sutura do sujeito, mesmo que, no fim das contas, isso não seja possível em sua totalidade.

O materialismo dialético reconhece que somos feitos de diferentes matérias, as quais, muitas vezes, podem ser medidas, pesadas, quantificadas e até mesmo antecipadas em seus efeitos. Mas deve reconhecer, também, que somos feitos de outras materialidades, como as palavras, os sonhos, os devaneios, os tropeços e os enganos. Somos feitos, sobretudo, de paradoxos. E *Isso*, assim como os sonhos e os chistes, não pode ser antecipado, calculado, quantificado ou objetivado. Tentar fazer dessas dimensões um medida racionalizável é um passo adiante na despolitização radical da vida, afinal, se "o inconsciente é a política" (LACAN, 2008 [1967], p. 350), há que se reconhecer as vertigens que habitam os abismos entre o que se sabe, o que se pode saber, o que não sabe e o que não se tem como saber. Nossa precariedade de sujeitos no final das contas, a qual Lacan soube reconhecer muito bem em seu retorno a Freud e Althusser manteve em seu legado marxista implicado com a dimensão subjetiva da história.

Referências

ALTHUSSER, L. **Contradiction et surdétermination (notes pour une recherche).** *La Pensée*, n. 107, 1962.

ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan. Marx e Freud.** Tradução de Walter Evangelista. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado.** Tradução de Joaquim J. de Moura Ramos. Lisboa: Martins Fontes, 1980.

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. **Para leer El Capital.** Tradução de M. Harnecker. Cidade do México: Siglo Veintuno Editores, 1969.

ALTHUSSER, L. **Para um materialismo aleatório.** Tradução de P. Fernández Liria, L. Alegre Zahonero e G. González Diéguez. Madrid: Arena Libros, 2002.

AUTOR, 2021.

BONNAFÉ, L; FOLLIN, S; KESTEMBERG, J; KESTEMBERG, E; LEBOVICI, S; LE GUILLAND, L; SHENTOUB, S A.; MONNEROT, E. **Autocritique : la psychanalyse, idéologie réactionnaire : juin 1949 (1976).** *Ornicar ?*, supplément au n° 7, 1976, p. 17-28.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).** Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

EVANGELISTA, W. **Introdução.** In: ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan. Marx e Freud.** Tradução de Walter Evangelista. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 9-46.

GARRIGOU, M. **Commentaires sur La psychanalyse, idéologie réactionnaire.** *Les cahiers de santé publique et de protection sociale*, n. 48, mar. 2024.

GILLOT, P. **Althusser e a psicanálise.** Tradução de P. E. Z. Davoglio, F. R. Barbosa Filho e M. L. Lery-Lachaume. São Paulo: Ideias e Letras, 2018.

LACAN, J. **A ciência e a verdade.** In: LACAN, J. **Escritos.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 869-892. (Trabalho original publicado em 1966).

LACAN, J. **A lógica do fantasma (Seminário 1966 – 1967)**. Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2008. (Trabalho original publicado em 1967).

PASTERNAK, N; ORSI, C. **Que bobagem!: pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério.** 1. ed. São Paulo: Contexto, 2023.

REICH, W. **Materialismo dialético e psicanálise.** 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1977. (Publicado originalmente em 1929).

REICH, W. **Psicologia de massas do fascismo.** Tradução de M. da G. M. Macedo. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Publicado originalmente em 1933).

LOUIS ALTHUSSER E O TEATRO TEÓRICO DA INTERPELAÇÃO. CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA MARXISTA ENTRE METÁFORAS E CONCEITOS.

Noêmia Amélia Silveira Fialho[1]

Marco Rampazzo Bazzan[2]

Resumo

Este artigo questiona a cena teórica da interpelação policial que Louis Althusser introduz no ensaio *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* com o objetivo de descrever o funcionamento da ideologia. Na primeira parte, apresenta-se a tese de que a interpelação, enquanto teatro teórico, constitui uma figura de uma teoria descritiva, com base nos ensaios publicados em *Por Marx*, na *Introdução a Ler O Capital* e no ensaio publicado no número 151 da revista *La Pensée*. Em um segundo momento, o artigo investiga a singularidade da cena teórica da interpelação, relacionando-a à teorização do teatro materialista nos ensaios sobre *Il Piccolo* de Bertolazzi e nos escritos sobre Brecht. Destarte, estabelece-se um paralelo entre os efeitos que esse teatro busca produzir nos espectadores e aqueles que o ensaio de 1970 almejava gerar em seus leitores por meio de suas *Notas para uma Pesquisa*. Esse paralelo sugere a necessidade da filosofia materialista como prática que traça continuamente linhas de demarcação entre o científico e o ideológico.

Palavras-Chave: Althusser; Ideologia. Interpelação; Filosofia marxista; Teatro materialista.

LOUIS ALTHUSSER AND THE THEORETICAL THEATRE OF INTERPELLATION. AN INTERROGATION OF MARXIST PHILOSOPHY BETWEEN METAPHORS AND CONCEPTS.

Abstract

This article questions the theoretical scene of police interpellation that Louis Althusser introduces in his essay *Ideology and Ideological State Apparatuses* with the aim of describing how ideology works. In the first part, it presents the thesis that interpellation, as a theoretical theater, constitutes a figure of descriptive theory, based on the essays published in *Por Marx*, the I*ntroduction to Reading Capital* and the essay published in issue 151 of the journal La Pensée. Secondly, the article investigates the singularity of the theoretical scene of interpellation, relating it to the theorization of materialist theater in the essays on Il Piccolo by Bertolazzi and in the writings on Brecht. Thus, a parallel is established between the effects that this theater seeks to produce in spectators and those

[1]Bacharel em Direito formada pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV), mestra e doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Tem interesse na área de filosofia política e experiência de pesquisa em temas como Marx e marxismo, especialmente em Louis Althusser. E-mail: noemia.fialho@edu.ufes.br. Orcid: https://orcid.org/0009-0000-5452-0683

[2] Departamento de Filosofia-CCHN UFES. Laboratório Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Materialistas (LPM). Este trabalho está vinculado ao projeto de extensão do Laboratório Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Materialistas (LPM), financiado pela Pró-Reitoria de Extensão (PROEX) da UFES. E-mail: marco.bazzan@ufes.br. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1194-8289

that the 1970 essay sought to generate in its readers through its *Notes for Research*. This parallel suggests the need for materialist philosophy as a practice that draws the demarcation-lines between the scientific and the ideological.
Keywords: Althusser; Ideology; Interpelation; Marxist philosophie; Materialistic Theater.

Introdução

Em uma nota, os editores da revista "*La Pensée*" ressaltam o pedido de Louis Althusser para acrescentar "Notas para uma pesquisa" ao título de seu ensaio *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado.* O ensaio publicado no 151 número da revista mencionada é composto por dois extratos de um manuscrito que seria publicado postumamente sob o título *Sobre a Reprodução*. A pesquisa em questão pretendia avançar no caminho traçado por Marx e Lenin no que diz respeito à teorização do Estado como máquina ou aparelho. Pois, Althusser considera a teorização marxista-leninista tanto do Estado quanto da relação entre infraestrutura e superestrutura como partes de uma "teoria descritiva".

Ao escolher esse termo, o filósofo francês chama a atenção sobre o uso decisivo de metáforas no que diz a respeito da descrição de objetos teóricos, e sobre os efeitos delas nos leitores. Contudo, ele esclarece que essa escolha não testemunha nenhuma "intenção crítica". Pelo contrário, Althusser (2008, p. 261) argumenta que "as grandes descobertas científicas não podem deixar de passar pela fase que designamos por 'teoria descritiva'". Essa fase descritiva é, portanto, necessária enquanto propedêutica ao estabelecimento de uma teoria propriamente dita, pelo menos no que se refere à ciência das formações sociais. Sendo assim, a teoria descritiva é "transitória e necessária" na medida em que, por um lado, constitui "o começo sem retrocesso da teoria"; e pelo outro, exige "um desenvolvimento da teoria que supere a forma da 'descrição'" (Althusser, 2008, p. 261).

Tratando-se de Althusser, essa contradição não pode a não ser sobredeterminada pelas conjunturas nas quais essas notas para uma pesquisa se inserem. Vale a pena lembrar de que a menção "notas para uma pesquisa" acompanha também o título de outro ensaio fundamental do filósofo francês: *Contradição e Sobredeterminação*. Em geral podemos considerar que todas suas contribuições desse período (década de 1960) podem ser entendidas como notas para uma pesquisa fundamental, que é orientada pela tese do corte epistemológico de 1965, e que tem como objeto principal a especificidade da filosofia marxista.

A segunda parte do ensaio de 1970 aborda a questão da ideologia, desenvolvendo uma tese já presente no quarto parágrafo do ensaio *Materialismo e Humanismo*. Como destaca Étienne Balibar (2005, p. X) a noção althusseriana de ideologia não muda significativamente

ao longo do tempo, contudo ela se distancia das definições marxianas. Longe de constituir a consciência do ser histórico ou a inversão das condições materiais de existência, em Althusser, a ideologia designa "a forma de consciência e inconsciência (do reconhecimento e desconhecimento) na qual os indivíduos vivenciam no imaginário as suas relações com suas condições de existência" (Balibar, 2005, p. X). Um acréscimo específico do ensaio de 1970 é justamente constituído pela enfatização da materialidade ou existência material da ideologia e seu vínculo com a categoria de sujeito, teorizando seu funcionamento por meio da figura da interpelação dos indivíduos em sujeitos concretos. Althusser sustenta que essa "interpelação pode ser entendida como o tipo mais banal de interpelação policial (ou não) cotidiana: 'psiu, você aí!'" (Althusser, 2008, p. 286). E essa ilustração constitui uma "cena" ou "teatro teórico" (Althusser, 2008, p. 256-260).

Diante do exposto, este artigo busca então questionar a metáfora da interpelação — isto é, a cena teórica — enquanto um elemento que caracteriza a teoria descritiva em relação à "teoria propriamente dita"; e a relação entre a teoria descritiva e a filosofia. Num segundo momento analisa a significação de "cena teórica" a partir da teorização do teatro materialista destacando seus efeitos no público.

Sobre a relação entre teoria descritiva e filosofia marxista

Em *Hoje*, ensaio introdutório ao *Por Marx*, Althusser (2015a, p. 22) destaca como tarefa de sua geração a determinação da "diferença específica" da filosofia marxista. E define a instituição de um círculo como "indispensável" para a compreensão de Marx (Bazzan 2019). Trata-se do "círculo dialético da pergunta feita a um objeto sobre sua natureza, a partir de uma problemática teórica que, pondo seu objeto à prova, se põe à prova de seu objeto" (2015a, p. 28-29). Sua pesquisa sobre Marx procura articular a questão epistemológica do materialismo dialético, enquanto ciência da história, com a questão de uma filosofia "capaz de dar conta das formações teóricas e de sua história" (Althusser, 2015a, p. 29).

Para cumprir essa missão, a "leitura culpável" (enquanto filosófica) proposta em *Ler O Capital* examina a "diferença específica" do objeto d'*O Capital* em relação, por um lado, ao da chamada "economia clássica" e, por outro, ao da filosofia (ideológica) dos *Manuscritos de 1844*. Essa dupla "diferença específica" fundamenta retroativamente a tese do "corte epistemológico", enunciado no *Por Marx*. Destarte, Althusser apropria-se da expressão cunhada por Gaston Bachelard, com o objetivo de descrever como Marx construiu a crítica da economia política a partir de uma cisão com seus próprios escritos anteriores (os do chamado

"Jovem Marx"). Por "corte epistemológico", Althusser entende, em Marx, a mudança da problemática teórica com base na fundação de uma nova ciência (1979a, p. 24). Nessa perspectiva, a especificidade da problemática de Marx residiria no fato de que, nele, a fundação da história como ciência tende a se confundir com a revolução teórica praticada dentro da filosofia (Althusser, 1979a, p. 24). Assim, a ambição de Althusser passa a ser a de "salvar" a filosofia marxista dessa confusão e, sobretudo, de seus efeitos revisionistas ou dogmáticos sobre o marxismo dialético.

Nessa ótica a questão da leitura de Marx e da filosofia marxista coincidem: Pois,

> A teoria que permite ver claramente em Marx, distinguir a ciência da ideologia, pensar a diferença destas em sua relação histórica; pensar a descontinuidade do corte epistemológico no contínuo de um processo histórico; a teoria que permite distinguir uma palavra de um conceito; distinguir a existência de um conceito pela função de uma palavra no discurso teórico; definir a natureza de um conceito por sua função na problemática, e, portanto, pelo lugar que ela ocupa no sistema da "teoria" - essa teoria que é a única a permitir uma autêntica leitura dos textos de Marx, uma leitura ao mesmo tempo epistemológica e histórica, não é efetivamente senão a própria filosofia marxista (Althusser, 2015a, p. 29)

Com base nessa orientação, a questão é, portanto, entender o que seria uma "teoria descritiva", expressão que, em 1970, Althusser escolhe para caracterizar a teoria do Estado presente em Marx e Lenin, e sua relação com a filosofia materialista. Vale lembrar que Althusser usa significativamente o termo descrição já em *Contradição e Sobredeterminação (Notas para uma pesquisa).* Ao identificar "a *especificidade* da contradição marxista" enquanto sobredeterminação, ele (2015b, p. 83) levantava "a questão de saber como a concepção marxista da sociedade pode se refletir" nela. Pois, sem mostrar "o vínculo necessário que une a estrutura própria da contradição em Marx à sua concepção da sociedade e da história" essa categoria permaneceria "descritiva, logo contingente – por conseguinte, como toda descrição, à mercê das primeiras ou das últimas teorias filosóficas a chegar" (Althusser, 2015b, p. 83).

Em 1970 Althusser (2008, p. 259-260) sustenta que a teoria descritiva é "transitória e necessária para o desenvolvimento da teoria" e que marca o início do percurso teórico. Ao mesmo tempo, ele destaca que é igualmente fundamental que supere o formato de descrição para que ela possa continuar evoluindo (Althusser, 2008, p. 260). Nesses termos, a teoria descritiva é provisória, enquanto válida sob determinadas circunstâncias ou contextos de entendimento. Sua validez deve ser sempre reafirmada mediante uma revisão constante o abre à teorização da filosofia em *Lenine e a Filosofia*.

No entanto, a teoria descritiva permanece propedêutica, porque essencial ao estabelecimento de toda teoria científica. Ora, como no caso da sobredeterminação, também a teoria marxista do Estado foi verificada historicamente pela prática política e é exata na medida em que dispõe a maioria dos componentes essenciais para o desenvolvimento de uma teoria propriamente dita sobre esse objeto (Althusser (2008, p. 260). Contudo, Althusser adverte o seu leitor que a superação da fase descritiva não ocorre pela simples acumulação de fatos, já que

> No entanto, a teoria descritiva do Estado representa uma fase da constituição da teoria que exige a "superação" dessa fase. Com efeito, é evidente que se a definição em questão nos fornece matéria para identificar e reconhecer os fatos de opressão relacionando-os com o Estado, concebido como aparelho repressor de Estado, essa "relacionação" dá lugar a um gênero de evidência muito particular, a que teremos oportunidade de nos referir, daqui a pouco: "sim, é exatamente assim, é realmente verdade!...". E se a acumulação de fatos sob a definição do Estado multiplica sua ilustração, não faz progredir realmente tal definição, isto é, sua teoria científica. Assim, qualquer teoria descritiva corre o risco de "bloquear" o desenvolvimento – no entanto, indispensável – da teoria. (Althusser, 2008, p. 260).

Para alcançar a teoria "propriamente dita" sobre o Estado como aparelho de opressão é preciso um acréscimo qualitativo na forma de um deslocamento ou mudança da problemática teórica que conecte de outra forma os elementos conceituais presentes na teoria descritiva. Neste sentido, a problemática funciona como um modo de produção. Ou seja, a mudança de problemática procede de maneira semelhante a uma transição entre modos de produção reorganizando os elementos presentes no estádio anterior.

No que diz a respeito da teoria marxista do Estado, Althusser (2008, p. 261) aponta que: "para desenvolver essa teoria descritiva em propriamente dita [...], é indispensável acrescentar algo à definição que os clássicos do marxismo-leninismo apresentam do Estado como aparelho de Estado.". Para isso as "Notas para uma pesquisa" de 1970 propõem a noção de "Aparelhos Ideológicos de Estado" que Althusser elabora dialogando com Antônio Gramsci (Morfino 2016) com o objetivo de determinar o que garanta a reprodução das forças de produção na sociedade burguesa capitalista.

Esse acréscimo é relacionado à superação da metáfora do edifício que Marx propõe para descrever a relação entre estrutura e superestrutura na Introdução à *Crítica da economia política* de 1857. A esse respeito Althusser argumenta que

> a grande vantagem […] da metáfora espacial do edifício (base e superestrutura), consiste, simultaneamente, em fazer ver que as questões de determinação (ou de índice de eficácia) são capitais; em fazer ver que é a base que determina em última instância todo o edifício; e por consequência, em obrigar a formular o problema teórico do tipo de eficácia "derivada" próprio da superestrutura, isto é obrigar a pensar

> o que a tradição marxista designa pelas expressões conjugadas de autonomia relativa da superestrutura com à ação de retorno da superestrutura sobre a base. (Althusser, 2008, p. 259)

Isso posto seu "inconveniente" é permanecer na fase "descritiva". Assim Althusser sustenta que seria "desejável e possível representar as coisas de outra forma". Isso não para recusá-la, senão para "pensar o que ela nos fornece sob a forma de uma descrição". Esse acréscimo é possível quando "nos situarmos no ponto de vista da reprodução". Essa mudança de ponto de vista representa uma mudança de problemática na medida em que permite esclarecer "várias das questões cuja existência era assinalada pela metáfora espacial do edifício, sem que lhes tivesse sido dada uma resposta conceitual" (Althusser, 2008, p. 259).

Esse deslocamento da questão da descrição metafórica do Estado como aparelho repressor para a problemática da reprodução determina um progresso na definição de uma teoria propriamente dita sobre esse objeto teórico. Pois a problemática teórica conecta os elementos já presentes na descrição sob a forma do conceito científico a partir de uma questão que não se havia ainda manifestado de forma pertinente, ou que aparece na forma de uma ausência determinada, o que indica a exigência de uma nova conceituação, isso é a superação de uma fase ainda descritiva da teoria em questão.

Para entender essa passagem vale a pena considerar o ensaio "De 'O Capital' à filosofia de Marx" em que Althusser menciona o prefácio do segundo livro d'O Capital para enfrentar a seguinte colocação de Engels

> Priestley e Scheele haviam encontrado o oxigênio, mas não sabiam o que tinham em mãos. "Continuavam presos a categorias" flogísticas, "tal como as haviam encontrado já prontas". Em suas mãos, o elemento que derrubaria toda a concepção flogística e revolucionária a química estava condenado à esterilidade. Mas tendo Priestley comunicado em Paris seu descobrimento a Lavoisier, este se pôs a investigar toda a química flogística à luz desse novo fato, até descobrir que o novo tipo de ar era um novo elemento químico; que, na combustão, não é o misterioso flogisto que *escapa* do corpo ignescente, mas que é esse novo elemento que *se combina* com o corpo que queima, e, desse modo, pôs de pé a química inteira, que, em sua forma flogística, estava de cabeça para baixo. (Engels, 2014, p. 102)

Althusser considera as palavras de Engels para entender o que está em jogo numa mudança de problemática

> O que pois, está em equilíbrio nesse acontecimento instável de aparência local é uma possível revolução da antiga teoria, portanto, da antiga problemática *em sua totalidade*. Com isso, colocamo-nos diante desse fato, peculiar à própria existência da ciência: ela só pode formular problemas no terreno e no horizonte de uma estrutura teórica determinada, sua problemática, que constitui a condição de possibilidade determinada absoluta, e, pois, a determinação absoluta das *formas de colocação de*

> *todo problema*, num momento considerado da ciência (Althusser, 1979a, p. 24, grifos nos original).

Assim sendo, a maneira singular como o problema é colocado dentro da estrutura teórica tem efeito sobre seu estatuto científico. Numa nota de rodapé Althusser destaca toda a relevância da consideração de Engels a respeito da compreensão da especificidade da contradição marxiana para além da imagem da inversão da dialética hegeliana que constitui o objeto de análise de *Contradição e Sobredeterminação*

> Se me permitem aqui lembrar uma experiência pessoal, gostaria de dar dois exemplos precisos dessa presença *em outro lugar* na obra de Marx, ou de Engels, da questão ausente da sua resposta. Cheguei, à custa de uma reflexão que devo confessar laboriosa, dado que o texto que a consigna (*Pour Marx*, pp. 87 ss.) traz as marcas dessa dificuldade, a identificar na palavra *inversão* da dialética hegeliana por Marx uma ausência pertinente: a do seu conceito, e portanto, de sua questão. Laboriosamente cheguei a reconstituir essa *questão*, mostrando que a inversão de que fala Marx tinha por conteúdo efetivo uma revolução na problemática. Ora, mais tarde, ao ler o *Prefácio de Engels ao Livro II de O Capital*, fiquei estupefato ao verificar que a questão que eu tivera tanta dificuldade em formular ali se encontrava escrita com todas as letras! De fato, Engels identifica expressamente a *inversão*, e "a recolocação sobre os pés" da química e da economia política que andavam de cabeça para baixo, com uma mudança de sua "teoria", portanto, de sua problemática. Outro exemplo: num de meus primeiros ensaios, sugeri que a revolução teórica de Marx residia, não na mudança das respostas, mas na mudança das questões, que, pois, a revolução de Marx na teoria da história tinha a ver com uma "*mudança de elemento*", que o fez passar do terreno da ideologia para o terreno da ciência (*Pour Marx*, p. 41). Ora, ao ler recentemente o capítulo de *O Capital* sobre salário, espantei-me de ver que Marx empregava com os próprios termos a expressão "*mudança de terreno*" para exprimir essa mudança de problemática teórica. Também nesse caso, a questão (ou seu conceito) que eu tivera tanto trabalho em constituir, tendo em vista a sua ausência num ponto preciso de Marx, ele a dava com todas as letras *em outro lugar* de sua obra (Althusser, 1979a, p. 28, grifos no original).

A mudança de problemática como "mudança de terreno" ou plano permite entender o que está em jogo na transformação de uma teoria descritiva para uma teoria propriamente dita. Nessa passagem é decisiva a individuação de uma "ausência pertinente" do conceito como elemento próprio da teoria descritiva. A superação das metáforas ocorre individuando essa ausência determinada. Essa ausência determinada constitui, portanto, tanto a entrada dos revisionismos de matriz ideológica quanto o sinal da necessidade de um novo desenvolvimento teórico. Desenvolvimento teórico esse que será possível haver uma *verdade científica*, que possibilita que as palavras designem as próprias coisas (Althusser, 2014, p. 42).

A teoria descritiva e a Filosofia

Ao mesmo tempo a teoria descritiva enquanto início de todo percurso teórico age como uma orientação fundamental que encaminhará rumo à teoria propriamente dita, de modo que nesse trajeto seja possível identificar os elementos proto-científicos e a encarar os "obstáculos epistemológicos"[3]presentes na teoria em busca de uma plena cientificidade. é interessante notar que a distinção entre teoria descritiva e propriamente dita nos remete à diferenciação entre filosofia e ciência, ou entre materialismo dialético e materialismo histórico de modo que ao pensarmos em uma filosofia materialista nos deparamos com uma função de demarcação, própria da filosofia, entre o que é científico e o que é ideológico. Em outras palavras, a filosofia materialista atuando como esse momento acompanha, distinguindo-se, a formulação de toda teoria científica.

Essa compreensão nos leva diretamente à primeira proposta de materialismo dialético enquanto filosofia marxista trabalhada por Althusser em meados dos anos 1960, ou seja, filosofia como Teoria. Isso porque, o filósofo francês (Althusser, 1979b, p. 43-44) chama atenção para o fato de que o *materialismo dialético* transforma "o problema tradicional" tratado pela "teoria do conhecimento" (como é denominada pela "filosofia clássica"[4]). Ao invés da questão ser "das garantias do conhecimento", a questão passa a ser "do mecanismo de produção de conhecimentos enquanto conhecimentos." (Althusser, 1979b, p. 44). Consequentemente, é "[...] uma teoria da história do conhecimento, isto é, das condições reais do processo de produção do conhecimento (condições materiais e sociedade, por um lado, e condições internadas à prática científica por outro)." (Althusser, 2017, p. 34).

Sendo assim, o materialismo dialético, de acordo com Althusser (2017, p. 35), leva em consideração os elementos reais presentes na prática de produção de conhecimento para

[3] A noção de "obstáculo epistemológico" é uma daquelas que Althusser toma em empréstimo de Gaston Bachelard (Gomes, 1984) Em O futuro dura muito tempo Althusser (1992, p. 223) (resume significativamente todo o problema da leitura do Marx na passagem seguinte: "Assim, quanto mais penetrava em Marx, mais filosofia eu lia, e mais me dava conta de que Marx pensara, sabendo-o ou não, no quadro de pensamentos de grande importância cujos autores o tinham precedido: Epicuro, Spinoza, Hobbes, Maquiavel (parcialmente para dizer a verdade), Rousseau e Hegel., E convenci-me cada vez mais de que a filosofia de Hegel e Feuerbach servirá ao mesmo tempo de «ponto de apoio» e de obstáculo epistemológico ao desenvolvimento dos seus próprios conceitos e até à sua formulação (lacques Bidet demonstrou-o rigorosamente na sua tese recente: Que faire du «Capital»}', edição de Méridiens-Klinksieck), O tiue naturalmente permite pôr a Marx e a propósito de Marx questões que ele não soubera ou pudera pôr, O que significava (,|Lie, se ciueríamos «pensar por nós próprios» perante a assombrosa «imaginação da história» contemporânea, precisávamos por nosso turno de inventar novas formas de pensamento.), novos conceitos — mas sempre segundo a inspiração materialista de .Marx para «nunca alimentamos ilusões», permanecendo atentos à novidade e à invenção da história".

[4]Althusser fala em "Teoria do conhecimento" se referindo, por exemplo, a "teoria das condições formais intemporais do conhecimento, do cógito (Descartes, Husserl), das formas 'a priori' do espírito humano (Kant), me, uma teoria do saber absoluto (Hegel)." (Althusser, 1979b, p. 43).

essa determinada produção de teoria. Nessa esteira, a posição da filosofia frente a construção do conhecimento é a de intervir em face da ideologia e em prol da prática científica. Assim, a filosofia torna-se um marcador da prática teórica, que permite diferenciar aquelas que são "[...] não científicas ou pré-científicas, as práticas da 'ignorância ideológicas e todas as práticas com as quais está em relação [...]" (Althusser, p. 2017, p. 35) e as científicas.

Em vista disso, somos enviados à definição de filosofia como Teoria apresentada no ensaio *Sobre a dialética materialista (da desigualdade das origens)*[5]

> Chamaremos Teoria (com inicial maiúscula) a teoria geral, ou seja, a Teoria da prática em geral, ela mesma elaborada a partir da Teoria das práticas teóricas existentes (das ciências), as quais transformam em "conhecimentos" (a atividade concreta dos homens) existentes. (Althusser, 2015c, p. 137).

A Teoria funcionaria como um "[...] método que possa antecipar sua prática teórica assinalando suas condições formais" (Althusser, 2015c, p. 138), porque a prática teórica não é pura, inexiste "ciência totalmente nua", a ideologia impregna as práticas teóricas de maneira que a prática teórica marxista deve passar por um processo de purificação (Althusser, 2015c, p. 139). Esse processo de purificação que passa pela "[...] incessante luta contra a própria ideologia" e que ajuda a "[...] criticar a ideologia em todos os seus disfarces, inclusive os disfarces das práticas técnicas em ciências [...]" (Althusser, 2015c, p. 139).

Logo, a Teoria participa do processo de desenvolvimento da prática teórica, indicando aquilo que está envolvido (ou involucrado) na ideologia e criando uma demarcação entre o que é ideológico ou não. Em outras palavras, a filosofia materialista pensada como Teoria assume um papel decisivo para o desenvolvimento efetivo e completo da ciência. Althusser abandonou a teorização da filosofia materialista como Teoria a partir de 1967. Essa formulação pode ser entendida como teoria descritiva da Filosofia enquanto prática.

Em suas formulações a filosofia materialista é necessária, porém suas formulações são propedêuticas e provisórias enquanto vinculadas com as contingências das conjunturas ideológicas em que elas intervêm. Então, a demarcação contínua do ideológico é uma função da filosofia e mostra o seu papel no progresso da teoria descritiva para a teoria científica. Portanto, o ideológico é um dos elementos centrais que diferencia a teoria descritiva da teoria propriamente dita. Essa diferenciação constitui, portanto, a especificidade e necessidade da

[5]Embora saibamos que existe um debate acerca de alterações na noção de filosofia elaborada por Althusser, para fins deste trabalho o recorte que fazemos está localizado em filosofia como Teoria.

Filosofia a respeito da Ciências e do progresso delas. Como Althusser escreve em *Lenine e a Filosofia*

> É a filosofia materialista quem traça esta linha de demarcação para preservar a prática científica dos assaltos da filosofia idealista, o científico, dos ataques do ideológico. Podemos generalizar esta definição, dizendo que toda a filosofia consiste no traçado de uma linha de demarcação maior, por meio da qual repele as noções ideológicas das filosofias que representam a tendência oposta à sua; o risco deste traçado, portanto, na i prática filosófica, é a prática científica, a cientificidade. (Althusser, 1970, p. 60-61).

Em outras palavras, para que seja possível desenvolver um conceito científico, é preciso que haja uma demarcação do ideológico, trabalho esse que é desempenhado pela Filosofia que atua, portanto, na fase da teoria descritiva.

A metáfora como elemento marcante da teoria descritiva

Trata-se agora de focar a atenção sobre o uso das metáforas na teoria descritiva e, portanto, na Filosofia. Partimos da metáfora utilizada para descrever a existência material da ideologia e a tese de que a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos. Isso porque, como foi evocado, Althusser apresenta a figura da interpelação como uma metáfora e não como um conceito ou categoria. É uma metáfora em que um policial na rua diz “psiu, você aí!" (Althusser, 2008, p. 286). O filósofo francês chama essa metáfora de cena teórica.

> Supondo que a cena teórica imaginada se passa na rua, o indivíduo interpelado volta-se. Por esse simples movimento físico de 180º, torna-se um *sujeito*. Por que motivo? Porque reconheceu que a interpelação se dirigia “realmente” a ele e que “era realmente *ele* que estava sendo interpelado” (e não outra pessoa) (Althusser, 2008, p. 286, *grifos no original*).

A cena teórica apresentada por Althusser é uma descrição de como a ideologia opera para interpelar um indivíduo concreto em sujeito. Nesse caso, a metáfora funciona como uma solução para dar forma à apresentação da teoria que ainda não está formulada cientificamente.

A vantagem da cena teórica é enfatizar que o êxito da interpelação decorre do movimento físico do sujeito interpelado que se volta reconhecendo-se como tal. Esse movimento testemunha de que a interpelação se dirigia efetivamente a ele. Contudo, o limite da ilustração é a ideia de sequência temporal. Althusser (2008, p. 286) destaca que “a existência

da ideologia e a interpelação dos indivíduos como sujeitos são uma só e mesma coisa". Todo sujeito existe enquanto desde sempre já interpelado.

Tendo em vista que a metáfora faz as vezes de elemento marcante da teoria descritiva, assim como o conceito científico serve para a teoria propriamente dita, podemos nos questionar por que a metáfora ocupa esse lugar. Um caminho para pensar essa questão nos reenvia à presença da ideologia na fase teórica proto-científica, ou na teoria descritiva. Nesse sentido, precisamos retornar à definição de ideologia enquanto "relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência" (Althusser, 2008, p. 277), ou seja, o imaginário está intimamente vinculado ao funcionamento da ideologia e de sua produção de realidade social

Considerando essa relação, Macherey (2012, p. 9-20) sustenta que o imaginário é fruto da relação entre sujeito e realidade. Sendo assim, a ideologia vai reverberar no imaginário do sujeito no que tange a sua própria vida, mas não em um sentido negativo de deturpação do real, mas como um agente que é capaz de produzir uma realidade social. Balibar (2015, p. 12) enfatiza a expressão de "teatro teórico" escolhida por Althusser (2008, p. 286) para indicar os limites da metáfora da interpelação. Na cena estão envolvidas três partes: duas personagens, que são o policial e o sujeito interpelado, e o espectador, que é o leitor do texto de Althusser.

Por se aproximar de uma cena, o teatro teórico de Althusser será capaz de gozar dos efeitos ideológicos que o teatro produz no seu espectador. Essa relação entre a forma de apresentação da sua teoria e o teatro nos remete aos estudos sobre o teatro que Althusser realizou nos anos 1960, que podem ser encontrados nos ensaios *O "Piccolo", Bertolazzi e Brecht (notas sobre um teatro materialista)* e *Sobre Brecht e Marx*. Nos escritos sobre o teatro Althusser adotará a divisão entre teatro clássico e teatro materialista levando em consideração a composição de cada um e os seus efeitos, que também se dão no âmbito do ideológico e, consequentemente, do imaginário.

Em uma breve diferenciação, o teatro clássico se vincula ao imaginário por meio do reconhecimento acrítico entre o espectador e o enredo da peça teatral. Essa identificação tem um funcionamento similar ao da ideologia espontânea, especialmente no que diz respeito ao efeito especular que o teatro tem (Esslin, 1979, p. 134-135). Por outro lado, o teatro materialista alcança o imaginário de outra maneira, pois desloca o espectador de modo que inverte o efeito de reconhecimento que o teatro clássico produz, de modo que o efeito que o teatro materialista gera em seu público é a criticidade e capacidade de reflexão própria com base em uma tomada de consciência (Rosenfeld, 2012, p. 31, 34-35).

Nesse sentido, Althusser lança mão do recurso da cena teórica para apresentar a sua teoria com uma inspiração no teatro materialista levando em consideração os efeitos que o último produz em seus espectadores. Balibar (2015, p. 2) afirma que o teatro teórico funciona com o intuito de resolver as questões teóricas e apontar os objetos da teoria. Assim, Althusser tenta disputar os efeitos que a ideologia produz no imaginário dos sujeitos, porém, ao invés de reforçar os elementos da ideologia dominante, a cena teórica tenta gerar a criticidade – a mesma objetivada pelo teatro materialista – para desmarcar a constituição do sujeito da interpelação da ideologia dominante.

O recurso da cena teórica é usado para evitar criar uma argumentação contra a sujeição, mas para que seja visível aquilo que inicialmente é invisível (Balibar, 2015, p. 6). Como o sujeito está inserido na ideologia, sem sequer perceber que está assujeitado a ela, a estratégia de Althusser é evidenciar a existência da ideologia e a sujeição que ela produz ao invés de simplesmente falar contra algo que não se vê. Balibar (2015, p. 7) conclui que o teatro teórico althusseriano tende a desmontar o imaginário de modo que permita reconhecer o real e produzir um efeito sobre ele.

Com esta base, existem dois pontos que merecem ser destacados. O primeiro é que ao descrever o funcionamento da ideologia por meio da metáfora da interpelação Althusser aposta que o seu leitor terá sua capacidade crítica despertada, uma vez que a cena teórica permite que o imaginário do leitor seja demonstrado em relação à ideologia dominante, de maneira que ele seja capaz de questionar o processo de interpelação no qual ele está assujeitado.

O segundo é que, apesar de a metáfora não ter a força de um conceito científico, ela dá conta das necessidades de uma teoria descritiva, mais especificamente de lidar com a presença e com os assaltos da ideologia no processo de elaboração teórica. Isso porque a metáfora, a exemplo da cena teórica, é capaz de disputar o imaginário que toca diretamente na ideologia em suas formas mutantes. Logo, considerando que o papel da filosofia ou da teoria descritiva é demarcar o que é ideológico e o que é científico em prol da produção de uma ciência, o teatro teórico cumpre justamente a sua função.

Conclusão

Ao formular a tese do corte epistemológico em Marx e defender a hipótese de que ele fundou duas disciplinas, o materialismo histórico enquanto ciência da história, e o materialismo dialético enquanto filosofia, Althusser se engaja em um trabalho de compreender e desenvolver o que seria essa filosofia inaugurada por Marx e a sua relação com a ciência.

Nesse sentido, a atividade filosófica não fica exclusivamente voltada para o seu conteúdo, mas também para a maneira como será apresentada.

Quando retomamos os ensaios *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estados* e *De 'O Capital' à filosofia de Marx* encontramos uma formulação que nos permite observar que Althusser caracteriza a filosofia materialista por meio da teoria descritiva e a ciência por meio da teoria propriamente dita. Com isso, compreendemos que as metáforas ocupam provisoriamente os lugares para a definição dos conceitos científicos, que são elementos de uma teoria propriamente dita. Nesses termos, aprofundando a análise de qual o papel da filosofia materialista para Althusser encontramos uma relação entre teoria descritiva e a Teoria, de modo que elas convergem no sentido de salientar que a função da filosofia é demarcar o que é científico e o que é ideológico.

Observando a finalidade da prática filosófica, podemos dizer que a metáfora, além de caracterizar a teoria descritiva, funciona justamente para manejar os efeitos da ideologia presente na elaboração da teoria. Mais especificamente quanto à cena teórica apresentada por Althusser para tratar da interpelação, podemos sustentar que ela possui uma inspiração no teatro materialista, uma vez que visa atingir o imaginário do leitor, que é o que está em disputa pela ideologia. Desse modo, o leitor de Althusser ao ter contato com o teatro teórico apresentado poderá perceber não só a existência da ideologia dominante, mas também uma contra-interpelação (cf. Bazzan, 2022) para se de-sujeitar dela.

Referências

ALTHUSSER, L. Conferência sobre a ditadura do proletariado. **Lutas Sociais**, São Paulo, vol. 18, n. 33, jul./dez. 2014, p. 36-62.

ALTHUSSER, L. BALIBAR, E. **Ler O Capital**. Volume I. Traduzido da edição francesa publicada em 1975 por François Maspero, de Paris, França. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a.

ALTHUSSER, L. Materialismo Histórico e Materialismo Dialético. In: BADIOU, Alain e

ALTHUSSER, L. **Materialismo Histórico**. São Paulo: Global Editora, 1979b.

ALTHUSSER, L. **O futuro dura muito tempo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ALTHUSSER, L. Prefácio: Hoje In: ALTHUSSER, Louis**. Por Marx.** Tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica. Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015a, p. 13-31.

ALTHUSSER, L. Contradição e Sobredeterminação: Notas para uma pesquisa. *In*: ALTHUSSER, L. ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015b, p. 71-92.

ALTHUSSER, L. Sobre a dialética materialista (da desigualdade das origens). In: ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica: Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Kr. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015c, p. 133-182.

ALTHUSSER, L. **Sobre a reprodução.** Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BALIBAR, E. Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology. **Diferences**, Providence, v. 26, n. 3, nov. 2015, p. 1–22.

BALIBAR, E. Avant-propos pour la réédition de 1996. In: ALTHUSSER, L. **Pour Marx**. Paris: La Découverte, 2005, p. I-XIV.

BAZZAN, M. Althusser et la lecture des classiques de la pensée politique moderne: Notes pour une recherche sur sa pratique. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 32, n. 55, 2020, p. 157-180. DOI: 10.7213/1980-5934.32.055.AO02. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/25217>. Acesso em: 31 mar. 2025.

BAZZAN, M. Le témoignage du compañero presidente, **Cahiers du GRM**, 19 | 2022. Disponível em: < http://journals.openedition.org/grm/3422>; DOI : https://doi.org/10.4000/grm.3422. Acesso em: 30 mar. 2025.

ENGELS, F. Prefácio da primeira edição. In: MARX, Karl. **O Capital**: Livro II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

ESSLIN, M. **Brecht:** dos males, o menor. Um estudo crítico do homem, suas obras e suas opiniões. tradução Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

GOMES, A.P. Sobre os obstáculos epistemológicos e cognitivos. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, 36(4):42-48, out./dez. 1984.

MACHEREY, P. Figures of interpellation in Althusser and Fanon. **Radical Philosophy**. 173, May/Jun. 2012. p. 9-20.

MORFINO, V.o (2016) "Althusser lettore di Gramsci," **Décalages:** Vol. 2: Iss. 1. Disponível em: <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/3>. Acesso em: 28 mar. 2025.

ROSENFELD, A. **Brecht e o teatro épico.** Organização e notas Nanci Fernantes. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LOUIS ALTHUSSER E OS ESTUDANTES: APRENDER CIÊNCIA PARA FAZER POLÍTICA

Taís Araújo[1]

Resumo: Durante os anos 1960, o Movimento Estudantil na França se reorganizou de forma autônoma aos ditames do Partido Comunista ao se posicionar criticamente na Guerra da Argélia. Esta reconfiguração teve efeitos profundos no movimento, que passou a manifestar demandas próprias da categoria no tocante às relações de poder na Universidade. Como docente na Escola Nacional Superior, Louis Althusser não só acompanhou de perto esses desdobramentos da organização dos estudantes como incorporou suas diferenças em relação ao ponto de vista estudantil em artigos de discussão política. Ao afirmar que a relação entre professores e alunos na Universidade seria a expressão técnica da função pedagógica, Althusser dissipava o posicionamento estudantil ao recusar a alegação de que a produção do saber científico seria fundada em relações de poder ou hierarquias injustas. Em complemento à obra teórica, os artigos em que o filósofo procurou debater com os estudantes são parte importante da sua produção neste momento, em meio ao qual será publicado o ensaio *Aparelhos ideológicos de Estado*.

Palavras-chave: Louis Althusser; Ciência; Ideologia; Movimento Estudantil

LOUIS ALTHUSSER AND THE STUDENTS: LEARNING SCIENCE TO DO POLITICS

Abstract: During the 1960s, the Student Movement in France reorganized itself autonomously from the dictates of the Communist Party by taking a critical stance on the Algerian War. This reconfiguration had profound effects on the movement, which began to express its own demands regarding power relations at the university. As a lecturer at the École Nationale Supérieure, Louis Althusser not only closely followed these developments in student organization, but also incorporated his differences with the student point of view into political discussion articles. By stating that the relationship between teachers and students at University was the technical expression of the pedagogical function, Althusser dispelled the student position by rejecting the claim that the production of scientific knowledge was based on unfair power relations or hierarchies. In addition to the theoretical work, the articles in which the philosopher sought to debate with the students are an important part of his production at this time, in the midst of which the essay *Ideology and Ideological State Apparatuses* will be published.

Key-words: Louis Althusser; Science; Ideology; Student Movement

Introdução

Nos anos 1960, os escritos do filósofo Louis Althusser representaram uma possibilidade de ler a obra de Marx tendo em vista a sua instrumentalização para a intervenção no mundo real. Para tanto, o filósofo procurava se desviar do uso da teoria com o fim de legitimar as ações do Estado soviético, sem, com isso, reduzir seus propósitos a um estudo acadêmico diletante. Althusser lecionava na Escola Normal Superior (*École Normale Supérieure* - ENS) de Paris, onde formou um grupo composto por jovens pesquisadores

[1] Mestre em História Social pelo Departamento de História da USP e Doutora em Educação pela Faculdade de Educação da USP. Professora efetiva do Departamento de Filosofia e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da USP.E-mail: tais.araujo@usp.br ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8770-9308

denominado *Cercle d'Ulm*[2], reunidos com o objetivo de transformar as concepções políticas tanto do Partido Comunista Francês (PCF) quanto do meio intelectual comunista, a partir de um esforço teórico de "restauração do [verdadeiro] pensamento de Marx" (Rancière, 2011, p. 62). Tratava-se de um grupo ainda comunista, mas marcado pela crise política provocada pelas omissões do PCF em relação à violenta invasão soviética na Hungria para conter uma revolta popular em 1956 e à denúncia dos crimes de Stálin, tornados públicos no mesmo ano pelos relatórios de Kruschev.

Em 1961, a fim de ampliar o debate sobre a renovação do marxismo, o grupo coordenou o *Seminário sobre Marx*, agregando acadêmicos interessados em um retorno à obra de Marx, a partir sobretudo da análise de *O capital*. A leitura rigorosa dos textos do filósofo alemão incentivava a tomada por uma posição sobre o intelectual como um agente de transformação social, para quem a filosofia ensimesmada do ambiente acadêmico cedia espaço à teoria que qualificaria as reflexões sobre o modo de produção capitalista e sobre a atuação política do comunista. Ao se apresentar como uma possibilidade de contornar o dogmatismo do PCF e de aprofundar o conhecimento da teoria marxiana, a produção intelectual do grupo althusseriano passou a corresponder aos anseios de uma juventude com vontade de agir politicamente, mas desconfiada dos representantes oficiais do comunismo, dada a crise desencadeada pelos eventos de 1956. Dos seminários resultaram o livro de Althusser *Por Marx* [1965] e a obra coletiva *Para ler O Capital* [1966], publicações que impactaram o meio marxista da época e consolidaram o *Cercle d'Ulm* como propositor de um marxismo independente das orientações da União Soviética e Althusser como o filósofo do estruturalismo.

Tendo como paradigma o pensamento de Baruch Spinoza, a proposta de Althusser inovava por incentivar a leitura estrutural dos textos clássicos, sem interferência de outras interpretações. Com o objetivo de distinguir o objeto específico da Ciência, Althusser centralizava, em seu trabalho, os conceitos de Marx, dissociando os aspectos histórico-conjunturais do que seria o pensamento puramente lógico/científico presente em *O capital*. Essa separação foi esboçada nos textos althusserianos pela pretensão de impor um "corte epistemológico" na obra de Marx, dividindo o que seria o "ideológico" do "conceitual" (Costa, 2017).

Para Althusser, uma leitura científica dos textos de Marx significava a possibilidade de redefinição do conceito de "movimento operário" para que as premissas sobre seu significado e, principalmente, as coordenadas sobre sua direção nas lutas políticas fossem

[2] O *Cercle d'Ulm* é uma referência ao nome da rua em que se localizava a ENS de Paris. Nos anos 1960, O "*cercle*" reunia althusserianos como Jacques Rancière, Roger Establet, Jacques-Alain Miller, Robert Linhart e Jean-Claude Milner.

ajustadas em acordo estrito com os textos clássicos (Rancière, 2012a, p. 31). À luz dos conceitos de Marx, o stalinismo seria considerado um desvio ideológico do materialismo dialético e não um estado político a se manter indefinidamente, por isso a análise althusseriana será acolhida como uma renovação necessária de um marxismo que se recusava a utilizar a teoria com o fim de justificar ideologicamente a prática do regime burocrático da União Soviética, mesmo que para tanto fosse necessário corrigir as teses do partido comunista.

Apesar da preocupação do grupo da rua Ulm com os caminhos tomados pelo PCF, grande parte da sua produção em revistas de debate marxista[3] cujo tema era a práxis política voltava-se, sobretudo, contra a "ideologia espontânea" dos estudantes ou o "esquerdismo"[4] das entidades estudantis. Essa relação dos filósofos marxistas com os estudantes seria bem expressa num artigo de grande prestígio, *Problèmes étudiants* (1964), publicado por Althusser como uma forma de manifestar sua crítica às greves estudantis de 1963.

Em 1968, com a intensificação do movimento de revolta estudantil e operária na França nos meses de maio e de junho, o grupo althusseriano foi profundamente afetado. Alguns filósofos tiveram suas convicções colocadas em questão, sobretudo após a criação da Universidade de Vincennes em setembro de 1968, que catalisava o ímpeto de mudança trazido pela revolta, tornando-se o lugar por excelência do "experimentalismo", do espírito "pluridisciplinar", fomentando discussões sobre as relações entre teoria e política, problematizando as hierarquias intelectuais entre professores e alunos, se preocupando com o acesso à Universidade (Ramos do Ó, 2018). Já outros participantes do *Cercle d'Ulm*, incluindo o próprio Althusser, não teriam visto nas greves nada além da conflagração de um movimento ideológico conduzido por frações da "pequena burguesia" estudantil.

Este balanço, ainda que negativo sobre a revolta, se reverteu em reflexões teóricas consideráveis tecidas no texto *A propósito do artigo de Michel Verret sobre o "Maio estudantil"* (2017) [1969] e em *Notas sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE)* (1983) [1976], ocasiões em que Althusser se deteve especificamente na análise do significado político-ideológico dos eventos de Maio de 68 relacionados aos estudantes. O impactos do movimento,

3 Nos *Cahiers marxistes-leninistes*, por exemplo. O tom dos artigos é a crítica ao excessivo ecletismo das entidades estudantis em vez do alicerce nos textos conceituais de Marx.

4 A palavra em francês "*gauchisme*" é de difícil tradução, pois pode tanto ser um termo positivo quanto pejorativo. Nessa passagem, optamos pela palavra "esquerdismo" visto que se trata de posicionar Althusser de acordo com o seu ponto de vista a respeito de seus interlocutores. Como Althusser refere-se à juventude não corretamente alinhada ao marxismo como "*gauchisme*", então esse termo é utilizado, por ele, de maneira pejorativa para desqualificar o interlocutor, como se utiliza em português o equivalente "esquerdismo". Nesse caso, "esquerdismo" recupera o sentido do termo cunhado por Lênin no texto "Esquerdismo, doença infantil do comunismo" para se referir a um partido ou posição que se caracteriza por revolucionarismo pequeno-burguês, pelo semi-anarquismo, por repudiar o marxismo, por não compreender a necessidade de se considerar, de maneira objetiva, as forças de classe e suas relações mútuas antes de colocar em prática a ação política. Disponível em: www.marxists.org/portugues/lenin/1920/esquerdismo/index.htm. Acesso em: 09/06/2021.

entretanto, não se restringiram a textos de ocasião, mas incentivaram a publicação mais conhecida do autor, o ensaio *Aparelhos ideológicos de Estado* (1983) [1970].

Entre o artigo *Problèmes étudiants*, os textos sobre Maio de 68 e o clássico ensaio de 1970 encontramos um fio condutor fundamentado no modo como Althusser concebia a noção de saber e esboçava as relações da teoria com a prática política. Neste artigo, nos propomos a estabelecer os vínculos entre textos do autor que geralmente não são vistos como frutos de um mesmo gesto e, com isso, ressaltar a importância dos artigos resultantes do debate político dos anos 1960 para a escrita do ensaio teórico mais conhecido do filósofo.

Problèmes étudiants: a contraposição entre a ciência e a ideologia em esboço

Desde os anos 1960, a renovação da leitura althusseriana de Marx não tinha por objetivo uma virada academicista do marxismo perante as dificuldades impostas pela prática do socialismo. O retorno aos textos clássicos, livre de interpretações construídas *a posteriori* e dos elementos contextuais, era considerado uma ação política, a defesa de um "partido da teoria de Marx" (Rancière, 2012, p. 31). A análise de Althusser informava o posicionamento do marxismo de forma a opor os althusserianos a duas tendências predominantes na esquerda francesa: o "revisionismo dogmático" do comunismo predominante nas organizações partidárias e sindicais e o "esquerdismo" dos grupos estudantis.

As críticas de Althusser em relação ao primeiro grupo miravam os comunistas nos sindicatos e nas suas organizações, subordinados ao Partido Comunista Francês (PCF) devido à sua total adesão ao que condenavam como uma leitura "revisionista" da teoria marxista. No contexto pós 1956, predominava nos circuitos intelectuais progressistas o debate sobre como se deveriam organizar os meios para se chegar ao comunismo. Os partidos comunistas tendiam a manter seu alinhamento ao PCUS e, assim, desaprovavam a ideia de que seria necessária a eclosão de uma revolução para instaurar o comunismo, revelando assim grave contradição em relação à obra de Marx.

Na visão de Althusser, o partido se perdia numa "ilusão jurídica da política" (Martuscelli, 2014, p. 168), que seria o equívoco do PCF em se focar no fomento da luta de classes em meio às instâncias estatais, participando de eleições e compondo alianças a fim de ocupar cargos de governo, dissipando do seu horizonte a tomada do poder pela via revolucionária. De acordo com a crítica de Althusser, seria justamente esse tipo de postura política que teria levado à burocracia stalinista e à cristalização da ideia, entre o partido comunista, de que o socialismo, tal como consolidado na União Soviética, seria o objetivo

último da luta política. Distanciando-se dessa posição, o filósofo defendia que o socialismo seria antes um "modo de produção instável", uma fase de *transição* para o comunismo, do que um ponto de chegada. Diante desse quadro, a tarefa prioritária do PCF seria a de organizar a luta de classes enquanto vanguarda das massas populares, se quisesse manter-se fiel à teoria marxista.

Já em relação ao esquerdismo, Althusser divergia de parte do Movimento Estudantil que se reconfigurava em relação a suas demandas, num contexto de novas formas de fazer política tomando o meio estudantil em resposta à postura pública de neutralidade do PCF frente à Guerra da Argélia. A principal entidade representativa dos estudantes, a *Union des étudiants communistes* (UEC), que até então se limitava a seguir as orientações do PCF, passou a alinhar-se aos grupos avessos ao partido e a reivindicar práticas autônomas dos estudantes, realizando uma "convocação protocolar da ação direta", a crítica ao Estado em si mesmo – e não somente ao regime de De Gaulle – e ainda a defesa da descentralização da direção das lutas de massas (Ota, 2016, p. 55).

Após a eclosão da greve estudantil de 1963, essa autonomia buscada por parte do Movimento Estudantil seria o principal alvo dos escritos políticos de Althusser dos anos 1960. Nessa greve, os estudantes reivindicaram pautas próprias a partir da palavra de ordem "Sorbonne aos estudantes", desobedecendo assim as orientações do PCF sobre a definição da política estudantil na Universidade, que deveria estar a reboque dos comunistas. Para Althusser essa autonomia expressa em palavras de ordem como essa poderia ter implicações negativas na prática. No caso em questão, o equívoco da "Sorbonne aos estudantes" seria a pretensão à paridade nas instâncias acadêmicas e nas relações entre professores e alunos, enquanto a formação de novos acadêmicos requeria, ao contrário, a desigualdade imanente à relação pedagógica (Althusser, 1964, p. 91).

Um outro aspecto, e mais relevante, da independência das entidades estudantis do PCF seria erro em protagonizar lutas políticas ideológicas e não científicas. Esta ideologização atacada por Althusser teria se iniciado com a definição pelas entidades estudantis de novas demandas de luta, a partir do engajamento dos estudantes contra a violência da colonização francesa na Argélia. Um evento particularmente decisivo para o engajamento dos estudantes foi a excessiva repressão imposta aos argelinos pelo Estado francês que se tornou visível nos eventos do "17 de outubro de 1961". Neste dia, toda a força policial de Paris mobilizou-se contra os protestos organizados pela *Front de Libération Nationale* (FLN)[5], que por sua vez,

[5] A FLN foi um movimento político argelino fundado em 1954, no início da Guerra da Argélia, para lutar contra a presença colonial francesa. Disponível em: https://junior.universalis.fr/encyclopedie/front-de-liberation-nationale-algerie/. Acesso em: 09/06/2021.

reivindicavam o fim do toque de recolher imposto pelo chefe de polícia da cidade para proibir os argelinos de ficarem nas ruas de Paris após as 20:30h. A resposta policial a um protesto pacífico de cerca de 30 mil participantes foi de uma violência aterradora, com aproximadamente cem manifestantes espancados e jogados no rio Sena depois de mortos. Algumas dúzias de argelinos foram entregues no pátio do chefe da polícia e violentados até a morte diante dos outros participantes do protesto. Aproximadamente seis mil pessoas foram levadas a ginásios esportivos reservados pela polícia a fim de prolongar a repressão (Ross, 2018, p. 67).

Em contrapartida, mesmo diante da repressão policial desmedida, a postura do PCF mantinha-se inabalável na defesa da resolução do partido de 1956 em relação a seu compromisso de apoiar políticas de negociação entre franceses e argelinos com o fim de estabelecer laços que fossem aceitos de acordo com os interesses do *povo francês* e do *povo argelino*. Esta postura foi criticada por outros grupos de esquerda e por militantes insatisfeitos com as diretrizes partidárias, pois se compreendia que o partido se encontrava, assim, imobilizado em relação a uma questão latente na sociedade francesa, postura que Jean-Paul Sartre definiria como a da "esquerda respeitosa" (*la gauche respecteuse)*, "uma esquerda que respeita os valores da direita até se tiver consciência de que não os compartilha" (Sartre apud Ross, 2018, p. 61).

Grupos estudantis dissidentes surgiram logo após o evento do "17 de outubro de 1961" para se organizarem contra a Guerra da Argélia e contra grupos paramilitares e de extrema-direita como a OAS (*Organisation Armée Secrète*)[6] que atuavam em apoio às forças policiais nas manifestações argelinas e estudantis. Para os grupos dissidentes, como o *Comité Anticolonialiste étudiant* e o *Comité du Front Universitaire Antifasciste* (FUA), a UNEF (*Union Nationale des Étudiants de France*) continuava "corporativista" perante o que consideravam como a prioridade da política naquele momento: a realização de intervenções e ações diretas contra a violência policial sofrida pelos argelinos. Desse modo, "a verdadeira força política, ao que parecia, estava fora do aparato oficial dos sindicatos estudantis (...) os estudantes adquiriram sua própria tradição de luta" (Ross, 2018, p. 83).

No dia da Proclamação da Independência da Argélia em 19 de março de 1962, estudantes integrantes da FUA penduraram uma bandeira da FLN na Sorbonne. Tal ato demonstrava que o Movimento Estudantil continuava disposto a elaborar demandas alternativas à orientação das entidades oficiais. Esse rearranjo do ME mostrava que a nova forma de organização das manifestações estudantis não se restringiu à luta em prol dos argelinos, antes tomou força na greve estudantil de 1963, com a eclosão de novas demandas tais como a paridade

6 Grupo considerado terrorista pelo governo francês por defender por todos os meios, inclusive atentados, a permanência francesa na Argélia (ROSS, 2018, p. 56).

entre professores e alunos na Universidade. Por meio do questionamento das hierarquias de poder, as reivindicações autônomas ao PCF se mantinham no horizonte das organizações, pois os estudantes articulavam os problemas vislumbrados no autoritarismo do Estado e das instituições policiais - presenciados nos eventos em relação aos argelinos - à estrutura autoritária da Universidade.

Desse modo, as novas formas de engajamento estudantil proporcionaram aos grupos estudantis a formulação de demandas próprias da categoria que não se identificavam com as pautas corporativas das entidades relativas especificamente a seus interesses. Como exemplos dessas novas demandas, os estudantes colocaram em questão a reflexão sobre a finalidade do saber universitário, formularam discursos sobre o combate à docilização dos estudantes no sistema universitário, realizaram críticas ao individualismo do trabalho acadêmico e denunciaram a arbitrariedade dos exames. Essas novas demandas buscavam o questionamento às relações entre o "saber dos educadores" e a manutenção da ordem existente (Rancière, 2011, p. 83).

De acordo com Edgar Morin, as manifestações estudantis dos anos 1960 demonstravam a insatisfação dos estudantes com o saber acadêmico, sobretudo com as Ciências Humanas, que eram vistas como um conhecimento que se adaptava à sociedade francesa com o fim de se tornarem ciências auxiliares do poder. Nessa manifestação, percebia-se algo mais amplo que a crítica ao que se desenrolava nas suas salas de aula, os estudantes davam voz a uma "recusa da vida burguesa considerada como mesquinha, reprimida, opressiva" o que acentuava nos estudantes "não a busca de uma carreira, mas o desprezo pelas carreiras de quadros técnicos que os esperam" (Morin, 2018, p. 33).

Esse é o contexto de *Problèmes étudiants* em 1964. Na primeira parte do artigo, Althusser define rigidamente o papel dos comunistas na Universidade como sendo o de domínio da teoria científica: o marxismo-leninismo. Na perspectiva althusseriana apresentada, somente a teoria possibilitaria o conhecimento da realidade e, por consequência, seria um instrumento para resolver as dificuldades da prática à luz da ciência: "Teoria científica e conhecimento da realidade, tais são as duas exigências às quais todas as ações dos comunistas devem satisfazer" (Althusser, 1964, p. 80). Althusser recorre a uma definição sucinta sobre a ação dos comunistas na Universidade com o fim de delimitar o papel dos estudantes como o de aprender com seus professores a teoria marxista, para, a partir daí, estarem devidamente instrumentalizados para a ação política: "Os estudantes ganharão um tempo considerável ao utilizar a ajuda dos seus camaradas melhor formados e a ajuda do Partido" (Althusser, 1964, p. 81).

Após afirmar que o dever fundamental dos comunistas seria o de assimilar a ciência marxista-leninista, em sua segunda parte o artigo trata da natureza desse saber como sendo

aquilo que "desperta o espírito crítico e exige a liberdade de pensamento indispensável ao nascimento e desenvolvimento de toda ciência". Por sua vez, a "verdadeira ciência" seria correspondente a uma "necessidade técnica" da sociedade, ao desenvolvimento do que é necessário para a configuração de um modo de produção. A Universidade, como o lugar de formação dos cientistas, seria consequentemente parte da divisão técnica do trabalho, pois o seu produto se relaciona com as necessidades vitais da sociedade (Althusser, 1964, p. 84).

Esse caminho trilhado pelo filósofo é realizado com vistas a refutar as reivindicações estudantis da greve de 1963, a começar pela palavra de ordem do movimento, "Sorbonne aos estudantes". Na sua visão, colocar os estudantes não só em posição de igualdade em relação aos professores, mas na de preponderância, conforme o lema instiga, seria uma demanda resultante de uma equivocada concepção do trabalho pedagógico por inverter a posição dos estudantes na estrutura universitária. Para o autor, o saber científico, que é próprio da função da Universidade, teria uma função pedagógica essencial: a de transmitir um conhecimento determinado aos sujeitos que não o possuem. Dessa forma, a *desigualdade* entre um "saber" e um "não saber" seria a condição da existência da função pedagógica, sendo que o detentor do saber estaria num posto superior em relação aos que não sabem, numa hierarquia estabelecida entre as duas posições. Essa hierarquia, entretanto, não seria um motivo justo para as críticas estudantis, já que a relação entre mestre e alunos seria a expressão "técnica" da função pedagógica, na qual o lugar próprio dos estudantes era o de "adquirir o saber" dos seus professores (Althusser, 1964, p. 90).

Ao classificar a relação pedagógica como "técnica", Althusser determinava um lugar inquestionável para o professor como sendo o daquele que "sabe" em oposição aos que "não sabem" ou possuem um falso saber, o ideológico, mitigando a crítica estudantil às hierarquias universitárias. Esta assimetria se estenderia para além da sala de aula, sendo válida para caracterizar os espaços de deliberação da Universidade e dos grupos de pesquisa. Na visão de Althusser, ao exigir posições iguais em relação ao saber, os estudantes estariam propondo a formação de "meio-pesquisadores" (*demi-chercheurs*), mantendo-se presos à "ilusão" democrática do saber ou ao "meio-saber" (*demi-savoir*), de forma que não alcançariam a "arma do conhecimento científico" e *retardariam* o momento de aquisição da formação de pesquisadores de fato (Althusser, 1964, p. 94).

Maio de 68: os estudantes e a insistência no erro

Basilar da concepção althusseriana de "ciência", a divisão do saber se fortaleceu no seu pensamento após os acontecimentos de Maio de 68. Em artigo de 1969[7] (2017), ao analisar o movimento, Althusser desvencilha-se de um tipo comum de estereótipo em que se generalizava o movimento[8] em torno de uma juventude de "anarquistas obcecados pelos temas do 'gozo' sexual" ou pela "linguagem da 'ereção' das barricadas". Num primeiro momento, o filósofo buscou caracterizar Maio de 68 para além dessa representação dominante que vinha sendo construída a respeito de uma juventude em busca de liberdade sexual. Mais amplo do que isso, o movimento da greve estudantil atingiu também os operários, não podendo ser considerado somente um movimento de estudantes contra a ordem estabelecida como outros anteriores, a exemplo dos surrealistas do começo do século XX e dos fascistas da década de 1930 (Althusser, 2017, p. 126).

Na sua visão, Maio de 68 não teria se configurado como uma recusa dos jovens universitários à imposição de certa forma de se comportar socialmente, mas sim como o desenvolvimento de uma "revolta ideológica de massas", que colocou em xeque a ordem capitalista e as instituições sociais. Sobretudo em razão da greve geral operária, que teria sido "de maneira esmagadora o acontecimento absolutamente determinante", enquanto as ações estudantis, apesar de "um acontecimento novo e de grande importância", foram movimentos subordinados ao operário. Caberia ressaltar ainda que os participantes identificados como "juventude", eram, em sua maioria, estudantes universitários politizados, além de secundaristas e de jovens trabalhadores intelectuais (Althusser, 2017, p. 128).

Ao elucidar o que significaria ser uma "revolta ideológica", Althusser centralizou as ações operárias perante o movimento como um todo para se voltar criticamente às ações estudantis, pois aí estariam os erros do movimento. A começar pela definição de "juventude" como um grupo social portador de mais liberdade que os demais por causa do lugar *intermediário* ocupado na sociedade, "entre a vida familiar que está abandonando e a vida profissional que ainda não abordou, entre o semissaber e o saber, entre a moral e a política" (Althusser, 2017, p. 126), o filósofo destaca que os estudantes estariam em processo de formação, tendo assim de aprender a fazer política com a ciência ensinada pelos mais experientes.

[7] Trata-se de *A propósito do artigo de Michel Verret sobre o "Maio estudantil"* (2017), publicado originalmente na revista *La Pensée*, em 1969.

[8] Kristin Ross apresenta a memória construída logo após o evento de Maio de 68, sobretudo pela mídia, como se o movimento somente tivesse engendrado uma identidade juvenil apolítica cuja principal preocupação seria o "drama familiar ou geracional", desprovido inclusive de violência. Em grande parte, a sociologia foi a principal construtora de uma "história oficial" do movimento na qual Maio teria sido somente uma transformação dos costumes e estilos de vida em direção à modernização da França e ao incremento do capitalismo (Ross, 2018, p. 17).

Esta posição intermediária atribuída à juventude retomava a sua concepção esboçada em *Problèmes étudiants*, na qual os jovens estariam a caminho de apropriarem-se do "saber", sendo que, até a chegada desse momento, lhes restaria um "semissaber". Coerente com tal concepção, Althusser afirmava que em Maio foram cometidos erros estratégicos, pois as greves, manifestações e ocupações não trouxeram a brecha necessária para a eclosão da Revolução. Esses erros não teriam sido fruto das ações da classe operária, mas sim da juventude escolarizada e, portanto, o papel dos comunistas no pós Maio seria o de corrigir os erros dos "camaradas estudantes", visto que o dever dos comunistas seria a posse do saber científico tal como enunciado em *Problèmes étudiants*. Para tanto, se deveria levar em conta o desenvolvimento precário desse grupo social, *intermediário*, e considerar seus erros como uma "doença infantil". Althusser se pergunta, então, o que os comunistas deveriam fazer a fim de "ajudar os estudantes que ainda estão maciçamente presos nos efeitos das ilusões ideológicas, com as quais cobriram em maio, bem ou mal, suas ações por vezes aventurosas, mas corajosas e mesmo heroicas?".

Assumindo um tom professoral, Althusser responde à sua própria indagação fornecendo explicações à juventude, com o fim de esclarecê-la a respeito dos acontecimentos em que ela mesma esteve presente, já que: "essa espantosa juventude foi obrigada a travar em maio o gigantesco combate, grande demais para as suas próprias forças, no qual se engajou, em uma condição objetivamente dramática: entregue, abandonada a si mesma, logo, *sozinha*" (Althusser, 2017, p. 133, grifo no original). Na passagem, o autor enfatiza um dos principais problemas da atuação juvenil, de acordo com seu balanço desde *Problèmes étudiants*: o isolamento dos estudantes perante a classe operária, e sobretudo a independência dos grupos estudantis em relação às diretrizes do PCF e dos filósofos marxistas da rua Ulm.

Althusser então evoca a "boa doutrina leninista", neste artigo, para justificar o seu objetivo de se "corrigir um erro, ou preencher uma lacuna resultante de um erro" a partir da análise profunda de suas causas como condição para a sustentação da crítica aos estudantes. No diagnóstico do filósofo, o equívoco dos jovens em Maio tinha sido não só a falta de ciência, como nas greves de 1963, mas também o desconhecimento das origens do movimento operário e o seu papel de proeminência num movimento revolucionário. Por isso a ação política das greves, ocupações e barricadas não passou de uma "revolta ideológica", pois, consequentemente, não se conhecia em que "profundidade histórica ela está enraizada" e assim:

> há grandes chances de não ser possível discernir qual é sua significação, qual é seu alcance e qual é seu futuro políticos, portanto, em que medida ela pode ou não ajudar a luta de classe proletária contra o imperialismo, no plano mundial e no plano nacional (Althusser, 2017, p. 128).

Em suma, a caracterização de Maio de 68 como uma "revolta ideológica" deve-se aos erros cometidos pelos seus participantes da juventude universitária, por não terem sido capazes de reconhecerem que uma revolta autêntica deveria saber *a priori* os rumos a se tomar no seu futuro. A ação política é compreendida de forma totalizante, para além dos seus efeitos locais e até mesmo nacionais. O erro dos jovens em Maio teria sido resultante da falta de conhecimento, por parte dos estudantes, da necessidade da direção da classe operária nos combates políticos. Os estudantes deveriam entender que o seu papel se limitaria a *ajudar* na luta revolucionária, por meio do abalo da escola e da Universidade, instituições que Althusser definia, neste artigo, como "aparelhos ideológicos dos Estados imperialistas". Por isso seria um dever do intelectual comunista ajudar os estudantes a retificar a imagem ilusória que eles possuiriam da classe operária, de suas condições de existência e de luta, de seus ritmos, de suas experiências, além de:

> fornecer todas as explicações *científicas* que permitirão a *todos*, inclusive aos jovens, ver com clareza os acontecimentos que viveram, e orientar-se se o quiserem verdadeiramente, sobre uma base justa, na luta de classes, abrindo-lhes perspectivas justas, e dando-lhes os meios ideológicos e políticos para uma ação justa (Althusser, 2017, p. 135, grifo no original).

Ao incluir o conhecimento sobre a história do movimento operário, Althusser não perde de vista a importância da ciência, conforme já ressaltada em *Problèmes étudiants*, ao se dispor a transmitir explicações científicas dos acontecimentos, a fim de se ter, no futuro, uma revolução de fato e não somente uma "revolta ideológica". A base da divisão operada entre revolta e revolução seria o seu caráter justo ou não, sendo que o critério para identificar uma ação política de uma forma ou de outra seria o compromisso com a "luta de classes". As "explicações científicas" continuam a se configurar como uma exigência para fornecimento dos "meios" para a "ação justa".

Por fim, para Althusser, os agentes sofrem da falta de clareza sobre o que é vivido se não estão instrumentalizados pelas "explicações científicas", responsáveis pelo esclarecimento sobre a diferenciação entre o engajamento político verdadeiro e as ações políticas falsas ou ilusórias. Para conseguir diferenciar um do outro, a juventude comunista teria o dever de se orientar pela classe operária devidamente dirigida pelo PCF, que deveria ser uma *referência externa* balizadora da experiência estudantil.

Aparelhos ideológicos de Estado: a conceituação dos dilemas políticos na Universidade

Em 1970, o ensaio *Aparelhos ideológicos de Estado* (1983) é publicado. No texto, Althusser retoma a concepção de saber presente nos artigos de debate com o ME, mas não se

trata do mesmo tipo de texto, da polêmica, pois o autor sistematiza teoricamente a diferença entre ciência e ideologia com o intuito de analisar a estruturação da sociedade capitalista como um todo. Para tanto, aprofunda a oposição entre a "ciência" e a "ideologia", definindo "ideologia" como as "concepções de mundo imaginárias", que se referem à realidade sem serem, de fato, reais (Althusser, 1983, p. 86). Desse modo, a ideologia é considerada a forma como os homens *representam* suas relações com as condições de existência no capitalismo, determinadas pelo trabalho alienado. Logo, pelo fato de serem relações alienadas, as representações sobre elas seriam necessariamente deformadas. Ao agirem, os sujeitos se manteriam imersos na ideologia, materializada em práticas e rituais necessariamente deformados, reproduzidos pelos aparelhos ideológicos de Estado, tal qual uma teia de que não se consegue escapar facilmente.

Althusser destacava que as classes dominantes manteriam seu poder político e econômico em função da hegemonia desses aparelhos ideológicos de Estado, que se dividiriam em instituições religiosas, partidos políticos, sindicatos, na instituição familiar, nas empresas produtoras de informação, nos órgãos culturais e nas instituições escolares. Desses, a escola exerceria um papel preponderante, pois a ideologia dominante é inculcada nos indivíduos pelo aprendizado, sem que se percebesse, como uma "música silenciosa" emanada desse aparelho (Althusser, 1983, p. 79). Essa metáfora mostraria que a ideologia se consolidaria nos indivíduos de forma "mascarada", sem que haja plena consciência sobre seus efeitos.

Dessa mesma maneira ocorreria a constituição dos sujeitos, já que "a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos" (Althusser, 1983, p. 93). Ou seja, todas as práticas e as crenças individuais ou coletivas seriam formuladas por uma ideologia, por meio da imersão dos indivíduos nos aparelhos ideológicos de Estado, virtualmente sem possibilidade de intervenção ou reação por parte deles. Por este motivo, a escola seria considerada o principal aparelho ideológico, tendo em vista o seu impacto fundamental no desenvolvimento da construção dos valores e práticas que formariam os sujeitos enquanto tais, num processo cujo sentido lhes é velado.

Seria possível ao sujeito apenas o *reconhecimento* dessas práticas e rituais impregnados no vivido. Justamente pela imersão neste processo, não existiria a possibilidade de se realizar, por conta própria, o *conhecimento* científico sobre tais instâncias cotidianas. Essa diferenciação entre as duas atitudes do sujeito perante o vivido, o reconhecimento e o conhecimento, seria a base da oposição entre ideologia e ciência. Nas suas palavras: "é preciso chegar a este conhecimento se queremos (...) esboçar um discurso que tente romper com a ideologia, pretendendo ser o início de um discurso científico (sem sujeito) acerca da ideologia" (Althusser, 1983, p. 95).

Althusser indica que a ciência comporta um aspecto técnico ou objetivo, assim como o fez em *Problèmes étudiants*, mas agora o relaciona a uma instância constituída sem interferência do sujeito. A oposição entre o conhecimento científico e a realidade tornaria necessária a concepção de uma ciência que estivesse acima tanto da política quanto dos próprios sujeitos. Sendo assim, a noção apresentada por Althusser de "sujeito" é a de um indivíduo determinado pela ideologia, que se limita a reconhecer as práticas ideológicas em que está imerso, sem, no entanto, ser capaz de conhecê-las, de fato. Desse modo, o sujeito poderia até acreditar estar fora da ideologia, mas essa crença seria justamente um de seus "efeitos ideológicos". Para situar-se *verdadeiramente* para além da ideologia, seria necessário se apossar do conhecimento científico, o marxismo.

Dessa forma, o acesso à "ciência" é concebido, por Althusser, como o único meio seguro de "conscientização" dos sujeitos alienados pela ideologia. A partir do momento em que se apossa da ciência, torna-se possível o alcance de um outro patamar em relação ao real, em que o indivíduo não se limitaria somente a vivenciar a realidade cotidiana, mas seria capaz, sobretudo, de entendê-la, ou seja, de conhecer a organização social em classes, seu engendramento pela divisão social do trabalho e a consequente produção das relações de opressão sobre a classe trabalhadora.

Considerações finais

Em *Aparelhos ideológicos de Estado*, Althusser conceitua a oposição entre ciência e realidade que já o acompanhava como modo de criticar as formas autônomas de organização estudantil. A cisão entre duas posturas, o conhecer e o reconhecer, estabeleceria uma divisão hierárquica entre as percepções sensíveis do cotidiano e o conhecimento científico, que deveria estar acima de tais impressões. Para Althusser, não se tratava de assimetrias políticas entre estudantes e professores, mas expressão objetiva da diferença entre quem somente reconhece o real e quem de fato o conhece, pois detém a ciência.

Diante desse quadro, as demandas estudantis que passaram a exigir um reposicionamento da categoria nos espaços de poder da Universidade não seriam mais do que expressões de uma luta e prática *ideológica*, ainda que carregassem inspiração marxista. Para o autor, a *teoria* marxista seria um fenômeno de outra natureza, já que seria em si mesma a ciência em oposição à prática, inclusive a práticas pretensamente marxistas. Esta divisão, central no pensamento althusseriano, estabelece que a teoria seria condição prévia da luta político-econômica, assumindo o poder de esclarecer a prática. Assim, se os estudantes quisessem ultrapassar o ponto de vista ideológico e parar de errar politicamente teriam que assimilar a

teoria marxista formulada por suas organizações representativas em convergência com o PCF, que, por sua vez, deveria alinhar-se ao grupo de filósofos marxistas (Althusser, 1964, p. 103).

Colocar a teoria como condição prévia à prática resultou na interpretação de qualquer atividade política como ideológica, visto que estratégias tradicionais de luta como greves, ocupações, manifestações de rua dificilmente seriam consideradas um desdobramento adequado da leitura rigorosa de Marx. Na década de 1970, esse julgamento recaía, principalmente, sobre os estudantes, mas ocasionalmente também sobre a própria política promovida pelo PCF.

Em 1976, Althusser complementou a dicotomia entre ciência e ideologia a partir da afirmação de que todos os partidos e movimentos políticos estariam imersos na ideologia burguesa, à exceção do partido operário, no seu caso, o PCF. Nos partidos, a ideologia burguesa se manifestaria na reprodução de bandeiras gerais como "direitos do homem", "vontade geral", "eleições", tendo em vista que essas pautas seriam próprias do "aparelho ideológico de estado político" (Althusser, 1983, p. 122).

O PCF seria o único partido que conseguiria ultrapassar o âmbito da ideologia, por não se prender a tais limitações, por possuir a doutrina científica do marxismo e por estar acima do "aparelho ideológico do estado político". Mas, mesmo assim, Althusser alertava que os comunistas deveriam permanentemente vigiá-lo a fim de que não recaísse em revisionismos como a própria participação eleitoral irrestrita ou o pleno apoio às pautas sindicais corporativistas, de interesse imediato dos trabalhadores. Feito o alerta quanto à atuação do partido, Althusser afirmava novamente que, aos estudantes só restaria se submeterem à direção deste partido corretamente encaminhado, o que na Universidade significava a obediência a seus professores marxistas.

Apesar de algumas poucas ressalvas ao PCF, o "partido da teoria marxista" liderado por Althusser se dedicou com veemência a diagnosticar os erros concretos da ação política estudantil para orientá-la em direção à submissão ao saber dos intelectuais marxistas, tanto antes quanto após os eventos de Maio de 68. Inclusive, a eclosão da revolta teria sido uma comprovação prática dos seus fundamentos teóricos, segundo os quais os estudantes estariam imersos na ideologia em razão da sua posição perante o saber, já que, por atuarem *sozinhos*, as greves, ocupações e manifestações de rua em 1968 não levaram, afinal, a uma mudança estrutural da sociedade capitalista. Ao insistirem nos erros, os estudantes se manteriam no ciclo vicioso da prática ideológica.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. Problèmes étudiants. **La nouvelle critique**, janvier, nº 152, pp.80-111, 1964.

ALTHUSSER, Louis. A propósito do artigo de Michel Verret sobre o "Maio estudantil". **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 44, 2017, p. 23-135.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE)**. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

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

ALTHUSSER, Louis, *et al*. **Lire le capital**. Paris, Quadriage/PUF, 1996.

COSTA, Luís. Althusser, leitor de Marx. **Cult**, São Paulo, n. 228, 5 de outubro de 2017. Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/althusser-leitor-de-marx/. Acesso em: 31/03/2025.

MARTUSCELLI, Danilo Enrico. Althusser, a crise do marxismo e a crítica à ilusão jurídica da política. **Lutas Sociais** (PUCSP), v. 18, p. 160-171, 2014.

MORIN, Edgar. A comuna estudantil. In: LEFORT, Claude, CASTORIADIS, Cornelius, MORIN, Edgar. **Maio de 68: a brecha**. Organização e tradução de Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

OTA, Nilton. A quarta parede do marxismo francês: maio de 68 e a invenção dos dispositivos intelectuais de engajamento. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, volume 13, número 1, p. 53-72, abril de 2016.

RAMOS DO Ó, Jorge. Vincennes, o desejo de aprender na universidade e as nossas vidas. **Público**, Lisboa, 10 de junho de 2018.

RANCIÈRE, Jacques. **La leçon d'Althusser**. Paris: La Fabrique éditions, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. **La méthode de l'égalite: entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan**. Paris: Bayard, 2012.

ROSS, Kristin. **Maio de 68 e suas repercussões**. Tradução de José Ignácio Mendes. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

ALÉM DO *CLÍNAMEN:* EXPANDINDO O CÂNONE DO "MATERIALISMO DO ENCONTRO" DA ÚLTIMA FASE DE LOUIS ALTHUSSER

Felipe Melonio Leite[1]

Resumo: Este artigo investiga a última fase do pensamento de Louis Althusser, centrando-se na expansão do cânone do "materialismo do encontro" para além do *clinamen* epicurista, com ênfase na incorporação da filosofia heraclítica. Argumentamos que a noção de *fluxo* proposta por Heráclito — associada à imprevisibilidade e ao dinamismo da realidade — oferece uma chave interpretativa para compreender a radicalização do materialismo aleatório de Althusser, especialmente em seus textos inéditos pós-1980. Por meio da análise de arquivos do filósofo francês (disponíveis no IMEC, França) e de diálogos críticos com autores como Vittorio Morfino e Carlos Henrique Escobar, demonstramos que a dialética heraclítica, longe de ser um resíduo hegeliano, emerge como um componente central para desestabilizar leituras deterministas do materialismo. O artigo estrutura-se em três eixos: (1) a crítica às interpretações que opõem "materialismo do encontro" e dialética; (2) a reconstrução da influência de Heráclito nos escritos tardios de Althusser; e (3) a expansão do cânone materialista para incluir Hesíodo e os sofistas como precursores de uma filosofia da contingência. Concluímos que a síntese entre o *clinamen* e o *fluxo* heraclítico não apenas enriquece a teoria althusseriana, mas também revitaliza o potencial político do materialismo, ao afirmar a história como um campo aberto de encontros aleatórios e lutas contingentes. O estudo contribui para debates contemporâneos sobre pós-marxismo, ontologia materialista e a recepção da filosofia pré-socrática na teoria crítica.

Palavras-chave: Materialismo do encontro; Louis Althusser; Heráclito; Clinamen; Contingência

BEYOND THE CLINAMEN: EXPANDING THE CANON OF THE "MATERIALISM OF THE ENCOUNTER" IN LOUIS ALTHUSSER'S FINAL PHASE

Abstract:

This article investigates the final phase of Louis Althusser's thought, focusing on the expansion of the "materialism of the encounter" beyond the Epicurean *clinamen*, with an emphasis on the incorporation of Heraclitean philosophy. We argue that Heraclitus's notion of *flux*—associated with the unpredictability and dynamism of reality—provides an interpretive key for understanding the radicalization of Althusser's aleatory materialism, particularly in his post-1980 unpublished texts. Through an analysis of the French philosopher's archival materials (available at IMEC, France) and critical dialogues with scholars such as Vittorio Morfino and Carlos Henrique Escobar, we demonstrate that the Heraclitean dialectic, far from being a Hegelian residue, emerges as a central component for destabilizing deterministic readings of materialism. The article is structured around three axes: (1) a critique of interpretations that counterpose the "materialism of the encounter" and dialectics; (2) a reconstruction of Heraclitus's influence on Althusser's late writings; and (3) an expansion of the materialist canon to include Hesiod and the Sophists as precursors to a philosophy of contingency. We conclude that the synthesis between the *clinamen* and Heraclitean *flux* not only enriches Althusserian theory but also revitalizes the political potential of materialism by affirming history as an open field of random encounters and contingent struggles. The study contributes to contemporary debates on post-Marxism, materialist ontology, and the reception of pre-Socratic philosophy in critical theory.

Keywords: Materialism of the encounter; Louis Althusser; Heraclitus; Clinamen; Contingency

[1] Professor Substituto de Ciência Política - UFRJ; Bacharel em Ciências Sociais - UFRJ; Mestre em Ciência Política - UFF; Doutorando em Filosofia e em Ciência Política- UFF - fmelonio@yahoo.com.br - https://orcid.org/0000-0002-4513-4921

1. Introdução

A última fase da obra do filósofo franco-argelino Louis Althusser é conhecida por dois diferentes títulos: "Materialismo do Encontro" e "Materialismo Aleatório". Em comum temos o "materialismo". Sob esse conceito não nos encontramos distantes da ampla tradição marxista onde se opera uma contraposição imediata ao "idealismo". Poucas passagens resumem de forma mais luminosa essa posição do que a célebre fase de Marx advinda do *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859: "Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência".(MARX, 2008: 47). O pensamento, axiomaticamente, não pode estar além do sujeito que pensa. Dessa "posição" em filosofia emerge o fato de que, necessariamente, só se pode falar de um indivíduo no interior de um complexo de relações sociais de produção, *sujeito na história*, nunca *da história* como se compreende da posição idealista.

Althusser, no momento da etapa autocrítica de sua produção[2], buscou dotar de precisão o conceito filosófico de matéria. Como observa Luca Pinzolo, o professor da *Rue d'Ulm* pensa a matéria em uma conceitualização *filosófica*, distinta da concepção *científica*, ou seja, em uma abordagem onde não há objeto delimitável *a priori*. No lugar do referido objeto temos uma prática, conflitiva, de demarcação a favor da novidade da produção de objetos do conhecimento: "È una presa di posizione, che, di contro all'idealismo ed all'empirismo afirma la *reale* esistenza dell'oggetto cui l'attività cognoscitiva si rivolge, nonché la distinzione e l'autonomia del piano del pensiero rispetto a quello del reale […]" (PINZOLO, 2012: 20)[3].

O "*encontro*" ou o "*aleatório*", como observamos, não é uma conceituação recorrente no corpo teórico marxista. Associado ao *materialismo* temos, comumente, outra figura, a da *dialética*. Althusser, por sua vez, buscou, desde a etapa clássica de seu pensamento, afirmar a distinção entre a sua interpretação da abordagem marxista da dialética frente as

[2] "Depois dessa fase inicial, segue-se a fase denominada de 'autocrítica', iniciada em 1968 com o texto *Lenin e a filosofia*, seguido pelo artigo 'Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado' de 1970, e teve como cume os artigos 'Resposta a John Lewis', de 1972, 'Elementos de autocrítica', de 1972, e 'Sustentação em Amiens', de 1975. Esse conjunto de textos demarca uma distinção da fase anterior: 1) uma crítica ao *teoricismo* dos trabalhos iniciais; 2) a definição de que a filosofia é a luta de classes na teoria; 3) a ênfase no conceito de aparelhos de Estado em ralçao aos conceitos de instâncias, ou níveis, nos modos de produção ou nas formações sociais" (MOTTA, 2014: 15)

[3] "É uma tomada de posição, que, contra o idealismo e o empirismo, afirma a *real* existência do objeto cuja a atividade cognitiva se dirige, bem como a distinção e a autonomia do plano de pensamento em respeito aquele do real" (tradução nossa)

leituras que dão maior peso à herança hegeliana. A dialética marxista, como é sabido, é interpretada por Althusser como uma maneira apartada da tradicional figura da inversão do modelo hegeliano, notadamente pela introdução do caráter *sobredeterminado* e *descentrado* da contradição real. Como já era percebido no texto *Contradição e sobredeterminação,* reunido no *Pour Marx:* "É então decididamente impossível manter, em seu aparente rigor, a ficção da 'inversão'. Pois, na verdade, *Marx não consevou, 'invertendo-os', os termos do modelo hegeliano de sociedade.* Ele substituiu-os por outros, que têm com eles apenas longínquas relações." (ALTHUSSER, 2015: 85)

Algumas análises consideram que, entre a leitura clássica do franco-argelino sobre a dialética e a conceitualização do "encontro" ou do "aleatório", da fase derradeira, o que subsiste é uma diferença intransponível, no limite, uma verdadeira ruptura epistemológica. É a leitura de César Mangolin:

> Como sugerimos acima, Althusser, de fato, faz o que anuncia: abandona o terreno do marxismo em nome da radicalidade do encontro/desencontro. E quem ocupa o lugar do materialismo dialético no pensamento do último Althusser? Em nossa perspectiva, Althusser lança seu materialismo do encontro numa concepção caótica da realidade. Há uma diferença considerável entre o caos e o casual: caótica é a situação em que não há possibilidade de apreensão da realidade no plano teórico. […] Isso significa, em nossa compreensão, que Althusser, ao combater de frente os traços do que chama de materialismo da necessidade, de corte racionalista, acaba por cair no irracionalismo ou, arriscando um tanto mais, no relativismo teórico próprio de correntes que se intitulam pós-modernas. (MANGOLIN, 2018: 22)

No presente desenvolvimento empreenderemos uma contraposição às leituras do tipo da supracitada. Construiremos essa oposição com base nas leituras "dialéticas" presentes em Althusser para além do ponto de corte do epicurismo, recebido como momento fundador da linha "materialista aleatória" da filosofia, centralmente, da figura do encontro no *clínamen*.

O texto-base mais conhecido da etapa "aleatória ou do encontro" de Althusser é, inequivocamente, *A corrente subterrânea do materialismo do encontro.* Nele, esboça a tese de que a filosofia materialista, afirmadora da produção indômita da vida, é recorrente na história. A mesma, entretanto, é contida, combatida e incorporada por uma posição teórica, em sua percepção idealista, e negadora da produção trabalhadora.

Existe, para Althusser, um critério maior para o pertencimento de um autor na linha materialista aleatória, como percebemos, a afirmação do aleatório do "encontro", declinação (*clínamen*). A imagem filosófica do "encontro" é dada, em sua leitura, pela figura seminal da chuva de átomos em Epicuro. Temos, nesse ponto, a base da presente versão do materialismo

Em texto:

> Este livro se ocupa, ao contrário, de outra chuva, de um tema profundo que percorre toda a história da filosofia e que foi combatido e recusado tão logo foi enunciado: a "chuva" (Lucrécio) de átomos de Epicuro que caem paralelamente no vazio, a "chuva" do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa e de outros autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida. Este é o primeiro ponto que, revelando de saída minha tese essencial, eu gostaria de pôr em evidência: a existência de uma tradição materialista quase completamente ignorada na história da filosofia: o "materialismo" (precisa-se mesmo de uma palavra para demarcar a tendência desta tradição) da chuva, do desvio, do encontro, da pega1 . Desenvolverei todos estes conceitos. Para simplificar as coisas, digamos por ora: um materialismo do encontro, portanto, do aleatório e da contingência, […] (ALTHUSSER, 2005: 09)

Althusser reconhece que essa linha da filosofia não foi ignorada pelas interpretações hegemônicas, ao contrário, foi contida em uma percepção que se sobrepõe o *idealismo da liberdade*. O *encontro* não como algo advindo da materialidade aleatória e produtora da vida mas como a expressão de um fazer desimpedido, humanista e logocêntrico:

> O fato de que esse materialismo do encontro tenha sido recusado pela tradição filosófica não significa que tenha sido negligenciado por ela – era demasiado perigoso. Conseqüentemente, muito cedo, foi interpretado, recusado e distorcido como um idealismo da liberdade. Se os átomos de Epicuro que caem numa chuva paralela no vazio se encontram, é, então, para levar a reconhecer no desvio produzido pelo *clinamen*, a existência da liberdade humana no seio mesmo do mundo da necessidade. Basta evidentemente produzir este contrassenso interessado para eliminar qualquer outra possibilidade de interpretação desta tradição recusada que denomino materialismo do encontro. A partir desse contra-senso, as interpretações idealistas ganham fôlego, por não se tratar mais só do *clinamen*, mas de todo Lucrécio, de Maquiavel, de Espinosa e de Hobbes, do Rousseau do segundo Discurso, de Marx e de Heidegger mesmo, embora este só tenha tangenciado. E nestas interpretações triunfa uma certa concepção da filosofia e da história da filosofia que podemos, com Heidegger, qualificar de ocidental, pois, desde os gregos, ela domina nosso destino, e de logocêntrica, pois, ela identifica a filosofia com uma função do Logos responsável por pensar a antecedência do Sentido sobre toda realidade. (ALTHUSSER, 2005: 9)

Expandiremos, aqui, essa linha apresentada por Althusser. Ir além do momento fundador epicurista, mais centralmente, ir além do *materialismo do encontro* para retomar uma figura filosófica que foi, pelo próprio Althusser clássico traçada, a saber, a especificidade, sem precedentes, da *dialética marxiana*[4].

[4]Carlos Henrique Escobar saúda os méritos de Althusser em permitir a construção de um sólido marxismo não-hegeliano. Nossa tese segue, portanto, o conjunto de nosso trabalho em buscar desenvolver essa abordagem ao marxismo: um Marx que não necessite do arcabouço hegeliano. Não por pura falta de simpatia mas por saber como os retornos idealistas, burgueses e logocêntricos incidem no procedimento oposto.
Vale a direta citação do *Marx trágico*:
"[…] é Althusser sobretudo quem procura nos mostrar como Marx escapa da sedução e da força do pensamento especulativo de Hegel. Pensando o significado (materialista) da 'determinação em última instância' e do tópico do 'edifício' em Marx, Althusser desenha os estratagemas por onde Marx vencia e excluía Hegel de seu pensamento […] A argumentação de Althusser o obriga também a afirmar que quando se recusa em Marx (como Lucrécio, como Spinoza e como Nietzsche) a Origem, o Ser, o Sujeito, etc, é-se obrigado a uma espécie de 'dialética', ou de 'circulação de categorias' em aberto. O que, enfim, leva este marxista-trágico (no pensamento e no corpo) que foi Althusser a dizer que 'a dialética de Marx não era apenas a dialética de Hegel mas seu exato oposto". (ESCOBAR, 1993: 160)

Especificidade, entretanto, com uma fonte nítida: o *fluxo heraclítico*. Algo que marca, como veremos, a filosofia que é contemporânea ao próprio Althusser[5].

É em um texto *jamais publicado*[6] de Althusser que encontramos uma interpretação direta da filosofia heraclítica, como vemos:

> O mundo é doravante um fluxo imprevisível. Se se quiser dar uma imagem, é preciso remontar a Heráclito (não nos banhamos duas vezes num mesmo rio), ou Epicuro (primado do vazio sobre os corpúsculos atômicos). Se se quiser da uma imagem mais próxima seguindo aquela de Deleuze (…), não é mais preciso representar o mundo como à Descartes como uma árvore hierarquizada, mas antes como um rizoma. Para mim, preferiria uma outra imagem, aquela de Marx. Marx dizia: os deuses existem nos interstícios de Epicuro. Acrescentava: da mesma maneira, as relações mercantes existiam nos interstícios do mundo escravista. Eu ainda diria: relações comunistas (o comunismo é o fima das relações de exploração econômica, o fim da dominação estatal e o fim das mistificações ideológicas) existem nos interstícios do mundo imperialista. (ALTHUSSER, 1986: 9, apud MORFINO, 2020: 65)

Ao afirmar o eterno fluxo heraclítico, *ao lado*, do materialismo aleatório epicurista, não teríamos, na última fase de Althusser, apenas um *materialismo do encontro*, mas uma *dialética do aleatório* e do *acaso*? É uma questão em aberto que pretendemos dar conta na pesquisa direta aos textos do autor que nunca foram publicados.

Pensar Heráclito junto com Epicuro não é inédito. É algo que está presente na leitura marxiana desde a tese de doutoramento do clássico alemão. Interessa particularmente ao pensamento de Marx o modelo epicurista que vai à filosofia da natureza pré-socrática e não ao "pensamento da totalidade" de Platão e Aristóteles:

> Além disso, não é um fenômeno no mínimo curioso que, tempos depois das filosofias platônicas e aristotélica que se expandiram rumo à totalidade, tenham emergido novos sistemas que não se basearam nessas ricas formas de pensamento, mas , com um olhar retrospectivo, voltaram-se para as escolas mais simples – para os filósofos da natureza no tocante à física, para a escola socrática no tocante à ética? Ademais, por que razão os sistemas que surgiram depois de Aristóteles encontraram seus fundamentos praticamente prontos no passado? Por que Demócrito se associa com cirenaicos, e Heráclito, com os cínicos? Será por acaso que, em epicuristas, estoicos e céticos, estão

[5] Nossa tese, julgamos, traz uma pequena expansão para a afirmação de Toni Negri (2022: 182-3) de que haveria um certo deleuzianismo no último Althusser. Podemos pensar, ao contrário, ambos os autores, em todas as "fases" como intérpretes não do 'pós-moderno' mas da produção material incessante e "sem perdão".
Em texto: "Esses escritos versavam sobre a reabertura do pensamento althusseriano por si mesmo. Sobre questões que não se fixavam somente no tema da volatilidade da dimensão histórica, como uma espécie de abertura pós-moderna ao pensamento, mas que versavam, sobretudo, em profundidade, sobre a complexidade interna da luta de classes. Era algo que Althusser começara a compreender, em suas dimensões mais abertas e mais novas. Era incrível, e quero dizê-lo aqui: havia efetivamente certo deleuzismo no Althusser da última fase. Não um deleuzismo fraco, mas, ao contrário, um deleuzismo forte."

[6] Pesquisa informal que fiz com althusserianos participantes de redes e fóruns de internet, acerca da não publicação dos textos referidos, retornou com a seguente tese: grande parte dos artigos escritos na fase posterior ao estrangulamento da esposa Hèlene continham uma perspectiva política prática que traria óbvios embaraços para um intelectual, do porte de Althusser, que socialmente estava fadado ao silêncio. Muitos dos textos se tornaram de publicação direta proibida por indicação dos detentores do espólio do filósofo.

> representados de modo completo todos os aspectos da autoconsciência, só que cada um como uma existência específica? (MARX, 2018: 31)

Para a produção do presente artigo acessamos os arquivos do autor presentes no acervo do IMEC, na cidade de Caen, Normadia, França. Buscamos, nele, as citações e interpretações da filosofia pré-socrática de Heráclito não apenas na última fase mas em toda a trajetória documentada do autor. Não é possível, por questões institucionais, elaborar citações diretas dos textos arquivados. Faremos, nesse ensejo, uma "notícia" dos estudos disponíveis ao lado da interpretação teórica dos mesmos.

2. Heráclito nos arquivos de Louis Althusser: textos de estudo filosófico

Diretamente sobre Heráclito encontramos três textos completos nos arquivos do autor. Dois são textos produzidos pela pena de terceiros com anotações marginais pelo filósofo. Há, primeiramente, uma grande dissertação de **Hèlene Ioaniidi,** ***Ambiguité, polarité, contradiction chez Héraclite***, onde não são encontrados maiores comentários ou leituras por Althusser.

O texto de A**ndré Lazos,** ***Lecture parallèle d'Héraclite («Fragments») de Friedrich Engels (« Ludwig Feuerbach ») chez Marx, (La Pensée, n°97, mai-juin 1961),*** por sua vez, possui algumas marcas e comentários do franco-argelino. Temos aqui presente uma leitura que podemos tomar por "tradicional" acerca da herança heraclítica para o marxismo. Tomamos, por nossa vez, o texto como um "ponto-zero" da leitura, ou seja, a leitura padrão do que Heráclito lega para o pensamento ocidental em geral e para o marxismo em específico.

Lazos busca dotar de precisão a relação entre o que chama de "dialética primitiva" e o "racionalismo elementar". O Fragmento 108, segundo o autor, resumiria a referida relação: "De quantos ouvi os discursos, nenhum chega a ponto de saber o que, separado de tudo, é o sábio". Sobre esse ponto Lazos analisa que aí se resumem as "oposições afirmadas" que, entretanto, não são exploradas. Para sair da mera "afirmação" e ir em direção à "exploração" racionalista é necessária a passagem pela construção de conceitos estáticos. Lazos, portanto, reafirma a leitura clássica de Hegel, ou seja, do necessário confronto com a posição oposta na filosofia para uma síntese mais elevada entre as posições.

Considera, entretanto, que "nenhum autor sucessor foi capaz de destruir a intuição genial de Heráclito". Platão, em sua leitura por exemplo, salva a dialética sacrificando o materialismo. O autor, por fim, reafirma a posição de Engels de que seria uma grande inocência metafísica pensar Heráclito como "profeta da dialética materialista", fundamentalmente em sua versão marxista.

Texto de produção própria de Althusser é a resenha do texto de **Ion Banu*, Platon l'héraclitique,*** compreendendo oito páginas datilografadas. Percebe-se, argumentativamente, uma virada perante a posição do texto anterior. Banu, segundo Althusser, afirma um hereclatismo em Platão para além de "influência dialética metodológica" "a ser superada" pelo geometrismo pitagórico. Seria o confronto concreto com a realidade efetiva da política que traria uma forte suspeita contra o ideal utópico da organização matematizada da vida social.

Banu, sob a pena de Althusser, afirma Heráclito como autor da intuição da dialética. A dialética seria uma forma, um sistema, de pensamento que chegaria em Hegel e no marxismo. Seria definida como uma compreensão da natureza, do dinamismo e da sociedade. A atenção principal é ao meio criador como devir lastreado em um dinamismo infindo. Heráclito, na atual percepção, se oporia ao eleatismo. O último seria a pensamento do imóvel, do absoluto e da unidade sem contradições.

A resenha de Althusser segue afirmando que as duas tendências supracitadas estão presentes na filosofia de Platão. O autor (Banu) pretende apresentar o platonismo como o diálogo entre as duas tendências. Como método de texto busca pensar o platonismo dando prioridade para o hereclatismo, mostrando como ele avança sobre as preocupações do clássico grego, não dotando as contradições de soluções finais, mas como uma confrontação das tendências por dentro.

Constrói, assim, uma tipologia de três estruturas na produção de Platão. A primeira seria o "Eleatismo da Ideia", talvez a leitura mais comum do que é o pensar platônico. Não se admitiria, sob esse padrão, a contradição heraclítica no mundo sensível. A dialética seria, nessa leitura, resumida a forma de diálogo de Platão consigo. Para Banu o texto da *República* se apresenta como o ápice desse esforço. Nele se apresenta a busca do confronto entre um Estado organizado à maneira eleata frente a "impossibilidade heraclítica" da complexidade prática da sociedade.

É, no entanto, entre os diálogos *Parmênides* e *Teeteto* que surge uma nova forma da pensar em Platão. Cresce a impossibilidade de rejeição à contradição, de considerá-la como

signo do não-ser. Althusser afirma que Banu nomeia essa fase de "Hereclatismo Instaurado". Os textos *O Sofista*, *O Político* e *Políbio* apresentariam os resultados da autocrítica que advém de *Parmênides*. Percebe-se uma aceitação da contradição na esfera das ideias. Assimilam-se o "não-ser", a complexidade, o movimento ao lado da integridade do mundo sensível.

No diálogo *Timeu* emerge uma "física platônica"; dialéticas sociais, uma nova teoria da estética com uma relativização do caráter anteriormente tomado como secundarizado da arte. Percebe-se uma "teoria do intermediário" com um estatuto congruente e maior importância na teoria do conhecimento. Platão, mesmo com essa transição, não abandonaria seu idealismo. Ainda seria, na leitura de Banu via Althusser, um partidário da separação entre *o ideal* e o *sensível*. Apesar disso brechas materialistas se multiplicariam.

A resenha identifica, por fim, uma terceira etapa, nomeada de "Hereclatismo Pós-escrito". Seria lastreada nos autores que acreditavam agir no "espírito de Platão". Muito adviria da imagem de Platão construída por Aristóteles.

Althusser, a seguir, tece seu comentário sobre o texto de Banu. Na leitura do professor da *ENS* temos, em Platão, a "prática teórica" da relação entre a não-contradição e a dialética. Não haveria, por outro lado, uma teoria estruturada da mesma. O crescente respeito às posições heraclíticas anotado por Banu, em sua perspectiva, seria uma marca do debate entre o ideal eleata cristalizado na *República* e a resiliência dos problemas sociais e políticos, cada vez mais tomados como insuperáveis pela pura razão. O enfrentamento prático da "aventura em Siracusa" seria, em muitos sentidos, a fonte da crescente suspeita.

Heráclito emerge, portanto, não apenas como o precursor de uma maneira de construir o pensamento pelo movimento e dinamismo. Sua inspiração permite, observa-se, atestar a resiliência material da concretude social e seu eterno desafio para todas as pretensões de formalização última. Dialética e materialismo, combinados, que retorna e é desenvolvido na última fase de Althusser, como veremos.

3. Expandindo o cânone para além do *clínamen*

A figura da chuva de átomos no vazio, em linha reta na acepção democrítica, e dotada de *clínamen* em sua leitura epicurista aparece como ponto inicial do cânone do materialismo do encontro como descrito no texto *A corrente subterrânea do materialismo do*

encontro, de 1982. "Chove. Que este livro seja, então, de início, um livro sobre a simples chuva.", passagem que abre o póstumo, evidencia essa centralidade; em fidelidade ao materialismo da "chuva de átomos" toda a linha teórica do encontro se estabelece: "a *chuva* do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa e de outros autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida" (ALTHUSSER, 2005: 9).

Devemos, portanto, compreender o fulcro desse cânone que, seguindo a tese do presente texto, se expandirá. É bela a imagem construída no primeiro capítulo do livro *Un atomismo per Althusser*, de Guido Mangialavori. O capítulo, intitulado *La caduta del diavolo*, demonstra que o fato do desvio só pode ser interpretado como algo diabólico. Demonstra: "Gli angeli perseverano nel bene, ovvero si mantengono nella rettitudine che pertiene loro fin della'origine, grazie alla buona volontà che Dio ha dato loro […] Il diavolo abbandona la rettudine e devia, […] per il semplice uso della volontá […] (MAGIALAVORI, 2024: 30)[7]. Desvio como criação de um mundo além do *já-sempre-estabelecido*. Como possibilidade de existência diversa ao determinado, como abertura, pela via do encontro, ao aleatório e ao devir.

É, ainda segundo Magialavori, o *clínamen* que permite o combate, por Epicuro, ao "mundo eterno e único" das tradições fundadas por Aristóteles e Platão. Distante da *declinação*, e fiel à concepção de que há um *moto perpétuo* dotado de razão, memória e espontaneidade por detrás dos acontecimentos, o mundo clássico tende a cair não apenas no determinismo físico e psicológico, que também acomete Demócrito, mas também no lógico. Vejamos com Magialavori:

> […] la doutrina di Epicuro si sviluppa e si fa spazio in polemica com il pensiero dominante, quelo platonico-aristotelico, e che il concetto de *clinamen* non trova il suo posto fin dallo'inizio nel sistema epicureo, ma vi si forma e si sviluppa in seguito. […] Epicuro adotta così il concetto della*'acatonamaston* aristotelico e, comprendendone la fecondità, lo declina su due delle più aspre critiche rivolte all"antico atomismo di Democrito: la critica al determinismo psicologico e la critica al determinismo fisico. No finisce qui: Epicuro, com il *clinamen,* intende netralizzare in un colo solo, oltre al determinismo fisico e psicologico, anche il determinismo logico, il principio di contradizzione […] (MANGIALAVORI, 2024: 48-50)[8]

[7] "Os anjos se preservam no bem, ou seja, si mantêm na retitude que ao seu fim desde a orgiem, graças a boav ontade que Deus lhes concedeu […] O diabo abandona la retitude e desvia […] pelo simples usufruto da vontade […]" (tradução nossa)

[8] "[…] A doutrina de Epicuro se desenvolve e ganha espaço em polêmica com o pensamento dominante, o platônico-aristotélico, e o conceito de clinamen não encontra seu lugar desde o início no sistema epicurista, mas se forma e se desenvolve posteriormente. […] Epicuro adota assim o conceito da acatamáston aristotélica e, compreendendo sua fecundidade, o aplica a duas das críticas mais agudas dirigidas ao antigo atomismo de Demócrito: a crítica ao determinismo psicológico e a crítica ao determinismo físico. Não termina aqui:

Pressupor o *clínamen* é, assim, pressupor que o sentido e razão não podem ser ancorados em uma garantia última, em um ponto externo a uma formação contingente, posterior, e produzida. O *encontro*, baseado no *aleatório* de uma mudança infinitesimal de direção, transforma toda existência anterior dos átomos (como pontos mínimos de sentido) em um mero pressuposto abstrato e sem realidade.

É o que ressalta Althusser ainda em 1982:

> O que se torna a filosofia nestas circunstâncias? Ela não é mais o enunciado da Razão e da origem das coisas, mas a teoria de sua contingência e o reconhecimento do fato, do fato da contingência, do fato da submissão da necessidade à contingência e do fato das formas que "dão forma" aos efeitos do encontro. Ela só é constatação: houve encontro e "pega" de elementos uns sobre outros (no sentido em que se diz que o cimento "pega"). Qualquer questão de Origem é rejeitada, como todas as grandes questões da filosofia: "Por que há alguma coisa e não o nada? Qual é a origem do mundo? Qual é a razão de ser do mundo? Qual é o lugar do homem nos fins do mundo? Etc.". (ALTHUSSER, 2005: 11)

Em tese semelhante com a que esboçamos em *Imanência, política e marxismo: da autocrítica althusseriana ao materialismo do encontro* (LEITE, 2020), Vittorio Morfino (2020) afirma que, entre a fase autocrítica de Althusser, notadamente a dos anos 1970, e o materialismo aleatório, dos anos 1980, o que subsiste é a radicalização da resposta a uma dificuldade que a própria teoria inicial do franco-argelino estabeleceu.

O *encontro* seria, no limite, uma saída para um resiliente *idealismo*, uma verdadeira filosofia de base da *origem* e da gênese, que, de maneira indesejada, permanece em suas formulações clássicas acerca da causalidade estrutural, notadamente na coletânea *Lire le Capital*. Morfino explicita:

> Podemos supor que a tradução do termo *Verbindug* como *combinação* e sua leitura em termos de uma combinatória de elementos possa fazer pensar em uma preexistência dos elementos, que entram, então, em diferentes relações em diferentes modos de produção. A correção que Althusser introduz na segunda edição de *Lire le Capital* parece ter o propósito de evitar o risco de se pensar em elementos invariáveis combinados de maneiras diferentes em diferentes modos de produção. (MORFINO, 2020: 52)

A lógica do encontro permite, por sua vez, um estudo dos elementos da história sempre baseado nos seus próprios e internos critérios de emergência. Os elementos históricos existem e se combinam em sua própria realidade, sem a necessidade de uma razão garantidora por trás, já que são lastreados no aleatório do encontro.

Epicuro, com o clinamen, pretende neutralizar em um só movimento, além do determinismo físico e psicológico, também o determinismo lógico, o princípio da contradição […]" (tradução nossa)

A racionalização, o estudo da realidade social como um todo, só pode ter lugar se *afirma* o encontro, o aleatório que gesta o encontro, ou seja, a concepção de que não há nada que não poderia ter se dado de forma diversa ou, politicamente, nada que não possua um *novo mundo* (uma nova declinação) em seus interstícios. O materialismo aleatório, do encontro, é, assim, a afirmação da realidade dos mundos criados pela declinação. Como observamos no texto de Morfino:

> Contra esse esquema da gênese, Althusser opõe a teoria do encontro., cujo exemplo privilegiado (aqui e alhures) é o modo de produção capitalista como resultado de um processo que não tem a forma de uma gênese. Em veze disso, o modo de produção capitalista resulta de um processo no qual uma multiplicidade de elementos definidos, indispensáveis e distintos se encontram, engendrada pelo processo histórico anterior de diferentes genealogias independentes umas das outras. (MORFINO, 2020: 60)

Morfino, por fim, interpreta a produção "materialista aleatória" de Althusser como marcada por duas tendências, não exatamente conflitantes, mas que dotam a interpretação da presente filosofia de ênfases distantes. Os escritos até 1982, para Morfino, dariam maior ênfase no *clínamen*, na afirmação dos mundos criados ao aleatório do encontro, ou seja, na posição lucreciana; ao passo que os textos de 1985-6, majoritariamente não publicados, dariam maior ênfase na tendência escatológica, anunciadora de um *devir comunista* já presente nos vazios e intervalos do mundo atual. Como explica o autor, '[…] uma tendência messiânica na qual o vazio deve devir pleno, as margens-centro, os interstícios-mundo, onde a ausência não tem um caráter determinado, mas é a espera de uma *parousia* plena […]" (MORFINO, 2020: 67).

Nosso enfoque ao acessar esses textos, para além do debate supracitado, demonstra que não há possibilidade de pensar a criação "aleatória" de mundos de maneira isolada, mecânica, e apartada do fluxo e do dinamismo, dialético, da vida social. Pensamos o "dialética", na presente interpretação, em fidelidade ao todo do althusserianismo, ou seja, em militante oposição à contenção hegeliana (em sua totalidade fiel ao platonismo criticado por Nietzsche) do conceito. Nas palavras de Carlos Henrique Escobar:

> Althusser parece resistir à ousadia de Engels e tenta de alguma forma reabilitar o controle de uma dialética que se aspira um saber sem acasos. Ao dizer isso não estamos esquecendo que cabe a Althusser – mais do que a ninguém – o mérito de ter aproximado a dialética tanto de uma problematização aberta (a um materialismo dialético não platonicamente dialético) quanto ao acaso na categoria de sobredeterminação. (ESCOBAR, 1996: 35-6)

A dialética, aqui, emerge sob a imagem do fluxo, do movente, ou, para pensar a realidade social, como a constatante transformação atrelada ao surgimento de subjetividades e moralidades. Jamais como um método para a emergência epistêmica da verdade e sim como o próprio aquilo *se trata*, o primado da produção social por excelência. Heraclítico, ainda segundo

Escobar, "[…] *tudo é fluente* e que significa um apelo à *imagem* da dialética (mais heraclitiana que hegeliana) à maneira de um pensamento capaz do materialismo de Marx, e tão somente capaz porque em desencontro com a dialética hegeliana" (ESCOBAR, 1993: 89)

O primeiro texto que noticiamos é ***Les 2 grands courants de l'histoire de la philosophie,*** composto por 14 folhas datilografadas, e escrito entre 1985 e 1986. Observamos, principalmente, uma retomada e uma atualização da recorrente distinção althusseriana entre materialismo e idealismo. O franco-argelino inicia por demonstrar como se define uma ou outra corrente. A imagem aqui presente do idealismo é a de um passegeiro de trem que compra um bilhete e sabe exatamente qual o destino da viagem. O materialista, por sua vez, à semelhança dos "cowboys" de filmes, pega o trem em movimento, não sabe seu destino e nem onde vai desembarcar. Althusser busca, aqui, ilustrar o limite do que considera como um *processo sem origem nem fins*.

Passa, a seguir, a desenvolver exemplos das duas correntes na história da filosofia. Inicia por Descartes autor que, em sua visão, sempre teve uma ideia, mesmo mimetizando procedimentos céticos, do que seria "a coisa". Rousseau, diferentemente, apelaria ao "infinito material"; imagem da floresta primaveril, infinda, originária, onde todas as relações existem como possibilidade. O contrates desse última seria nítido perante a filosofia de Kant: a terra seria, toda e desde sempre, coberta de direito e propriedade.

Althusser é taxativo: o vício fundamental da filosofia idealista é o efeito de buscar e pretender encontrar a origem radical de todas as coisas. O idealismo seria, assim, baseado em uma lógica específica, a saber, a da consequência e da implicação. *Origem, princípio, causa e seus efeitos*. Estaríamos no reino do, em última instância, determinismo absoluto. O ideal é o da abolição do aleatório.

O materialismo, em contraposição, praticaria outra lógica. Não a "consequência" mas a "*consécution*". Ponto, para nós, central: Althusser afirma que essa é a lógica operada pela primeira corrente que, observamos, expande o que chamamos de cânone. A "*consécution*" seria, exatamente, a forma dos sofistas. A fórmula é, na atual percepção, a do "*si",* "*allors*"; parte-se, sempre, de condições dadas, de fenômenos observáveis, do *já-dado*, barrando, assim, a regressão ao princípio final e absoluto.

Althusser afirma, na sequência do texto, que o procedimento acima descrito deságua nos estoicos, em Maquiavel, Espinosa e Marx. Filia, assim, o materialismo marxista

no fazer sofista; nota-se um importante caminho alternativo às tradições que ancoram o núcleo do proceder marxista ao racionalismo grego clássico[9].

O filósofo da *Rue d'Ulm* exemplifica: tanto o *Príncipe* quanto o *Discorsi*, de Maquiavel são amplos inventários de "*Sí*"; *"allors*". São apresentadas situações factuais onde se busca o trato do aleatório (*fortuna; aleatório*).

Althusser conclui afirmando que central é a oposição à lógica teologista e idealista. Apenas assim se pode atestar a perenidade da filosofia, como uma luta eterna entre as tendências idealistas e materialistas. O idealismo seria, no limite, um pensamento de/do Estado (lembremos da célebre tese de Pierre Clastres que, perante o eterno do Estado o que subsiste são sociedades *contra o Estado*). A filosofia idealista se ocupa da unificação, do todo, sempre limitando seu horizonte à subjetividade das classes dominantes. O materialismo seria a insistência no caráter produzido dessas unificações, dessas tomadas de distância, obstáculos, perante o real.

Uma segunda expansão do *cânone* observamos no texto ***La philosophie c'est enfantin***, também de 1985-6. É possível observar, no texto presente, uma sólida oposição a uma alegada posição "parcial" na crítica à metafísica elaborada por Heidegger, a saber, sua fixação ao caráter exclusivamente originário dos pensadores eleatas.

Althusser inicia afirmando que não está de acordo com as divisões epocais elaboradas por Heidegger. Para ele toda a linha materialista é negligenciada. Cita, Hesíodo, Homero, Demócrito, Epicuro, Maquiavel, Espinosa e Marx. Ainda a parcialidade observada em Heidegger o filósofo faz referência à posição de Derrida, precisamente, o fato de que as diferentes formas do ente não podem ser resumidas ao esquecimento do ser originário.

Na visão do texto o que temos são omissões arbritárias em Heidegger; o *Filósofo da Floresta Negra* não teria realmente levado em conta os atomistas da antiguidade, Homero, Hesíodo, muito menos os estoicos. Temos, nesse ponto, uma indicação da posterior expansão

[9] Podemos colecionar, como exemplo, a interpretação lukacisana do marxismo: "Em primeiro lugar, Lukács assinala que Marx percebe o procedimento abstrativo (método; epistemologia) como forma de alcançar determinações abstratas (ser; ontologia) constitutivas da essência do objeto. Central aqui é a dialética entre essência e aparência (ou fenômeno), que possui um longínquo passado filosófico. Mesmo sem entrar no âmbito da discussão dessas categorias em filosofias que desempenharam influência decisiva sobre Marx, como a de Aristóteles e a de Hegel, é possível defender uma interpretação do modo como Marx as concebeu baseada precisamente nos trabalhos ontológicos de Lukács." (MEDEIROS; BONENTE, 2020: 12-3)

do que tratamos como cânone em Althusser. Vejamos, Hesíodo e Homero não tinham aparecido como autores da linhagem materialista proposta em outros trabalhos.

Reitera o franco-argelino que Heidegger não dá atenção aos sofistas (reafirmados como pais da lógica científica), nem aos estoicos, mas apenas aos pensadores pré-socráticos cujos fragmentos são admitidos como certamente profundos. A crítica de Althusser, entretanto, se dirige a como, no filósofo alemão, eles se "marcos eternos". O objetivo anunciado se torna o de redescobrir essa escolha "arbritária-libidinal".

Dentre os pré-socráticos, distingue Althusser, Heidegger possui olhos apenas para Parmênides. Nele haveria o modelo do "pensamento do ser" como uma "coisa-só-sempre"; a intuição genial por excelência ocultado por Platão selando, por fim, o destino da metafísica ocidental. O texto afirma que o alemão não se abriria para as alternativas (Hesíodo, sofistas, atomistas antigos).

Os últimos, na perspectiva em tela, são prenúncio do materialismo. Não chegam ao "princípio" mas, fundamentalmente, *pensam a vida*. Não haveria, exatamente, uma filosofia mas alegorias. Althusser, no atual ponto, afirma o *pensamento da vida* como o próprio limite do pensamento. Reafirmando essa posição ele aponto os elementos que permitem auferir Hesíodo e Homero como pioneiros dessa forma de abordar o fazer humano.

Hesíodo descreve, segundo o franco-argelino, a lógica do trabalho camponês. Leituras do rito da lua e das estrelas: fundamental seria sua forma de *anotar os saberes*. O autor cita aqui duas experiências socialistas do Séc. XX: como Stalin desarticulou o *savoir-faire* dos camponeses frente em contraposição na China. A segunda abordagem, presume-se, estaria muito mais próxima do materialismo. Homero, em excelência, trata das questões humanas. Althusser nota a beleza trágica de Ulysses: sua concepção de mundo seria basicamente da conjunção e do encontro, há privilégio para a surpresa e para a ameaça.

Os dois textos acima referidos expandem o cânone para dois momentos fundamentais do pensamento ocidental, como dito, os sofistas; Hesíodo e Homero. O heraclitismo, por sua vez, já era anunciado no já célebre texto de 1982, quando o pensador pré-socrático é evocado como exemplo de abordagem materialista por excelência. Ao par do "pegar o trem em movimento", imagem cara não apenas a Althusser mas ao próprio deleuzismo[10],

[10] "O problema para Deleuze e Guattari, no entanto, estaria no modo como Clastres explica o surgimento do Estado com uma passagem brusca de uma sociedade sem Estado para uma sociedade com Estado., mantendo assim dois polos opostos, radicalmente separados e que não parecem ter comunicação entre si. […] Se os dois autores

aparece a "água de Heráclito" como exemplo de "pensamento *sem origens nem fins*". Vejamos em texto:

> […] a "descoberta" de uma tradição profunda que buscava seu assento materialista numa filosofia do encontro (e portanto mais ou menos atomista, dado que o átomo é a figura mais simples da individualidade na sua "queda"), portanto na rejeição radical de qualquer filosofia da essência (Ousia, Essentia,Wesen), ou seja, da Razão (Logos, Ratio, Vernunft), e portanto da Origem e do Fim – a Origem não sendo mais do que a antecipação do Fim na Razão ou ordem primordial, isto é, da Ordem, seja racional, moral, religiosa ou estética –, a favor de uma filosofia que, recusando o Todo e qualquer Ordem, recusa o Todo e a ordem a favor da dispersão ("disseminação", diria Derrida, em sua linguagem) e da desordem. Dizer que no início era o nada ou a desordem é se instalar aquém de qualquer montagem e de qualquer ordenação, é renunciar a pensar a origem como Razão ou Fim para pensá-la como nada. À velha pergunta: "Qual é a origem do mundo?", esta filosofia materialista responde: "o nada" – "coisa alguma" –, "eu começo por nada" – "não há começo, porque não existiu nunca nada, antes de qualquer coisa que seja"; portanto, "não há um começo obrigatório para a filosofia" – "a filosofia não começa por um começo que seja sua origem"; ao contrário, ela "pega o trem andando", e pela força do braço "sobe no comboio" que passa desde toda a eternidade, como a água de Heráclito, [na] sua [frente]. Portanto, não há fim nem do mundo, nem da história, nem da filosofia, nem da moral, nem da arte ou da política etc. (ALTHUSSER, 2005: 25)

Vamos encontrar, por fim, uma referência mais desenvolvida a Heráclito no texto ***Thèses de Juin***, de 1986. Althusser anuncia o texto como uma série de observações geriais para "homens engajados" na luta e que esperam uma "outra política". Pessoas que, segundo ele, obervam o comunismo como um movimento real e não como uma utopia. Para tal busca construir uma análise dos instrumentos teóricos que permitam análise da situação concreta.

O filósofo, a seguir, questiona quais seriam esses instrumentos. Existiriam, primeiramente, os instrumentos falhos da ciência social burguesa. Haveriam, por outro lado, os "conceitos científicos insubstituíveis" de Marx, resguarda Althusser, válidos apenas sob uma "filosofia justa".

Encontra, assim, essa "filosofia justa" no anti-humanismo teórico que deve ser elaborado ao lado de um "humanismo prático", da concepção da possibilidade de um "comunismo fraternal".

concordam que o Estado surge de um golpe, bruscamente, eles problematizam o fatode que, apartir dessa concepção, as sociedades sem Estado e sociedades com Estado sejam consideradas como duas forças independentes, sobretudo, que o advento do Estado deixe de considerar uma presença permanente das forças nômades, inclusive de modo intrínseco e até sendo imprescindíveis às sociedades com Estado. […] Assim como ele não pode prescindir, muitas vezes, de movimentos de troca, circulação e expansão que têm um componente decisivamente nômade, como vimos no caso da relação entre bandeirantes e cowboys, a expansão colonial e a ocupação dos territórios que constituíram os Estados do 'novo mundo' colonial." (GUÉRON, 2020: 172-3)

O texto desenvolve que, perante a busca de Marx de se posicionar como um "pensador positivo", Hegel aparece mais como um obstáculo epistemológico do que como um apoio. Central, para Althusser, é o materialismo do clássico alemão. Afirma, contra as tentativas de se criarem leis inexoráveis da dialética que "o verdadeiro materialismo é o materialismo aleatório". Filia essa posição à linha de Demócrito, como uma posição num campo de batalha mais do que como uma "filosofia sistemática".

Enumera, na sequência do texto, as vantagens teóricas e políticas do "materialismo aleatório". Inicialmente haveria o "primado do materialismo sobre todo o resto", ou "primado da materialidade". Se referindo a Derrida, o materialismo, segundo Althusser é "o traço" da escritura. Uma segunda vantagem seria a possibilidade de não fixar uma determinação inequívoca em última instância. Tudo pode, ao final, ser determinante.

Elementos central para nossa abordagem vem a seguir: perante a possibilidade do materialismo em tela ser lido como um "novo mecanicismo", ou como uma retomada dos materialistas clássicos, Althusser se ancora em Engels, precisamente, a afirmação na qual "o materialismo não é mecanicista mas dialético". Não estaríamos diante de um "materialismo da história feita", de onde se tiram leis como da física. As leis, seguindo o que considera uma expressão genial de Marx, são "leis tendenciais". Não são "constantes". Podem comportar bifurcações ou, utilizando-se do termo chave da etapa de pensamento que estudamos, podem acontecer encontros. "A cada cruzamento de caminho tudo pode mudar". Althusser encontra essa leitura no próprio Marx: **"o aleatório é a famosa dialética em si"**. O aleatório (agora dialético), afirma, não comporta leis.

Esse ponto, desenvolve o franco-argelino, é o que Popper não compreendeu tanto no marxismo como na psicanálise. Esses não são metodologias para uma "história já cumprida" mas, em seus passos, a própria história viva nas tendências aleatórias. São ciências estrangeiras ao "determinismo" das leis físicas.

Althusser empreende, em seguida, uma análise de sua conjuntura. A mesma vai culminar no que acima Morfino constatou como "posição messiânica" do comunismo no autor. Para nós é interessante, entretanto, constatar que o texto afirma a necessária existência de "relações comunistas existentes nos interstícios do imperialismo" e nelas aposta. Assim como haviam "relações mercantis nos interstícios do escravismo", na imagem de Marx evoca "Deus existe nos interstícios". Aqui é onde Althusser relembra, derradeiramente, Heráclito "o mundo é um fluxo imprevisível", interpreta, "o mundo é um rizoma".

Conclui constatando que "alguns povos são abertos ao comunismo". Haveria comunismo onde não reinaria a dominação e a mistificação ideológica. Movimentos alternativos e alternativas, desenvolve, surgiriam em todos os lugares. Abre, por fim, a proposta de um centro de convergência dessas informações, de informação e não de direção. Um banco de informações sobre a luta de classe lastreado no exemplo de Marx, a saber, já que o proletariado ocupa as margens da sociedade burguesa seria necessário fazer da margem o centro.

4. Conclusão

Nos textos abordados encontramos três elementos de expansão do cânone já clássico do materialismo do encontro. São eles o procedimento sofista; a filosofia da vida de Hesíodo e Homero e; e o mundo como fluxo por Heráclito. A dialética, observamos, jamais poderia ser descartada no complexo teórico dessa fase derradeira do autor. Não como o modelo clássico hegeliano, isso sempre foi por ele descartado, mas como algo completamente novo em Marx. Sempre, entretanto, ancorado na intuição genial de Heraclítico. A dialética, como vimos, é para Althusser uma grande aliada do pensar pelo "encontro".

6. Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas: UNICAMP, 2015.

ALTHUSSER, Louis. **A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982)**. *Crítica Marxista*, v. 20, p. 9–48, 2005.

ALTHUSSER, Louis. **Thèses de juin**. . Caen: Imec. , 1986

ESCOBAR, Carlos Henrique. **Marx trágico: o marxismo de Marx**. Rio de Janeiro: Taurus, 1993.

ESCOBAR, Carlos Henrique. **Marx: Filósofo da potência**. Rio de Janeiro: Taurus, 1996.

GUÉRON, Rodrigo. **Capitalismo desejo & política: Deleuze e Guatarri leem Marx**. Rio de Janeiro: Nau, 2020.

LEITE, Felipe Melonio. **Imanência, política e marxismo: da autocrítica althusseriana ao materialismo do encontro**. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, v. 13, n. 3, p. 109–139, 2020.

MEDEIROS, João Leonardo; BONENTE, Bianca Imbiriba. **Considerações sobre o método de Marx a partir da Ontologia de Lukács**. Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política, v. 55, p. 1–22, 2020.

MORFINO, Vittorio. **Um ou dois materialismos aleatórios? Althusser e o materialismo aleatório**. São Paulo: Contracorrente, 2020. p. 39–79.

NEGRI, Antonio. **Uma abertura para o deleuzismo. Por Althusser: vinte conversas**. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2022. p. 171–184.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos. Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

MARX, Karl. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2 São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MANGIALAVORI, Guido. **Un atomismo per Althusser**. Milano: Mimesis, 2024.

MANGOLIN, César. **Althusser e o materialismo do encontro: continuidade, complementariedade ou ruptura?** Crítica Marxista, n. 46, p. 17–25, 2018.

MOTTA, Luiz Eduardo. **A Favor de Althusser: Revolução e Ruptura na Teoria Marxista**. Rio de Janeiro: Gramma, 2014.

PINZOLO, Luca. **Il materialismo aleatorio: una filosofia per Louis Althusser**. Milano: Mimesis, 2012.

LOUIS ALTHUSSER NO PEQUENO PANTEÃO: SUA IMPORTÂNCIA FILOSÓFICA SEGUNDO ALAIN BADIOU

José Mauro Garboza Junior[1]

Luiz Guilherme Nunes Cicotte[2]

Resumo:
Louis Althusser continua a exercer grande influência no pensamento político contemporâneo, especialmente no marxismo e na teoria crítica. Sua importância ainda parece estar longe de ser realmente evidenciada. A análise da relação entre filosofia, ciência e política em seu trabalho é central para entender tal relevância. Desse modo, o problema abordado no presente texto se dá da seguinte forma: como o resgate de Althusser, a partir da leitura de Alain Badiou em *O Pequeno Panteão Portátil*, pode contribuir para o pensamento filosófico contemporâneo? A hipótese sugerida é que a crítica de Badiou pode elevar Althusser como um filósofo que manteve uma preocupação com o lugar específico e a dignidade legítima da filosofia. O objetivo deste trabalho é reconstituir a crítica de Badiou ao aparato teórico de Althusser, explorando suas contribuições à política e filosofia atuais, sendo necessário mostrar: 1) a relação entre filosofia, política e ciência em Althusser; 2) a reformulação da filosofia althusseriana após 1965; e 3) a análise crítica de Badiou sobre a subordinação da filosofia à política. Como conclusão, defende-se que Althusser ainda preserva um caráter filosófico importante, cuja herança continua relevante para os debates filosóficos sobre o pensamento revolucionário e a intervenção política.

Palavras-chave: Condições da Filosofia. Filosofia Francesa Contemporânea. Marxismo. Prática Teórica.

LOUIS ALTHUSSER IN THE POCKET PANTHEON: HIS PHILOSOPHICAL IMPORTANCE ACCORDING TO ALAIN BADIOU

Absctract:
Louis Althusser continues to exert significant influence on contemporary political thought, particularly in Marxism and Critical Theory. His importance still seems far from being fully recognized. The analysis of the relationship between philosophy, science, and politics in his work is central to understanding this relevance. Therefore, the problem addressed in this text is as follows: how can the recovery of Althusser, based on Alain Badiou's reading in *Pocket Pantheon*, contribute to contemporary philosophical thought? The suggested hypothesis is that Badiou's critique can elevate Althusser as a philosopher who maintained a concern with the specific place and legitimate dignity of philosophy. The objective of this work is to reconstruct Badiou's critique of Althusser's theoretical apparatus, exploring his contributions to current politics and philosophy, by examining: 1) the relationship between philosophy, politics, and science in Althusser; 2) the reformulation of Althusserian philosophy after 1965; and 3) Badiou's critical analysis of the subordination of philosophy to politics. In conclusion, it is argued that Althusser still retains an important philosophical character, whose legacy remains relevant to philosophical debates on revolutionary thought and political intervention.

Keywords: Conditions of Philosophy. Contemporary French Philosophy. Marxism. Theoretical Practice.

[1] Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (PPGFil-UEL), Doutor em Ciência Jurídica pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (PPGCJ-UENP). Professor do curso de Direito da UENP. E-mail: garbozajm@gmail.com Registro OrcID: https://orcid.org/0000-0002-8566-2294

[2] Mestre e Doutorando bolsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (PPGFil-UEL). Professor do curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Londrina. E-mail: luizcicotte@gmail.com Registro OrcID: https://orcid.org/0000-0003-3600-3353

Introdução

Louis Althusser ainda parece ter uma relevância considerável no pensamento político contemporâneo, especialmente no campo do marxismo e da teoria crítica. Suas reflexões sobre ideologia, materialismo histórico e a relação entre filosofia e política continuam sendo objeto de debate e influência em diversas correntes de pensamento. Os comentários tecidos por Alain Badiou a respeito da importância de Althusser não apenas reafirmam seu impacto na filosofia e na política, mas também evidenciam algumas de suas limitações. Ao destacar o rigor teórico de Althusser e sua tentativa de redefinir a filosofia materialista marxista, Badiou também aponta as dificuldades e contradições presentes em algumas das elaborações althusserianas, como o dilema entre a autonomia da filosofia e sua relação com a ciência e com a política.

O material deixado por Althusser parece ainda não ter sido muito bem avaliado em termos da filosofia e da política de nosso tempo. Essa consideração tem um duplo sentido. Em primeiro lugar, no que diz respeito a avaliação do que foram os esforços e fracassos do marxismo, principalmente da segunda metade do século XX em diante. Em segundo lugar, nos termos do próprio Badiou e sua proposta de uma filosofia militante, subtrativa e afirmativa. A partir da abertura dessa possibilidade de investigação, o presente texto tem como problema de análise a seguinte pergunta: de que modo o resgate feito de Althusser, a partir da leitura feita por Badiou em *O Pequeno Panteão Portátil*, pode contribuir para pensar a filosofia e a política contemporaneamente?

Como hipótese para tal questão, procura-se demonstrar que os argumentos apresentados podem contribuir para elevar a figura de Althusser como um filósofo preocupado com o lugar, o estatuto e a dignidade da filosofia, apesar de suas incidências políticas e científicas terem tomado um lugar considerável na sua identificação. O objetivo do trabalho é de reconstituir a crítica do aparato althusseriano trazido por Badiou como contribuições à política e à filosofia contemporâneas. Para tanto, o texto está dividido em três partes.

Na primeira parte, será explorada a relação entre filosofia, política e ciência no pensamento de Althusser. Inicialmente, contextualiza-se a militância filosófica nos anos 1960, marcada por um discurso influenciado pelas lutas políticas e pela necessidade de intervenção teórica, discute-se como Althusser concebe a filosofia como um espaço de nomeação dos fracassos políticos e dos "desvios teóricos" fundamentais para a compreensão das limitações do marxismo. Apresenta-se também a busca althusseriana inicial por uma relação autônoma

com a ciência e com a política, culminando em uma reflexão sobre a prática teórica e sua multiplicidade, afastando uma tendência formalista que esvaziaria a filosofia de um objeto real.

Na segunda parte, explora-se a reformulação da filosofia em Althusser, especialmente após 1965, quando rejeita a concepção teoricista e epistemológica. A filosofia deixa de ser vista como teoria do conhecimento ou da história do conhecimento e passa a ser entendida como um ato de demarcação e intervenção teórica, sem um objeto próprio. Essa mudança faz que a filosofia não esteja subordinada à ciência, mas condicionada a ela, operando por meio da nomeação e da criação de categorias, abordagem que assume um caráter específico, pois reconhece suas condições políticas e busca tornar seus efeitos teóricos mais claros, diferenciando-se das filosofias idealistas e das concepções imanentistas que obscurecem a função e o papel da filosofia. Essa virada prática operada por Althusser se direciona para um novo conceito de filosofia, situando-a entre a ciência de um lado, e a política de outro.

Na terceira parte, será aprofundada a análise feita por Badiou sobre a reformulação filosófica em Althusser. Argumenta-se que a filosofia opera na interseção entre ciência e política, sendo condicionada por ambas. No entanto, Althusser desloca seu foco ao longo do tempo, inicialmente enfatizando a relação com a ciência e, posteriormente, suturando a filosofia à política, entendendo-a como a luta de classes na teoria. Badiou identifica nessa sutura um problema que compromete a autonomia da filosofia, subordinando-a a uma de suas condições. Ao reconhecer a importância de Althusser na defesa da existência racional da filosofia, Badiou propõe um caminho alternativo para libertar a filosofia desse impasse, pela reafirmação seu caráter subtrativo e imanente.

A metodologia utilizada seguirá os comentários feitos pela principal referência do texto-base de Badiou com o apoio das obras de Althusser mencionadas, bem como alguns materiais de apoio de segunda ordem. Como conclusão, será feita uma retomada dos aspectos gerais como balanço da contribuição da leitura sobre a herança althusseriana como tarefa aberta na defesa da posição afirmativa de que Althusser ainda preserva um caráter de pensamento importante no campo filosófico e atual.

1 Um lugar para uma filosofia da prática: conhecimento, ciências e política

As questões candentes do tempo dos escritos de Louis Althusser acompanham o espírito do tempo da década de 1960, uma época marcada pela reflexão sobre a urgência da prática, sendo a *intervenção* (uma espécie de luta "política" disseminada) um dos articuladores

centrais dos assim chamados anos vermelhos (Badiou, 2012a, p. 27, 43-54). Naquele período de efervescências múltiplas, Alain Badiou faz questão de apontar, como comentário preliminar em *O Pequeno Panteão Portátil*, que à época corresponderia certo militarismo incorporado ao discurso de Althusser (não à toa que a "militância" tem aí suas raízes) (Badiou, 2012b, p. 31-39; 2017, p. 47). Esse recurso foi quase como um imperativo do tempo de luta política no contexto pós-guerras de certa fração intelectual francesa: "O enclausurado da ENS da rua d'Ulm não se permitia ter tempo para meditação, nem para o recuo. Ele só tinha tempo para a intervenção, circunscrito, agitado, como lançado em uma direção inelutável" (Badiou, 2017, p. 47).

Por mais que a palavra de ordem de "ir às ruas" fosse seguida à risca por boa parte dos participantes daquele intervalo histórico, as questões filosóficas também se renovaram para tentar acompanhar as aquelas demandas urgentes. Desse modo, segundo Badiou, Althusser tem um papel importante por ter posto em questão o lugar da filosofia para tal "luta" (Badiou, 2017, p. 47). Tal lugar é considerável nas construções da história, e se encontra nos "desvios teóricos" em uma dupla indicação: 1) do fracasso político, que não é causado pelo adversário, mas pelas fraquezas dos próprios projetos radicais; 2) a fraqueza é sempre uma fraqueza do pensamento. Sendo assim, a política é determinada com o seguro da intelectualidade e não pela lógica objetiva das potências, são as chamadas regras de independência subjetiva) (Badiou, 2012b, p. 7-26). Para Althusser, portanto, os grandes fracassos históricos proletários se encontram nos desvios teóricos (Althusser, 1975, p. 57-68). Não sendo próprio do campo da dimensão prática a derrota, ela reside justamente nos espaços desenhados teoricamente, que são traçados por regras de imanência e de independência subjetiva (Badiou, 2017, p. 47).

Os desvios teóricos da política, para Althusser, são os desenhos teóricos do economicismo, evolucionismo, voluntarismo, humanismo, dogmatismo (Althusser, 1974a, p. 39). No fundo, esses desvios são desvios filosóficos, e foram denunciados pelos grandes dirigentes operários (Friedrich Engels e Vladimir Lênin principalmente) (Althusser, 1974a, p. 25-40). Esses desvios pavimentaram o rumo para dar um norte à filosofia. Contudo, vale lembrar que nem sempre essa aproximação da ação política com o pensamento filosófico foi autenticamente autorizada (Althusser, 1978, p. 24-27).

A filosofia seria então o lugar de pensamento onde se decide nomear os fracassos da política, uma instância de reação imanente dos avatares da política (ou do politiqueiro, se preferir), uma espécie de condição de possibilidade para uma análise de conjuntura (Badiou,

2017, p. 48). É possível começar, a partir dessa indicação, a verificar um esboço do que seria a função operativa e organizadora da filosofia no aparato althusseriano que Badiou esboça.

A estratégia althusseriana de só determinar *in loco* o ato filosófico procura delimitar um espaço de nomes para a crise contemporânea, ou pós-stalinista (Badiou, 2017, p. 48). Essa é uma das razões para seu empenho desde *Ler o Capital* (Althusser, 1979, p. 11-74), determinando as categorias da assim chamada "filosofia de Marx" (Balibar, 1995, p. 7-22, 135-145): "O prefácio *'Ler O Capital'* tem, precisamente, como título, uma intenção, uma orientação, cuja filosofia é o ponto ideal. 'Do *Capital* à filosofia de Marx', tal é o título" (Badiou, 2017, p. 48). Então, não é buscar na economia, nem no humanismo ou qualquer outro lugar, mas dentro da própria filosofia (na própria "filosofia de Marx") um lugar para essa nomeação.

No entanto, há um entrave nessa estratégia pelo próprio conceito de filosofia (Badiou, 2017, p. 48). Desde ao menos 1966 se observa em Althusser uma autocrítica, implícita ou explícita, que diz respeito à questão de a própria autonomia da filosofia estar vez ou outra na dependência de condições específicas (científicas, artísticas ou políticas, por exemplo) (Althusser, 1974b, p. 34). A consequência desse legado se dá justamente pelo caráter sumamente indecidível das relações entre a filosofia e a política.

Em 1965, época de *Ler o Capital*, ler o livro de Marx enquanto filósofo servia como oposição à leitura economicista ou historiográfica (Althusser, 1965, p. 89-90; Badiou, 2017, p. 48). Ela servia para questionar o objeto específico de um discurso específico. Não haveria um caráter epistemológico entre essas observações de objeto e discurso? A proposta seria, justamente pela mediação das categorias de discurso objeto, de que esse gesto funcionaria como o começo absoluto da história de uma ciência. Durante o percurso decorrido por Althusser, há uma ampliação do marxismo que estaria pronto para ser uma doutrina do pensamento (Badiou, 2017, p. 49). Então, a proposta trataria de substituir a questão ideológica das garantias da possibilidade do conhecimento pela questão do mecanismo de apropriação cognitiva do objeto real, por meio do objeto de conhecimento (Althusser, 1965, p. 90).

Decorrem-se daí duas observações: (1) a filosofia permaneceria no regime do conhecimento; (2) haveria *em* filosofia uma oposição diferente dominada por questões ideológicas, ou seja, não se pensava nas garantias da verdade, mas nos mecanismos de produção de conhecimento (Badiou, 2017, p. 49-50). Assim concebida, a filosofia está em união com a ciência. Ela é virtualmente o efeito do conhecimento, ou, nas palavras de Althusser, *teoria da*

prática teórica (Althusser, 1965, p. 6). Como a filosofia é essa teoria da prática teórica, logicamente se trata de interrogar o sentido do que é uma prática.

O quadro descritivo de Althusser para a existência da história se organiza, de maneira geral, no múltiplo. Tal múltiplo irredutível é o das práticas que, segundo Badiou, possui sua definição inicial como "[...] o nome da multiplicidade histórica. Ou o nome daquilo que eu chamo de uma situação, a partir do momento em que ela é pensada na ordem de seu desdobramento múltiplo" (Badiou, 2017, p. 50). Portanto, "Reconhecer a primazia da prática é, precisamente, admitir que 'todos os níveis da existência social são lugares de práticas distintas'" (Badiou, 2017, p. 50). Assim, não existiria apreensão da existência social que possa ser feita sob o signo do Uno. Como decorrência, o pensamento de Althusser afirma o múltiplo heterogêneo.

Ainda no quadro descritivo de Althusser, Badiou aponta que em *Ler o Capital*, Althusser lista uma série de práticas: prática política, prática econômica, prática ideológica e, finalmente, prática científica ou teórica (Althusser, 1965, p. 70). Badiou chama atenção para essa questão "teórica", porque quando Althusser elenca tas práticas, ele coloca a prática teórica depois da científica adicionando entre parênteses, como se fosse apenas outro nome ou uma sinonímia esclarecedora (Badiou, 2017, p. 50).

Será exatamente nessa questão que Badiou irá focar em demonstrar. Os parênteses inocentes, que estruturam o "teórico" acima do científico é o que detém todas as dificuldades posteriores (Badiou, 2017, p. 50-51). Todo o esforço de Althusser será o de pontuar novamente a filosofia, tirá-la dos parênteses sem que o vazio que, a partir de então, possa ser completamente apagado. A nova lista citada por Badiou diz respeito a ciência, a matemática e a filosofia (Badiou, 2017, p. 51). A prática matemática estaria situada no intervalo teórico entre ciência e filosofia, sendo distinta das ciências propriamente ditas (Badiou, 2017, p. 51-52). A aproximação de Althusser revela uma proximidade paradoxal entre filosofia e matemática que se expressaria no dilema moderno do formalismo em filosofia (Althusser, 1974, p. 13-30). Essa proximidade paradoxal, segundo Badiou, se torna uma metáfora do fato de que a filosofia seria, para Althusser, um lugar de pensamento homogêneo às ciências, mesmo que sob uma forma na qual o objeto real também está ausente, assim como na matemática pura.

Em síntese, a reflexão filosófica de Althusser até então apresenta uma visão inovadora sobre a relação filosófica, destacando a importância de se pensar a filosofia como uma prática teórica estruturante e não subordinada a outras formas de conhecimento, diante da necessidade de se entender os desvios teóricos como elementos fundamentais. A tarefa desse

primeiro Althusser seria, portanto, de recuperar e reposicionar a filosofia, fazendo dela uma prática autônoma sem perder seu íntimo vínculo com a ciência.

2 Rumo ao nada filosófico: por uma prática de pensamento sem objeto

O quadro montado por Badiou gira em torno da relação entre filosofia e política na obra de Althusser, destacando como os fracassos históricos do proletariado seriam decorrentes de desvios teóricos e não apenas de fatores práticos. Além disso, a relação entre filosofia, ciência e matemática, em termos do que seria uma prática, evidencia a tentativa de Althusser de reposicionar a filosofia como uma prática teórica autônoma, embora paradoxalmente ligada à ciência, sem um objeto real próprio.

Em certa altura, essa construção seria autocriticada por Althusser como um desvio teoricista (Althusser, 1979, p. 142-150; Badiou, 2017, p. 52). Após 1965, Althusser revisaria suas posições e a filosofia não poderia ser reduzida segundo esse desvio. O ponto de partida está posto desde 1965, em que afirma que Althusser coloca que Karl Marx só pôde se tornar Marx ao fundar uma teoria da história e uma filosofia que estabelece a distinção histórica entre ideologia e ciência, um gesto englobando duas criações em uma única ruptura: de um lado, o materialismo histórico, e o materialismo dialético de outro (Althusser; Badiou, 1979, p. 12).

Os laços entre essas duas dimensões demandavam uma reformulação da filosofia para ser ela não apenas uma teoria positiva da prática teórica, mas um ato de separação e distinção (Badiou, 2017, p. 52). Tal ato filosófico se encontra, então, inteiramente nas categorias através das quais se torna possível discernir ciência e ideologia. Dito de outro modo, a filosofia é aquilo sobre o que Althusser vai retornar sem descansar, usando a expressão de Lênin, como a capacidade de traçar linhas de demarcação no teórico, discernindo regiões, e sendo mais uma *intervenção* que uma *disciplina* (Althusser, 1974a, p. 59-63).

Para tanto, Badiou apresenta que Althusser precisará realizar algumas operações complexas para legitimar essa nova opção (Badiou, 2017, p. 52-53). São elas: (1) retirar a filosofia do paradigma teórico – isto é, incluir uma dimensão prática do *vivido* nas reflexões sobre os atos filosóficos; (2) conceber a filosofia como teoria do conhecimento – isto é, não mais partir para o enfrentamento epistemológico do lugar da filosofia para o conhecimento ou para o conhecimento do conhecimento dos pensamentos; (3) parar de concebê-la como história do conhecimento – isto é, entendê-la como um campo de tensões atuais e não por determinada arqueogenealogia. Esse seria o grande objetivo do programa de Althusser pós-1965 que estava

em jogo o futuro de um pensamento passado pela desepistemologização da filosofia (Badiou, 2017, p. 52; Sampedro, 2023, p. 53). Dessa forma, Althusser opera, no que diz respeito ao conceito de filosofia, por desmontar a tradição epistemológica e historicista que fundamenta o academicismo francês por meio do esvaziamento, da supressão e da negação. Segundo Badiou (2017, p. 53), "Na versão qualificada por ele de "teoricista", a filosofia é classicamente definida por seu domínio de objetos, ou seja, as práticas teóricas das quais ela estuda o mecanismo. [...]. A filosofia não tem objeto real. Ela não tem pensamento de um objeto".

Sob essa nova concepção, uma filosofia que tem um objeto está esvaziada. Essa mudança radical se dará na postura afirmativa de que a filosofia tem nenhum objeto. A filosofia não tem nenhum objeto real, ela não pensa um objeto. Assim como nos anos iniciais da década de 1960, Jacques Lacan definia a angústia como sendo aquilo "não sem objeto", Althusser parece tentar usar do mesmo paralelismo para lidar com uma "relação de objeto cujos objetos são ausentes". A consequência imediata disso é que a filosofia não tem história, uma vez que toda história e normatizada por uma objetividade de seu processo, não tendo nenhuma relação com o objeto real, a filosofia é de tal modo que nada se passa (Badiou, 2017, p. 53).

Essa convocação do vazio é essencial. As categorias da filosofia são vazias porque não designariam nenhum real do qual se pode organizar o pensamento (Badiou, 2017, p. 53). Esse vazio positivo de uma operação ou de um ato são vazios justamente porque todo trabalho de operar em direção e a partir de práticas já existentes tratam de uma matéria real e historicamente situável. Assim sendo, a filosofia não é uma apropriação cognitiva de objetos singulares, mas, e sobretudo, um *ato* do pensamento, uma vez que com ela se pode construir e afirmar um conjunto de práticas (ou um pensamento sobre tais práticas) *do zero*, ou seja, pode-se avaliar passo a passo como práticas indeterminadas (múltiplas e aparentemente sem conexão) são capazes de produzir efeitos determinados.

A filosofia, portanto, precisa ser decifrada no que diz respeito à sua forma. Para fazê-lo, é preciso investir ou declarar *teses* (Althusser, 1974b, p. 13). Há uma tripla dimensão da tese: (1) a filosofia é uma declaração; (2) declarar é uma delimitação no vazio categorial do objeto; tal é o ofício prático da filosofia; (3) Althusser toma essa forma declaratória para as relações políticas. Como resultado, a declaração (de teses) é uma palavra da política. Em termos da tese de que a filosofia é uma declaração (1), é dizer que a filosofia é afirmativa. Sobre a segunda tese (2), declarar uma delimitação no vazio categorial do objeto é o ofício prático da filosofia que diz respeito ao seu próprio vazio. Uma vez que não tem objeto, o ato de declaração desse vazio categorial por meio do ato do pensamento cria a função própria da filosofia. A

terceira tese (3) concerne à relação do que seria próprio da política, ou seja, a afirmação dos nomes próprios, inicialmente indecidíveis, que a política cria e afirma no mundo.

Haveria uma diferença marcante entre as posições da filosofia como questionamento epistemológico e como teses afirmativas (Badiou, 2017, p. 54). Aqui, Badiou resgata a unidade e a brutalidade do conceito de filosofia. Para ele, a filosofia é afirmativa e combativa. Dessa forma, há uma distinção entre a filosofia de Althusser e, por exemplo, a antilinguagem de Lacan (Althusser, 1985, p. 51-71). Além disso, há o pressuposto radical do ateísmo: as verdades não têm nenhum sentido em si mesmas. A filosofia não é interpretação, mas um ato, trata-se de uma posição que se diferencia no interior da filosofia, em relação a qualquer concepção hermenêutica, na medida em que a filosofia não é interpretação do mundo, mas intervenção ativa.

Quanto ao ato e à declaração, essas formas traçam uma linha de demarcação, que separa e desarticula tendências constitutivas da filosofia, que podem ser idealistas ou materialistas (Badiou, 2017, p. 54-55), situação paradoxal pois, uma vez que a filosofia não tem história, esse ato de delimitação repete e institui opções eternas relacionadas à relação entre matéria e espírito: (1) A primazia da objetividade material para o materialismo; (2) A primazia da ideia e do sujeito para o idealismo (Althusser, 1974b, p. 101-102). Nesse sentido, é correto afirmar que a intervenção de cada filosofia se faz no vácuo, é um "nada filosófico" cuja instância apenas se constata.

No entanto, aqui outro um ponto fundamental: dizer que em filosofia não há objeto nem história não significa dizer que ela não produza efeitos. Mesmo que não exista uma história *da* filosofia, Althusser dirá que existe uma história *na* filosofia (Althusser, 1974b, p. 81-116), ou seja, existe "uma história do deslocamento da repetição indefinida de um traço nulo, cujos efeitos são reais" (Badiou, 2017, p. 55).

Esse real efeito se encontra na convocação central à ciência (Badiou, 2017, p. 55). A filosofia não pode mais ser considerada uma "ciência da ciência", nem ter a ciência como seu objeto. Isso representa uma tese antipositivista: a filosofia não é uma ciência, e suas categorias são distintas das categorias científicas. Reconhecendo essa diferença, Badiou afirma a existência do chamado "ponto nodal número 1" que é o laço privilegiado entre filosofia e ciência (Badiou, 2017, p. 56). A natureza desse privilégio se sustenta na tese "existe a ciência", e que a ciência seria a condição de existência da filosofia, o que marca um íntimo envolvimento da filosofia com a ciência. No curso *A Filosofia e seu Programa dos Sábios*, de 1967, Althusser vai dizer que, no exterior de sua relação com as ciências, a filosofia deixa de estar na posição

de objeto e passa para a posição de condição: a ciência deixa de ser um objeto da filosofia e passa a ser sua condicionante (Althusser, 1974b, p. 11-51). Esse deslocamento é crucial pois, para Althusser, a relação ideal entre filosofia e ciência não é uma relação de objeto, de fundamento ou de exame crítico, mas uma relação de condição.

Como então a filosofia consegue se soltar de sua condição científica fora do seu modo epistemológico? Trata-se de uma questão delicada, que exige uma operação bastante específica. Caso se aceite a separação entre ciência e ideologia, o efeito disso é que elas retomam suas respectivas posições de *objeto para a filosofia* (Badiou, 2017, p. 56). Como o a assunção do vazio das categorias da filosofia não permite tal retorno, tanto a ciência quanto a ideologia não são objetos da filosofia, logo, o ato e o efeito da filosofia não é capaz de separar de modo direto ciência de ideologia (Badiou, 2017, p. 56). A conclusão é de que se deve abandonar o corte epistemológico em filosofia.

A importância dessa nova configuração da filosofia pode ser sumarizada em dois pontos. A primeira resposta consiste em radicalizar a desvinculação da filosofia e qualquer objeto real. Assim, a filosofia se relaciona apenas consigo mesma, sendo seu efeito real inteiramente produzido no espaço do pensamento, que seu vazio particular constitui. A filosofia se relaciona consigo com o objetivo de fazer demarcação entre o ideológico das ideologias e o científico das ciências (Badiou, 2017, p. 57). Essa distinção entre o científico e o ideológico é *interior à filosofia*, não sendo *anterior* a ela, mas resultado de sua intervenção. Tal efeito da filosofia é diferente do efeito do conhecimento produzido pelas ciências, ela o produz apenas dentro de si mesma. Enquanto o efeito da ciência opera na realidade, o efeito real da filosofia opera exclusivamente dentro da própria filosofia. Tal distinção é uma tese da imanência completamente radical, uma invenção interior à filosofia.

No entanto, essa modificação imanente, por estar no campo geral das práticas, tem efeitos exteriores. Assim, a prática filosófica, ainda que imanente, produz efeitos no exterior. Essa modificação imanente e o resultado interior da filosofia operam sobre práticas não filosóficas, incluindo a ciência, o que faz Althusser defender que a filosofia intervém na realidade ao produzir efeitos em si mesma, mas age fora dela por meio dos resultados que gera dentro de si. Como conclusão, e aí reside sua invenção, apesar de a filosofia estar sob a condição da ciência, ela não pode tratar do real da ciência (Badiou, 2017, p. 57). Ela pode apenas supor tal condicionamento pela invenção nominativa específica e imanente ao condicionado (a filosofia não pensa a ciência, mas inventa e declara nomes para a ciência).

O duplo tema da invenção e da imanência possui um preço caro: seus efeitos exteriores da filosofia são opacos para a própria filosofia. Isso ocorre porque medir ou pensar esses efeitos exigiria categorizar a ciência e a ideologia do interior da filosofia (Badiou, 2017, p. 57-58). Dessa forma, a filosofia é condicionada por práticas reais, mas os efeitos que produz são para ela apenas uma suposição vazia. Esse "impossível de ser pensado" é o real da filosofia, sustentado no efeito que ela produz sobre suas condições. Assim, a filosofia é determinada pelos campos das práticas reais, mas não pode pensar nos efeitos que têm sobre esses campos. Se a filosofia é condicionada por certos campos e consegue, dentro de si, pensar esses campos, ela produz efeitos que impactam esses mesmos campos. Dessa forma, a relação entre filosofia e ciência não é de objeto ou de exame, mas de condição e de intervenção indireta.

Badiou chama atenção de que há uma cegueira constitutiva nessa cena, que é o ponto de impossível que, para Althusser, é um obstáculo decisivo (Badiou, 2017, p. 59). O plano da singularidade da filosofia marxista, ou marxista-leninista, cuja cisão foi introduzida na filosofia por Marx, Lênin e Mao Tsé-Tung, distingue-se radicalmente das filosofias idealistas de nosso tempo, na medida em que interioriza o sistema de suas condições e de seus efeitos. Por essa via que Althusser rejeita o antigo ideal de transparência para si das doutrinas imanentes da filosofia.

A filosofia marxista seria a única a não negar suas condições políticas de classe, na medida em que ela exige um controle dos efeitos da divisão no próprio campo teórico. Tal filosofia esclarece seus efeitos e suas condições, e sua clareza parece curada da negação idealista do regime de cegueira que a doutrina imanente impõe (Badiou, 2017, p. 59). No entanto, para Badiou, a investigação sobre o conceito de filosofia de Althusser é um tratamento distinto da ausência do objeto da filosofia e, consequentemente, do estatuto do traçado da linha de demarcação entre o científico e o ideológico (Badiou, 2017, p. 59).

3 Filosofia e política: a sutura althusseriana e a tarefa herdada de seu desfazimento

Como consequência da discussão anteriormente mencionada, Badiou afirma que esse deslocamento determina que a condição da filosofia não é apenas científica, mas também política (ponto nodal número dois) (Badiou, 2017, p. 60). Esse atrelamento de Badiou, a partir da filosofia marxista-leninista, dá à filosofia clareza sobre sua condição e sobre como ela é determinada pela causa proletária. A filosofia e a política se ligam pela seguinte tese: a filosofia, que não tem objeto nem história, não é, na verdade, nem o pensamento das ciências, nem o

pensamento da luta de classes ou da política, nem o pensamento de uma relação entre ambas. A filosofia representa, nas palavras de Althusser, tanto a ciência junto da política, quanto a política junto da ciência (Althusser, 1974a, p. 63). Assim, a filosofia surge como terceira instância entre a luta de classes e a ciência, ela representaria a política no domínio da teoria junto das ciências e, vice-versa, representaria a cientificidade na política, junto das classes engajadas na luta de classes. Badiou observa que há uma equalização entre política e luta de classes feita por Althusser que não foi completamente aceita (Badiou, 2017, p. 60).

Sendo a filosofia o espaço aberto entre suas duas condições (ciência e política), o operador filosófico vem da política. É possível entender isso na medida em que a filosofia, para Badiou, circula entre a prescrição da política e o paradigma do científico, sem tomar nenhum dos dois como objeto. Esse vazio é sustentado por um primeiro e anterior vazio, o que separa as práticas de verdades heterogêneas: "A partir de então, o efeito filosófico imanente, o traçado de uma demarcação entre o científico e o ideológico, encontra-se sob a dependência de uma prescrição de classe, que é dada como uma posição de classe do ato filosófico" (Badiou, 2017, p. 61). Graças à dualidade das condições, há um efeito complexo, que é o da imanência situada (interior a si mesma e localizada em termos de posições).

A montagem do estratagema althusseriano reconhece, em primeiro lugar, a dupla relação entre a filosofia e as ciências, e a filosofia e a política (Badiou, 2017, p. 61-62). Trata-se um ato de torção entre a filosofia e suas condições de verdade, que só pode ser pensada dentro da própria filosofia. A torção filosófica consiste em estabilizar sob o nome de verdade, com letra maiúscula, ou qualquer outro nome equivalente, o espaço vazio em que algumas verdades agora indiscerníveis são percebidas na forma declaratória de seu ser e não na forma real de seu processo. O existir das verdades é duplo: o real de seu processo, que se torna a condição para a filosofia; e a percepção filosófica, que declara seu ser.

Althusser está muito próximo disso quando escrever sobre o lugar da intervenção da filosofia (Althusser, 1974b p. 38; Badiou, 2017, p. 62). Ela interviria politicamente sob uma forma teórica nos dois domínios (prática política e prática científica). Ambos os domínios são seus (da filosofia), na medida em que ela é produzida nesses lugares. É próprio da filosofia que o campo de intervenção seja aquilo mesmo que a condiciona, e é justamente por esse movimento que a filosofia se dobra em si mesma. No entanto, Althusser afirma que a filosofia intervém politicamente (Badiou, 2017, p. 62). Aqui, política não é apenas campo de intervenção, mas natureza do ato filosófico: "Em última instância, a intervenção filosófica, que era a representação e mediação entre as ciências se a política, se torna, ela mesma, uma forma

de política" (Badiou, 2017, p. 62). Nesse sentido, é a política que qualifica o *ser* do ato filosófico.

Badiou relembra que esse período é o entorno de 1968 e suas consequências (Badiou, 2017, p. 62-63). O fato de a filosofia ter seu fundo político é um tema da época de um limiar de mudança em Althusser. Até 1965, a filosofia está no mesmo plano da ciência. De 1968 em diante, a filosofia é o retrato da luta de classes (ou, segundo a fórmula de Althusser, a luta de classes na teoria). Assim sendo, a política passa a ocupar um lugar privilegiado perante as condições da filosofia. Se antes esse lugar era o da ciência, agora a política ocupa esse lugar. Badiou aponta que ela passa a ter esse privilégio, para além de seu estatuto de condição, pois ela penetra na determinação do ato (Badiou, 2017, p. 63).

Em seus escritos, a essa ruptura Badiou dará o nome de sutura. Segundo o filósofo, a sutura é uma operação de construção de um ponto de vista específico da filosofia geral subordinada a ao menos uma de suas condições. Em qualquer situação em que a filosofia é vista parcialmente segundo a operação redutora de uma condição específica (no caso em questão, a política como condição geral da filosofia althusseriana), tem-se atribuída à determinação do ato filosófico uma inversão, que domina e condiciona a própria filosofia (Badiou, 1991, p. 29-34). Esse ponto é fundamental, pois Badiou demonstra que apesar de todo seu esforço teórico e de esforço de libertação da filosofia, Althusser não consegue liberá-la enquanto tal e preservar sua imanência (Badiou, 2017, p. 63-64). A liberação da filosofia da ciência só pôde acontecer mediante à sutura política. Dessa forma, a filosofia ainda se encontraria paralisada por uma de suas condições, cujo problema da sutura compromete suas duas bordas: a própria filosofia e a condição privilegiada da política (Badiou, 2017, p. 64). Do lado filosófico, a sutura que investe o ato filosófico de uma determinação singular em relação a sua verdade destrói por completo o vazio objetal do lugar filosófico como lugar de pensamento. Suturada à política a filosofia encontra de novo objetos, mesmo com a negação de Althusser. A interioridade prática de suas condições, seja na ciência ou na política, não pode ter acesso a isso unicamente a partir de seu próprio ato. Por sua vez, já do lado da política, a sutura dessingulariza todo o processo, pois para poder declarar que a filosofia é uma intervenção política, é preciso ter um conceito muito mais geral e determinado de política (Badiou, 2017, p. 64). A filosofia teria a necessidade de se substituir a esses modos históricos por um filosofema que é assumido no dispositivo althusseriano pela identificação pura e simples da política com a luta de classes (Althusser, 1974a, p. 25-40).

Há ainda uma última dificuldade, no momento em que Althusser repete que a filosofia é uma intervenção política "sob a forma teórica" (Althusser, 1974b, p. 62; Badiou, 2017, p. 65). Tal colocação parece distinguir a intervenção filosófica de outras formas de política, ao mesmo passo que a política de emancipação é um lugar de pensamento. Essa distinção recai em uma tentativa inútil de separar os estratos da prática e da teoria, aquilo que fora desde o princípio rejeitado por Althusser. Para uma devida correção, Badiou sugere que, como qualquer processo de verdade, a política é um processo de pensamento sobre condições que são acontecimentos (Badiou, 1991, p. 43-50). Desse modo, o que faltou para Althusser foi reconhecer a plena imanência em pensamento de todas as condições da filosofia (Badiou, 2017, p. 65). Esses domínios sofrem intervenção da filosofia apenas na medida em que o ato filosófico produz efeito em si mesmo. Só é possível pensar a imanência dos resultados e dos efeitos da filosofia se se pensar a imanência de todos os procedimentos de verdade que a condicionam, e singularmente a imanência da política (Lazarus, 2017, p. 1-9).

Como conclusão, Badiou reconhece que Althusser mostrou e desenvolveu quase tudo o necessário para emancipar a política: a ausência de objeto e o vazio, a invenção categorial, a declaração e as teses, a colocação das condições, a imanência dos efeitos, a racionalidade sistemática, a torção (Badiou, 2017, p. 65-66). O paradoxo é que ele inventa isso na disposição da lógica da sutura, paradoxo esse que ensina que não se sai do teoricismo pelo politicismo, nem tampouco pela estética ou pela ética da alteridade.

O legado de Althusser permanece: a tarefa de retirar a sutura (científica ou política) da obra de Althusser para liberar o alcance universal de sua invenção. Para tanto, Badiou propõe quatro máximas orientadoras a serem realizadas: (1) ampliar os espaços das condições a todos os lugares de pensamento imanente em que procedem, em decorrência dos acontecimentos singulares para além das ciências e da política, mas também outras condições; (2) conceber as condições não como dispositivos do saber ou da experiência, mas como ocorrências de verdades, não como regimes de discurso, mas como singularidades de acontecimentos – Badiou argumenta que Althusser se opõe a categoria de verdade, pois ele a considera idealista, isso acontece por haver uma identificação em Althusser entre conhecimento e verdade; (3) o ato filosófico não se encontra nem na forma da representação, nem na forma da mediação, ele é um ato de percepção e que também se faz perceber; (4) sustentar a dimensão subtrativa da filosofia, entendida como o lugar onde se percebe que existem verdades na política, na ciência e em quaisquer outros campos compossivelmente (Badiou, 2017, p. 66-67).

Althusser desempenha um papel crucial no pensamento filosófico contemporâneo, especialmente em relação à sua defesa da filosofia como um ato formal racional. Badiou, ao reconhecer a relevância de Althusser, posiciona-se ao lado dele ao afirmar que ambos compartilham a convicção de que a filosofia não está em seu fim, mas continua sendo uma prática essencialmente crítica e criativa. Nos anos 1960, segundo Badiou, Althusser foi o único a sustentar que a filosofia deveria ser entendida como um ato de rigor lógico e sistemático, desafiando as tendências que viam sua diminuição ou extinção no cenário intelectual das antifilosofias generalizadas (Badiou, 2017, p. 67). É dessa postura fundamental para o pensamento atual, que reflete a persistente relevância da filosofia como um campo que oferece ferramentas para a análise crítica das práticas sociais, políticas e científicas que se configura como a herança althusseriana para os tempos atuais, na medida em que mantém o espaço de reflexão e intervenção para o pensamento.

Conclusão

Conforme apresentado, Althusser continua a exercer influência significativa no pensamento contemporâneo. A leitura de Badiou reforça essa relevância, mas também expõe limites e contradições, como a tensão entre a autonomia da filosofia e sua ligação com a ciência e a política. A partir do problema levantado, sob a hipótese central de que a reconstrução do pensamento althusseriano por Badiou pudesse oferecer aportes relevantes para essas áreas, pode-se considerar confirmada a hipótese, evidenciando que, apesar de suas limitações, Althusser permanece uma referência fundamental que permite tanto ampliar quanto repensar sua contribuição filosófica.

Na primeira parte, buscou-se mostrar como Althusser, ao refletir sobre a relação entre filosofia e política, delimitou o papel da filosofia como instância de análise crítica dos fracassos políticos, entendendo-os como desvios teóricos por uma leitura filosófica específica do marxismo, que resultou na reconfiguração da relação entre ciência, ideologia e prática teórica. Dessa forma, mostrou-se que a tentativa de Althusser de estabelecer a filosofia como teoria da prática teórica o levou a um dilema sobre sua posição entre ciência e política. Dessa complexificação culminou-se na aproximação paradoxal entre filosofia e matemática, mais especificamente na defesa de um movimento a favor do esvaziamento objetual da filosofia.

Na segunda parte, afastando-se do teoricismo e promovendo uma ruptura que redefine a relação entre materialismo histórico e materialismo dialético, Althusser revisa sua

concepção de filosofia após 1965 para mostrar que a filosofia não pode ser reduzida a uma teoria do conhecimento ou à história das ideias, reconcebendo-a como um ato de separação, distinção e demarcação entre ciência e ideologia. Essa mudança implica na negação da filosofia como disciplina com objeto próprio, tornando-a um vazio categorial cuja função é operar dentro do pensamento e intervir nas práticas reais.

Por fim, na terceira parte, foi possível mostrar que, ao longo do desenvolvimento de sua análise sobre Althusser, Badiou enfatiza a relação entre filosofia, política e ciência com o objetivo de condicionar os campos da ciência e da política àquele pensamento filosófico de base. A partir da "sutura", Badiou argumenta que Althusser, ao deslocar a condição privilegiada da filosofia da ciência para a política, não consegue libertá-la plenamente, pois ela permanece atrelada a uma de suas condições. Dessa forma, Badiou propõe ampliar o escopo das condições filosóficas ao sustentar sua dimensão subtrativa e imanente.

Ao destacar a noção de sutura, Badiou demonstra que a tentativa de Althusser de libertar a filosofia de um condicionamento exclusivo à ciência resultou na submissão desta à política, mostrando assim a dificuldade em manter sua autonomia. No entanto, longe de invalidar a contribuição althusseriana, essa análise permite expandi-la, evidenciando a necessidade de pensar a filosofia como um ato imanente e independente de qualquer uma de suas condições. Dessa maneira, a leitura de Badiou não apenas resgata Althusser, mas também aponta caminhos para uma reflexão filosófica mais ampla, que ultrapassa os limites do marxismo estrutural e sugere novas possibilidades para a relação entre filosofia, política e outras esferas do pensamento.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Elementos de autocritica.** Tradução de Miguel Barroso. Barcelona: Editorial Laia, 1975.

ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan. Marx e Freud:** introdução crítica-histórica. Tradução de Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ALTHUSSER, Louis. **Lenine e a Filosofia**. Tradução de Herberto Helder e Antônio Carlos Manso Pinheiro. Lisboa: Editora Estampa, 1974a.

ALTHUSSER, Louis. **Lire le Capital.** Paris: PUF, 1965.

ALTHUSSER, Louis. **O que não pode mais perdurar no Partido Comunista Francês**. *In: Eurocomunismo X Leninismo (Coleção Polêmica)*. Editora Vega, 1978, p. 24-27.

ALTHUSSER, Louis. **Philosophie et philosophie spontanée des savants**. Paris: François Maspero, 1974b.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. Tradução de Elisabete A. Pereira dos Santos. São Paulo: Global Editora, 1979.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger**. Ler o Capital**, vol. 2. Tradução de Nathanael C. Caixeiro Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jaques; MACHEREY, Pierre. **Ler o Capital**, v. 1. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012a.

BADIOU, Alain. **Compêndio de metapolítica**. Tradução de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

BADIOU, Alain. **Manifesto pela Filosofia**. Tradução de MD Magno. Rio de Janeiro: Aoutra Ed, 1991.

BADIOU, Alain. **Pequeno panteão portátil**. Tradução de Marcelo Mori. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

BADIOU, Alain. **Philosophy for militants.** Tradução de Bruno Bosteels. London: Verso, 2012b.

BALIBAR, Etienne. **A filosofia de Marx**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LAZARUS, Sylvain. **Antropologia do nome**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

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

JUDITH BUTLER LEITORA DE LOUIS ALTHUSSER: INTERPELAÇÃO, GÊNERO E MATERIALIDADE DO DISCURSO

Rodrigo Augusto Leal da Silva[1]

Resumo:

Este artigo investiga a influência da teoria de Louis Althusser na filosofia de gênero de Judith Butler, com foco na categoria da interpelação. O objetivo é analisar como Butler (1997; 2020) se apropria da interpelação althusseriana para compreender os atravessamentos de gênero e sexualidade nas relações sociais capitalistas. Metodologicamente, o trabalho revisita criticamente a categoria althusseriana da interpelação, contrastando-a com as formulações de Butler sobre gênero como performance/citacionalidade. A análise se concentra na forma como Butler reelabora a performatividade de gênero, aproximando-a da materialidade do discurso a partir da noção de citacionalidade. Os resultados apontam que Butler, ao dialogar com Althusser, propõe uma compreensão da interpelação que considera a possibilidade de falhas e resistências. A autora argumenta que a interpelação não determina completamente a subjetividade, abrindo espaço para subjetivações que escapam à lógica dominante do capitalismo e da heteronormatividade. Conclui-se que a leitura de Butler sobre Althusser enriquece o debate sobre gênero, poder e ideologia, ao destacar a materialidade do discurso e a importância das lutas contra as normas de gênero e as desigualdades sociais. A análise revela que a sociabilidade capitalista não molda subjetividades de forma mecânica e inexorável, e que as falhas nos processos de interpelação podem gerar consciência crítica e resistência.

Palavras-chave: Judith Butler. Louis Althusser. Interpelação. Gênero. Discurso.

JUDITH BUTLER READS LOUIS ALTHUSSER: INTERPELLATION, GENDER AND MATERIALITY OF DISCOURSE

Abstract:

This article investigates the influence of Louis Althusser's theory on Judith Butler's gender philosophy, focusing on the category of interpellation. The objective is to analyze how Butler (1997; 2020) appropriates Althusserian interpellation to understand the intersections of gender and sexuality in capitalist social relations. Methodologically, the work critically revisits the Althusserian category of interpellation, contrasting it with Butler's formulations on gender as performance/citationality. The analysis concentrates on how Butler reformulates the performativity of gender, approximating it to the materiality of discourse from the notion of citationality. The results indicate that Butler, in dialogue with Althusser, proposes an understanding of interpellation that considers the possibility of failures and resistances. The author argues that interpellation does not completely determine subjectivity, opening space for subjectivations that escape the dominant logic of capitalism and heteronormativity. It is concluded that Butler's reading of Althusser enriches the debate on gender, power, and ideology, highlighting the materiality of discourse and the importance of struggles against gender norms and social inequalities. The analysis reveals that capitalist sociability does not mold subjectivities in a mechanical and inexorable way, and that failures in the processes of interpellation can generate critical consciousness and resistance.

Keywords: Judith Butler. Louis Althusser. Interpellation. Gender. Discourse.

Introdução

[1] Graduado em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (2012). Pós-graduado em Serviço Social (lato sensu) pelas Faculdades Metropolitanas Unidas (2015). Pós-graduado lato sensu pelo Instituto Brasileiro de Ciências Criminais - IBCCRIM, curso Gênero, Direitos Humanos e Sistema de Justiça. Mestre em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP (2019). Doutor em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP (2024). Defensor Público do Estado de São Paulo desde 2014. ra.lealdasilva@gmail.com . https://orcid.org/0000-0003-3757-2056

A filosofia de gênero de Judith Butler tem provocado intenso debate no cenário acadêmico brasileiro. De um lado, há críticas marxistas que expressam forte resistência, argumentando que a teoria butleriana desconsidera as bases materiais das desigualdades de gênero, focando excessivamente na performatividade e na desconstrução de normas. Para essas vertentes, a ênfase na linguagem e no discurso obscurece o papel das estruturas econômicas e sociais na produção das opressões de gênero.

Por outro lado, há também críticas marxistas que defendem a possibilidade de uma leitura materialista de Butler, argumentando que sua obra não ignora as condições materiais, mas as trata a partir do prisma da linguagem que é, em síntese, ela própria parte da materialidade. Essa interpretação se fortalece ao analisar o diálogo da autora com Louis Althusser, em que Butler explora a relação entre ideologia, poder e subjetividade. A partir dessa perspectiva, a performatividade de gênero pode ser entendida como um processo material, enraizado em práticas e instituições que moldam os corpos e as identidades.

Nesse sentido, a análise das normas de gênero como mecanismos de poder, proposta por Butler, pode complementar a crítica marxista, ao revelar como o capitalismo se apropria e instrumentaliza as diferenças de gênero para a reprodução das desigualdades. Assim, o debate sobre Butler no Brasil revela a complexidade e a riqueza da teoria de gênero, bem como a necessidade de um diálogo interdisciplinar para a compreensão das opressões contemporâneas.

O presente artigo sintetiza parte das investigações filosóficas desenvolvidas no bojo de pesquisa para elaboração de tese de doutorado em Serviço Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, enfatizando-se, aqui, a importância da retomada crítica da categoria althusseriana da interpelação para a compreensão dos atravessamentos de gênero e sexualidade nas relações sociais capitalistas.

Neste trabalho, focamos na forma como Louis Althusser abordou a ideologia em seus últimos escritos, especialmente pelo desenvolvimento teórico dos aparelhos ideológicos do Estado (Althusser, 1980). Não exploramos suas ideias iniciais sobre ideologia nem suas críticas mais radicais a Hegel presentes em seus primeiros trabalhos, mas sim suas concepções acerca da ideologia na maturidade (Motta *et al.*, 2014; Mascaro, 2021). Assim, nosso objetivo não é fazer uma análise completa do marxismo estruturalista de Althusser, mas sim utilizar suas ideias sobre ideologia para investigar mais detidamente sua influência sobre a filosofia de gênero de Judith Butler.

Na direção desse objetivo, o presente artigo foi dividido em algumas partes. Na primeira parte traz-se uma brevíssima síntese da concepção do gênero como performance na filosofia de Butler (1990), posteriormente reformulada como citacionalidade pela própria autora (Butler, 2020).

Gênero como performance/citacionalidade em Judith Butler

Butler propõe em *Gender trouble* (1990) que o binarismo de gênero, além de instituir assimetrias socioculturais e políticas, pressupõe a heterossexualidade como norma compulsória. Tal pressuposto marginaliza outras expressões de sexualidade e identidade de gênero, relegando-as à abjeção e sujeitando-as a sanções repressivas. Simultaneamente, essas expressões abjetas são necessárias para reafirmar a validade discursiva da matriz heterossexual binária (Butler, 1990).

Cabe recordar de forma muito sucinta a categoria da abjeção na filosofia butleriana, que é apreendida pela filósofa da psicanálise feminista de Kristeva (1984). Com efeito, essa autora observou em termos psicanalíticos que na abjeção se dá tudo aquilo que oferece risco de subversão da identidade, do sistema e da ordem, trazendo inúmeros exemplos – desde a nata gordurosa emplastrada por cima do leite até o necrochorume dos cadáveres: algo que relembra o eu de sua mortalidade e, pois, causa-lhe horror, tendo que ser imediatamente expulso, foracluído, sob pena de desintegração do eu.

Ao investigar as relações de gênero, Butler (1990; 2020) demonstra que o abjeto está intrinsecamente ligado à heterossexualidade compulsória pressuposta na própria artificialidade do gênero, compreensão teórica que retoma da filosofia feminista de Monique Wittig: “a heterossexualidade hegemônica é em si um esforço constante e reiterado de imitações de suas próprias idealizações” (Butler, 2020, p. 215).

A heterossexualidade, um regime de poder, como afirma Bento (2012) a partir da filosofia butleriana, tem o abjeto como seu constituinte, de maneira que “a bicha, o sapatão, o afeminado são essenciais para realimentar a heterossexualidade, por não serem estranhos, externos a ela, mas porque a constitui” (Bento, 2012, p. 40-41).

E, ainda, nas próprias palavras de Butler (2020, p. 196-17), “a identificação sexual não tem lugar na negação em se identificar como homossexual, mas por meio de uma identificação com uma homossexualidade abjeta que nunca deve, por assim dizer, mostrar sua face”.

Adicionalmente, Butler (1990) desnaturaliza o sexo, investigando os discursos fundantes da cultura ocidental na psicanálise e antropologia. Tal investigação revela a presença implícita da heteronorma para além da proibição do incesto, o que a autora identifica no árduo percurso de crítica tanto à obra de Freud quanto de Lévi-Strauss.

Ao caracterizar as performances de gênero não binárias como pastiche, Butler (1990) evidencia a artificialidade das identidades de gênero e do sexo biológico, incluindo suas implicações normativas sobre genitália e reprodução. A autora situa a tese no âmbito da filosofia, enfatizando o caráter denunciativo das performances, no entanto, sem sugerir que tais críticas transcendam a racionalidade filosófica em direção a uma práxis absolutamente revolucionária. Em vez disso, a autora (Butler, 1990) retoma a concepção foucaultiana de um mundo preexistente, permeado por relações de poder, refutando a ideia de que a denúncia da artificialidade do gênero desconstrua as estruturas jurídico-sociais repressivas.

Posteriormente, Butler reelabora a performatividade de gênero como citacionalidade, perspectiva que retoma da iterabilidade derridiana e da interpretação de Derrida sobre a teoria dos atos de fala de Austin (Butler, 2020) – ou, melhor dizendo, como nos leciona Arruzza (2019), Butler o faz interpretando Austin e Derrida à sua maneira, inserindo-os no seu notório panteão erudito de diálogos filosóficos.

Trata-se de uma reformulação teórico-filosófica que, como já sustentamos (Autor, 2024), insere o gênero na esfera da materialidade ao tratá-lo como produto artificial do discurso a partir da ideia dos enunciados performativos, os quais também são dotados de materialidade: o discurso, ao produzir esses enunciados, produz materialidade.

Se, ao longo das infindáveis repetições do gênero e de suas recitações ao longo da história, surgem pontos de fricção na repetição iterativa, é certo que o assujeitamento do ser social pelas relações sociais no modo capitalista de produção não poderia de ser igualmente mecanicista e, por assim dizer, infalível. Desse modo, é absolutamente pertinente o questionamento de Butler (1997) acerca da categoria althusseriana da interpelação.

Para que se possa avançar nesse debate, é imprescindível retomar as categorias da interpelação e dos aparelhos ideológicos do Estado em Althusser (1980) para, posteriormente, analisarmos como se dá a sua reinterpretação por Butler (1997; 2020).

Recitações, performances, ideologias

Baldi (2019) ensina que, na obra marxiana, a categoria da ideologia é desenvolvida tanto em sentido negativo (como falsa consciência), quanto positivo (formas ideológicas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas de aquisição da consciência), o que alimenta um intenso debate entre marxistas e, inclusive, dá azo a posteriores desenvolvimentos para além do pensamento marxiano – e há até mesmo quem refute tais reformulações ulteriores.

Nesse sentido, é importante mencionar que a produção de Althusser se insere no âmbito do debate crítico da filosofia francesa de sua época, razão pela qual nela se encontram algumas categorias e perspectivas de análise muito caras à essa filosofia. É por tais razões que seus delineamentos acerca da ideologia travam relações de proximidade com a Psicanálise lacaniana e com a Filosofia da linguagem, em especial a análise do discurso, o que causa estranhamento a muitos setores do pensamento marxista – inclusive por aprofundar suas análises em torno da categoria do Sujeito como um ser subjetivado e, por conseguinte, envidar esforços de investigar criticamente os modos de subjetivação na sociedade capitalista (Mascaro, 2021).

Sem nenhuma pretensão de avançar nesse debate, cabe destacar que os desenvolvimentos althusserianos da ideologia reportam muito mais ao sentido positivo da ideologia do que ao negativo, partindo-se das formulações marxianas constantes do "Prefácio a Para a crítica da economia política" (Marx, 2012c) e, sobretudo, pela perspectiva estruturante e estrutural que o filósofo confere à categoria, que aponta até mesmo para sua penetração no inconsciente e na formação da subjetividade (Mascaro, 2021).

De acordo com Althusser (1980), a ideologia atua como condição basilar para a sustentação do sistema capitalista: para o filósofo, a explicitação das mediações capitalistas provocaria resistência imediata na classe trabalhadora. Por tal razão, a classe trabalhadora necessita acreditar no capitalismo e a burguesia delineia tal profissão de fé; a interpelação, por sua vez, configura-se como instrumento para tal delineamento.

Foi tomada da filosofia althusseriana, então, a ideia de que o funcionamento do modo capitalista de produção necessita não apenas de arranjos específicos das relações produtivas e das relações sociais como também da coparticipação de todos em comungar uma crença na naturalidade do sistema econômico. A percepção de que o capitalismo seria algo natural e dado, portanto, não é imposta sobre o sujeito por meio de coerção ou violência, mas transmitida de maneira reticular em toda a sociedade, por meio de processos de subjetivação que atingem, inclusive, o inconsciente (Althusser, 1980).

O sujeito, assim, não é apenas produto de múltiplas determinações traçadas pelas relações produtivas, mas é, sobretudo, resultado de diversos processos de subjetivação que atravessam os indivíduos na sociabilidade capitalista de forma fluida, dinâmica, e não cabe falar, portanto, de uma subjetivação estanque e monolítica (Althusser, 1980).

É verdade que, neste ponto, finca-se uma grande divergência entre o pensamento althusseriano e outras vertentes importantes da tradição marxista, como a lukacsiana, uma das tradições ainda mais fortes no marxismo brasileiro. Nesse sentido, conforme destacam Motta *et al.* (2014, p. 131), as divergências entre esses dois filósofos divergem são mais visíveis, por exemplo, ao se colocar lado a lado a compreensão althusseriana de sujeito e a tese de Lukács do ser social:

> [...] A definição de sujeito por Althusser é completamente distinta da de Lukács: enquanto para o filósofo húngaro permanece no sentido que lhe confere o pensamento moderno sobre o Sujeito centrado, Althusser, por seu turno, demarca um novo sentido no pensamento marxista: o sujeito é descentrado já os sujeitos são constituídos por vários e diferentes *Sujeitos*. Cada sujeito está submetido a diversas (quando não, adversas) ideologias relativamente independentes. Cada sujeito vive, então, simultaneamente, em e sob várias ideologias cujos efeitos de submetimentos "combinam-se" em seus próprios atos, inscritos em práticas, regulamentados por rituais. As interpelações discursivas constituem em cada "indivíduo" uma pluralidade de *sujeitos*, e se *reconhece* em distintos *Sujeitos*.

Butler, porém, lê os aparelhos ideológicos do Estado na medida em que se aproximam muito mais da sua própria crítica ao paradigma cartesiano e ao mito do ser humano como eminentemente racional, o que faz em sua tese de doutorado (Butler, 2012). E, como sustentamos em outra ocasião (Autor, 2024), é retomando esse diálogo intenso de Butler com Althusser que se desvela na filósofa uma profunda crítica ao modo capitalista de produção já em sua obra da juventude, ainda que muitas vezes de forma implícita pela referência às categorias com as quais trabalha.

A ideologia althusseriana interpela sujeitos, e não coisas, de maneira que toda e qualquer prática humana é perpassada por ela, já que ocorre a subjetivação por interpelação do sujeito mesmo antes de seu nascimento; todavia, não se trata de uma figura espiritual ou metafísica, que ostenta a ideologia de eminente materialidade e que "representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência" (Althusser, 1980, p. 77).

É importante grifar esse ponto: a ideologia é material, tem materialidade. Ela não é uma abstração, mas também não é uma mera mediação que disfarça e distorce a percepção do real. Se a ideologia possui materialidade, então materialidade não é sinônimo de palpável, já que a ideologia não o é: ainda que se possa experimentar sensorialmente manifestações da

ideologia (os banheiros separados por sexos, os brinquedos dispostos nas prateleiras das lojas na divisão entre meninos e meninas), estas não se confundem com a ideologia propriamente dita. A ideologia é, evidentemente, discursiva.

A partir de tais considerações, a conclusão que já sustentamos em outra ocasião (Autor, 2024) é, portanto, no sentido de que se a ideologia, é discursiva e também possui materialidade, o discurso possui materialidade. Por conseguinte, não poderia ser tema alheio à crítica materialista histórica.

Ainda, entendemos que a concepção althusseriana da ideologia é identificável como um ponto de tangência e de aproximação entre a tradição marxista e a filosofia de inspiração nietzscheana, notadamente a de Michel Foucault, ainda que guardem substanciais divergências no que diz respeito à compreensão da questão de classes na perspectiva da microfísica do poder, de suas manifestações reticulares e como processos de subjetivação e de assujeitamento (Mascaro, 2021). Por tais razões que Althusser é um autor importante para o pensamento de juventude de Butler.

Nesse ponto específico, inclusive, outro elemento importante na apropriação butleriana da categoria da interpelação deve ser destacado: partindo do pensamento foucaultiano, Butler (1990) explicita em sua obra a adoção de uma concepção no sentido de que nascemos em um mundo que nos é dado, ou seja, nascemos já em inserção a uma série de expectativas culturais e sociais, bem como sofisticadas relações reticulares de poder. Como bem sintetiza didaticamente Bachur (2021, p. 271):

> [...] Há, na interpelação, um momento performativo que contribui para a constituição do sujeito. É dizer, ninguém domina plenamente o processo de constituição de própria subjetividade, de sorte que a forma pela qual somos interpelados por outros contribui (sempre de maneira não soberana) para a elaboração de nossa própria auto-compreensão subjetiva.

Butler (1997; 2020), então, lê a interpelação althusseriana a partir da seguinte perquirição filosófica: qual seria o resultado da falha do processo de interpelação? Para a autora, essa hipótese não está explicitamente formulada em Althusser (1980), mas é possível compreender logicamente, a partir de sua argumentação, quais seriam os contornos de um processo falho de interpelação: se da falha da interpelação não se constitui sujeito, logo, esse mesmo pretenso sujeito não disporá de recursos de linguagem para se constituir, tendo em vista o procedimento simultâneo de constituição do sujeito e de incorporação da linguagem da ideologia.

Sem abordar eventuais respostas do filósofo a seus críticos em sua maturidade (Motta *et al.*, 2014) e mantendo-se em estrita leitura unicamente da sua obra publicada (Althusser, 1980), Butler (1997) se recusa a aceitar que não haveria subjetivação, conclusão essa que, como demonstrado, não está explicitamente formulada em Althusser (1980), porém seria aferível a partir de um exercício de interpretação lógica.

Em sentido diverso, todavia, Butler (1997) também não concorda com uma tese no sentido de existir sujeito pré-linguístico, um sujeito anterior à linguagem e à interpelação. É, portanto, o que poderíamos chamar de uma compenetrada leitora de Althusser, que se dedica ao aprofundamento de sua categoria da interpelação em seus próprios contornos e delineamentos.

Para a autora (Butler, 1997), haveria um desejo de ser constitutivo, uma possibilidade e potencialidade inclusive na direção de uma subjetivação mais ampla e ética. Ademais, essa concepção do desejo como potência constitutiva do sujeito se relaciona diretamente com sua tese da citacionalidade do gênero, marcada pela iterabilidade de performances repetidas sucessivamente em citação umas às outras, ainda que eventual e sutilmente disruptivas (2020).

Nesses termos, concluirá a autora (Butler, 1997) a partir de Althusser (1980) que a falha na interpelação não deixa de constituir sujeito, todavia abre possibilidades a outras formas de subjetivação fora da ideologia capitalista e das relações sociais no modo capitalista de produção, sobretudo no que diz respeito a novas expressões de gênero e de sexualidade.

Temos, então, que os processos de interpelação podem ser parcial ou totalmente falhos, e deixam de assujeitar pessoas com as expressões ideológicas do modo capitalista de produção. Quando falhos, abrem-se possibilidades de recusa e de resistência à ideologia capitalista por meio de subjetividades questionadoras da ideologia dominante. Estas, por sua vez, são extremamente perigosas à ordem vigente, como no caso das identidades de gênero fora do binarismo homem-mulher e das expressões de sexualidade fora da heterossexualidade compulsória, razão pela qual serão sancionadas como abjetas.

Butler (1997), como leitora de Althusser, oferece uma chave interpretativa que não invalida totalmente a ideia de que existam aparelhos ideológicos que interpelem as pessoas, senão revalida-a, ao afastar o abstracionismo racional, quando indaga a respeito das falhas nesse processo.

Voltando à leitura que Arruzza (2019) faz das principais obras de gênero de Butler (1990; 2020), pode-se concluir que a crítica à sociabilidade capitalista se faz presente na

filosofia da estadunidense de forma implícita, sem que haja uma direta explanação acerca da orientação das forças produtivas e suas consequências em termos das relações sociais.

Quando Butler (1990) remonta à mitologia ocidental da universalidade da vedação do incesto e revela haver no seu interior uma preocupação maior – a heterossexualidade compulsória – essa crítica está situada em termos históricos, principalmente no que diz respeito à formação social classista a partir da ascensão burguesa na Europa. Se o capitalismo venceu, por ora, ao redor do globo e as sociedades estão imbricadas em relações sociais capitalistas, é evidente que Butler olha para essas relações sociais classistas, marcadas pelas contradições produtivas, como anota Arruzza (1990).

A interpelação parcial ou totalmente falha que interessam à Butler (1997) leitora de Althusser (1980) são, nesse sentido, flancos de ruptura com a recitação de gênero, mas, igualmente, possibilidades de conscientização crítica do sujeito acerca das relações sociais capitalistas. Por conseguinte, se avançarmos na direção de uma interpretação marxista da própria filosofia butleriana, a produção do discurso assume características próprias dentro de uma processualidade histórica que, no modo capitalista de produção, não o isenta de ser produto do trabalho alienado e, principalmente, ser mercadoria.

Conclusão

Quando uma filósofa fora da tradição marxista como Butler lê Althusser e expande a investigação filosófica acerca da categoria da interpelação, temos uma tenaz percepção de que a sociabilidade capitalista não é uma mera mecanização produtora de subjetividades, pois há escapes e desvios que se abrem como flancos para o desenvolvimento de uma consciência crítica.

Categorias, como abjeção e desejo, serão postas em termos historicizados e balizados pelas contradições da sociedade de classes nessas leituras aproximativas, ainda que não explicitamente; elementos centrais do materialismo histórico, como a processualidade temporal da história e a materialidade, serão guias para se compreender as formulações e recitações discursivas do gênero.

Butler, como leitora de Althusser, traz para sua intrincada análise de subjetivação a partir do gênero e da sexualidade uma crítica que, ao mesmo tempo em que afasta o determinismo ortodoxo de algumas tradições marxistas, também ilumina uma conclusão

eminente da interpelação althusseriana no âmbito das relações sociais: o capitalismo não é explícito, assim como não são as regras atinentes à heterossexualidade compulsória.

Além disso, a leitura que Butler faz de Althusser é um dos muitos momentos em sua obra filosófica a partir dos quais é forçoso concluir ser o discurso matéria: o discurso tem materialidade e, nesses termos, a própria materialidade não pode ser interpretada sob um limitado prisma do palpável ou da experiência sinestésica.

Mais ainda, em sendo o discurso matéria, por uma perspectiva materialista histórica é possível enxergar o discurso como produto historicizado das relações sociais e das mediações das formas de produção. E, também, como as falhas na reiteração das subjetivações decorrentes desse discurso colocam sob questionamento não apenas expressões da sexualidade e identidades de gênero tidas por abjetas, como também possibilitam a própria crítica do modo capitalista de produção e da subjetivação no contexto das suas relações sociais.

Referências

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

ARRUZZA, C. Gênero como temporalidade social: Butler (e Marx). Tradução de Bárbara Castro. *In*: **Crítica Marxista**, Campinas, nº 49, p. 77-99, 2019. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/dossie2020_05_06_11_34_09.pdf. Acesso em: 17 mar. 24.

BACHUR, J. P. Para uma sociologia da ressignificação. *In*: **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 12, N.01, 2021 p. 263-295. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rdp/a/v47YNbrQZWWxHBXHZPMjwvG/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 17 mar. 24.

BALDI, L. A. de P. A categoria ideologia em Marx e a questão da falsa Consciência. *In*: **Katálysis**, Florianópolis, vol. 22, nº 3, p. 631-640, set./dez. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rk/a/wVGTjr8gbDLb8fNGgWBJcSB/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 17 mar. 24.

BENTO, B. **O que é transexualidade**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BUTLER, J. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. Nova Iorque: Routledge, 1990.

BUTLER, J. **The psychic life of power: theories in subjection**. Stanford: Stanford University Press, 1997.

BUTLER, Judith. **Subjects of desire:** Hegelian reflections in twentieth-century France. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012.

BUTLER, J. **Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"**. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. 1ª reimp. São Paulo: n-1, 2020.

KRISTEVA, J. **Powers of horror: an essay on abjection**. Tradução para o inglês de Leon S. Roudiez. Nova Iorque: Columbia University Press, 1984.

MARX, K. Prefácio a Para a crítica da Economia Política. *In:* NETTO, J. P. (org.). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012c.

MASCARO, A. L.. **Filosofia do direito**. 8ª ed. São Paulo: Atlas, 2021.

MOTTA, L. E.; SERRA, C. H. A. A ideologia em Althusser e Laclau: diálogos (im)pertinentes. *In*: **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, vol. 22, nº 50, p. 125-147, jun. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rsocp/a/KCPFxfXGpLQD3q6MbZ5HbBJ/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 17 mar. 24.

RESENHA

SAMPEDRO, F. (2023) *LOUIS ALTHUSSER*. TRADUÇÃO REGINALDO GOMES. MARÍLIA, SP: LUTAS ANTICAPITAL.

Lucas Barbosa Pelissari[1]

O intelectual Francisco Sampedro é uma das principais referências no estudo da corrente althusseriana do marxismo. Publicou, em 2004, no idioma galego, o livro intitulado *Louis Althusser*. Em 2023, com tradução de Reginaldo Gomes, a editora brasileira Lutas Anticapital publicou a primeira versão do livro em português, que é aqui resenhada.

O sumário se divide em duas grandes partes, uma introdutória e outra que expõe a leitura de Sampedro sobre o pensamento althusseriano. A primeira parte é composta por uma Apresentação do autor à edição brasileira, um Prefácio escrito por Alysson Mascaro, uma Cronologia com informações sobre a história política mundial no século XX e uma breve Biografia do filósofo franco-argelino. Na segunda parte, seis capítulos organizam as teses fundamentais, uma epistemológica, outra filosófica e uma terceira sobre a ideologia em Althusser. O livro é concluído com uma seleção de excertos de textos originais e se destaca pela organização bastante didática, a linguagem objetiva e o rigor na apresentação dos conceitos.

O objetivo implícito do trabalho é evidenciar a cientificidade com que o pensamento althusseriano interpretou o marxismo e nele interviu produzindo inovações. Com isso, é capaz de combinar consistência teórica e analítica com uma apresentação introdutória do tema, acessível inclusive ao leitor sem contato prévio com a obra de Althusser. Consegue abordar, ao menos em seus aspectos mais gerais, os grandes debates travados e as consequências políticas que deles se pode extrair. Em uma época em que o retorno a contribuições originais, no interior do marxismo, é absolutamente necessário para enfrentar os dilemas políticos, sociais e humanitários vividos pelo mundo, o livro de Sampedro tem importância fulcral.

De modo geral, são três as grandes questões althusserianas examinadas. A primeira se constrói no campo da Epistemologia e se refere ao problema clássico da constituição do

[1] Professor da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutor em Políticas Públicas e Formação Humana - Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) e mestre em Educação - Universidade Federal do Paraná (UFPR). Coordena o Grupo de Pesquisa Estado, Políticas Públicas e Educação Profissional (Eppep) e atua no Centro de Estudos Marxistas (Cemarx) da Unicamp. E-mail: lucasbp@unicamp.br. Registro ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3659-5424

marxismo como teoria. Para Sampedro, Althusser, seguindo Mao e Lenin, é quem demonstra a existência do marxismo como um sistema teórico inseparável da transformação da realidade e diverso de uma simples visão de mundo. O que lhe permite obter tal conclusão é exatamente a distinção que estabelece entre ciência e ideologia, identificando uma ruptura epistemológica no pensamento de Marx: nos escritos de juventude (1840-1844), um intelectual racionalista-liberal, aprisionado à ideologia humanista, que seria ainda uma pré-ciência marxista; nos escritos de maturidade (1857 em diante), mudança de problemática e ruptura com o idealismo anterior, criando novos conceitos e métodos e produzindo a "conquista dialética" de um novo continente teórico, a História. Metodicamente, o que faz Althusser, segundo Sampedro, é levar a cabo uma leitura sintomal de Marx, isto é, pensar a função, as determinações, o espaço da problemática e as relações de dependência presentes nos textos, de modo a enxergar o não visto. Há, aqui, importante contribuição para o debate metodológico em Ciências Sociais, apresentando uma visão do processo analítico a partir da leitura e rompendo com qualquer dogmatismo. Para Althusser, "Ler é fazer funcionar um texto" (Sampedro, 2023, p. 62).

Ainda nessa primeira questão, a argumentação do autor evidencia que os pressupostos althusserianos se assentam sobre a ideia de que a ideologia é a companheira "surda" da ciência. A grande razão de ser de uma teoria científica é desvencilhar-se de sua imaturidade ideológica e superar seus obstáculos, num processo contraditório e não linear. É o que fez Marx ao romper com o humanismo teórico das obras da juventude, que ainda buscava resolver o problema da essencialidade de um sujeito constituinte. Sampedro analisa, nessa perspectiva, o anti-humanismo presente tanto na Ciência da História criada pelo Marx maduro – inclusive evidenciando seus principais conceitos, ausentes nas obras do período anterior: revolução, relações sociais, exploração do trabalho, valor, modo de produção – quanto na teoria althusseriana, expondo as consequências de ambas para o movimento comunista e a luta intelectual a partir da década de 1960.

A segunda questão examinada pelo autor se refere à preocupação central de Althusser: transformar a filosofia a partir do marxismo. Para isso, mobiliza a tese de que toda criação de um novo continente científico pressupõe um método, uma filosofia, uma "teoria da prática teórica". Tal ideia, já presente em Lenin, deve vacinar contra o praticismo os intelectuais e as organizações políticas comprometidas com a transformação radical de realidades históricas. Para Sampedro, esses termos estabelecem um lugar para a filosofia: a linha de demarcação entre o científico e o ideológico, sempre enquadrada por uma determinação política, real, que intenta produzir distinções concretas: "verdade/erro; ciência/opinião; sensível/inteligível; entendimento/razão; espírito/matéria". (Sampedro, 2023,

p. 52-53) Essa conclusão não foi, no entanto, obtida por Althusser sem um longo processo de elaboração e trabalho teórico, que é descrito detalhadamente no livro. A principal descoberta, ao final, se refere ao fato de que o sistema produzido pelo Marx da maturidade (o materialismo histórico) tem uma filosofia que lhe dá guarida e que se pode denominar materialismo dialético.

Por fim e em terceiro lugar, está presente no livro uma análise do conceito althusseriano de ideologia. A tese geral lança mão das observações epistemológicas dos capítulos anteriores e diz respeito ao fato de a ideologia, para Althusser, ser um sistema de representações que cumpre papel histórico em uma formação social. Fica nítido no livro o novo caminho percorrido pelo autor para construir essa definição, que conjuga, de um lado, uma visão genuína sobre o marxismo e, de outro, a teoria do inconsciente inaugurada pela psicanálise. A operação complexa de Althusser toma de empréstimo o conceito de insconsciente para mostrar o jogo de revela-oculta estabelecido entre a ciência e a ideologia e o papel cumprido por esta última nessa articulação. Para essa problemática, a noção althusseriana de estrutura é decisiva: "Entre a estrutura (invisível, e só advertida pela ciência) e a representação (visível, 'evidente' e 'natural' desde o ponto de vista ideológico) há uma relação contraditória" (Sampedro, 2023, p. 81), que é, justamente, o objeto da prática científica.

Sampedro complementa mostrando que o campo de abordagem de Althusser não é exclusivamente epistemológico, mas também político. Há uma dinâmica social à qual o "inconsciente estrutural" responde e que diz respeito a três grandes aspectos: 1. Está imbricada com os agentes sociais de modo a interpelar os sujeitos com os valores de um dado modo de produção. É a ideologia quem "convoca" os sujeitos a aderirem aos princípios estruturais, como, por exemplo, produzindo a aceitação do trabalho assalariado e da propriedade privada dos meios de produção no modo de produção capitalista. 2. Como consequência, cumpre a função de coesão social, produzindo efeitos, a partir da estrutura e em sintonia com a dominação de classe, nas práticas sociais. É o que Sampedro denomina de função matricial da ideologia em Althusser. 3. Tal como o inconsciente freudiano, é algo imaterial que exige materialidade para existir. O exercício dessa materialidade se dá por meio dos aparelhos ideológicos, que, sob hegemonia da classe dominante, disseminam a ideologia respondendo a um conteúdo originário, inscrito na estrutura do modo de produção.

Com essa abordagem, Sampedro contribui para a compreensão de uma concepção que revoluciona o pensamento marxista e supera as visões superficiais de ideologia como erro, mentira, falsidade do real. A articulação das teses presentes no livro permite afirmar a existência de uma Teoria da Ideologia em Althusser, concebendo-a como um sistema dotado de lógica e sistematicidade.

A RESSURREIÇÃO DE HEGEL PELA CRISE DA FILOSOFIA BURGUESA

Flávio Roberto Batista[1]
Murilo Amadio Cipollone[2]

Apresentação

A extensa e multifacetada obra de Louis Althusser, grande parte da qual permaneceu manuscrita e inédita até depois de sua morte, é objeto de acesos debates acerca de sua periodização, cujos eixos variam, inclusive, a depender do tema a ser tratado. Embora seja amplamente difundida a ideia de que a parte mais relevante da obra de Althusser inicia-se pelos artigos no início da década de 1960 que vieram a compor o volume Pour Marx, o que levou, inclusive, o editor François Matheron a apelidar textos anteriores com a expressão "Althusser antes de Althusser", os textos que a seguir apresentamos ao público brasileiro, até então inéditos em português, parecem indicar o contrário. Trata-se de dois textos, escritos em 1947 e 1950, em que Althusser debate a recepção da obra de Hegel na Europa no início do século XX.

No primeiro deles, *O Homem, esta noite*, Althusser empenha-se em discutir, sobretudo, o tratamento dado por Alexandre Kojève aos principais temas da filosofia hegeliana. Com esse intuito, Althusser revelará que, de fato, Kojève opera a ressurreição de Hegel, e o faz no interesse de colocá-lo como baluarte do pensamento contemporâneo. Nesse sentido, Kojève fará Marx derivar de Hegel. Tal derivação, contudo, desenvolve-se de um modo específico, negligenciando, deliberadamente, o aspecto objetivo da negatividade hegeliana, quedando-se apenas com seu aspecto subjetivo. Essa tomada de posição filosófica divide Hegel em duas partes, as quais não se juntarão mais. O saldo desse movimento teórico pretende-se

[1] Mestre, Doutor e Livre-docente em Direito do Trabalho e da Seguridade Social da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, onde é Professor Associado no mesmo Departamento. Líder de pesquisa do grupo Direitos Humanos, Centralidade do Trabalho e Marxismo (DHCTEM). E-mail: flavio@usp.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0919-3684

[2] Mestrando em Crítica Marxista dos Direitos Sociais junto ao Departamento de Direito do Trabalho e da Seguridade Social da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Graduado em Direito (2023) pela mesma instituição, com dupla titulação pela Université Jean Moulin Lyon III. Desenvolveu, com financiamento da FAPESP, pesquisa de iniciação científica. Membro do Grupo de Estudos Direitos Humanos, Centralidade do Trabalho e Marxismo (DHCTEM). E-mail: muriloamadio8@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4477-0555

irrecuperável: a criação de um Marx existencialista, e, com isso, o desarme de seu aspecto revolucionário.

O sentido filosófico do segundo texto, *O retorno a Hegel: a última palavra do revisionismo universitário*, é o mesmo. Três anos depois, Althusser está ainda preocupado com o que identifica ser essa saída da tumba de Hegel. De forma mais extensa e amadurecida, contudo, Althusser irá identificar que esse movimento de retorno a Hegel não se restringe a Kojève; pelo contrário, trata-se de um amplo movimento filosófico, o qual tem como um de seus principais protagonistas, Jean Hyppolite. Amparado em um sólido materialismo, o filósofo francês conceberá a necessidade da filosofia hegeliana por parte dos acadêmicos europeus como contrapeso teórico de um mundo em decomposição, marcado pela crise do imperialismo e pelo avanço da luta da classe trabalhadora. Nessa condição, precisando reinventar sua dominação, a burguesia largará mão, diz Althusser, de uma filosofia de combate. Tal é a filosofia de Hegel, a qual pode ser manejada de forma a esterilizar todo o aporte teórico revolucionário da classe trabalhadora, o marxismo.

Eis então, entregues aos leitores e leitoras de língua portuguesa, dois textos da juventude de Louis Althusser, nos quais o móvel central não é outro senão a necessidade de uma tomada de posição teórica, em filosofia, que defenda Marx dos assaltos de Hegel; não de qualquer Hegel, é verdade, mas dos intérpretes de Hegel compromissados com o recondicionamento das justificativas teóricas da dominação da burguesia.

O Homem, esta noite[3]

Os temas mais profundos do noturno romântico habitam o pensamento de Hegel. Mas em vez de a Noite ser a paz cega da obscuridade, onde se movem seres discretos, para sempre separados de si mesmos, em Hegel ela é o nascimento da Luz pela graça do homem. Antes de Nietzsche, e com que rigor, Hegel viu no homem esse animal doente que não morre nem se cura, mas persiste em viver numa natureza aterrorizada. A animalidade absorve seus monstros; a economia, suas crises: o homem sozinho é um erro triunfante que faz de sua aberração a lei do mundo. No nível da natureza, o homem é um absurdo, um buraco no ser, um "nada vazio", uma "noite". "É esta Noite", disse Hegel profundamente, "que percebemos quando olhamos um homem nos olhos: uma Noite que se torna terrível, a Noite do Mundo que se apresenta a nós...". Este texto, que teríamos amado ler na epígrafe do capítulo de Sartre sobre o Olhar, domina toda a antropologia contemporânea. O nascimento do homem é, em Hegel, a morte da natureza. O desejo animal alimenta-se dos seres naturais na fome, na sede, na sexualidade. O homem, ao contrário, nasce em um nada humano. Vemo-lo no amor, onde o amante procura a sua própria noite nos olhos do amado, na luta onde o homem não disputa terras nem armas, mas o reconhecimento de si pelo adversário, na ciência onde o homem procura os seus próprios vestígios no mundo e quer arrancar-lhes a prova de que existe, no trabalho, enfim, onde o artesão impõe à terra ou à madeira a servidão de uma ideia frágil. A história nada mais é do que o triunfo e o reconhecimento do nada do homem pelas armas da luta e do trabalho. Pelo trabalho, com efeito, o homem submete a natureza e faz dela sua morada; pela luta, ele provoca o reconhecimento dos humanos e constrói para si uma morada humana. O Espírito hegeliano, este terceiro termo misterioso, é apenas o reino triunfante da humanidade circular, o Reino da Liberdade, onde o homem superou a alienação humana, vê seu irmão no homem e na democracia do Estado universal "a carne de sua carne e o espírito de seu

[3] Cf. Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 573. Trata-se de uma citação de uma das conferências de Hegel de 1805-1806: "O homem é esta noite, este nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade-indivisa (*Einfachheit*): uma variedade de um número infinito de representações, de imagens, das quais nenhuma lhe vem à mente com clareza, ou [ainda] que não estão como realmente-presentes (*gegenwartig*). É a noite, a interioridade-ou-intimidade (*Inneres*) da natureza, que existe aqui: [o] Eu-pessoal puro. Em representações fantasmagóricas, tudo ao redor está escuro: surge então de repente uma cabeça ensangüentada aqui, mais adiante outra aparição (*Gestalt*) branca; e elas desaparecem também de repente. É essa escuridão que se percebe quando se olha bem nos olhos de um homem: [mergulha-se o olhar] numa noite que se torna terrível (*furchtbar*); é a noite do mundo que se apresenta (*hängt entgegen*) [então] a nós". [N.T.: citado conforme a tradução brasileira: KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002, p. 536].

espírito". Este terceiro termo é o Termo, pois na totalidade transparente, a história contempla seu próprio fim e a humanidade feliz então desfruta do triunfo de sua própria "Noite tornada Luz".

Ninguém havia tratado esses temas com tanta felicidade quanto Alexandre Kojève. Seu livro é mais que uma *Introdução à leitura de Hegel*. É a ressurreição de um morto, ou melhor, a revelação de que Hegel, esse pensador decomposto, despedaçado, pisoteado e traído, habita profundamente e domina um século renegado. Sem Heidegger, diz Kojève em algum lugar, nunca teríamos compreendido a *Fenomenologia do Espírito*. Podemos facilmente reverter o argumento e mostrar em Hegel a verdade-mãe do pensamento contemporâneo. Ao ler Kojève, diríamos o mesmo de Marx, que diante de nós surgiu de Hegel completamente armado com a dialética do senhor e do escravo, e um irmão a ser confundido com os "existencialistas" modernos, se este paradoxo não colidisse com o sentido. Talvez seja aqui que a brilhante interpretação de Kojève encontre seus limites.

Kojève, com efeito, extrai de Hegel uma antropologia; ele desenvolve a negatividade hegeliana em seu aspecto subjetivo, mas negligencia deliberadamente o aspecto objetivo. Essa parcialidade o conduz a um dualismo: ele encontra diante dele na natureza a objetividade que abandonou na negatividade hegeliana. Se o erro é próprio do homem, se o homem é um erro feliz, devemos explicar a natureza na qual essa aberração aparece. Se o homem é um nada no ser, e se ele triunfa sobre o ser, devemos pensar no estatuto desse infeliz adversário. Hegel percebeu bem essa exigência obscura, e é por isso que ele mostrou que a totalidade não era apenas o Reino do nada (ou do Sujeito), mas também do ser (ou da Substância). É por isso que a natureza não é nem uma sombra, o encontro de projetos humanos (como em Sartre, por exemplo), nem o contrário do homem, um outro mundo governado por leis próprias (como em Kojève). A totalidade hegeliana é a totalidade Substância-Sujeito. Kojève destaca o Sujeito (a negatividade humana) e mostra com alegria que a história é apenas o devir-Substância do Sujeito que, na luta e no trabalho, faz do seu próprio nada a carne de um mundo humano, cessa de ser "estrangeiro em seu próprio país"[4], e habita enfim *em sua casa* na liberdade feita mundo. Mas este é apenas o primeiro aspecto da totalidade hegeliana. O outro lado é o devir-Sujeito da Substância, a produção do Espírito por uma Natureza real, isto é, a produção do homem pela natureza, e a liberação objetiva da liberdade humana em uma história rigorosa. O triunfo da liberdade não é, em Hegel, o triunfo de nenhuma liberdade: não é o mais

[4] Aragão

forte que prevalece[5], a história mostra, ao contrário, que é o escravo que engendra a liberdade humana. O reinado do erro, enfim, não é o reinado de um erro arriscado: a Natureza hegeliana é pré-ajustada ao homem e engendra no homem o único erro que ela pode reconhecer como sua verdade. É por isso que, no erro triunfante, é a verdade que reina. O erro hegeliano só se converte em verdade porque a natureza desse erro já é profundamente uma verdade, mas uma verdade obscura, escondida, que precisa, para se conhecer e se apreender, edificar um mundo onde ela contemple enfim sua própria presença. Este é o segundo aspecto da totalidade hegeliana, tão decisivo quanto o primeiro. Hegel tem sido, por cento e cinquenta anos, um mal-entendido porque negligenciamos a sustentação firme dos dois lados da necessidade. Durante um século, retivemos de Hegel a Substância. Alexandre Kojève nos recorda que a Substância hegeliana é *Sujeito*. É cortar Hegel como uma maçã e renunciar a juntar as partes. Se quisermos apreender a totalidade hegeliana, devemos entender que "a Substância é *também* Sujeito", que a totalidade é, portanto, a reconciliação da Substância e do Sujeito, que coincidem na verdade absoluta.

Que esta afirmação seja excessiva não nos diz respeito aqui. Queremos somente notar que seu desprezo nos leva a paradoxos brilhantes, porém frágeis. Assim, o Marx existencialista de Alexandre Kojève é um disfarce, no qual os marxistas não podem reconhecer seu bem. Marx é mal entendido se negligenciarmos, como faz Kojève, o aspecto objetivo (ou substancial) da negatividade hegeliana. Mas é preciso ler este livro agressivo e brilhante que não reduz o mérito do pensamento contemporâneo senão por devolver a Hegel uma parte de sua verdadeira grandeza.

Texto publicado em *Cahiers du Sud*, nº 286, segundo semestre de 1947.

[5] Como em Nietzsche ou nos fascismos. O futuro não pertence "àqueles que o tomam" como diz ingenuamente um candidato famoso.

O retorno a Hegel: a última palavra do revisionismo universitário[6] [7]

"Meu objetivo aqui é, sobretudo, tentar pensar a síntese marxista a partir da filosofia hegeliana... Nós pretendemos descobrir um certo idealismo no pensamento marxista... Hoje, podem impor-se revisões nas quais Marx não tinha pensado".

Jean Hyppolite[8]

[6] Publicado pela primeira vez sob o título *Hegel, Marx et Hyppolite ou le dernier mot du révisionnisme universitaire*, na revista francesa *La Nouvelle Critique*, nº 20, novembro de 1950. Esta tradução, porém, baseou-se na versão de 1994, publicada em ALTHUSSER, Louis. Le retour à Hegel: dernier mot du révisionnisme universitaire. In *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris: STOCK/IMEC, 1994. pp. 243-260. [N.T.]

[7]

Notas de edição

A versão datilografada por Louis Althusser tem por título *Hegel, Marx e Hyppolite ou le dernier mot du révisionnisme universitaire* e começa com o parágrafo seguinte, que não foi publicado pela *La Nouvelle Critique*: "Nós destinamos, particularmente, esse artigo aos estudantes de filosofia comunistas e não comunistas. Nos tentamos abordar a partir das obras do senhor Hyppolite o problema da aparição de Hegel na filosofia burguesa da França. Nós nos propomos a mostrar: 1. que a redescoberta ou a descoberta de Hegel pelo pensamento burguês está especificamente ligada à ideologia burguesa do período imperialista; 2. que os pensadores burgueses devem falsificar o verdadeiro significado histórico de Hegel para utilizá-lo a seus próprios fins; 3. que essa falsificação é destinada a alimentar uma crítica e uma revisão, uma 'ultrapassagem' do marxismo, uma apropriação dos intelectuais da luta de classes em sua fase mais violenta, e servir como argumento a uma ideologia de tipo fascista; 4. que o problema de Hegel está, para a classe trabalhadora, 'há muito tempo resolvido'".

[8] Recuperado de *Études sur Marx et Hegel* (Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1995) [N.T. : sem tradução para o português].

"Há muito tempo a questão de Hegel está resolvida".

A. Jdanov[9]

A aparição de Hegel na filosofia burguesa na França há vinte anos constitui um fenômeno que não podemos tratar superficialmente. Antes de 1930, o pensamento burguês francês demonstrava no desprezo e na ignorância de Hegel uma tenacidade sem igual. As velhas traduções de [Auguste] Véra[10] (a *Enciclopédia*), repletas de contrassensos saborosos, dormiam no fundo das bibliotecas. Os únicos a se interessar por Hegel eram os socialistas (como [Jean] Jaurès em sua tese latina, Lucien Herr e [Charles] Andler[11]). A boa filosofia burguesa não endereçava a ele senão injúrias. Hegel era alemão, o mau alemão... aquele da guerra de 14, o pai espiritual de Bismarck e Guilherme II, a força prevalecendo sobre o direito etc. Todas as tolices do chauvinismo da primeira guerra imperialista encontravam eco nos entendimentos de nosso [Émile] Boutroux, de nosso [Henri] Bergson, de nosso [Léon] Brunschvicg. Nada dessa filosofia obscura, dessa "violência à razão", dessa dialética horrível! Nossos filósofos tinham ao seu lado Descartes e a evidência, o simples gesto do espírito claro e "a grande tradição do espiritualismo francês". Tudo se encerrou nas imprecações do velho Brunschvicg sobre a idade mental de Hegel, o infantilismo e a mitologia[12].

Eis que esse deus morto, cem vezes coberto de injúrias e de terra, sai de sua tumba.

[9] Andréi Jdanov, *Sur l'histoire de la philosophie*. *Europe*, n. 23, novembro 1947 [N.T. : sem tradução para o português].

[10] Auguste Véra, autor da única tradução da *Enciclopédia* então disponível, publicada igualmente em *Le Hégélianisme et la philosophie* (Paris, 1863) [N.T.: edição brasileira: HEGEL, George W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. 2 vol. São Paulo: Loyola, 1995].

[11] A tese latina de Jaurès foi editada em 1892; tradução francesa: JAURÈS, Jean. *Les Origines du socialisme allemand chez Luther, Kant, Ficht et Hegel* (reedição Paris, Maspero, 1960). Lucien Herr escreveu o artigo *Hegel* da *Grande Enciclopédia*, Paris, 1885-1902, t. XIX, p. 997 ss. Charles Andler escreveu outros: "*Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'Esprit*", *Revue de métaphysique et de morale*, 1931[N.T. : não há tradução para o português destes três textos].

[12] Cf. Brunschivg, e particularmente *Le Progrés de la conscience dans la Philosophie occidentale*, t. I, pp. 396 e ss [N.T. : não há edição em português deste texto].

A questão começou na França por volta dos anos 30, timidamente, com a tese de Jean Wahl, intitulada *Le Malheur de la Conscience*[13], com as considerações de Alain sobre Hegel em *Idées* (1931) e com o número especial da *Revue de Metáphysique* (1931, artigos de Hartmann, Croce). O caso teve continuidade com o curso de [Alexandre] Kojève, na [École des] *Hautes Études* (de 1933 a 1939), que foi frequentado por uma equipe, à época, semi-silenciosa, mas muito espalhafatosa desde então (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, R. P. Fessard, Brice Parain, Caillois etc.). Kojève falava da filosofia religiosa de Hegel, da fenomenologia do Espírito, do senhor e do escravo, de luta por prestígio, do em-si, do para-si, do nada, do projeto, da essência humana que se revela na luta contra a morte e na transformação do erro em verdade. Teses estranhas para um mundo cercado pelo fascismo! Chegado o tempo da guerra, em que [Jean] Hyppolite divulgou suas traduções (1939 e 1941: *Fenomenologia do Espírito*; 1940: *Introdução à Filosofia do Direito*), no pós-guerra apareceram *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, tese de Hyppolite (1946), *Introdução à leitura de Hegel* de Kojève (1947), o livro do padre [Henri] Niel sobre Hegel[14], as elucubrações de R. P. Fessard[15] em dez revistas. E eis então a consagração: Hyppolite na Sorbonne, Hegel reconhecido em seu comentador como um mestre do pensamento burguês, os comentários em todas as vitrines, o "trabalho do negativo" em todas as dissertações, o senhor e o escravo em todas as apresentações, a luta das consciências em Jean Lacroix[16], nossos teólogos da *Pequena*

[13] *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris: Rieder, 1929 [N.T. : sem tradução para o português].

[14] Henri Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1985. Alexandre Kojève fez um longo comentário desse livro em Hegel, Marx et christianisme. *Critique*, n. 3-4, agosto-setembro de 1946 [N.T. : não há tradução para o português destes dois textos].

[15] Grande conhecedor de Hegel, o teólogo jesuíta Gaston Fessard é notoriamente o autor de *France, prends garde de perdre ta liberté*, Éditions du Témoignane chrétien, 1946. Em uma análise altamente crítica desse panfleto anticomunista, Alexandre Kojève escreveu que "se ele quisesse, o autor seria, certamente, e de longe, o melhor teórico do marxismo na França" (*Critique* n. 3-4, agosto-setembro de 1946, p. 308). O Reverendo Padre Fessard é igualmente o autor de vários artigos na revista jesuíta *Études*, dos quais "Le communisme va-t-il dans sens l'Histoire" (fevereiro de 1948), ou "Le christianisme des chrétiens progressistes" (janeiro de 1949), atacam violentamente a União dos cristãos progressistas, e mais particularmente, André Mandouze, mas igualmente a revista *Esprit*. Um exemplar bastante anotado deste último artigo foi encontrado na biblioteca de Louis Althusser; entre as "elocubrações" aqui evocadas, encontra-se, por exemplo, a passagem seguinte, anotada à margem por Althusser com "Hegel-Marx e *santo Inácio*!": "Para despistar as confusões de Mounier, eu me refiro explicitamente aos *Exercices spirituels* de santo Inácio e notadamente a suas famosas *Régles pour le Discernement des Esprits*. Eu não me desespero para mostrar algum dia que esse livro contém uma técnica de ação que, em relação à dialética histórica, não deve nada nem a Marx e nem mesmo a Hegel" [N.T. : não há tradução para o português de nenhum dos textos citados na nota].

[16] Em: *Lettre à Jean Lacroix.* Publicada em: ALTHUSSER, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris: STOCK/IMEC, 1994. pp. 243-260.

Lógica[17], e todo esse barulho do júbilo universitário e religioso em torno de um cadáver que retoma a vida.

E o que significa todo esse alvoroço? Para responder, é necessário dar um passo atrás e recolocar o acontecimento no contexto da história da ideologia burguesa. Com efeito, se considerarmos os cento e vinte anos que nos separam da morte de Hegel, veremos o pensamento burguês adotar frente a Hegel duas atitudes contraditórias: a hostilidade, a ignorância ou o desprezo até as últimas décadas do século XIX; e, desde o começo do século XX, um crescente interesse. Como compreender essa reviravolta?

A filosofia burguesa jamais se interessou seriamente pelo pensamento de Hegel antes do final do século XIX. Por sua natureza, com efeito, a filosofia hegeliana não podia satisfazer a burguesia ascendente de meados do século. A filosofia de Hegel (e principalmente a filosofia do Direito e da Religião) serviu na Alemanha de 1820 a 1848 como garantia aos elementos mais reacionários da monarquia prussiana, sustentada por pequenos camponeses e pela estrutura semifeudal de um país atrasado que não havia conhecido sua revolução burguesa: o sistema hegeliano justificava o rei, a nobreza, a grande propriedade fundiária, a Igreja, a polícia; justificava as ordens do antigo regime e a submissão do terceiro estado (aquele da "sociedade civil", da atividade econômica da burguesia) às outras ordens.

Mas a filosofia hegeliana, pelas exigências de seu método racional, sua concepção da história como processo, sua reflexão sobre o trabalho e a dialética, podia também nutrir um "pensamento crítico e revolucionário", capaz de questionar não somente a ordem feudal, mas a própria ordem burguesa existente na França e na Inglaterra e que até já minava, silenciosamente, as bases do Estado feudal alemão. Marx e Engels reconheceram o importante papel desempenhado por Hegel em suas evoluções e, criticando-o profundamente, demonstraram em que medida o pensamento de Hegel, liberto de sua própria mistificação, colaborou para a constituição do socialismo científico.

Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na intelecção positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a intelecção de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o

[17] A "Pequena Lógica" é a Lógica da *Enciclopédia*, em oposição à "Grande Lógica"

seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária[18].

O conteúdo do sistema e a "bendita dialética" puderam servir ao Estado reacionário feudal. O método crítico e revolucionário poderia ajudar a engendrar uma teoria científica da história. Quanto à burguesia, ela não encontrava aí sua cota. Reduzida à porção apropriada e às corporações medievais no sistema, ameaçada em seu futuro pelo método, não havia motivos para se reconhecer em Hegel. Ela tinha raiva. Ela o tratava como "cachorro morto"[19] (tal como [Moisés] Mendelssohn havia feito com Espinosa), e procurava outros mestres.

Essa atitude da burguesia em relação a Hegel é característica das tendências de uma classe já segura de si, de seu poder econômico e de seu futuro. A burguesia não se encontrava em uma filosofia que havia refletido, mesmo que à distância, mas muitas vezes com profundidade, a terrível dialética real da luta de classes durante a Revolução e o Império. Ou melhor, ela não queria encontrar-se nesse lugar, recusando interrogar-se sobre a origem real de seu poder, com medo de descobrir nela o anúncio de sua queda. Hegel lhes ofereceu ou uma justificação das instituições retrógradas (de tipo feudal absolutista), ou uma ameaça de uma revolução. A burguesia tinha, naquele momento, necessidade de uma filosofia *liberal*, contraponto ideológico do liberalismo econômico, de uma filosofia do futuro largo, do acordo da atividade e da lei.

É necessário registrar, com insistência, que o *liberalismo* constituiu a ideologia específica da burguesia nascente e em crescimento, o "ponto de honra", a justificação ideal da burguesia, sua religião – e que a burguesia apenas renunciou a se justificar pelo liberalismo na grande crise do imperialismo na qual vivemos nos últimos tempos.

O liberalismo *dos filósofos do século XVIII*, precursores da revolução, constituiu o primeiro momento desta ideologia, o momento crítico, utópico e reivindicativo. Foi um momento abstrato, no qual a reivindicação moral e política recuperava as reinvindicações econômicas e jurídicas da classe burguesa da estreiteza das molduras da velha feudalidade. Quando essas molduras foram quebradas, quando a burguesia impôs à sociedade as leis de sua

[18] Utilizou-se a tradução brasileira da passagem do texto de Marx replicado por Althusser. Em: MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 91. [N.T.]

[19] Essa recusa de Hegel é bastante manifesta nas obras de [Rudolf] Haym, que critica o pensamento de Hegel como irracional e reacionário e opõe-lhe uma filosofia liberal neokantiana. [HAYM, R. *Hegel um seine Zeit*. Berlim, 1857].

própria atividade econômica (liberdade de indústria, de comércio e de trabalho), o liberalismo burguês assumiu uma outra forma. Era crítico, tornou-se positivo; era filosófico, tornou-se econômico. *Os economistas tornaram-se então os filósofos da burguesia* ([Adam] Smith, [J-B] Say e seus discípulos da escola liberal, os utilitaristas etc.); seu otimismo não traduzia senão a segurança da burguesia, que, neles, pensava as leis de sua atividade como leis providenciais e universais.

Mas esse liberalismo triunfante não duraria muito tempo em sua forma primitiva: para sobreviver, ele teve que restringir suas pretensões e se disfarçar. Depois da primeira investida operária de 1848, depois das primeiras crises, a burguesia teve que "entregar os anéis para não perder os dedos". Ela se entregou a seus "homens fortes" (Napoleão III, Bismarck) e se dedicou aos "negócios". O positivismo foi, de certa forma, a filosofia "descritiva" desse recuo. Renunciando à economia, ele se esforçou em vincular a reflexão sobre as formas mais abstratas da ciência da natureza em plena ascensão à justificação da ordem burguesa. O liberalismo não desapareceu absolutamente. Expulso progressivamente da vida econômica e da vida política pelo desenvolvimento inexorável da concentração capitalista, pelas crises, pelas formas cada vez mais violentas da luta de classes (na França: jornadas de junho, repressão da Comuna de Paris), *ele se refugiou na filosofia*. Tal é o sentido profundo desse "retorno a Kant" que se manifestou em toda a Europa ocidental na segunda metade do século XIX.

Mas esse *liberalismo filosófico* não tinha mais o mesmo sentido positivo que possuía no século XVIII. A filosofia liberal do século XVIII era utopista. Ela traduzia as reinvindicações econômicas da burguesia ascendente em uma filosofia *moral* e idealista (como se pode ver nos Enciclopedistas mesmos, Rousseau e Kant), porque as forças de produção burguesas não estavam ainda suficientemente desenvolvidas para se revelarem como motor dessas reivindicações. No século XVIII a filosofia liberal não era então nada além da tradução ideal das leis reais (liberais) do capitalismo nascente. Os economistas liberais burgueses não haviam feito mais do que exprimir na linguagem real da economia as reivindicações utópicas dos filósofos do século XVIII. Na segunda metade do século XIX, ao contrário, o liberalismo abandona o terreno real da economia para se refugiar na filosofia. Esse retorno do liberalismo à filosofia assume então no mundo burguês um caráter reacionário. O liberalismo filosófico era no século XVIII a filosofia dos profetas; ele se tornou, no século XIX, a filosofia dos cegos. Se no século XIX a burguesia pensa o liberalismo em termos morais ou em termos de "atividade

do espírito" (no neokantismo), isso não é mais por ignorância involuntária da economia, mas simplesmente porque a economia não é mais liberal.

Nessa condição, o liberalismo neokantiano desempenhará um papel duplo: ocupará tanto a posição de alicerce da justificação ideológica da burguesia, quanto a de filosofia natural da cegueira dos intelectuais pequeno-burgueses. É por isso que essa posição de alicerce ideológico tem não apenas uma significação tática, mas, sobretudo, um sentido social preciso. A burguesia, desesperada para encontrar o liberalismo no seu mundo real, ficou feliz em descobri-lo na esperança irreal dos pequeno-burgueses. Incapaz de se justificar pelo que ela era verdadeiramente, ela fez cantar seus louvores pelos seus pretendentes, e para que cantassem melhor, colocou-os dentro de suas Faculdades. Nesse liberalismo dos professores, não encontramos mais as exigências reais da atividade econômica e política da burguesia ascendente, mas as aspirações de uma pequena burguesia, que o desenvolvimento da economia burguesa estava esmagando e empurrando para o proletariado – mas que aspirava, contra as evidências, a ascender à burguesia. A história desse liberalismo não é senão aquela da operação pela qual a burguesia pôde fazer de suas vítimas, seus próprios justificadores.

Mas com o advento da economia monopolista, o crescimento e a organização do proletariado, as guerras imperialistas, a vitória da classe trabalhadora na URSS, a crise crescente do imperialismo, a ditadura política da burguesia, o recurso ao fascismo, a burguesia teve que renunciar progressivamente à ideologia liberal, na qual ela procurou, não importasse o preço, a sua própria justificação. Tal medida não foi tomada de uma vez só, e os "filósofos" burgueses não renunciaram de uma vez só a seus velhos amores[20]. Mas vemos pouco a pouco nascer e se impor no pensamento burguês mitos e mestres que atendem às necessidades de um mundo em plena crise. Grosso modo, podemos dizer que os filósofos burgueses mudaram de mestres quando seu mundo mudou de forma, e que eles passaram de Kant a Hegel quando o capitalismo passou do liberalismo ao imperialismo. Então a burguesia nem mesmo pôde se permitir mais entregar os anéis para não perder os dedos. A partir do final do século XIX, diante da ascensão ameaçadora da classe trabalhadora, do desencadeamento das guerras mundiais, ela viu que para sobreviver seria necessário mais que as ridículas esperanças da pequena burguesia – mais

[20] Eles tentaram, até o ponto do desespero, cobrir sua retirada e sua renúncia com o próprio vocabulário da filosofia à qual estavam renunciando: é assim que os filósofos reacionários do imperialismo, seja Bergson, a fenomenologia, o pragmatismo ou *Lebensphilosophie* [particularmente a obra de Dilthey], invocam ainda a *liberdade*, se renunciam ao *liberalismo*. Mas essa *liberdade* não tem nada a ver com *um sistema liberal racional e universal* do tipo kantiano: é o exercício cego do poder e da vida ou de seus substitutos.

soldados, policiais, funcionários e magistrados às suas ordens, uma classe trabalhadora domesticada; mais que intelectuais atrasados em um liberalismo clássico – mais filósofos da cegueira, criando mitos à altura de sua crise e para a manipulação de suas vítimas, uma ideologia da servidão para mistificar e mobilizar suas vítimas na defesa de suas últimas posições. Vemos agora desaparecer pouco a pouco a filosofia do liberalismo onde, apesar de tudo, subsistia um certo otimismo e uma certa confiança na ciência e na história, e nascer as filosofias da "experiência", da "ação", da "intuição", da "existência", da "vida", dos "heróis" e, logo, do "sangue". Esvaziamos o mundo de sua razão para preenchê-lo de seus mitos.

Fora desse contexto, é difícil entender como se fez o "retorno a Hegel", e como o interpretaremos.

É necessário notar, antes de tudo, que esse retorno se deu, de modo geral, na Europa do final do século XIX, e no meio século que acabamos de viver. Os debates do Primeiro Congresso Hegel (1930[21]) onde o ponto foi fazer estudos hegelianos na Alemanha, Holanda, Grã-Bretanha, Itália, França, confirmam tal concordância impressionante. A França foi a única que ficou para trás, por razões vinculadas ao extraordinário chauvinismo filosófico provocado em nosso país pelos conflitos imperialistas do final do século XIX e do começo do século XX, à exaltação da "grande tradição do espiritualismo francês" que se opunha à "má" filosofia alemã, à sobrevivência das filosofias "liberais" de tipo cartesiano e kantiano, a favor da euforia da vitória de 1918, ao atraso relativo da concentração, à questão colonial etc. Não é estranho à nossa tese que os países que mais desenvolveram o recurso à Hegel foram a Alemanha e a Itália. O estado "avançado" dos estudos hegelianos na Alemanha e na Itália não é, evidentemente, desligado do estado "avançado" do desenvolvimento da crise e do advento do fascismo nesses países.

Ato contínuo, é necessário notar que nesse evento, a interpretação de Hegel e o "retorno" a Hegel estão intimamente ligados. A burguesia não retornou a Hegel para tentar compreender o sentido histórico real do seu pensamento, nem para encontrar na dialética racional as promessas de um método revolucionário. Ela não fez, como os teóricos do socialismo científico, a crítica do sistema para desobstruir o núcleo racional e revolucionário. Ela foi diretamente aos aspectos reacionários da filosofia hegeliana, e como ela não poderia, a partir de agora, cortar o mestre em dois, ela tratou de mostrar que o revolucionário era apenas

[21] Em: *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses* (Tübingen, 1931) [N.T. : sem tradução para o português].

o reacionário disfarçado. Forma-se, então, uma exegese edificante, que teve por precursores na Alemanha, [Willheim] Dilthey, [Bernhard] Haering, [Richard] Kroner et [Hermann] Glockner, e, na França, por continuadores, Jean Wahl e Hyppolite. Toda a operação tinha por objetivo mostrar, segundo as fortes palavras de Dilthey, que a dialética não é científica, que "a dialética é apenas o irracionalismo constituído em método", que é necessário, portanto, procurar a verdade da dialética "racional" em um "irracionalismo primitivo" ou, ainda, a verdade do "panlogismo" hegeliano em um "pantragismo" fundamental[22]. Quanto ao "irracionalismo" e ao "pantragismo" primitivos, era necessário encontrá-los em qualquer parte, na medida do possível *antes* do "racionalismo" e do "logismo". Se alguma vez a juventude serviu a qualquer coisa, foi a essa brilhante operação. Essa foi a época de ouro das obras dos jovens hegelianos. Elas foram publicadas ([Herman] Nohl 1907, [Georg] Lasson 1923, [Johannes] Hoffmeister 1931 e 1936, obras de Berna, Frankfurt e Jena) e dissecadas. Elas eram obscuras, ditas irracionais; elas falavam de religião, decidiu-se que elas eram religiosas[23]; elas descreviam conflitos, decretou-se que elas eram a própria ruptura. Não havia mais nada a se fazer senão entoar um verso sobre as "intuições da juventude"[24] (e sabemos bem que um homem maduro nunca as descarta, mas passa sua existência a desenvolver, explicar, traduzir, tal como nós passamos a vida toda correndo atrás de nosso primeiro amor adolescente), e proclamar que toda a poderosa dialética da maturidade não era senão a moeda dessas intuições fundamentais, dessas intuições religiosas, irracionais, trágicas. As cartas estavam na mesa, e para compreender a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia*, referiam-se, sem rir, a Abraão, seus filhos e o deserto. Agora está bastante claro que essa exegese não passa de uma operação.

[22] Em: Wilhelm Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlim, 1905), *Introduction à l'étude des sciences humaines* (tradução francesa Paris, PUF, 1942, sendo que o livro I foi largamente anotado por Louis Althusser) [N.T.: DILHTEY, Whilhelm. *Introdução às ciências humanas*. São Paulo: Forense Universitária, 2010. Não há tradução em português para nenhum dos demais livros mencionados na nota]; Theodor Haering: *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (Leipzig-Berlim, 1929-1938), *Hölderlin und Hegel in Frankfurt* (Tübingen, 1943); Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel* (Tübingen, 1921-1924); Hermann Glockner: *Der Begriff in Hegels Philosophie* (Tübingen, 1924), *Hegel* (Stuttgart, 1929-1940).

[23] Lukács colocoua essa mistificação na ordem do dia em sua obra: *Le Jeune Hegel* [essa obra tem tradução em português]. [Deve-se observar que Althusser parece ter participado da conferência dada por Lukács em 29 de janeiro de 1949 na Sorbonne: "Os novos problemas da pesquisa hegeliana", da qual consta um texto datilografado, sem dúvidas escrito por ele, que foi difundido no círculo Politzer da École normale supérieure. Nota da edição francesa]

[24] Em sua dissertação de mestrado encontrada na biblioteca de Althusser (*Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel*), Jacques Martin, amigo a quem está dedicado o *Pour Marx*, critica longamente, em 1947, essa ideia de "intuição originária" da qual a filosofia hegeliana seria o desenvolvimento – se tomarmos, particularmente, as interpretações de Jean Wahl e de Dilthey.

Essa interpretação permite compreender melhor o sentido do "retorno". É notável, antes de tudo, que a burguesia está retornando a Hegel há meio século por razões que, guardadas as proporções, lembram àquelas que, um século antes, afastaram-na. Esse reencontro não se dá por acaso. A filosofia hegeliana do Estado, por exemplo, em seu sentido político geral, senão em seu conteúdo determinado, pode, com efeito, prestar à burguesia imperialista algo daquele mesmo serviço que prestava, um século antes, ao feudalismo prussiano. A teologia hegeliana do Estado submetia, com efeito, uma jovem classe em plena ascensão (então a burguesia da "sociedade civil") às vontades de uma classe ainda mais reacionária, pois estava em agonia (a feudalidade prussiana). Atualmente, os papeis foram trocados. É a burguesia imperialista que está em agonia, ultrapassada e condenada pela classe trabalhadora ascendente. Não surpreende que a moribunda burguesia se volte, com emoção, ao exemplo hegeliano de uma "filosofia do Estado" ou de uma "filosofia da história" que almeje colocar a classe ascendente em servidão, e o mundo que nasce aos pés do mundo que morre. Não é por acaso que o filósofo e historiador alemão do imperialismo, [Friedrich] Mainecke[25], fazia de Hegel o genial percursor da política reacionária de Guilherme II, que os doutrinadores italianos, como [Giovanni] Gentile e [Carlo] Costamagna, refiram-se ao fascismo como uma filosofia hegeliana de Estado, que Mussolini se valha das lições de [Georges] Sorel, que "revisava" Marx ao se reportar a Hegel, e que nossos modernos, Raymond Aron, Fessard[26] e consortes, encontrem em Hegel a benção dos empreendimentos do reacionarismo na França.

Nós não devemos apenas retomar, hoje, a frase de Marx: "*A dialética em sua forma mistificada*", mais uma vez, "*está na moda porque parece transfigurar o que existe*", porque ela permite batizar como liberdade a servidão, como bem comum a exploração, como defesa da pessoa humana as ações da polícia e da guerra. Mas agora é necessário ir mais longe e reconhecer *na violência e na guerra o verdadeiro sentido dessa dialética mistificada*. Os acontecimentos do presente se alinham à interpretação burguesa de Hegel e às ressonâncias verdadeiras da filosofia prussiana de Hegel. É extraordinário constatar hoje que Marx já havia ido ao fundo do problema, quando escrevera em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

[25] Ver, por exemplo, em francês: Friedrich Meinecke, *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes* (Droz, 1973) [N.T. : sem tradução para o português].

[26] Em suas notas de leituras preparatórias para o presente artigo, Althusser associa sistematicamente os nomes de Raymond Aron e de R. P. Fessard. O número dos *Études* de janeiro de 1949 contém um relatório de Gaston Fessard extremamente elogioso do livro de Raymond Aron: *Le Grand Schisme* [N.T. : sem tradução para o português].

Sua realidade própria, este idealismo não se dá senão em tempos de guerra ou de sofrimento, de modo que sua essência se exprime aqui como um estado de guerra ou de sofrimento do estado realmente existente, enquanto seu estado de paz é justamente a guerra e o sofrimento do organismo[27].[28]

Acabou a *belle époque* liberal, na qual a história deveria concluir o acordo da atividade e da lei! Com a crise geral do imperialismo, a burguesia entrou em um mundo trágico, no *sofrimento real do organismo,* do qual a guerra é a expressão.

A dialética "mistificada" fornece à burguesia, precisamente, os conceitos "trágicos" da crise nos quais ela reconhece seu próprio mundo, os únicos conceitos que justificam os últimos estágios de sua ditadura: aqueles da violência e da guerra. Não é, particularmente, por acaso que os modernos hegelianos colocam no centro de seu pensamento a "robisonada" hegeliana do senhor e do escravo, que Fessard, [Michel] Riquet[29], Hyppolite, Kojève e companhia se divertem com esse mito. Eles encontram aí, com efeito, a ideia de que a "condição humana" tem por substrato a angústia e a violência, a "luta por prestígio", a "luta contra a morte", uma nova "vontade de poder", a qual se torna, simplesmente, a chave universal de todos os problemas humanos. Nisso, eles não fazem nada além de projetar no mito hegeliano os temas fascistas contemporâneos, e pensar como "condição humana universal" a condição de sua própria classe em agonia.

Mas essa utilização de Hegel não é apenas "descritiva"; nem tem mais por único objeto produzir conceitos e referências para alimentar a boa consciência dos policiais, dos mercenários e dos aventureiros dos quais a burguesia tem necessidade atualmente. Há, ainda, um outro fim: *a "revisão" de Marx* [30].

[27] Por questões de acordo com o restante do texto, escolheu-se por traduzir o trecho tal como citado por Althusser. A tradução do alemão para o português da passagem replicada é a seguinte: "Ele tem sua 'realidade própria' apenas em 'situação de guerra ou de urgência' do Estado, na medida em que sua essência se expressa, aqui, como 'situação de guerra e urgência' do Estado realmente existente, enquanto sua situação "pacífica" é precisamente a guerra e a urgência do egoísmo". MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 43. [N.T]

[28] Em: Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel,* in Œuvres, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. III, "Philosophie", p. 893 [N.T. : v. nota 7 no corpo do texto].

[29] Em: R. P. Michel Riquet, *Le Chrétien face aux athéismes* (Paris, Éditions Spes, 1950) [N.T. : sem tradução para o português], coletado de "Conférences de Notre-Dame de Paris", da qual "Prétextes scientistes à l'irréligion", e "Une religion sans Dieu, le marxisme" foram cuidadosamente anotadas por Louis Althusser. Pode-se ler no número de junho de 1950 da *La Nouvelle Critique* um artigo violento de Francis Cohen: "Le R. P. Riquet, la théologie et le dernier Stade du capitalisme" [N.T. : sem tradução para o português].

[30] Em: Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel,* op. cit., p. 165.

Marx, desta vez, não é mais um simples autor que nós podemos, como foi o caso durante décadas, preterir. A classe trabalhadora reconheceu no pensamento do fundador do socialismo científico a arma teórica de sua libertação. O marxismo é hoje em dia o pensamento de milhões de seres humanos organizados nos partidos comunistas do mundo inteiro, pensamento que triunfa no país do socialismo, nas democracias populares, e nos combates cotidianos da classe trabalhadora e dos povos colonizados ainda submetidos à exploração capitalista. Nesse pensamento se desenvolveu o aspecto "racional" da dialética, a verdadeira inteligência da história em seu conteúdo material, que mostra – na ciência e nos eventos inseparáveis – a falência garantida da burguesia e a vitória da classe trabalhadora, libertando a humanidade inteira. Diante desse ataque geral, neste último combate, a burguesia não tem muitas armas para usar. E é por isso que seus filósofos, como seus patrões e ministros, são agora filósofos "de combate", que tentam, sobre os mestres do socialismo científico, de preferência os mais antigos, as mesmas operações de apropriação, ou ainda de "provocação", que seus policiais gostariam de empregar no movimento operário. Esses termos podem parecer excessivos. Eles não passam da verdade. É chegado o tempo, com efeito, *em que a principal preocupação dos filósofos e dos literatos burgueses é o seguinte problema: "Qual deve ser a verdade para que os comunistas estejam errados? O que deve ser Marx para que os comunistas estejam errados?"*. É assim que nossos políticos e nossos filósofos burgueses *fabricam* a verdade e o eventos que lhes faltam para melhor condenar seus adversários. E já pensamos nisso no famoso descarrilamento que ocorreu no Norte[31] durante a greve dos mineiros de 1948. Ali, seguiu-se a mesma lógica demonstrativa: "(para merecer a tropa e as balas – estando subentendida a questão) os grevistas *deviam* ser criminosos – para ser, eles *deviam*, por exemplo, descarrilar os trens; eles não o fizeram? *Façamos por eles*". É assim que eles estão em vias de *fabricar um Marx-para-que*... O Hegel de nossos filósofos burgueses desempenha atualmente um papel importante nessa operação que deve evidenciar *aquilo que deve ser o verdadeiro Marx para que*: 1º os comunistas estejam errados; 2º a burguesia imperialista tenha razão em os tratar como trata e em perseguir sua política de violência.

Eis, então, Hegel pai dos homens e de deus, nosso pai de todos – e pai de Marx, naturalmente. Marx o compreendeu mal – naturalmente. Ele tentou fugir de Hegel ao fundar

[31] Althusser se refere a um dos departamentos franceses; em português, Norte, localizado na região Hauts-de-France, cuja capital é Lille. [N.T]

uma teoria científica e materialista da história. Mas, na verdade, Marx não conseguiu fugir. Sua verdade está em Hegel, ele é, consequentemente, tão idealista quanto Hegel, ele não faz nada além de integrar ao movimento da Ideia um conteúdo econômico que deve ser bem ajustado – ajustemo-lo... O fato é que Marx é um utopista que quis realizar a impossível *Ideia* do comunismo, e com esse objetivo serviu-se do proletariado como um "instrumento"[32] (aqui um versículo, que coincide como por acaso com as homilias trotskistas: infeliz proletariado, "enganado", "abusado", "explorado", por esses utopistas e seus impiedosos sucessores!), ele o jogou na luta de classes prometendo-lhe a Terra em nome da Ciência; mas o proletariado abusado não encontrou nessas lutas a solução dos problemas econômicos e políticos; ele não encontrou aí senão a verdade da condição humana universal: a trágica luta contra a morte e a violência que já podíamos ler em Hegel – tão bem alocadas na condição humana que a burguesia faz, todos os dias, a demonstração dessa luta contra a morte e dessa violência sobre as costas dos grevistas, dos Combatentes da Paz e dos Coreanos! – tão bem alocadas na condição humana que o fascismo pode ser dela, entre outras, uma expressão, uma expressão mais completa que as outras, no fim das contas...

Temos uma última palavra acerca dessa ressurreição burguesa de Hegel. Os temas que a filosofia burguesa "encontra" em Hegel são, como se por acaso, os mitos dos quais a burguesia tem necessidade para armar e desarmar as consciências em sua luta desesperada. Glocker dizia em 1931 que o que estava em jogo por trás do "retorno" a Hegel era Kant. Era uma meia verdade, a única que ele pôde confessar. Vemos hoje que a causa burguesa de Hegel não é, senão, questionar Marx. Esse Grande Retorno a Hegel não é nada além de um recurso desesperado contra Marx, na forma específica que o revisionismo toma na crise final do imperialismo: *um revisionismo de caráter fascista*.

[32] Em: Jean Hyppolite, "La conception hégélienne de l'État et as critique par Karl Marx", retirada de *Études sur Marx et Hegel*, op. cit., p. 140 e ss.: "Qual será, então, o instrumento que realizará essa ideia – uma ideia do homem social que, repetimo-nos, Marx não elucidou plenamente – e assim dará um fim absoluto à alienação humana? Esse instrumento, Marx dá seu nome próprio, é o *proletariado*... O proletariado é, em Marx, o sujeito que leva ao extremo a contradição da condição humana, e assim, torna-se capaz de resolvê-la efetivamente. Mas essa solução transcendente é tão possível na história quanto o é no pensamento? A condição humana contém, em seu próprio problema, a solução?".

ESPECÍMENES Y HÉROES: ORGANISMOS PREDILECTOS DEL COSMOS ESTÉTICO DE PINO PROCOPIO

Leopoldo Tillería Aqueveque[1]

Resumen

El artículo, presentado desde la filosofía del arte, plantea la hipótesis de que la obra pictórica del artista visual italiano contemporáneo Pino Procopio, se enmarca, además de en el género figurativo, en un estilo esencialmente surrealista-fantástico-alegórico, conjetura que se apoya en los desarrollos teóricos del filósofo alemán Peter Sloterdijk. Para ello, se aplica el método de caso único y su variante de caso paradigmático. Se seleccionaron dos obras del pintor itálico, respecto de las que se aplicó una breve hermenéutica filosófica basada en los postulados de Heidegger. Las principales conclusiones ratifican la hipótesis sugerida, en términos de que, en la primera obra, *Crucero*, se refleja en la tela un pensamiento expuesto sin apego a la razón, más allá de cualquier consideración estética o ética que pudiera interferir en un juego sin finalidad determinada. La segunda obra se muestra como una alegoría a la alegoría en la que consiste el famoso cuadro *Napoleón cruzando los Alpes* de Jacques-Louis David, obra que, como se sabe, nunca fue hecha ni con Napoleón en su caballo, ni menos cruzando los Alpes. El artículo finaliza, además, con varias metáforas comprometidas en la metodología. Dos de estas son: El surrealismo-fantástico-alegórico de Procopio como archienemigo del especismo antropocéntrico; y La obra de Pino Procopio entendida, *a la Sloterdijk*, como el comienzo de una nueva ecología del espíritu.

Palabras claves: Alegoría, Fantasía, Obra de arte, Pino Procopio, Surrealismo.

ESPÉCIMES E HERÓIS: ORGANISMOS PREFERIDOS DO COSMOS ESTÉTICO DE PINO PROCOPIO

Resumo

O artigo, apresentado a partir da perspetiva da filosofia da arte, propõe a hipótese de que a obra pictórica do artista plástico italiano contemporâneo Pino Procopio se enquadra, para além do género figurativo, num estilo essencialmente surrealista-fantástico-alegórico, conjetura que é apoiada pelos desenvolvimentos teóricos do filósofo alemão Peter Sloterdijk. Para isso, aplica-se o método do caso único e sua variante de caso paradigmático. Foram selecionadas duas obras do pintor italiano, às quais foi aplicada uma breve hermenêutica filosófica baseada nos postulados de Heidegger. As principais conclusões ratificam a hipótese sugerida, no sentido de que, na primeira obra, *Cruzeiro*, um pensamento expresso sem apego à razão se reflete na técnica pictórica, para além de qualquer consideração estética ou ética que possa interferir em um jogo sem finalidade específica. A segunda obra é apresentada como uma alegoria da alegoria do famoso quadro de Jacques-Louis David, *Napoleão na travessia dos Alpes*, uma obra que, como é sabido, nunca foi feita com Napoleão a cavalo e muito menos a atravessar os Alpes. O artigo também termina com diversas metáforas envolvidas na metodologia. Dois deles são: O surrealismo fantástico-alegórico de Procopio como arquiinimigo do especismo antropocêntrico; e A obra de Pino Procopio entendida, *à la Sloterdijk*, como o início de uma nova ecologia do espírito.

[1] Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Académico e investigador asociado de la Universidad Bernardo O'Higgins (UBO) de Chile. Líneas de investigación: Filosofía del arte, Estética y Filosofía de la tecnología. Es experto en la obra de Kant y en la de Sloterdijk. Ha publicado cerca de cincuenta artículos en diversas revistas científicas y filosóficas de América y Europa. También ha sido par evaluador en una decena de publicaciones científicas. Últimamente ha publicado trabajos en los ámbitos de la Filosofía de la música y de la Filosofía de la Literatura. leopoldotilleria@gmail.com Orcid: https://orcid.org/0000-0001-5630-7552

Palavras-chave: Alegoria, Fantasia, Obra de Arte, Pino Procopio, Surrealismo.

SPECIMENS AND HEROES: FAVORITE ORGANISMS OF PINO PROCOPIO'S AESTHETIC COSMOS

Abstract

The article, presented from the philosophy of art, proposes the hypothesis that the pictorial work of the contemporary Italian visual artist Pino Procopio is framed, in addition to the figurative genre, in an essentially surrealistic-fantastic-allegorical style, a conjecture that is supported by the theoretical developments of the German philosopher Peter Sloterdijk. To this end, the single-case method and its paradigmatic case variant are applied. Two works by the Italian painter were selected, to which a brief philosophical hermeneutics based on Heidegger's postulates was applied. The main conclusions confirm the suggested hypothesis, in that the first work, *Crucero*, reflects in the pictorial technique a thought expressed without attachment to reason, beyond any aesthetic or ethical considerations that might interfere with a purposeless game. The second work is presented as an allegory of the allegory contained in Jacques-Louis David's famous painting *Napoleon Crossing the Alps*, a work that, as is known, was never made with Napoleon on his horse, much less crossing the Alps. The article also concludes with several metaphors committed to methodology. Two of these are: Procopio's allegorical-fantastic surrealism as the archenemy of anthropocentric speciesism; and Pino Procopio's work understood, *à la Sloterdijk*, as the beginning of a new ecology of the spirit.

Keywords: Allegory, Fantasy, Work of art, Pino Procopio, Surrealism.

Agradecimientos:

Al genio de Pino Procopio, el Dalí de nuestros días.

Introducción

Este escrito se plantea desde la filosofía del arte. Ya hay en eso una dificultad evidente, radicada en una verdad casi indiscutible en nuestros días y que tiene que ver con que el arte ha pasado –sobre todo y con mayor vehemencia- a considerarse objeto de estudio casi exclusivo de la estética, los estudios culturales, el poscolonialismo, la historia del arte o la misma crítica del arte. En función del espacio disponible y de mantenernos en el foco de este trabajo, diremos en pocas palabras por qué creemos que la filosofía del arte es la llamada con más propiedad a hacerse cargo del estado actual o al menos de una parte sustantiva del arte contemporáneo (léase sus fundamentos y la relación de estos fundamentos, v.g., con su estilo, su género o su idiosincrasia).

Compartimos con Hospers (s.f.) la idea de que la filosofía del arte es el estudio de la naturaleza del arte, incluyendo conceptos como la interpretación, la representación, la expresión y la forma de la obra de arte. También, que está estrechamente relacionada con la

estética, el estudio filosófico de la belleza y el gusto. Pero aquí viene lo más importante de esta concepción: la tarea del filósofo del arte no es aumentar la comprensión y la apreciación de las obras de arte, sino proporcionar bases conceptuales para el crítico, examinando los conceptos básicos que sustentan las obras y llegando a conclusiones verdaderas sobre el arte, el valor estético, la expresión y los otros conceptos que emplean los críticos del arte.

En este trabajo se aborda la obra pictórica del artista visual contemporáneo italiano Pino Procopio[2], quien –anticipando desde ya nuestra hipótesis de investigación- realiza un estilo de pintura que podríamos calificar de surrealista-fantástico-alegórico, por sobre el género figurativo que es la base formal de todas sus obras. Y abordamos el arte de Procopio esencialmente por dos razones: una, porque resulta a lo menos sugerente interiorizarse en qué está una de las llaves de presentación de lo que ha sido considerada hasta hoy la cuna del arte moderno como es Italia; otra razón, en algún sentido pensada *a priori*, son los estilos que pudieran dar vida a unas coloridas y deformes figuras en sus obras.

Ello ha determinado que nuestra hipótesis inicial rece de esta manera: «el arte pictórico del artista visual italiano contemporáneo Pino Procopio se enmarca en un estilo esencialmente surrealista-fantástico-alegórico».

Para validar dicha hipótesis, el artículo se organiza del siguiente modo: una introducción, un breve encuadre teórico y metodológico, el desarrollo propiamente tal de la hermenéutica de las dos obras seleccionadas, conclusiones y referencias.

Encuadre teórico y metodológico

El método hermenéutico que se utilizará es el presentado por Heidegger (2002), entre otros textos, en *Ser y tiempo*, principalmente porque, como se señala en el § 63, con el tema de la resolución precursora (el ser propio del Dasein), la hermenéutica ha podido lograr, por fin, la

[2] Pino Procopio (nacido en 1954) es un pintor, escultor e ilustrador italiano, exponente del arte figurativo. Comenzó sus estudios artísticos en la Escuela de Arte de Catanzaro y los completó en Roma, donde en 1982 se graduó en Arquitectura en la Universidad "La Sapienza". Dice el artista: "Me impulsaba la necesidad de comunicar emociones. Podría haberlas transmitido a través de mis estudios de arquitectura, pero elegí el arte figurativo. Pinto sucesos de la vida cotidiana, haciéndolos surrealistas, con figuras fantásticas y deformadas. En las mitologías, describo la historia de los dioses griegos, sus debilidades, amores, conflictos, pasiones, engaños y traiciones. Mi caligrafía artística, ya sea en pintura o escultura, puede definirse como una nueva figuración del primitivismo actual. En pintura, prefiero la velocidad del color acrílico, a menudo superponiéndolo sobre fondos de lienzos emulsionados con imágenes de cómics u objetos relacionados con la temática de la obra. Las esculturas están realizadas con material reciclado y también con piezas fundidas en bronce policromado. Mi técnica de reproducción gráfica favorita es la calcografía" (ArtMajeur, s.f.).

necesaria originariedad. Esto significa, dicho en español castizo, que el Dasein (el ser humano que somos todos nosotros, Pino Procopio y los espectadores, sus *sponsors* y compradores de sus obras) ha logrado alcanzar su forma previa originaria, es decir, se ha hecho tan clara su índole ontológica peculiar frente a todo lo que está-ahí, que la "manera de entender previa" de su existencialidad posee ahora una articulación suficiente para guiar en forma segura la elaboración conceptual de los existenciales (por ejemplo, la comprensión y el ser-en-el-mundo, incluyendo obviamente la recepción del arte).

El *corpus* teórico contemplado como el fundamento "fuerte" del artículo lo conforman algunos desarrollos de la *Crítica de la razón cínica* (2007) y de *El imperativo estético* (2020), obras escritas por el filósofo germano Peter Sloterdijk.

El método usado ha sido un híbrido que, por una parte, incorpora el modo de selección de la muestra, y, por otra, satisface la epistemología considerada. El método escogido ha sido el de caso único (Stake, 2007), correspondiendo éste al artista italiano Pino Procopio. Las unidades de observación son dos de sus obras: *Crucero* (2019) y *Napoleón* (2024), elegidas por medio de un muestreo teórico[3]. Se estima, además, que el caso responde al criterio de caso paradigmático (Flyvbjerg, 2006), es decir, equivale a un caso seleccionado para poder desarrollar una metáfora referente al ámbito de interés del estudio.

Crucero

Digamos que *Crucero* (ver Figura 1) sorprende enseguida por la aglomeración de tanto personaje (entre humanos y animales no humanos) en un barco de cartón rosado, en el que aparentemente realizan un especial crucero que se ha ido transformando en un problema, por no decir en una pesadilla, a decir por el semblante del capitán de esta extraña nave de placer.

Los personajes del cuadro, especímenes de las más diversas índoles, contraviniendo buena parte de la realidad que podríamos imaginar y, sobre todo, toda lógica marítima de navegación, se hallan en las más inimaginables poses o tareas sobre la "cubierta": cargando un pez globo en una jaula, leyendo estoicamente un periódico, despidiéndose cándidamente como en el *Titanic*, cargando un bebé en brazos con sus pañales a la vista, fumando (un pez con traje de burgués) una pipa beis, y un capitán que parece ahogar un grito de espanto al darse cuenta

[3] El artista Pino Procopio ha autorizado por escrito, vía Instagram, el uso de las imágenes de sus obras en esta investigación y publicación.

de que se avecina no sólo una gran ola, sino que, todo indica, serán presa de un inevitable ataque de "monstruos marinos" (como los describían las crónicas marítimas del siglo XV). De hecho, ya hay un pez a rayas tragándose a uno de los personajes del crucero.

Más allá de esta descripción aterradora, aceptemos que la obra tiene todo de surrealismo y desde los más dispares puntos de vista: de la física de navegación, de la filogenia de los organismos acuáticos retratados, del propio concepto de crucero y, muy marcadamente, de la psicología de los personajes que el artista italiano ha querido poner en juego. Desde luego, hay una ironía que cruza el campo del mero sarcasmo respecto de la idea de crucero y se inscribe, sin punto de retorno, en una pieza surrealista maestra. Esto, si coincidimos con André Breton en entender al surrealismo como aquel:

> Automatismo psíquico puro mediante el cual se intenta expresar verbalmente, por escrito o de cualquier otro modo el funcionamiento real del pensamiento. Dictado mental sin control de la razón, más allá de cualquier consideración estética o ética. El surrealismo se funda en la creencia en la realidad superior de ciertas formas de asociación anteriormente desatendidas, en la omnipotencia del sueño, en el juego sin finalidad determinada del pensamiento. Aspira a la destrucción definitiva de todos los mecanismos psíquicos y pretende ocupar su lugar en la solución de los problemas fundamentales de la vida. (como se cita en Klingsöhr-Leroy, 2024, p. 337)

Precisamente, lo que resalta en la obra, de lo dicho por Breton, es el pensamiento expuesto sin apego a la razón, más allá de cualquier consideración estética o ética que pudiera interferir en este juego sin finalidad determinada, en este crucero que será engullido sin misericordia por los mismos elementos que constituían su atractivo.

Hemos dejado, en esta observación sobre la presencia del surrealismo en *Crucero*, pendiente su filiación con lo fantástico. Naturalmente, toda obra surrealista es fantástica, casi por definición, apegada a esa idea que cuelga del decreto bretoniano y que habla de un "juego sin finalidad determinada del pensamiento".

Figura 1: *Crucero*

Nota: Crucero (2019), Pino Procopio, Serigrafía 80 x 120 cm. (Procopio, 2019).

Si nos atenemos a lo planteado por Kant (1992) en su crítica estética, primera parte de su *Crítica de la facultad de juzgar*, caemos en la cuenta de que imaginación es igual a fantasía y que, trasladada esta equivalencia a la declaración de los surrealistas, el "juego sin finalidad determinada", curiosamente, corresponde al mismo principio trascendental de finalidad sin fin de la teoría kantiana sobre lo bello, y que es operado por una parte específica de nuestras facultades cognoscitivas: la imaginación.

Ahora bien, para mayor prolijidad analítica, diremos, recurriendo a Calvo (2015), que el surrealismo de Procopio encaja mejor con el surrealismo de tipo naturalista, pues muestra con figuración a veces hiperrealista (o fantástica o fantasiosa) el mundo de los sueños y el inconsciente, a diferencia del surrealismo de tipo automático, caracterizado más bien por su espontaneidad y fluidez con universos figurativos propios.

La pregunta pendiente es: ¿por qué hablamos de alegoría, afirmando hipotéticamente que el estilo del italiano es surrealista-fantástico-alegórico? Lo primero es ponernos de acuerdo con la noción de alegoría. El diccionario de Oxford define "alegoría" como:

> […] relato, imagen o cualquier obra de arte que use símbolos para expresar un significado oculto o escondido, típicamente moral o político. En su definición más simple y concisa, una alegoría es cuando una obra visual o narrativa usa una cosa para "sustituir a" una idea diferente, escondida. Es un poco como una ecuación algebraica, como y = 2x, pero en forma de arte. (Bude, 2020)

Ahora falta completar la ecuación, porque los símbolos ya han quedado más o menos a la vista. ¿Cuál sería este significado oculto, típicamente moral o político (aunque, se deduce, no exclusivo)? Como lo ha confesado el mismo Procopio, el tópico del mar, una constante en sus obras, es pintado no tanto por su representación en sí, sino para denunciar su sufrimiento en este momento histórico[4].

De tal forma que la alegoría es evidente: que los cruceros modernos, con todos esos excesos de prácticas burguesas y su nada de tenida en cuenta probabilidad de daño al mar fruto de los frecuentes viajes y filtración "necesaria" de combustible, como también de aquellos nada de raros accidentes con derrames (de petróleo, v.g.) mucho más letales para la flora y la fauna de este aún "inexplorado" territorio, o la caza indiscriminada o ilegal de ciertas especies, provocarían una suerte de respuesta "vengativa" (el *leitmotiv* del cuadro) y hasta moralmente justa por el daño producido por el hombre durante siglos en un ecosistema que parece importarles a muy pocos.

Desde el punto de vista de la determinación filosófica, Sloterdijk (2007) nos dirá, en un pasaje cargado de actualización de la moral y verdad cínicas:

> El drama de las artes burguesas, filosóficamente importante, estriba en que éstas dan vida a una corriente neoquínica, aunque no lo hagan bajo este concepto. Sin embargo, cuando éstas dicen «naturaleza» y genio, verdad, vida, expresión, etc., entonces está actuando el impulso quínico. Éste aprovecha las licencias del arte para expresar las exigencias de indivisibilidad existencial. (p. 184)

Así que *Crucero*, puesto en este fundamento sloterdijkiano de la obra, da vida efectivamente a un impulso neoquínico en que se funden naturaleza, verdad y expresión. Porque: ¿qué otra cosa representa el surrealismo-fantástico-alegórico de la serigrafía sino es el "triunfo" a través del arte de los organismos del mar frente a la indiferencia o, derechamente, la felonía del ser humano, al considerarse una especie superior a toda otra, habida o por haber, natural o artificial? Esa es precisamente la respuesta neoquínica de *Crucero*: la actualización del cosmos del mar, en una variante ciertamente impensada en la actualidad, como un nicho de especies en extinción que, desde un surrealismo mezclado con fantasía y con una alegoría, como

[4] Comunicación personal con nosotros vía Instagram el 20 de marzo de 2025

quien dice, de la justicia "de los seres vivos marinos", se transforma en una trampa de agua, con colores extremadamente vistosos y formas apretujadas por la técnica virtuosa del italiano.

¿No es acaso la plenitud de la consternación de los humanos y no humanos del bote-crucero de cartón rosado, anticipada por Sloterdijk respecto del cinismo moderno, lo que refleja a plenitud el surrealismo-fantástico-alegórico de Procopio? ¿Y eso, a costa de traspasar esta extraña fauna de cínicos en travesía los límites del juego moral, para caer materialmente en las fauces de sus ya hastiados "animales de segunda"?

Napoleón

La segunda obra que revisaremos es *Napoleón* (ver Figura 2). Como podemos suponer, la recreación de Pino Procopio es un refrito del *Napoleón cruzando los Alpes* del pintor francés neoclásico Jacques-Louis David, cuyas cinco versiones fueron realizadas por el artista entre 1800-1805.

Al respecto, hay varias cosas que decir, que se refieren tanto a cuestiones formales como al índice surrealista-fantástico-alegórico de *Napoleón*.

1°. Un primer asunto a despejar es, ¿cuál de las cinco versiones parece ser esta alegoría-surrealista-fantástica del famoso cuadro del pintor galo? Nos inclinamos por afirmar que se trata de la versión conocida como la versión de Belvedere, hoy en el palacio homónimo en Viena, pues es la única de las cinco que representa al "pequeño corso" con el color rojo de su capa y el blanco de su caballo.

2°. Desde luego, el halo surrealista está dado, más que por la representación del binomio general-corcel, por el fondo o el lugar donde el militar aparenta dar una orden de avance a una inexistente tropa. De hecho, tampoco hay seña alguna de los Alpes, ni de las famosas rocas pintadas por David en primer plano con los nombres del mismo Bonaparte, Aníbal y Carlo Magno, los otros dos comandantes que también cruzaron el famoso paso. La ampolleta que encabrita al caballo le da al cuadro el intimismo fantástico de que jinete y bestia se hallan encerrados en algo parecido a un acuario de especímenes de arte traídos a la vida, con algunos organismos desconocidos que se mueven en un plasma mitad tela de araña mitad alambre de púas, desde donde los "observan" con siniestra avidez.

3°. Como era de esperar, el surrealismo-fantástico-alegórico del itálico impacta también en la "figura" de ambos protagonistas de la obra. Si el caballo enseña su redondez casi

tocando con su abdomen el piso arenoso donde Napoleón lo hace alzarse con la mayor solemnidad de la que es posible, el mismo Bonaparte, y esta es una cuestión que, paradójicamente, le otorga una cierta vitalidad química a la fantasía pintada por el italiano, muestra en su rostro una extraña mancha que, cualquiera diría, avisa que se está convirtiendo, cual *El increíble Hulk,* en esa suerte de cataplasma celeste oscuro que parece flotar tras él.

4°. Sloterdijk (2020) asevera que en el fenómeno del arte se agita un potencial utópico y antropológico que se traduce en un "espacio estético como reserva de lo auténtico, como taller de emancipación donde el ser humano desea ser lo que realmente es" (p. 384). ¿Qué nos quiere decir en realidad el autor de *El imperativo estético*? ¿Y a propósito de qué respecto de la obra de Procopio, que desmonta surrealistamente el célebre cuadro de David?

La primera pregunta se responde a partir del concepto de lo imprescindible del arte; y lo es, sostiene Sloterdijk (2020), porque "en el seno de la moderna cultura del entendimiento y la voluntad encarna la forma más significativa y mejor legitimada de acceder a la dimensión de la presencia mental […]. Es el modo de «ser» propio de la meditación" (p. 396). Una meditación, agregaríamos nosotros, en que lo onírico, lo inconsciente, lo impensable, en definitiva, el surrealismo y la fantasía tienden a desechar el "yo estratégico" propio de la modernidad.

Agrega Sloterdijk (2020), en lo que podría ser la respuesta a la segunda pregunta que hemos formulado:

> Ha creado [el arte], por así decirlo, una escuela de yoga occidental que es sensual y espiritual, una forma de ejercitación simbólica. El arte me deja la impresión de que, en su alternancia entre la estética de las reglas y la libertad de expresión, entre la disciplina de la técnica y el libre juego, desarrolló la forma más efectiva de tantrismo occidental, si así podemos llamarlo, una disciplina amoral no dualista en la que es bueno todo lo que la intensidad de un acontecer carente de sujeto autoriza con el sello de la verdad […]. El derretimiento de la subjetividad desgarrada en la ejecución de la obra de arte es una seña metafísica del arte en la era moderna. (pp. 396-397)

En efecto, el surrealismo-fantástico-alegórico que vemos en *Napoleón,* como si de verdad fuera una figura informe reflejada en espejos convexos, nos habla a las claras de que el cuadro del artista italiano se inscribe con total certeza en la definición de arte contemporáneo, en cuanto disciplina amoral no dualista blindada por el sello de la verdad.

¿Qué otra cosa representa *Napoleón* sino la posibilidad de que el arte posmoderno sea entendido, de una vez por todas, y parafraseando al mismo Sloterdijk (2020), como el comienzo de una nueva ecología del espíritu?

Figura 2: *Napoleón*

Nota: Napoleón (2024), Pino Procopio, Acrílico sobre tela 35 x 40 cm. (Procopio, 2024).

5°. Otros pintores del surrealismo-fantástico-alegórico. Finalizaremos esta segunda línea argumentativa nombrando a los que serían, en nuestra interpretación, algunos artistas que se ubican en una línea similar al estilo desarrollado por Pino Procopio:

El jardín de las delicias (c. 1500-1505), El Bosco, Museo del Prado, Madrid, España. *Célebes* (1921), Max Ernst, Tate Modern, Londres; *Día de lentitud* (1937), Ives Tanguy, Musée National d'art moderne, Centre Pompidou, Paris; *Cabeza de rehén* (1945), Jean Fautrier, Musée National d'art moderne, Centre Pompidou, Paris. *Equilibrio intra-atómico de*

una pluma de cisne (1947), Salvador Dalí, Teatro Museo Dalí, Figueres, España. *Lâmpadas na Floresta* (2011), Marcel Caram, Artelista. *La última cruzada* (2014), Guto Ajayu, Saisho. *El bautismo* (2019), José Luis Carranza, Klaus Steinmetz Contemporary Art. *Floating World* (2021), Víctor Castillo, Isabel Croxatto Galería.

Conclusiones

Diferenciaremos las consideraciones finales en aquellas que, por una parte, giran alrededor de la prueba de la hipótesis de investigación, y en aquellas que, por otra, están relacionadas con las metáforas referentes al ámbito de interés del estudio.

En primer lugar, las argumentaciones en torno a la hipótesis de nuestro estudio han demostrado verosímilmente que el arte pictórico de Pino Procopio se enmarca en un estilo esencialmente surrealista-fantástico-alegórico. La variante surrealista se ha visto respaldada, por ejemplo, en *Crucero*, justamente con aquello que destaca en la obra, es decir, el reflejo por medio de la técnica serigráfica de un pensamiento expuesto sin apego a la razón, más allá de cualquier consideración estética o ética que pudiera interferir en ese juego sin finalidad determinada (en este caso, v.g., la venganza animal), o, como traducíamos, en ese crucero que será pronto engullido sin misericordia por los propios elementos que constituían su atractivo.

A su vez, el hilo de lo fantástico lo hallamos en la pista que nos daba el filósofo Kant cuando equiparaba imaginación y fantasía, sobre todo con la especificación de que acá se trata no de una imaginación reproductiva sino, en rigor, productiva o estética. De modo que estaríamos frente a una fantasía casi omnipotente, con todos los atributos y potencialidades mentales para esquematizar sin concepto alguno, en una condición de máxima libertad.

Por otro lado, la atribución de que el estilo de Procopio es esencialmente alegórico viene dada por las argumentaciones expuestas en ambos análisis. Respecto de *Crucero,* dijimos que la alegoría era evidente: que los cruceros modernos, con toda su indiferencia ante la materialización del daño al mar fruto de los frecuentes viajes y filtración "obligada" de combustible, como también de esos nada de raros accidentes catastróficos (v.g., derrames de petróleo) para la flora, la fauna y la geografía submarina de este aún "inexplorado" territorio, provocarían una respuesta "vengativa" y moralmente justa por el daño producido durante siglos por el hombre en este ecosistema.

De *Napoléon*, en cambio, aseveramos que la obra partía siendo una alegoría en torno al cuadro original que recrea Procopio: *Napoleón cruzando los Alpes*, de David. A fin de cuentas, la alegoría fundamental jugada en la obra es esta: la de que el *Napoléon* de David, uno de los hombres más poderosos que haya conocido Europa, se nos muestre en la tela del italiano poco menos que pidiendo clemencia (para él y para su fiel caballar) porque los Alpes de pronto se han convertido en un acuario de especies revividas del arte neoclásico. En suma, una alegoría a la decadencia del poder.

Precisamente, la síntesis entre Figuracionismo y surrealismo-fantástico-alegórico, el modo *poiético* que revela en todo su genio a nuestro artista, parece conectar directamente con la idea de Sloterdijk (2020) de que el arte en la actualidad encarnaría la forma más significativa y mejor legitimada de acceder a la dimensión de la presencia mental. ¿Cabe alguna duda de que esta presenciación mental pueda estar dada por el arte surrealista, lleno de colores y especímenes fantásticos, que esconde (adrede o no) alguna ficción o alegoría que espejea otra trama de la imaginación del artista?

Finalmente, consideramos que las siguientes podrían ser las metáforas más relevantes derivadas de la hermenéutica que hemos aplicado:

1°. La obra de arte de Procopio: un gran espejo convexo que refleja imágenes deformadas venidas de la fantasía del artista.

2°. El surrealismo-fantástico-alegórico de Procopio como archienemigo del especismo antropocéntrico.

3°. La obra de Pino Procopio entendida, *a la Sloterdijk*, como el comienzo de una nueva ecología del espíritu.

4°. Especímenes y héroes, organismos predilectos del cosmos de Procopio.

Referencias

ARTMAJEUR (s.f.). *Pino Procopio*. https://www.artmajeur.com/pino-procopio/es#presentation

BUDE, T. (2020). *¿Qué es la alegoría?* (R. Cañete, trad.). Oregon State Guide to English Literary Terms. https://liberalarts.oregonstate.edu/wlf/que-es-la-alegoria-una-guia-para-los-estudiantes-y-maestros-de-literatura

CALVO, M. (21 de enero de 2015). Surrealismo 1924–1966. Movimientos. *HA!* https://historia-arte.com/movimientos/surrealismo

FLYVBJERG, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry, 12*(2), 219-245. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1077800405284363

HEIDEGGER, M. (2002). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Universitaria.

HOSPERS, J. (s.f.). *Philosophy of art*. Britannica. https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-art

KANT, E. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar* (P. Oyarzún, trad.). Monte Ávila.

KLINGSÖHR-LEROY, C. (2024). Nueva declaración de los derechos humanos. En Werner Holzwarth, H. *Arte Moderno* (A. Berasain, S. Pawlowsky y P. Álvarez, trad.). Taschen. 337-397.

PROCOPIO, P. [@pino_procopio]. (26 de octubre de 2019). *Nuove Serigrafie. CROCIERA cm 80 x 120 BUGIE D'AMORE cm 50 x 70 IL GATTO BIANCO cm CONTROVENTO cm 35x50* [Imagen]. Instagram. https://www.instagram.com/p/B4FeMuzo3BN/?img_index=1

PROCOPIO, P. [@pino_procopio]. (25 de agosto de 2024). *Pino Procopio - Napoleone - Acrilico su tela cm 35 x 40. Studio Pino Procopio: Via Fonte Alessio, 60, 64023, Montone TE* [Imagen]. Instagram. https://www.instagram.com/p/C_FgczPumx5/

SLOTERDIJK, P. (2007). *Crítica de la razón cínica* (M. A. Vega, trad.). Siruela.

SLOTERDIJK, P. (2020). *El imperativo estético* (J. Chamorro, trad.). Akal.

STAKE, R. (2007). *Investigación con estudio de casos* (R. Filella, trad.). Morata.

SARTRE E O ATEÍSMO: DEBATE SOBRE O CONCEITO DE ASSEIDADE

Cristiano Perius[1]

Resumo:

Embora o ateísmo de Jean-Paul Sartre seja declarado sem reservas, convém justificá-lo de forma a compreender seus argumentos. Sobre o que ele se funda? De que tipo de ateísmo se trata? O que ele quer nos transmitir? Para responder a estas perguntas, tomaremos como baliza o debate entre Sartre e Gabriel Marcel. A questão de fundo tematiza o conceito de "asseidade". Proveniente do latim escolástico, "*aseitas"* é a composição subjetivada de "*ens a se*", "ser para si". Para Sartre, o homem representa o ser para si, pois, dotado de consciência, deve assumir a nadificação e criar valores essenciais à existência. Para Gabriel Marcel, no entanto, assim como para a tradição escolástica, só Deus é ser para si, e não convém ao homem tomar para si o que é d´Ele. A partir da diferença de compreensão deste conceito encontramos a defesa do ateísmo, por parte de Sartre, e a defesa da fé e da religião como forma de conexão com o absoluto, por parte de Gabriel Marcel. Depois de bem estabelecer os pontos do debate, fica claro o partido de Sartre, pois não se trata da existência ou não de Deus, mas do homem em sua indeterminação e drama constitutivo.

Palavras-chave: Sartre; Gabriel Marcel; Ateísmo; Asseidade.

SARTRE AND ATHEISM: DEBATE ABOUT THE CONCEPT OF ASEITY

Abstract:

Although Jean-Paul Sartre's atheism is declared, it is important understand his arguments. What is Sartre's atheism based on? What type of atheism is this? To answer to these questions, we will take the debate between Sartre and Gabriel Marcel as a guide. The basic question analyzes the concept of "*aseity*". Coming from Scholastic Latin, "*aseitas*" is the subjective composition of "*ens a se*", "*being for itself*". For Sartre, the human represents the being for itself, because, endowed with consciousness, he must assume the negativity and create values essential to existence. For Gabriel Marcel, however, as in the scholastic tradition, only God is being for hitself, and it is not reasonable for the human to take for himself what belongs to God. From the difference in understanding of this concept we find the defense of atheism, on the part of Sartre, and the defense of faith and religion as a form of connection with the absolute, on the part of Gabriel Marcel. After well establishing the points of the debate, we take Sartre's side, because it is not a question of the existence of God, but of human in his indeterminacy and constitutive drama.

Keywords: Sartre; Grabriel Marcel; Atheism; Aseity.

Não é surpresa declarar o ateísmo de Jean-Paul Sartre. Permanece viável, contudo, qualificar esta questão. Sobre o que se funda o ateísmo de Sartre? De que tipo de ateísmo se trata? O que

[1] Professor do Departamento de Filosofia da UEM, Cristiano Perius possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1997), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2002), doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2005), estágio de pesquisa na França e pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (2007) e pela Universidade Federal de Santa Catarina (2017). E-mail: cristianoperius@hotmail.com. http://orcid.org/0000-0003-3740-2225

ele quer nos transmitir?

Para responder a estas perguntas, vamos tomar um caminho comparativo entre as afirmações de Sartre e de Gabriel Marcel. Sartre representa o existencialismo ateu. Gabriel Marcel, o existencialismo cristão. O resultado deste confronto é esclarecedor, pois, apesar de integrantes da mesma escola de pensamento, defendem posições adversas. Segundo Gabriel Marcel, o ateísmo é irracional. Segundo Sartre, a idéia de Deus representa a alienação do ser para si. Nas páginas que seguem, vamos examinar esta questão de forma a apresentar os argumentos de Sartre.

É certo que o debate sobre o ateísmo se insere em uma longa tradição. Em linhas gerais, é importante lembrar a distinção kantiana entre o *intellectus ectypus* – caracterizado pelo entendimento de objetos a partir do conhecimento sensível - e o *intellectus archetypus*, caracterizado pelo conhecimento intuitivo, isto é, criador de objetos no momento de pensá-los. O entendimento divino é ilimitado e capaz de apreender os objetos imediatamente, sem a necessidade de recorrer ao acordo entre sensibilidade e entendimento. Isso quer dizer que a inteligência humana é diferente da inteligência divina, cujo pensar é plasmador do mundo - segundo o livro do Gênesis. Lê-se ali o "*Fiat lux*" ["Faça-se luz"] conferido pelo "*ens realissimum*" [o "ser real"] a partir do qual todos os seres foram criados por obra de sua vontade. Fazendo o mundo do nada, Deus é causador de si mesmo e de tudo o que existe. É o ser necessário, revelado e perfeito, à sua imagem todas as criaturas aparecem em relação de superveniência. Ora, a existência de Deus como *intelectus archetipus*, *ens realissimun* e autoral do *Fiat mundus* é negada por Sartre, representante do existencialismo ateu, e, por essa razão, se contrapõe à tradição fideísta.

Entre os principais atores no debate sobre o ateísmo, que exigiria uma série de nomes, aparece Gabriel Marcel, representante do existencialismo cristão. Ao considerar a posição de Gabriel Marcel, estamos tomando um atalho, pois o núcleo das teses de Sartre, que aparece neste confronto específico, permite um ganho de qualidade e de economia no conjunto de conceitos envolvidos sobre o tema do ateísmo.

Quais são as objeções de Gabriel Marcel a Sartre? Em "*Les hommes contre l´humain*", Gabriel Marcel afirma que o erro de Sartre consiste em atacar a confiança em um ser transcendente - que nos salva das técnicas de aviltamento, da injustiça e do *non-sens*. Para Sartre, ao contrário, a confiança em Deus representa a ação de alienar a realidade humana através da mediação divina. Essa possibilidade é uma alternativa que considera os valores independentes da subjetividade, dissimulando a responsabilidade humana. Mais ainda, é uma vergonhosa saída

de cena, atribuindo a um ente, fora do tempo e fora do mundo, o juízo sobre a existência. Em "*O que é a literatura?*", Sartre afirma que este tipo de fuga é característica do "espírito de seriedade" (*esprit de sérieux*) como forma de segurança a todo aquele que leva a sério os meios para a obtenção dos fins. A submissão religiosa é visada como meio para obter a salvação. Como aponta Franklin Leopoldo e Silva, o burguês é o representante mais fiel do espírito de seriedade:

> O burguês é um empreendedor e como tal é alguém que se preocupa exclusivamente com os meios, pois a sua atividade consiste sobretudo em intermediar a passagem da mercadoria do produtor ao consumidor. Ele mesmo não produz, mas detém o controle dos meios de produção. É levado naturalmente a supervalorizar os meios, pois ele mesmo se vê como um meio e vê a todos os homens como meios. (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 207)

Trata-se de uma lógica inteiramente comprometida com a idéia de mediação, uma vez que a sociedade de produção lhe garante os meios de realização material, um quadro de valores formais lhe garante os meios de realização moral e a religião lhe garante os meios de salvação espiritual. Em nenhum momento ele se percebe como fim em si mesmo, isto é, responsável pela criação de valores para si. Ao contrário, procura numa régua, carta ou lista pré-determinada, as normas que lhe permitem fugir da angústia e ficar tranqüilo. Segundo Sartre, o espírito de seriedade é um espírito covarde, pois delega a outrem o que compete atribuir a si e por si, a saber, o reino dos valores. Ora, é justamente a ausência de Deus que exige do homem a criação de valores a partir dos quais ele se torna responsável por si e pela natureza. O homem está só diante do mundo. Sem Deus, não depende senão de si mesmo para se alçar a valores essenciais e necessários à dignidade perante si e seus semelhantes.

Ao atribuir a si mesmo o que compete a Deus, Gabriel Marcel ocupa o lugar diametralmente oposto ao de Sartre, pois considera "misosofia" (aversão a sabedoria) a recusa da mediação divina. Examinemos como Gabriel Marcel apresenta este conceito:

> Uma civilização em que se pode dizer que toda possibilidade de contemplação é recusada caminha inevitavelmente para uma filosofia que seria melhor qualificar de *misosofia* [aversão à sabedoria]. (...) Sartre não hesita em atacar o que ele chama de espírito de seriedade. Ora, a sabedoria, a menos que se reduza a qualquer tipo de palhaçada risível [*pitrerie ricanante*], implica justamente o espírito de seriedade. (MARCEL, 1951, p. 48)

Gabriel Marcel julga que a contemplação divina é uma mediação necessária para a elevação do homem e considera "palhaçada risível" a alternativa de acreditar que pode fazer algo sem Ele. O espírito de seriedade é a forma correta de colocar o homem em seu lugar, a saber, sob a tutela de um ser maior. Em outras palavras, a verdadeira sabedoria é a que se coloca "seriamente" diante de Deus, isto é, na condição de *servus humilis* [servo humilde]. Em latim, a palavra homem vem do étimo *homo* que está relacionado ao húmus (chão, solo, terra, em oposição aos

deuses celestes) e recomenda a *humilĭtas* (humildade), razão para aceitar a sua pequenez, a condição baixa e humilhante. Há uma relação de continuidade semântica entre as palavras "homem, húmus, humilde e humilhante" (MARTIN, 1976, p. 108). Está claro que, para Gabriel Marcel, só pode ser uma brincadeira ridícula a ideia de competir contra Deus. Humilde, o homem deve aceitar as suas limitações e assumir a paternidade divina:

> A partir do momento em que o próprio homem nega que é um ser criado, um duplo perigo o espreita. De uma parte ele será conduzido – e é exatamente isso que constatamos no existencialismo de Sartre – a outorgar a si mesmo uma espécie de *asseidade* [aséité] caricatural, quer dizer, ao se considerar como um ser responsável por si mesmo e que nada mais é senão o que faz de si mesmo, visto que não há ninguém que possa satisfazê-lo, nem mesmo haverá um dom que lhe possa ser feito, pois tal ser se apresenta profundamente inapto a receber. De outro ponto de vista, mas a este ligado, o homem será levado a se reconhecer como uma espécie de resíduo de um cosmos que é, aliás, impensável como tal, de sorte que o veremos ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, exaltar-se e depreciar-se desmesuradamente. (MARCEL, 1951, p. 49)

Esta afirmação de Gabriel Marcel se dirige diretamente contra Sartre. Gabriel Marcel o acusa de subverter o sentido clássico do conceito de "asseidade" (em francês "*aséité*"). Proveniente do latim escolástico, "*aseitas"* significa "*ens a se*", isto é, ser para si, pois "*causa sui*" (causa de si), uma vez possui em si mesmo o princípio de sua existência. Criador de si, incondicionado e eterno, ele é autônomo e independente. Absoluta liberdade, sua vontade é soberana, perfeita, sem mácula. Não será necessário repetir aqui as propriedades de um Deus onipotente, onisciente e onipresente. Importa registrar a ipseidade circular e auto-fundante de um ser criador de si mesmo e eternamente existente.

A segunda parte da citação também é eloqüente. Gabriel Marcel menciona o universo astral de um espaço cósmico que, em sua imensa grandeza, dá ao espaço-tempo do homem uma posição desprezível, insignificante e quase imperceptível. Impensável resíduo de um sistema sideral cujo habitat, planeta Terra, não é o centro, não é grande em relação ao sol, não é nada (ou quase nada). É neste momento que reverbera a famosa abertura de Nietzsche, em "*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*", onde se lê: "Em algum remoto rincão do Universo havia uma vez um planeta em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mentiroso da história universal: mas foi somente um minuto." (NIETZSCHE, 1983, p.45) O que devemos concluir do contraponto entre a ironia de Nietzsche e a citação de Gabriel Marcel - que considera o nosso lugar na cosmografia universal semelhante a um grão de pó em comparação com o espaço sideral? De fato, em termos absolutos, só Deus nos salva desta incrível pretensão de saber. É aqui que se encontra a "palhaçada risível" e a miso-sofia da

técnica humana[2], isto é, o saber ridículo, o pseudo-saber ou o anti-saber do homem, sempre que for comparado ao saber divino. Entregue ao seu próprio saber, que é relativo, o homem nunca terá salvação ou remédio, pois ele não pode, por si mesmo, elevar-se ao absoluto que tudo conhece sem sombra de dúvida ou equívoco. Em outras palavras, o ser para si é somente o divino.

Não é razoável, no entendimento de Gabriel Marcel, delegar ao homem o que é competência de Deus. Livre a si mesmo, sem Deus, o homem está condenado a errar em duplo sentido: quando toma o lugar de Dus, e assim supervaloriza sua condição de homem, ou quando reconhece que não é nada em relação a ele, e assim se desvaloraliza até não poder mais, tal como se vê na afirmação de Nietzsche. É impensável a Gabriel Marcel deixar o homem neste lugar deletério, se for verdadeiro. Aceitando o dom divino, o homem sai de sua condição. Mas não é Deus para fazê-lo sozinho e não pode tentar a sorte sem ele. Logo, só tem um caminho... Ora, ocorre que a condição humana, para Sartre, está próxima da errância impensável a que Gabriel Marcel se refere. A diferença está em que o erro é naturalizado pela condição humana. Excetuando a concordância com Nietzsche, segundo a qual "Deus está morto", Sartre afirma, assim como Gabriel Marcel, que ele não pode ser Deus. Sendo homem, isto é, lançado no mundo, é livre para elevar-se ou rebaixar-se, alienar-se ou ser um exemplo de engajamento ético e responsável. A dignidade humana não está garantida, ao contrário, ela está ameaçada, pois, como diz Merleau-Ponty, no final da "*Fenomenologia da percepção*", ao citar uma passagem de Saint Exupéry em "*O piloto de guerra*", nunca coincidimos com o homem, pois estamos sempre aquém ou além do lugar desejável:

> Apenas o herói vive até o fim sua relação com os homens e com o mundo, e não convém que outro fale em seu nome. "Teu filho está preso no incêndio, tu o salvarás... Se há um obstáculo, venderias teu braço por um auxílio. Tu habitas em teu próprio ato. Teu ato é tu... Tu te transformas... Tua significação se mostra impressionante. É teu dever, tua raiva, teu amor, tua fidelidade, tua invenção... O homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem." (MERLEAU-PONTY, 1945. p. 520)

Segundo a citação acima, o homem é sempre mais ou menos do que o homem, pois só um incêndio provoca a passagem de pai a herói, disposto a morrer pelo filho. Nove dias sobre dez, no entanto, é medíocre e mesquinho, ocupado com as irrelevâncias da contingência útil. Para Sartre, de fato, o homem está sempre procurando uma plenitude impossível de ser alcançada. Paz, só no cemitério, ou seja, quando deixar de ser para si. Mas, se o cadáver é em si, o homem existe. Ao ser para si é impossível não ser consciente de si. A consciência de si determina a

[2] Em termos siderais, o que é a NASA norte-americana, que levou o homem à lua, senão uma carroça tosca e metafísica? Pergunta irônica, pois se trata, simbolicamente, da nossa ultra-ciência...

presença a si, isto é, a modalidade de um ser que percebe sua existência. A presença a si é acompanhada pela diferença em relação si, pois a temporalidade e o projeto de constituição de si diferenciam o ser para si do ser em si - que não possui negatividade em seu ser, ou seja, possibilidade de não ser o que é. Ao contrário do ser para si, o ser em si é inconsciente de si e por isso idêntico a si. Ora, a identidade do ser em si é inalcançável, pois o ser para si é marcado pela impossibilidade de absorver-se a algum lugar inativo e absoluto, livre da necessidade de fazer-se. Para o homem, a categoria da ação é imanente, pois nenhuma essência prévia ou inata determina o seu ser. Ao contrário, experimenta uma insuficiência de ser procurando completar-se, isto é, ser idêntico a si como um valor essencial para o mundo. Diferente de Deus, não é essencial para o mundo. O desejo de ser essencial ou idêntico a si é um desejo fadado ao fracasso. O ser para si apresenta-se falhado. Marcado por uma irrealizável tentativa de totalidade, seu ser é acompanhado pelo desejo de ser o que não é. Em seu ser, o não ser vem a ser, isto é, a possibilidade de negar o que é a partir do desejo de ser diferente de si. O ser para si é um ser que deseja ser o que não pode ser, a saber, um ser pleno, essencial e idêntico a si.

Sartre nos apresenta uma fissura ontológica no ser para si a partir da falta de plenitude de ser. O em si, representado por todos os objetos que não possuem consciência de ser, configura-se a partir do princípio de identidade. Assim, uma pedra é sempre uma pedra. Não pode não sê-la, isto é, não possui negatividade em seu ser. Só o físico poderá atribuir suas propriedades, pois a pedra ignora-se de forma cabal e absoluta. Não possui relação com o seu interior, isto é, subjetividade, bem como não conhece a exterioridade que representa a outro ser. Seu ser está saturado e preenchido pela identidade que não lhe permite sair de si e adotar relações intencionais com o mundo. Esta total falta de consciência de si equivale ao mesmo tempo a uma ausência a si. À escuridão do ser em si se opõe a irradiação da consciência afetada pela percepção de si e pelo desejo de querer mais para si, aliado à frustração de não ser essencial ao mundo. A todo vivido falta consistência, plenitude de ser em si para si, isto é, adquirir a densidade do ser, a adequação a si, sem cair na inconsciência. É eloqüente a famosa passagem de "*O ser e o nada*" em que Sartre evoca o desejo humano de ser Deus:

> O homem se alimenta de um projeto fundamental: o desejo de ser em si. Todavia, não se trata do projeto de ser em si sobre a forma de um em si, mas de ser um em si que seria a si mesmo seu próprio fundamento, isto é, um em si que persiste em existir sobre o modo de um para si. Chegamos então ao ideal da realidade humana: existir sobre o modo em si para si. É o que revela o ideal de uma consciência que deseja ser o fundamento de seu ser em si graças à tomada de consciência que ela faz sobre si mesma. É este ideal que podemos nomear Deus. (Sartre, 1943, p. 653)

Deus é a ambição impossível do homem, pois apresenta a síntese de ser em si para si. Ele tem a consciência de ser e ao mesmo tempo é o que quer ser, sem desejo ou falta. Deus é

integralmente em si e para si, pois adquire identidade e adequação ao ser, cujo benefício é o em si, sem cair na inconsciência de si, ou seja, sem alienar a liberdade de ser para si. Deus é, assim, o ideal criado à imagem e semelhança do homem, pois representa a plenitude do ser. Essa é a conclusão de Philippe Cabestan. No ensaio "*La mort de Dieu. Sartre versus Heidegger*", afirma:

> Em o *Ser e o nada*, depois de ter estabelecido que o para si é falta e que esta falta tem por objeto a impossível síntese do em si para si, Sartre declara: "Ninguém nos reprove de inventar a bel-prazer um ser deste naipe, pois quando, por um movimento ulterior da meditação, tal totalidade tem seu ser e a ausência absoluta hipostasiadas como transcendência para além deste mundo, esta transcendência recebe o nome de Deus". (CABESTAN, 2020, p. 4)

Que se note, na citação, o sentido do verbo hipostasiar: atribuir falsamente realidade a algo fictício, a saber, a hipótese de haver fora do tempo um lugar em que todos estarão confortados, abrigados na plenitude eterna de Deus. A pacificação do homem fora do tempo e do mundo não tem sentido, pois representa uma inelutável transferência de responsabilidade.

Tal idéia de Deus, fora do tempo e da ação, não faz jus ao Deus de Abraão que, como prova de sua confiança, aceitou o sacrifício de Isaque, seu único filho. Não se trata de ações concretas, tomadas no campo existencial. Não se trata da prática de valores (que poderíamos chamar de valores cristãos). Não se trata, menos ainda, da mística cristã, mas do Deus dos filósofos, tais como Descartes, Tomás de Aquino ou Anselmo, para os quais a existência de Deus pode ser verificada por princípios lógicos da razão, tal como acontece com o argumento ontológico: "Deus é o ser maior do que o qual nada pode ser pensado"[3]. Este Deus é deduzido ou pensado, mais do que vivido ou contemplado. Em outras palavras, não se trata de uma fenomenologia da experiência religiosa, mas de uma alternativa posta pelo pensamento que postula os limites do ser. É por isso que, para Philippe Cabestan (2020, p. 4), "Sartre propõe uma descrição eidética de Deus". Mais perto do mito de Prometeu, trata-se de roubar para o homem o fogo sagrado, fazendo-o responsável por suas escolhas. Mais ainda: a eternidade de Deus só é pensada a partir da historicidade do homem, que fixou em sua imaginação a presença do ausente.

Nos "*Cadernos para uma moral*", Sartre afirma: "Deus é o homem inautêntico, lançado na vã tarefa de se fundar e que não pode se criar porque já existe". (SARTRE, 1983, p. 535 *in* CABESTAN, 2020, p. 4) Sartre inverte o sentido da expressão "*Ens causa sui*". O sentido desta inversão está em que não é Deus o causador de si, pois representa a forma inautêntica de fundação de um ser que não tem fundamento. A conclusão só pode ser uma: a asseidade (conceito formado a partir da expressão "*ens a se*") não pertence a Deus, mas ao ser da

[3] "Aliquid quo nihil majus cogitare possit". A afirmação se encontra na obra "Proslogion", de Santo Anselmo. Kant a denominou de argumento ontológico.

consciência que é seu próprio nada ou vazio de ser. A existência do homem é injustificada, portanto, ao cogitar a possibilidade de relação entre criador e criatura, o homem é o criador e Deus, criatura.

Em "*O existencialismo é um humanismo*", Sartre afirma:

> O existencialismo não é apenas um esforço para tirar todas as conseqüências de uma posição ateia coerente. Não é tanto um ateísmo que se esforçaria para demonstrar que Deus não existe. Ele antes declara que, mesmo se Deus existisse, nada mudaria. Não porque acreditamos que ele exista, mas porque o problema não é sua existência. É preciso que o homem se encontre e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. (SARTRE, 1970, p. 95)

Para Sartre, existência de Deus não move um milímetro a responsabilidade do homem em relação ao drama da existência. Trata-se de olhar o homem diretamente, sem mediação. Deus é uma alternativa de evasão ou de fuga da realidade sempre que legitimar a inércia, o determinismo, a crença no providencialismo, entre outros expedientes que alienam a responsabilidade do homem em relação a si, aos outros e à natureza. É neste sentido que o ateísmo é um humanismo, pois deixa o homem só, sem desculpas diante da responsabilidade de fazer-se.

Conclui-se disso que o ateísmo cumpre uma função metodológica no pensamento de Sartre, pois é preciso deixar o homem livre e indeterminado em seu ser. Ao contrário dos pensadores positivistas, Deus não é a expressão de um período do passado ou um equívoco no curso da história. Ele é a síntese impossível, a contradição nos termos de uma liberdade predeterminada a fazer necessariamente o que faz sem estar no tempo e sem estar-no-mundo. Ao contrário, ateísmo de Sartre recomenda o homem concreto, pois a dimensão existencial não pode ser desconsiderada. A condição de ser-no-mundo dá ao homem sua única chance, que é agir de forma consciente. Por isso, a opção do ateísmo está ligada às descrições da estrutura intencional da consciência que revelam o vazio ontológico do ser para si e é acompanhada pelo engajamento concreto no mundo e no tempo presente. Existir, ser consciente, ser livre, na analítica existencial de "*O ser e o nada*", é angustiar-se, desejar, fracassar. O fracasso não é motivo de inércia, mas, de resiliência, pois o sentimento de falta ou de insatisfação gera movimento, tentativa de reparação e de superação de si.

É exatamente o que acontece com Antoine Roquentin no romance "*A náusea*". A náusea que ele experimenta não é senão o sentimento de um mundo contingente e sem amparo. Depois de ter feito a descoberta fundamental da náusea, ele diz:

> O essencial é a contingência. Eu quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar presente (...). Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte, a gratuidade

perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade, eu mesmo. (SARTRE, 1938, p.187)

A gratuidade da existência do ser para si é uma condição de suspensão das teses que visam a forma do absoluto e, ao mesmo tempo, a imersão na contingência onde "todo ente nasce sem razão, se prolonga por fraqueza e morre por acaso". (SARTRE, 1938, p.190)

REFERÊNCIAS :

CABESTAN, Philippe. **La mort de Dieu. Sartre versus Heidegger**. Revista Alter, Novembro de 2020. DOI : https://doi.org/10.4000/alter.1991

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Ética e literatura em Sartre**. São Paulo: Edusp, 2004.

MARCEL, Gabriel. **Les hommes contre l´humain**. Éditions du Vieux Colombier, 1951.

MARCEL, Gabriel. **Os homens contra o humano**. Prefácio de Paul Ricoeur. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Toledo: EDUNIOESTE, 2023.

MARTIN, Fréderic. **Les mots latins groupés par familles étymologiques** - D'après le "Dictionnaire étymologique de la langue latine" de M. Ernout et Meillet. Paris: Hachette, 1976.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. In: Obras incompletas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers pour une morale**. Paris : Gallimard, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. **La nausée**. Paris : Gallimard, 1938.

SARTRE, Jean-Paul. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris : Ed. Nagel, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant**. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS DO CONHECIMENTO CONTEMPORÂNEO: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Antônio Roberto Xavier[1]
Eduardo Ferreira Chagas[2]

Resumo

Este texto tem por objetivo principal apresentar o debate teórico-metodológico sobre o processo de conhecimento científico histórico-historiográfico e pelo menos 04 (quatro) principais paradigmas historiográficos no âmbito da teoria do conhecimento. Esta pesquisa é de natureza básica, pois adota o método procedimental bibliográfico interpretativo. É um estudo exploratório quanto ao seu objetivo e emprega a abordagem qualitativa quanto ao problema de pesquisa. Com relação às técnicas de coleta de informações, opta-se por leituras específicas de livros e artigos de periódicos peculiares. No tocante às técnicas de análise, adota-se a análise de conteúdo e do discurso de forma contextualizada e dialética. Os resultados conclusivos demonstram a importância de se compreender o processo histórico-historiográfico, bem como os seus respectivos paradigmas do conhecimento científico, contemporaneamente.

Palavras-chave: Historiografia. Positivismo. Historicismo. Materialismo.

HISTORIOGRAPHIC PARADIGMS OF CONTEMPORARY KNOWLEDGE: THEORETICAL-METHODOLOGICAL ASPECTS

Abstract

This text's main objective is to bring to the fore the theoretical-methodological debate on the process of historical-historiographical scientific knowledge and at least 04 (four) main historiographical paradigms within the scope of the theory of knowledge. This research is basic in nature and adopts the interpretative bibliographic procedural method. It is an exploratory study in terms of its objective and uses a qualitative approach to the research problem. Regarding information collection techniques, specific readings of books and articles from peculiar periodicals are chosen. Regarding analysis techniques, content and discourse analysis are adopted in a contextualized and dialectical way. The conclusive results demonstrate the importance of understanding the historical-historiographic process, as well as their respective paradigms of scientific knowledge, in contemporary times.

Keywords: Historiography. Positivism. Historicism. Materialism.

[1] Doutor e pós-doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor permanente do Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis (Masts) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). *E-mail*: roberto@unilab.edu.br/ Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3018-2058.

[2] Doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha); Pós-doutor em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha); professor Efetivo (Associado 4) do curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Pesquisador de Produtividade do CNPq. E-mail: ef.chagas@uol.com.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1957-6117.

1 Introdução

Inicialmente, vamos aclarar as principais diferenças e semelhanças teórico-metodológicas de história e historiografia. Por vezes, algumas abordagens não muito claras permitem confundir os termos história e historiografia. Todavia algumas considerações principais podem mostrar algumas diferenças e similitudes fundamentais necessárias à compreensão entre esses dois vocábulos que constantemente se partilham e compartilham espaços na produção do conhecimento histórico.

Ora, se atentarmos para a própria etimologia da palavra, responderíamos simploriamente que historiografia nada mais é do que o estudo da história; ciência que analisa e reflete sobre os fatos históricos; filosofia da história; métodos de abordagem histórica; certas técnicas e fontes utilizados na produção do conhecimento histórico, ao longo do tempo e dos espaços; estudo crítico e histórico sobre os historiadores; arte de escrever descritiva e criticamente os acontecimentos históricos; fazer releitura dos acontecimentos passados a partir de motivações propulsoras, usando novas categorias pertinentes ao objeto; refazer a história com o olhar atual sobre a produção do conhecimento histórico passado, porém sem desviar da essência do objeto.

Para a construção desta escrita, informamos que metodologicamente trata-se de um texto de cunho teórico utilizando o método procedimental bibliográfico. Trata-se de uma pesquisa de natureza básica do tipo exploratória de fontes secundárias com abordagem qualitativa. Quanto às técnicas de coleta de informações, empregaram-se leituras específicas interpretacionais. No tocante às técnicas de análise, adota-se a análise de conteúdo (Gil, 2010; Lakatos *et al*., 2003).

O presente texto está dividido em subtópicos. Além desta **introdução**, que apresenta a proposta geral deste artigo, seguimos com o segundo tópico no qual abordamos sobre as diferenças e semelhanças entre **história e historiografia**. No terceiro tópico, o debate gira em torno do primeiro paradigma historiográfico da teoria do conhecimento no mundo contemporâneo, o **positivismo.** Em seguida, tratamos do segundo paradigma historiográfico do conhecimento, o **historicismo.** Continuamos no tópico seguinte a falar do terceiro paradigma do conhecimento, o **materialismo histórico**. No sexto tópico, tratamos em debater sobre a **descontinuidade histórica** ou o paradigma crítico da ciência da história moderna em Nietzsche. Por fim, chegamos às **considerações finais**, em que tecemos juízo de valores sobre toda esta escrita.

2 História e historiografia

Se a história ou o conhecimento histórico é a ciência que estuda e busca interpretar os fatos e feitos das ações do ser humano no tempo e no espaço (Bloch, 2001; Carr, 1982), a historiografia é considerada a história da história (Rodrigues, 1978).

No pensar de Iglésias (1972), historiografia é descrição ou reflexão sobre o processo histórico dentro de um contexto delimitado. Consoante Lapa (1981), historiografia ancora na análise crítica sobre o conhecimento histórico. Neste rumo, Almeida (1983, p. 22) acrescenta que a historiografia pode e deve ser entendida como "Prática intelectual especializada (mediada pelo instrumental teórico-metodológico da ciência histórica) que tem como objeto específico a realidade histórica, em sua integridade estrutural e superestrutural e seu produto: o conhecimento histórico."

A Historiografia produz necessariamente um discurso que se "desdobra sobre si mesmo", uma vez que ela coloca em interação ou alterna necessariamente o discurso do historiador e o discurso de suas fontes, [...]" (Barros, 2011, p. 60).

A grande diferença ou quem sabe a diferença das diferenças que resume as possíveis outras diferenças esteja debruçada na concepção de José Honório Rodrigues (1978), quando destaca que é histórico todo documento historiográfico, porém nem todo documento histórico é historiográfico. Isto é decorrente em virtude de que, para ser historiográfico, o documento necessita de análise acurada, levando em consideração o contexto, os sujeitos produtores, o método ou os métodos e as fontes. Mas não para por aí, tendo em vista que o vocábulo historiografia requer mais elasticidade em sua abordagem.

> A palavra "historiografia", quando não empregada com aquele sentido mais abrangente que dela faz um sinônimo de História (enquanto campo de conhecimento), refere-se precisamente a esse âmbito de estudos mais específico que examina criticamente tudo o que já foi produzido pelos historiadores até os dias de hoje. Em uma palavra: Historiografia pode ser compreendida, em sentido estrito, como a modalidade da História que toma como "fontes históricas" as obras dos próprios historiadores, e que faz destes o seu principal objeto de estudo. (Barros, 2011, p. 10).

Etimologicamente, o termo Historiografia decorre do latim *Historiografhia* e o "[...] termo *historiografhie* é encontrado num idílio em prosa do poeta inglês Nicholas Breton [...], de 1597 [...]. Foi adotado por Campanella para indicar 'a arte de escrever corretamente a história' [...]". Ressalte-se que este significado permaneceu na língua inglesa e francesa. No alemão o termo é *Historik* e no italiano o significado do termo segue ao raciocínio de Croce

"[...], o conhecimento histórico em geral ou o conjunto das ciências históricas [...]" (Abbagnano, 2007, p. 509).

As interpretações dadas sobre esse conhecimento são fundamentalmente duas, que podem ser qualificadas, como: A) historiografia universal; B) historiografia pluralista. A interpretação do conhecimento histórico como história universal corresponde à interpretação da realidade histórica como mundo. A interpretação dela como história pluralista corresponde à interpretação da realidade histórica como objeto definível ou verificável só através dos instrumentos de pesquisa de que se dispõe (Abbagnano, 2007, p. 509).

Ao optarmos pela primeira interpretação, transferimos a responsabilidade compreensiva para os filósofos, ou seja, é tarefa dos filósofos compreender o absoluto, o eterno e o imutável guiador do destino humano, muito embora saibamos que a produção do conhecimento histórico seja indispensável para essa compreensão no sentido de "história a priori", como entendia Fichte. Para ele, a "história a posteriori" é do historiador, ou seja, a análise historiográfica por meio de técnicas, instrumentos e fontes acerca dos fatos já decorridos. Nisto, reina a História pluralista que abandona a ideia de história cósmica ou de totalidade para abraçar a ideia interpretativa de realidade histórica definível e verificável a partir da análise das fontes e de sua validação historiográfica.

> Deste ponto de vista, o conhecimento histórico autêntico versa sempre sobre objetos delimitados ou delimitáveis, nunca sobre a totalidade, de sorte que exclui, como desprovidos de sentido, os conceitos de progresso, decadência, etc, entendidos em sentido absoluto. Embora a antiguidade grega tenha legado exemplos de H. nesse sentido (p. ex., a obra de Tucídides e de Políbio), os fundamentos do que hoje se chama metodologia historiográfica começaram a aclarar-se só a partir do *Renascimento* e a ser definidos por historiadores e filósofos só nos últimos anos. Tais fundamentos podem ser resumidos do seguinte modo: 1º O conhecimento histórico é *perspectivista*-, mantém afastamento em relação ao passado e quer entendê-lo em seu tempo e lugar, sem assimilá-lo ou reduzi-lo ao presente [...]. 2º O conhecimento histórico é *individualizante*, porque individualizantes são os instrumentos de que se vale [...]. 3º O conhecimento histórico é *seletivo*. Este é um dos pontos pacíficos na metodologia historiográfica [...]. 4º O conhecimento histórico não visa à explicação causal, mas à *explicação condicional*. Embora não falte quem ainda insista no caráter causal da explicação histórica [...]. 5º O conhecimento histórico visa à determinação de *possibilidades retrospectivas.* Esta é uma consequência da renúncia da H. ao esquema causal (que supõe a necessidade do objeto histórico) e do seu recurso ao esquema condicional. (Abbagnano, 2007, pp. 510-512, *sic*).

O conhecimento histórico, ao ser perspectivista, afasta a ideia de querer trazer à tona o fato ocorrido tal como aconteceu, foca em ter o sujeito do presente a consciência de que os olhos observadores e o entendimento de hoje não são os mesmos do contexto do fato acontecido, o que se pode fazer é uma aproximação daquela realidade. Ao ser individualizante,

o conhecimento histórico debruça-se em fato único, ou seja, um fato não ocorrerá mais de uma vez com a mesma intensidade e igualdade. Sendo seletivo, o conhecimento histórico busca focar algo objetivo que tenha real significado para a história, para a pesquisa a partir de hipóteses e opções historiográficas. Não tendo como meta a explicação causal, o conhecimento histórico parte do princípio de que os acontecimentos não são por acaso ou por predestinação, mas por condicionamento das realidades contextuais do fazer humano. E, por último, o conhecimento histórico ao mirar à determinação de possibilidades retrospectivas complementa sua condicionalidade de aproximação da realidade mediante lapidação do objeto e não de explicação e compreensão absolutas.

A historiografia desempenha não somente a criticidade da produção do conhecimento histórico, mas aponta caminhos com cientificidade no fazer histórico. Em relação à ciência da história, a historiografia cerca de todas as formas e discute como, quando, o porquê e em que condições o conhecimento histórico foi produzido, considerando o tempo e espaço.

Apesar dos fundamentos teórico-metodológicos da historiografia remontarem ao Renascimento e ao Iluminismo no que se refere à historiografia científica, esta é fruto da produção de conhecimentos históricos a partir do século XIX, e é aperfeiçoada no século XX. Neste sentido, a base central para esta historiografia despontar como científica são os "acordes historiográficos"[3] ou os paradigmas do conhecimento consolidados no século XIX.

Os primeiros acordes historiográficos ou paradigmas do conhecimento, positivismo e historicismo, afloram de forma estável no século XIX, porém as pilastras desses acordes historiográficos são fincadas ainda no século XVIII e adentram ao século XIX praticamente prontas para seu desenvolvimento.

Mas, com relação à historiografia do século XIX, uma ressalva deve ser sempre lembrada:

> No mundo ocidental, a Historiografia do século XIX havia se constituído tradicionalmente em torno do campo político, direcionando-se mais especificamente para o desenvolvimento dos Estados Nacionais. Ao lado desta historiografia francamente nacionalista, e frequentemente imbricada nela, havia também a "História dos Grandes Homens", conforme modelo apregoado pelo historiador escocês Thomas Carlyle. No que concerne ao estilo do seu discurso, de modo geral a Historiografia tendia a ser francamente narrativa (e pouco analítica ou estrutural como ocorreria no século XX). A própria narrativa historiográfica assim produzida era essencialmente uma 'narrativa linear' (não dialógica e não complexa). Com relação ao ponto de vista em torno do qual se organizava esta narrativa linear, era sempre o do poder instituído, e a História tinha uma tendência a ser quase sempre uma "História Institucional". Era

[3] Expressão utilizada por BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 16, v. II.

> neste 'modo historiográfico' que os historiadores estavam habitualmente mergulhados, e os temas que selecionavam para suas pesquisas e reflexões aí se inscreviam de maneira imperiosa. (Barros, 2011, p. 2011).

É nesse arcabouço de ideias nacionalistas e voltadas para o destaque da história política e dos chamados "grandes vultos", que a história e a historiografia abraçam alguns discursos sacralizadores de uma ciência pautada no positivismo do século XIX. Diante dessa realidade, os "acordes ou paradigmas historiográficos" emergem com expressividade, formando e formatando o conhecimento científico, principalmente a partir do século XIX.

3 O Positivismo como primeiro paradigma historiográfico do conhecimento

Sendo o primeiro paradigma ou "acorde historiográfico", do conhecimento do mundo contemporâneo, o positivismo tem como principal representante o francês Augusto Comte (1798-1857). O segundo, o historicismo cientificista (segunda metade do século XIX, oriundo da Escola alemã) tem Willhem Dilthey (1833-1911) como seu principal representante. Em seguida, surgem os chamados "acordes historiográficos" ou paradigmas revolucionários"[4] do conhecimento científico: "o materialismo histórico (de Marx e Engels, 1818-1883 e 1820-1895, respectivamente) e o da descontinuidade ou crítico"[5], cujo primeiro representante foi o alemão Nietzsche (1844-1900), ambos desenvolvidos na segunda metade do século XIX.

Esses paradigmas serviram e servem como trilha condutora para a definição da historiografia científica, pois, no âmbito do conhecimento histórico, os paradigmas em alusão são determinantes para discussões críticas sobre: o que é a História, o seu objeto de estudo e a sua serventia para a humanidade.

Com relação ao primeiro "acorde historiográfico", o positivismo, este é originário do vocábulo francês *positivisme,* cuja definição no Dicionário Básico de Filosofia de Japiassú e Marcondes (2006, p. 222) significa que é um

> 1. Sistema filosófico formulado por Augusto Comte, tendo como núcleo sua teoria dos três estados, segundo a qual o espírito humano, ou seja, a sociedade, a cultura, passa por três etapas: a teológica, a metafísica e a positiva. As chamadas ciências positivas surgem apenas quando a humanidade atinge a terceira etapa, sua maioridade, rompendo com as anteriores. Para Comte, as ciências se ordenaram hierarquicamente da seguinte forma: matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia; cada uma tomando por base a anterior e atingindo um nível mais elevado de complexidade.

[4] *Idem,* v. III
[5] *Idem, Ibid*.

> A finalidade última do sistema é política: organizar a sociedade cientificamente com base nos princípios estabelecidos pelas ciências positivas.
> 2. Em um sentido mais amplo, um tanto vago, o termo "positivismo" designa várias doutrinas filosóficas do séc. XIX, como as de Stuart Mill, Spencer, March e outros, que se caracterizam pela valorização de um método empirista e quantitativo, pela defesa da experiência sensível como fonte principal do conhecimento, pela hostilidade em relação ao idealismo, e pela consideração das ciências empírico-formais como paradigmas de cientificidade e modelos para as demais ciências. Contemporaneamente muitas doutrinas filosóficas e científicas são consideradas "positivistas" por possuírem algumas dessas características, tendo este termo adquirido uma conotação negativa nesta aplicação.
> *3. Positivismo lógico*: o mesmo que fisicalismo (grifos dos autores).

O positivismo, apesar de ter se apresentado de diferentes formas no ocidente, a partir da segunda metade do século XIX, terá grande influência na cultura europeia estendendo-se até a primeira guerra mundial. A expansão positivista deveu-se, principalmente, a um contexto favorável de tranquilidade e de ascendência industrial e científica do velho continente.

> O positivismo representa amplo movimento de pensamento que dominou grande parte da cultura europeia, em suas manifestações filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas e literárias (a propósito de literatura, basta pensar no verismo e no naturalismo), de cerca de 1840 a até quase às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Passado o furacão de 1848, excetuando-se o conflito da Crimeia em 1858 e a guerra franco-prussiana de 1870, a era do positivismo foi época de paz substancial na Europa e, ao mesmo tempo, a época da expansão colonial europeia na África e na Ásia. (Reale *et al*., 1991, p. 295).

A corrente positivista enceta a ideia de progresso, desenvolvimento da sociedade capitalista e científica. Em outras palavras, o positivismo defendia, confiavelmente, que o progresso por meio da industrialização guiado pela técnica e pela ciência – tese do capitalismo - traria benefícios gerais para a sociedade contemporânea.

Opondo-se aos defensores socialistas, que pregavam uma revolução das instituições sociais, o defensor do positivismo Augusto Comte reivindicava a necessidade de uma reorganização completa da sociedade através de uma reestruturação intelectual das pessoas e a instituição da ordem de maneira soberana. Para isso, na visão positiva de Comte, destacam-se: a lei dos três estágios, a classificação hierarquizada das ciências e a reforma intelectual da sociedade.

O Positivismo comtiano explica a lei dos três estágios ou estados históricos-filosoficamente diferenciados: o estágio teológico ou fictício, o estágio metafísico ou abstrato e o estágio positivo ou científico.

> Estudando o desenvolvimento da inteligência humana [...] desde sua primeira manifestação até hoje, creio ter descoberto uma grande lei fundamental [...]. Esta lei consiste no seguinte: cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos passa necessariamente por três estágios teóricos diferentes: o estágio teológico ou fictício; o estágio o estágio metafísico ou abstrato; o estágio científico ou positivo [...]. Daí três tipos de filosofia, ou de sistemas conceituais gerais, sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente. O primeiro é um ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é seu estágio fixo ou definitivo; o segundo destina-se unicamente a servir como etapa de transição. (Reale *et al*., 2005, p. 292).

Baseado na Lei dos três estágios ou estados evolutivos do conhecimento, o Positivismo assegura que ser o humano é capaz de prever os fenômenos naturais, podendo assim modificar a realidade diante disso. Dito isto, a ciência positiva estabelece o lema: ver para prever, ciência daí previdência, previdência daí ação. Neste caso, o conhecimento cientifico possibilitaria não só a mudança da realidade, bem como a possibilidade do domínio do homem sobre a natureza. Essas transformações, proporcionadas pelo conhecimento cientifico, têm como objetivo o progresso. Este, porém deve estar subordinado à ordem. Decorrente deste fato, surgiu o novo lema positivista para a sociedade, inclusive a brasileira, o Ordem e Progresso.

A segunda fundamentação da obra de Comte, a classificação das ciências, aborda a hierarquização das ciências, partindo do estado dos fenômenos mais simples e gerais em direção aos mais complexos e específicos, definindo a seguinte ordem: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia. Essa é a filosofia positiva e caracterizada como metodologia científica de Comte, que estuda as relações intrínsecas entre as várias ciências. Sem o estudo hierárquico dessa educação científica, o ser humano não atingiria o estado maduro da racionalidade positiva. Caso o conhecimento não seguisse essa lógica e suscetibilidade, correria o risco de se produzir uma perda irreparável na formação racional do ser humano.

Por último, a terceira fundamentação da obra comtiana, a reforma da sociedade, seguiria a reorganização intelectual, a moral e finalmente a política. Entre outras abordagens, a terceira parte da obra de Comte destaca que uma das tarefas da filosofia positiva seria restabelecer a ordem na sociedade capitalista industrial, que havia sido quebrada pela Revolução Francesa.

Em suma, o Positivismo, por intermédio do modelo científico-natural, procura explicar as esferas sociais humanas, utilizando-se das mesmas categorias explicativas das ciências físicas e biológicas, tais como: materialismo, evolucionismo, mecanicismo, naturalismo, determinismo, neutralidade científica, entre outras.

O positivismo, num sentido metodológico, evoca o primado da ciência natural, isto é, o único método capaz de nos proporcionar o conhecimento é o método das ciências naturais. É neste sentido que a corrente positivista sugere que o método das ciências naturais (relação causa e efeito) seja aplicado também às ciências humanas e tende a considerar, a partir de uma tradição iluminista, os fatos empíricos como única base e meio para se chegar ao conhecimento verdadeiro e à fé na racionalidade científica como solução dos problemas humanos. Com efeito, o Positivismo se estrutura em 3 (três) premissas básicas:

> 1 - A sociedade é regida por leis naturais, ou seja, leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humana, isto é, na vida social, reina uma harmonia natural;
> 2 - a sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza (naturalismo positivista) e ser estudada pelos mesmos métodos e processos empregados pelas ciências da natureza; e,
> 3 - as ciências da sociedade, assim como as da natureza devem limitar-se à observação e à explicação dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando previamente todas as pré-noções e preconceitos. (Löwy, 1994, p. 17).

O positivismo pretende tratar as ciências humanas, ou do "espírito", aplicando os mesmos métodos utilizados para as ciências naturais, ignorando as diferenças cruciais existentes entre matéria e espírito ou a natureza existencial dinâmica da humanidade, as suas diferenças e as constantes mudanças individual e coletivamente.

Na concepção positivista, era necessário descobrir a regra geral, única e invariante que servisse para solucionar os problemas de todas as sociedades. Por seu turno, o Positivismo, através do modelo científico-natural, procura explicar as esferas sociais humanas, utilizando-se das mesmas categorias explicativas das ciências físicas e biológicas, tais como: materialismo, evolucionismo, mecanicismo, naturalismo, determinismo, neutralidade científica, dentre outras.

No âmbito da produção do conhecimento histórico, a corrente positivista apregoa que a verdade somente pode ser encontrada nos documentos oficiais escritos e que os historiadores precisam apenas descrever os acontecimentos, os grandes vultos e registrar as datas dos fatos todos escritos nos documentos oficiais em prol da afirmação de um Estado-Nação.

As análises críticas a essa corrente por outros paradigmas historiográficos equipam a historiografia, a partir do século XIX, com a devida cientificidade. Pontos convergentes e

divergentes fortalecem e consolidam mais consistentemente a ciência que estuda, analisa e procura compreender e explicitar o trabalho dos historiadores.

Nesse sentido, consideramos o Positivismo, representado pelo francês Augusto Comte; o Historicismo da Escola alemã, sobretudo representado por Wilhelm Dilthey; o Materialismo Histórico, por Karl Marx; e o "Paradigma da Descontinuidade Histórica"[6], cuja representação expressiva iniciou-se com o filólogo e filósofo alemão Nietzsche, sendo considerados Paradigmas Historiográficos em que doravante serão debatidas e analisadas as suas contribuições para a Historiografia Científica, a partir da segunda metade do século XIX.

4 O Historicismo como segundo paradigma historiográfico do conhecimento

O historicismo surge como uma nova vertente de pensamento (final da segunda metade do século XVIII com o movimento romancista), em oposição às ideias iluministas.

> Como o sublinham todos os autores de obras sobre o historicismo esta, corrente nasceu de uma contestação das ideias da época das Luzes, de uma contestação mesmo muito radical. Incidia, em primeiro lugar, na consequência do racionalismo das Luzes, tal como a ideia da natureza imutável do homem e das leis imutáveis da natureza. O historicismo, é assim principalmente uma tendência para captar a natureza, a sociedade e o homem em constante movimento, nas suas situações contínuas. (Schaff, 1991, p. 187-188, *sic*).

Em primeiro lugar, assim como qualquer corrente de pensamento na seara de análise científica, o Historicismo teve seus adeptos e seus críticos até se consolidar como um paradigma historiográfico e, mesmo não ficou tranquilo, pois, até hoje, existem as ideias favoráveis e contrárias. Este fato é natural para que uma corrente de pensamento se fortaleça e permaneça na seara científica. Visando atender o questionado em epígrafe, começamos pelo conceito e pelas definições do termo Historicismo e, em seguida, procuramos atender as demais interrogações à luz de várias concepções teóricas.

No que concerne ao conceito e às definições sobre o vocábulo Historicismo e as suas nuances no âmbito da produção do conhecimento historiográfico, podemos pontuar algumas posições doutrinárias e significativas que demonstram clarividentemente os significados dessa corrente de pensamento que tem seus reflexos com a ruptura das ideias iluministas pelo Romantismo das últimas 2 (duas) décadas do século XVIII.

[6] Expressão utilizada por BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, v. III.

> Para Arno Wehling, o termo historicismo possui uma "polissemia infernal", sendo necessário precisar de antemão o que se compreende pelo conceito antes de utilizá-lo [...] o autor sugere dividir o historicismo em três períodos distintos: a) **Historicismo filosófico**: consistindo basicamente na aceitação mecanicista de um universo regido por leis; apesar da grande maioria dos representantes dessa vertente encontrar-se no século XVIII, Hegel, no início do século XIX, pode ser considerado pertencente a esse segmento; b) **Historicismo romântico** ou **historismo**: destoava dos demais pela recusa em aceitar leis universais para a História, pelo enfoque antirracionalista e a crença numa realidade histórica orgânica e inconsciente; Ranke e seus seguidores estariam inclusos nesta corrente; c) **Historicismo cientificista**: caracterizava-se pela busca de leis, frequentemente pela macro-teleologia, com graus maiores ou menores de determinismo; compreendendo a grande maioria das produções de cientistas sociais entre 1850 e a Primeira Guerra Mundial. (Pagotto, 2012, p. 22-23, grifos do autor).

Deste modo, ao se analisar, aceitar, negar ou criticar o Historicismo, faz-se necessário esclarecer, apontando a qual contexto estamos nos referindo e a que Historicismo queremos abordar. Por esse e tantos outros motivos, o Historicismo merece um estudo mais intenso e hermenêutico. A análise do Historicismo tem uma vasta interpretação. Conforme Abbagnano (2007, p. 508), o historicismo nada mais é do que a

> 1- Doutrina segundo a qual a realidade é história (desenvolvimento, racionalidade e necessidade) e que todo conhecimento é conhecimento histórico; foi expressa por Hegel [...] e por Croce [...]. Essa é a tese fundamental do idealismo romântico que supõe a coincidência entre finito e infinito, entre mundo e Deus, e considera a história como realização de Deus [...]. 4. A herança dessa escola, que iniciou a elaboração da metodologia histórica, foi recebida pelos modernos metodizadores da história [...].

Esse segundo paradigma do conhecimento, o historicismo, tem suas fagulhas acesas ainda no chamado século das luzes (XVIII) e se estende com o movimento que ficou conhecido como "Romantismo", surgido nas duas últimas décadas do século XVIII, que procurou romper em parte com as antigas ideias iluministas, com as características da metafísica do idealismo de uma história providencialista e absoluta norteada e executada no plano divino. Estas características seriam aperfeiçoadas por Hegel.

> [...] o termo 'romantismo' passou a indicar o renascimento do instinto e da emoção, que o racionalismo predominante no século XVIII não conseguiu suprimir inteiramente [...] Como categoria historiográfica (e geográfica), o romantismo designa o movimento espiritual que envolveu não somente a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, que se desenvolveu na Europa entre fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Embora possam ser identificados certos pródromos desse movimento na Inglaterra, o certo é que o movimento apresenta forte marca sobretudo do espírito e do sentimento germânico. O movimento se expandiu por toda a Europa: na França, na Itália, na Espanha e, naturalmente, na Inglaterra. Em cada um desses países, o romantismo assumiu características peculiares e sofreu

> transformações. O momento paradigmático do romantismo é o que se coloca a cavaleiro entre os séculos XVIII e XIX, na Alemanha, nos círculos constituídos pelos irmãos Schlegel em Jena e depois em Berlim. (Reale *et al*., 1991, p. 18-19).

Diferentemente da corrente positivista desenvolvida na França que adentra ao século XIX, praticamente com suas ideias prontas, o Historicismo vai se consolidando na medida em que os estudos e as pesquisas avançam por todo o século XIX, atingindo seu ápice somente nas duas décadas finais do Oitocentos, principalmente pelos historiadores alemães. O historicismo, ao contrário, é combativo das ideias de uma história totalizante, linear, homogênea, divina e universal, relativizando a uma história heterogênea, contextual, reflexiva, regional, local e de produção humana.

> O historicismo surge nos últimos dois decênios do século passado *espírito*, e de Dilthey (1883), e sua última grande manifestação – um re-exame retrospectivo das origens do historicismo, além de testemunho de sua crise final – o constitui e se desenvolve até a vigília da Segunda Guerra Mundial. Como escreve Pedro Rossi, a primeira expressão do movimento historicista alemão foi a *Introdução às ciências do* a obra *Origens do historicismo* (1936), de Meinecke. (Reale *et al*., 1991, p. 453, *sic*).

É importante analisar que, se, para Hegel, a História é o desenvolvimento do absoluto, divino, providencialista, que alcançará o progresso evolutivamente; e a Filosofia, o pensamento de seu tempo; e, se, para Croce, o Historicismo absoluto é a sua Filosofia; para Husserl, o fundador da fenomenologia,

> O historicismo, se for elaborado consequentemente, transforma-se em subjetivismo extremo. Então, as ideias de verdade, teoria, ciência, assim como todas as ideias perderiam sua validade absoluta. Que uma ideia tenha validade, significaria somente que esta é uma formação objetiva do espírito tomada como válida; não haveria, de fato, validade absolutamente em si, aquela validade que é em si, também se nenhuma humanidade não mais realizasse na história. (Husserl, 1958, p. 62, *sic*).

De fato, a escola fenomenológica refuta o historicismo da maneira como alguns filósofos o conceberam, conforme o discorrido acima. Neste sentido, a escola supracitada trata de dar autonomia à Filosofia como ciência da contemplação de pensamentos e valores meta-históricos sem necessitar ter por meta a validação temporária ou de verdades parciais e passageiras finitas e temporais.

Desta forma, a filosofia deixa de ser, como queria Croce, simples reflexo das circunstâncias históricas. Some-se aqui também a crítica ferrenha de Karl Popper na obra "A sociedade aberta e seus inimigos", de 1945, na qual, além de atacar a filosofia de Platão, Hegel e Marx, Popper considera que o Historicismo somente tem a capacidade de "pretensiosas

profecias políticas a serviço das ideologias totalitárias" em busca da "sociedade fechada", em detrimento da sociedade aberta (Reale *et al*., 1991, p. 1033-1035).

Com relação a esta postura popperiana, Schaff (1991, p. 188), para quem "O historicismo, é assim principalmente uma tendência para captar a natureza, a sociedade e o homem em constante movimento, nas situações contínuas [...]", tece o seguinte comentário:

> Esta oposição entre historicismo e filosofia das Luzes abre a perspectiva adequada em que devemos considerar o fim de todos aqueles que combatem sob as bandeiras do historicismo, independentemente das diferenças que os separam por outro lado e passando por cima dos empregos aberrantes deste termo, que apenas induzem em erro particularmente no caso de Popper (para quem o "historicismo" é um método visando à previsão histórica).

Em que pesem os apoios e as refutações ao Historicismo, este tem suas bases e ferramentas afiadas contra os positivistas de maneira contundente. A ideia positivista de sugerir que é necessário descobrir uma regra geral para compreender e resolver os problemas da humanidade de maneira uníssona em todas as sociedades não vai ser poupada pelos prosélitos do Historicismo. Esta Escola alemã engrossa o combate contra a escola francesa positivista e suas ideias principais (centrais). Neste sentido,

> A emergência da Escola Alemã está relacionada a dois fatores bem específicos, e na verdade complementares: um desenvolvimento novo que se desdobra da própria historiografia, a partir da imposição da necessidade de uma metodologia específica de trabalho, e um contexto singular, que é o da consolidação dos estados nacionais após o período da Restauração, com o fim das guerras napoleônicas. Deve-se dizer ainda que o novo paradigma historicista, que se difundirá a partir desta escola, também atingirá outras espacialidades para além da região que hoje constitui a Alemanha, de modo que em diversos países europeus também surgirão historiadores prontos a adotar o paradigma historicista. (Schaff, 1991, p. 188).

O Historicismo, além de se opor ao Positivismo, em sua nova metodologia de cunhar a produção do conhecimento histórico, inclusive a partir da 3ª (terceira) década do século XIX, começa a render uma caminhada rumo a uma historiografia científica durante o restante do século XIX, e sucessivamente. Todavia isto não quer dizer que existisse pureza nos seguidores dessa nova corrente historiográfica. O termo Historicismo não tem um nascimento tranquilo apesar de muitos seguidores e do desenvolvimento de ideias fecundas e sedimentadas. Alguns dos historiadores pertencentes ao Historicismo chegaram até a serem taxados de positivistas, como foi o caso de um dos fundadores dessa Escola, Leopold Von Ranke, que dizia preferir escrever os fatos *ipsis litteris* e, por isso, teria que beber nas fontes primárias.

Deste modo, não tinha como ampliar sua visão contextual, tornando–se, muitas vezes, acrítico. Por conta disso, diversos historiadores reconheceram em Ranke características do idealismo alemão, principalmente quando Ranke propala a ideia de que, apesar da história ser cognoscível na medida em que as particularidades são investigadas, a realidade total não pode ser alcançada ou revelada pelo olho humano, pois somente Deus tem o poder do conhecimento da história universal em sua totalidade (Holanda, 1979; Ribeiro, 2005).

Para o historicismo, a história não é a realização de um princípio espiritual infinito (Hegel) ou, como queriam os românticos, uma série de manifestações individuais da ação do "Espírito do mundo" que se encarna em cada "Espírito dos povos". Para os historicistas alemães contemporâneos, *a história é obra dos homens*, ou seja, de suas relações recíprocas, condicionadas pela sua pertença a um processo temporal. Nisso, os historicistas rejeitam a filosofia positivista comtiana, bem como a redução das ciências históricas ao modelo das ciências naturais. "O objeto do conhecimento histórico é visto pelos historicistas como estando na *individualidade* dos produtos da cultura humana (mitos, leis, costumes, valores, obras de arte, filosofias etc.), individualidade oposta ao caráter uniforme e repetível dos objetos das ciências naturais" (Reale *et al*., 1991, p. 453-454).

A complementar, Barros (2011) destaca 3 (três) pilastras básicas do Historicismo em oposição ao Positivismo (que herdou do pensamento iluminista a ideia Universalizante e Imutável da Natureza e do Homem): a oposição entre Objetividade x Subjetividade (com relação à História descobrir ou não Leis Gerais válidas para toda a humanidade); entre Ciências da Natureza e Ciências Humanas (com relação aos procedimentos metodológicos empregados); e entre a Posição do Historiador (com relação à possibilidade de Neutralidade ou Influência na produção do conhecimento histórico). O Historicismo, ao endossar a Historiografia no tocante à subjetividade humana, corrobora cabalmente com o entendimento de que os indivíduos não são mecânicos, robóticos e muito menos igualitários exatamente um ao outro.

> O historicismo opõe-se a qualquer teoria operando com valores absolutos (em particular morais), juízos absolutos (em particular estéticos), normas absolutas (em particular éticas). Em todos estes casos de negação. usa o argumento da variabilidade histórica, empiricamente verificável. Na perspectiva da análise histórica da vida das sociedades humanas, todos os absolutos - valores, juízos, normas - deixam de o ser e tomam necessariamente formas históricas variáveis e das mais diversas. Estas devem ser colocadas em relação com circunstâncias concretas de tempo e de lugar, com condições históricas concretas, porque, fora deste contexto, são ininteligíveis. (Schaff, 1991, p. 194).

As realidades são específicas e cunhadas de significados a cada ser humano que tem as suas singularidades e são produtos de contextos histórico-sociais nas mais diversas circunstâncias existenciais. Entre outras contribuições, o Historicismo favoreceu a especificidade do objeto à historiografia, a intersubjetividade que atinge o historiador, e reivindicou autenticamente um distinto caminho teórico-metodológico para as ciências humanas e da natureza.

5 O Materialismo Histórico como terceiro paradigma historiográfico do conhecimento

A abordagem sobre a presente temática não será a mesma feita por Barros (2011), muito embora façamos citações e referências às suas obras. O nosso intento maior é analisar os vínculos desse paradigma com a Historiografia Científica iniciada no século XIX. Efetuamos uma abordagem eclética à luz de várias fontes teóricas.

> [...] pode-se perfeitamente pensar o paradigma do Materialismo Histórico como uma forma de analisar e escrever a história que não necessariamente se vincule a qualquer programa de ação política marxista, e que, até mesmo, não vise o socialismo como sociedade ideal a ser atingida [...]. nosso objetivo, a seguir, será o de compreender o Materialismo Histórico como um paradigma historiográfico – uma forma de entender a história e de fazer a História – no mesmo sentido que o Positivismo e o Historicismo também são paradigmas relacionados ao fazer historiográfico. (Barros, 2011, p, 17-18).

O contexto do Materialismo Histórico (segunda metade do século XIX) está diretamente ligado ao que mais estava sendo discutido à época no campo das ideias intelectuais. Porém, como nada surge do nada, inclusive no campo cognoscível, o referido "acorde historiográfico" foi um rebento transformador do materialismo filosófico dos ideais iluministas amplamente difundidos na Europa e, principalmente na França, da segunda metade do século XIII. Desta forma, o Materialismo Histórico se apresenta como Paradigma revolucionário, pois

> [...] acena com a possibilidade de que a História seja posta a serviço dos movimentos sociais, das classes socialmente revolucionárias, dos oprimidos pela própria história, da desalienação do ser humano em múltiplos sentidos, dando-lhe a perceber as forças invisíveis que o estariam aprisionando e determinando, em última instância, seu próprio destino. Por isso, podemos dizer que o Materialismo Histórico é um paradigma particularmente revolucionário, no sentido mais tradicional dessa expressão. (Barros, 2011, p. 11).

Sem dúvida, o Materialismo Histórico surgiu como pretenso esclarecedor às grandes massas de que suas condições materiais miseráveis não são por destino, por força de

uma ação sobrenatural ou por algo parecido, mas devido às desigualdades sociais causadas pela própria ação dos homens. O Materialismo Histórico, teoria do estudo de Marx, configura-se como aplicação prática dos princípios do Materialismo Dialético – que é a interpretação filosófica do Partido marxista-leninista sobre os fenômenos naturais de afirmação, negação e superação (tese, antítese e síntese) – a compreensão do desenvolvimento sócio-histórico da humanidade a partir das condições materiais de existência, tomando como base concreta os modos de produção historicamente construídos e desenvolvidos pelas forças produtivas e pelos meios de produção.

Os fundamentos do Materialismo Histórico são diretamente interdependentes com as categorias: "Dialética, Materialismo e Historicidade [...] constituem aquilo de que não se pode prescindir, caso desejemos permanecer nos limites do Materialismo histórico. Tudo o mais [...] poderia ser negociável. Mas não essas noções basilares" e possui em seu núcelo 3 (três) "[...] conceitos incontornáveis ('práxis', 'luta de classes' e 'modo de produção')" (Barros, 2011, p. 26-28).

No caso, o vócabulo "Práxis" está vinculado à "[...] teoria e a prática ou pensamento e ação [...]" e é decorrente da categoria central "Dialética". A "Luta de Classes" "[...] envolve a combinação entre Historicidade e Dialética". Não diferentemente, o binômio "Modo de Produção" que, relacionado com a Historicidade e a Dialética, busca "[...] expressar o núcleo mínimo de Materialidade" (Barros, 2011, p. 27).

> A crítica ao idealismo, a crítica à teoria política francesa e a critica à economia clássica inglesa constituem os primeiros passos na definição do materialismo histórico como corpo central da concepção norteadora da ciência da história, sistematizada por Marx e Engels, formando o núcleo científico e social da teoria marxista. (Diez *et al*., 2004, p. 34).

É a partir desse quadro crítico que Marx e Engels definem o Materialismo Histórico como núcleo científico e social extraído do sistema marxista, demarcando a história como ciência por meio da teoria e do método científicos. O desenvolvimento do Materialismo Histórico contribui contundentemente para o fortalecimento, a evolução e a expansão da historiografia científica, especialmente porque incentivou e estimulou a produção científica de criticidade.

Há de se frisar que o Materialismo Histórico não é a mesma coisa que o Marxismo, pois este se refere tanto ao pensamento de Marx como a de seu principal amigo e coautor Friedrich Engels em uma esfera muito mais ampla. Outro detalhe é que a obra de Marx não se

limita somente a abordagem filosófica, mas se estende à economia, à ciência política, à sociologia, à história.

Karl Marx nasceu em Trier, Alemanha, a 5 de maio de 1818, e morreu em 14 de março de 1883. Marx faz parte do grupo seleto dos clássicos do pensamento sociológico. A análise que ele faz acerca da sociedade capitalista e das suas formulações teóricas provocou uma forte influência no pensamento sociológico a ponto de ter se tornado um marco referencial no mundo ocidental. É a partir desse marco que inúmeros pensadores desenvolveram e, ainda, desenvolvem suas teorias no sentido de confirmar ou negar ou, às vezes, ambas as questões elencadas por ele. Marx era herdeiro do ideário iluminista e acreditava que a razão era um instrumento de apreensão da realidade e de construção de uma sociedade mais justa, capaz de possibilitar a realização de todo o potencial de perfectibilidade existente nos indivíduos. Para tanto, era preciso desordenar o modelo de sociedade existente em sua época, ou seja, era necessária a luta de classes para inverter os papéis de quem estava dominando.

No contexto temporal de Marx (segunda metade do séc. XIX), quatro referenciais teóricos influenciavam as ideias dos pensadores: o Positivismo cientificista de Comte – doutrina filosófica de orientação antimetafísica e antiteológica, pregava que a única forma de se chegar ao conhecimento seria através de fatos concretos e dados empíricos –; a Filosofia Idealista de Hegel – baseada nas ideias universais fornecidas pelo espírito –; a Economia clássica de Smith e Ricardo – como expressão materialista positivista do mundo produtivo, e as ideias socialistas utópicas, segundo as quais o advento do sistema socialista aconteceria de forma lenta e gradual, pacificamente, com a boa vontade da burguesia.

Embora herdeiro das ideias do Idealismo Filosófico, Marx o refutava como o "antigo materialismo", pois o julgava mecanicista, antidialético e anti-histórico. Ao contrário do Materialismo Histórico dele e de Engels, que diziam ser histórico e destacam a importância dos seres objetivos como elementos constitutivos da realidade do mundo e das ações transformadoras da existência humana. Todavia essas partes materiais, os seres concretos, também possuíam uma parte imaterial, representada pelas nossas ideias, pelos sentimentos e pela consciência das coisas. Esses seriam reflexos da realidade material, dos reflexos ativos e dialéticos, pelos quais a realidade influencia os reflexos, e vice-versa (Cotrim, 1988; Morais, 1988).

Além de Histórico, o Materialismo de Marx também é dialético, ou seja, síntese dos contrários. Contudo, enquanto Hegel eleva a dialética ao processo de pensamento idealista, Marx a inverte e aplica ao materialismo para compreender o atual estado de coisas de seu tempo,

tendo como objeto de pesquisa os diferentes modos de produção. Neste sentido, aplicando o movimento dialético no âmbito do quadro existencial econômico, Marx exemplifica os diferentes modos de produção já existentes como modos de produções afirmados, esgotados e superados. Assim, se o modo de produção primitivo foi afirmado, negado e superado pelo feudalista, o feudalista pelo capitalista, este também seria negado e superado pelo socialista que chegaria fatalmente ao comunismo.

> Reivindicando para *O Capital* o mérito de ser "a primeira tentativa de aplicação do método dialético à economia política", Marx sustenta que a dialética é a lei do desenvolvimento da realidade histórica, e que essa lei expressa a inevitabilidade da passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista, com o consequente fim da exploração e da alienação. (Reale *et al*., 2005, p. 179).

Marx e Engels parecem romper com a tradição idealista e mecanicista dos historiadores e filósofos que os antecederam. Além disso, Marx, ao se opor ao idealismo absoluto de Hegel, procura analisar a vida social através de leis e mudanças que regem os fenômenos e parte do estudo dos fatos históricos concretos com a finalidade de expor o movimento do real em seu conjunto como um todo. Ao contrário de Hegel, que acreditava ser o espírito o determinante dos acontecimentos do mundo ou da história da humanidade. Marx parte do estudo dos indivíduos reais e concretos, de suas condições materiais de existência e de suas ações sobre o mundo e as coisas do mundo. Desta forma, Marx acreditava

> a) que o nível de desenvolvimento das forças produtivas de uma dada sociedade permite entender as relações sociais e de produção e sua estrutura econômica, e que a base econômica da sociedade é o fundamento das superestruturas legais e jurídicas, formas de consciência; b) A História é a ciência da observação e da determinação objetiva do real – e busca descobrir as leis, tanto as leis da ciência como as leis da natureza. (Diez *et al*., 2004, p. 34).

Com efeito, o modelo científico-natural de objetividade positivista não é operacional para as ciências histórico-sociais, pois a sociedade não é imutável nem mecânica. Assim, como em Weber, encontra-se em Marx a rejeição de se conceber uma ciência da sociedade neutra, ou seja, livre de julgamentos de valores, referências e pressupostos políticos e sociais. Vale dizer que todo processo de conhecimento científico social está embevecido de ideologias e utopias individuais ou de uma ou outra classe ou grupo social. É neste sentido que o marxismo surge em oposição à pretensa neutralidade exposta pelo Positivismo na seguinte síntese:

> O marxismo foi a primeira corrente a colocar o problema do condicionamento histórico e social do pensamento e a "desmascarar" as ideologias de classe por detrás do discurso pretensamente neutro e objetivo dos economistas e outros cientistas sociais. Restava resolver a questão espinhosa da aplicação do materialismo histórico a si mesmo – esboçada por Marx, mas insuficientemente desenvolvida. (Löwy, 1994, p. 99).

Para Marx, não há determinismo ou predestinação dos seres humanos, porque, partindo do real, o ser humano é conduzido o tempo inteiro pelas suas condições de existência, formação e transformação do mundo, ou seja, o ser humano é determinante do mundo em que vive. A realidade não tem sentido em si mesma, mas é o sujeito quem dá sentido a essa realidade. Deste modo, qualquer proposição que busque definir qual a dimensão estrutural da sociedade ou que busque o sentido último subjacente às ações individuais deve ser excluída das ciências humanas e sociais. Entretanto, em algumas ocasiões, Marx esquece, de certa forma, seu discurso e se torna um tanto quanto anti-histórico dialético ao apregoar um processo histórico, a priori, linear e pré-estabelecido, inexoravelmente, como dizia ele.

Embora se reconheça que, inicialmente, Marx tenha sido influenciado pela filosofia hegeliana, posteriormente, Marx, contando com a colaboração de seu amigo Engels, fez uma crítica sistemática e rigorosa à concepção idealista de história, de mundo, de Estado, de homem e de ciência e inverteu a dialética hegeliana, afirmando que não é o pensamento que determina a moral, as instituições, os padrões, mas as condições materiais que o homem dispõe. Essa crítica se estende também à teoria positivista-política francesa e à economia clássica inglesa de cunho idealista-positivista-utilitarista.

Enquanto o Positivismo nega ou ignora o condicionamento histórico-social do conhecimento, quando não coloca a questão da relação entre conhecimento científico e classes sociais, ofuscando o campo conceitual e técnico do Positivismo, o Marxismo assegura que a história da humanidade é a história da luta de classes sociais. Neste sentido, metodologicamente, o Positivismo torna-se antagônico em sua análise sociológica. Entretanto, o Marxismo relativiza todo processo histórico a um reducionismo arquitetônico economicista.

> Como foi revelado, entre outros, por E. Bernstein, M. Weber e, mais próximo a nós, por K. Popper, nem sempre o fator econômico é determinante sobre os fatos histórico-sociais; e não é raro o caso de que uma ideia científica, um ideal ético ou uma fé religiosa influam de modo decisivo sobre a própria economia [...]. Também o materialismo dialético se tornou objeto de críticas devastadoras, ao menos porque nele está implícita a confusão entre contradição lógica e contrastes de interesses, lutas de classe. E tudo isso prescindindo do fato de que os economistas – pensemos nos marginalistas – rejeitaram como completamente inválida a tese – fundamental para toda a construção teórica marxista – do "valor-trabalho" [...]. Isso ocorre porque o que determina o valor das mercadorias não é tanto a quantidade de trabalho exigida para

> produzi-las, mas muito mais sua escassez em relação à demanda global. (Reale *et al*., 2005, pp. 188-190).

Outra questão relativista que se vê emblemática é quando Marx eleva a Classe do Proletariado como a mais adequada para a diligência política no sentido dessa classe ter uma ideologia mais coerente em relação à sociabilidade solidária entre os trabalhadores.

O Materialismo Histórico contribuiu e contribui decisivamente para um novo olhar historiográfico sobre os tratados da ciência, a existência, o desenvolvimento, a compreensão e a explicação dos fenômenos sócio-históricos. Foi e é desta maneira que o paradigma do Materialismo Histórico adentra ao século XX e servirá de apoio decisivo para uma nova produção historiográfica mais acurada e mais intensa na busca das realidades e das suas essências. Mas o enunciado do Materialismo Histórico de Marx teve seu apogeu nas segunda e primeira metades dos séculos XIX e XX, respectivamente, porém já não é mais referência no campo das novas perspectivas historiográficas, pois

> O fundador do Materialismo Histórico estava preocupado com um problema muito específico quando elaborava as suas análises sociológicas e históricas: o problema do desenrolar da luta de classes e de sua inserção em um modo de produção específico. Esta história já problematizada proposta pelas obras de Marx contrasta francamente com a produção historiográfica de seu tempo – situação que se veria invertida a partir do século XX. Já não teria muito sentido para este novo século uma História meramente descritiva ou narrativa, no sentido exclusivamente factual. Aos historiadores impunha-se agora a tarefa não de simplesmente descrever as sociedades passadas, mas de analisá-las, compreendê-las, decifrá-las. Tratava-se, por um lado, de constituir um problema central que guiasse a reflexão historiográfica a ser realizada; de outro lado, cumpria trazer a discussão desenvolvida em torno do problema escolhido para a superfície do discurso [...]. Exemplificando com casos mais concretos, não faria mais sentido – a não ser em uma obra de divulgação para o grande público – produzir uma história descritiva e narrativa dos acontecimentos que marcaram a Revolução Francesa. O que se exigia do historiador agora era que ele recortasse um problema dentro da temática mais ampla da Revolução Francesa – como, por exemplo, o problema da "dessacralização do poder público na Revolução Francesa", o problema da "influência das ideias iluministas nos grupos revolucionários", ou o problema da "evolução dos preços na crise que precedeu o período revolucionário" [...]. Os campos temáticos da historiografia, como se vê, vêm e vão de acordo com as próprias flutuações histórico-sociais e em sintonia com as mudanças de paradigmas historiográficos. (Barros, 2011, p. 58-159).

O fato é que, a partir da década 1930 e com o desenvolvimento do pensamento dos adeptos dos *Annales,* um novo estilo de História foi se configurando gradativamente "em torno de hipóteses e de análises de profundidade, e não mais como uma História que é mera ordenação factual ou descritiva" (Barros, 2011, p. 158), até então praticada. Mas há sempre os apoiadores e os críticos do Materialismo Histórico, assim como de tantos outros aportes historiográficos. Entretanto a sua essência de crítica ao providencialismo, que transcendente da filosofia da

história de Hegel parece ter apoio na maioria dos teóricos no âmbito da produção científica contemporânea.

6 O Paradigma da "Descontinuidade Histórica" e a Historiografia Contemporânea

O 4º (quarto) e último "acorde historiográfico" (último no sentido dos quatro paradigmas principais do Oitocentos anunciados no início deste tópico), a quem Barros (2011) denominou de "Paradigma da Descontinuidade Histórica", tem na sua gênese principal o pensamento do teólogo e filólogo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Assim como fizemos nos subtópicos anteriores, faremos também neste o uso de indagações pertinentes ao assunto abordado no intuito de ter rumo, diretriz ou norte daquilo que estamos explanando e analisando com o senso voltado para as ideias historiográficas.

Consideramos que as perguntas contêm em sua essência o poder convidativo e o despertar da curiosidade tanto para quem está no calor do debate como para quem quer saber sobre esse debate. As perguntas, como já foi tantas vezes ressaltado, movem os seres viventes racionais para a busca do conhecimento através de novas descobertas numa demanda constante. Essas são as principais razões para lançarmos sempre as indagações como fio condutor impulsionador em busca de novos conhecimentos ou pelo menos ao encontro de antigas abordagens, revestidas de novas roupagens cognitivas.

Nietzsche, que já havia escrito um ensaio reflexivo, porém, inexpressivo sobre a História para a revista Germânia, em 1862, com a temática: o opúsculo "Fatum e História", desenvolve na II Consideração Intempestiva, publicada em 1874, suas considerações críticas contundentes "[...] contra as diversas versões de historiografia e gêneros historiográficos de sua época. Para além disso, a crítica demolidora de Nietzsche [...] volta-se também contra o próprio "excesso de história" (Barros, 2011, p. 161).

Nas abordagens anteriores, notamos algumas erupções no campo das ideias que dialeticamente vinham se debatendo, mas sempre acabaram em calmaria e/ou, no máximo, em ecos pacíficos. Porém uma onda gigante de reflexões críticas estava se aproximando rapidamente dos fecundos debates que aconteciam no seio da classe ou das classes compostas por intelectuais, principalmente da chamada Escola alemã da segunda metade do século XIX. Um pensamento irruptivo e fértil borbulhava ardentemente nas entranhas mais profundas de um ser e em breve iria espalhar suas chamas sobre questões decisivas no âmbito da produção do conhecimento histórico. Uma nova áurea parecia chegar disposta a quebrar entrelaçados que se

apresentavam, por vezes, como intransponíveis, prontos e acabados no sentido cognitivo do pensamento historiográfico.

Uma nova roupagem hermenêutica, no campo das ideias, começava a brotar de forma inquietadora ou no mínimo questionadora das supostas conclusões historiográficas científicas de até então. Este pensamento de análise crítica de Nietzsche pode ser considerado como quebra do discurso apolíneo que vinha se sequenciando cabisbaixo e calmamente nas águas serenas do pensamento da escola alemã da segunda metade do Oitocentos. Mas, de repente, eis que, do inusitado, surge uma voz potente e voraz que ressoará estridentemente em desfavor desta tranquilidade conformista e passiva diante das produções intelectuais vigentes à época; é Nietzsche, com seu espírito irrequieto, insatisfeito, crítico, filosófico e filológico.

> Para Nietzsche, de alguma forma, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Ascensão da Burguesia, bem como a história cientifica defendida pelo historicismo, teriam produzido um efeito negativo sobre a cultura moderna que se relaciona com este nivelamento, ou massificação [...]. O autor não se posiciona contra uma única corrente. Sua crítica abarca tanto características da filosofia da história que perduraram na historiografia, como a ideia de processo histórico e progresso, como também a pretensão do historicismo de fazer da história uma disciplina cientifica. (Moura, 2012, p. 20-21).

A posição nietzschiana é a de que os acontecimentos supracitados causaram um efeito negativo de conformidade no âmbito de um desenvolvimento cultural, inclusive na sociedade alemã de sua época. Nisto, deleita a característica extemporânea de seu contexto oitocentista. Suas críticas atingem ferrenhamente a filosofia da história de Hegel e o Historicismo alemão pretenso em fazer, a qualquer custo, uma historiografia de pretensa cientificidade apática, providencialista e sem a seiva da ação humana.

Nietzsche, enquanto filósofo, terá mais consciência histórica do que mesmo muitos historiadores de seu tempo. Suas discussões serão retomadas e aprofundadas somente a partir da segunda metade do século XX, com historiadores influenciados pela chamada Nova História, tendo como arcabouço de conteúdo a Escola francesa dos *Annales.* Nietzsche, mostrando realmente estar à frente de seu tempo, faz uma proposta quanto ao tipo de historiador que devia prevalecer: o historiador-artista no lugar do historiador-cientista. Isto não significaria que a História não pudesse ser científica, ao contrário, o que Nietzsche faz é ampliar o tipo de cientificidade historiográfica na qual pudesse escapar das amarras do modelo cientificista diminuto "[...] pautado na objetividade e neutralidade positivistas [...]" (Barros, 2011, p. 175).

Essa visão elástica da seara historiográfica seria defendida e aplicada, posteriormente, com a "história-problema", a partir de 1929, com o advento da Escola dos *Annales,* oriunda da França.

No escrito "Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida", de 1873, o filósofo alemão direciona suas críticas à teleologia existente em seu contexto no qual ele considera que os indivíduos de sua época estavam fadados a uma "falsa consciência histórica" de olharem o passado para dele retirarem uma compreensão histórica para um presente e futuro finalistas em si mesmos, de um destino eurocêntrico das filosofias idealistas providencial e providencial rumando evolutiva e inexoravelmente para um progresso vital.

Neste sentido, Nietzsche se volta contra a ideia de uma história científica redentora, predestinada para a salvação do homem inerte e parasita. O excesso de história é que é prejudicial e acomodativo na visão do filólogo. Isto não significa dizer que Nietzsche desconhecesse a história, a ignorasse ou a desmerecesse. Pelo contrário,

> Certamente precisamos da história [...] para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. (Nietzsche, 2003, p. 5).

Assim, a visão nietzschiana não trata de menosprezar a história, mas a de revivificá-la sempre como impulsionadora da dinâmica constante da produção cultural humana através de uma efetiva ação. Contudo, Nietzsche aponta 3 (três) perspectivas historiográficas: a "monumental", a "antiquaria" e a "crítica". Na utilização destas 3 (três) acepções historiográficas, a "[...] ação e a criação seriam o substrato do conhecimento histórico, quando realizadas de modo conveniente ao ímpeto criativo de uma cultura. Neste sentido, a história é pertinente ao homem em três aspectos [...]" (Bittencourt, 2009, p. 2-3): ação e aspiração, preservação e veneração, sofrimento e carência de liberdade.

As 3 (três) perspectivas historiográficas nietzschianas supramencionadas podem servir ou não para a vida, dependendo de como são usadas e/ou aplicadas. "A Esta tripla ligação correspondem três espécies de história, uma vez que é permitido diferenciar entre uma espécie *monumental,* uma espécie *antiquaria* e uma espécie *crítica* da história" (Nietzsche, 2003, p. 17-18).

Se a primeira perspectiva historiográfica, a monumental, significa tomar como base excessivamente ou valorizar demasiadamente os feitos de uma personagem ou de um dado evento, tornando-o inimitável ou impossível de outrem realizar, isso traria não só opressão

moral, mas também levaria o seu posterior a se auto menosprezar em razão de sua impotência diante de tão inigualável precedente histórico. Essa valorização exacerbada e mítica dos grandes vultos passados chega a impedir que "[...] o grande surja: seu meio para isto é dizer: 'Vede, o grande já está aí!' Em verdade, o grande que já está aí lhes importa tão pouco quanto ao grande que surge: sua vida dá provas disto [...]'" (Nietzsche, 2003, p. 24).

> A história monumental é um traje mascarado, no qual seu ódio contra o que é poderoso e grande em seu tempo se faz passar por uma admiração saciada pelo que há de grande e poderoso nos tempos passados. Envolto neste disfarce, eles invertem o sentido próprio daquele tipo de consideração histórica e o transformam em seu contrário; quer eles o saibam claramente ou não, agem em todo caso desta forma, como se o seu lema fosse: deixem os mortos enterrarem os vivos. (Nietzsche, 2003, p. 24).

É bem verdade que o indivíduo contemporâneo tenha como parâmetro exemplos positivos, porém não com visão mitológica ou de qualidades incomparáveis de vultos venerados do passado capazes de impedir o reconhecimento do qualificado atualmente (Nietzsche, 2003; Bittencourt, 2009).

Pela segunda perspectiva historiográfica nietzschiana, a antiquária, o uso indevido pelo historiador de elevar demasiadamente valores tradicionais de sua cultura ou de uma formação de sua sociedade em detrimento de outras incentiva a consideração provincianista de veneração aos valores próprios em seu derredor, menosprezando valores culturais externos e estrangeiros.

> Assim, a história pertence em segundo lugar ao que preserva e venera, àquele que olha para trás com fidelidade e amor para o lugar de onde veio e onde se criou; por intermédio desta piedade, ele como que paga pouco a pouco, agradecido por sua existência. Conforme cuida, com mão muito precavida, do que ainda existe de antigo, busca preservar as condições sob as quais surgiu para aqueles que virão depois dele – e assim ele serve à vida. A posse dos bens de seus ancestrais altera o seu significado no interior de uma tal alma: pois esta alma é muito mais possuída por eles. O diminuto e circunscrito, o esfacelado e obsoleto mantêm sua própria dignidade e inviolabilidade pelo fato de a alma preservadora e veneradora do homem antiquário se transportar para estas coisas e preparar aí um ninho pátrio. A história de sua cidade transforma-se, para ele, na história de si mesmo; ele compreende os muros, seu portão elevado, suas regras e regulamentos, as festas populares [...]. (Nietzsche, 2003, p. 25).

O apego exagerado e irrestrito ao ambiente de que se é oriundo e o infindável saudosismo de coisas passadas elevadas como únicas, mais apropriadas e mais importantes, condiciona o indivíduo do presente ao conformismo e ao subdesenvolvimento criativo.

A terceira perspectiva historiográfica elencada por Nietzsche, a crítica, também carrega em seu bojo problemas comprometedores, caso seja utilizada de forma exacerbada, sem

critérios ou simplesmente ser crítica destrutiva e não construtiva, ou seja, aplicar a crítica sem a devida necessidade ao homem (ou a mulher) que se destacou por suas qualidades. Desprestigiar desdenhosa ou irracionalmente os feitos e fatos do passado de forma radical "[...] retira as nobres aspirações existentes na conduta desse homem, considerando que este empreendeu suas ações através da conjunção de fatores externos [...]" (Bittencourt, 2009, p. 4-5) e não devido a uma execução de bravura, meritória e singular.

Outra problemática no uso inadequado da perspectiva historiográfica crítica é analisar os acontecimentos do passado com o olhar hermenêutico do presente sem aplicar a observação concernente ao contexto no qual esteve inserido o referido acontecimento. Sem dúvida, essa espécie de juízo de valor é anacrônica. Em suma, conclui Nietzsche (2003, p. 25),

> Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena.

Conforme as assertivas nietzschianas, os gêneros historiográficos em epígrafe, ao serem utilizados de forma errônea, comprometem o sentido da produção histórica e a leva ao patamar da descartabilidade. Ressalte-se que Nietzsche não se posiciona contra o conhecimento histórico, mas contra o uso deste de modo exacerbado, endeusado, idealista, providencial de um progresso inexoravelmente vital que invalida a ação criativa do homem no seu presente para um vindouro futuro previsto fatalmente progressivo e melhor. Essa visão nietzschiana será de suma importância para o aperfeiçoamento das discussões acerca da produção historiográfica no século XX, sobretudo com o advento da História Nova encabeçada pela Escola dos *Annales*, surgida na França, a partir de 1929.

Nietzsche considera a História como busca e investigação constante para o devir humano e não para seu conformismo de pronto e acabado. Muitas discussões atuais estão no âmago das análises nietzschianas, muito embora os utilizantes desta fonte nem sempre deem crédito ao seu originador ou por questões voluntárias ou involuntariamente.

7 Considerações finais

Propomos neste texto debater cientificamente sobre a história, o papel da historiografia relacionado à história, bem como sobre 4 (quatro) correntes, paradigmas ou

"acordes historiográficos" da produção do conhecimento a partir do século XIX. Inicialmente, mostramos as diferenças e semelhanças entre a historiografia e a história. Em seguida, passamos a delinear sobre cada uma o paradigma historiográfico (científico) que conduz a produção do conhecimento científico, contemporaneamente.

Demonstramos também as principais diferenças entre a produção do conhecimento de análise dos feitos e fatos históricos humanos em relação à análise do conhecimento a partir das ciências naturais. A produção do conhecimento histórico tenta interpretar o que passa no interior dos seres humanos dentre sofrimentos, alegrias, sentimentos, enfim, de tudo aquilo que compõe o âmago de suas individualidades, subjetividade, longe de leis gerais para aplicar a explicação e o entendimento das ciências do espírito.

Deste modo, as trilhas metodológicas para ciências humanas, especificamente a ciência da história, não são e nem podem ser as mesmas das ciências naturais com imutabilidade de análise e resultados. Quanto à neutralidade do sujeito, em relação ao objeto, não passa de uma mera quimera, já que somos produtos de um sistema de valores culturais do qual herdamos e deixamos nosso legado numa dinâmica constante.

Os "acordes historiográficos" ou paradigmas do conhecimento demonstram que não há um pensamento homogêneo entre os diversos teóricos da seara da produção do conhecimento científico. Ao contrário, se por um lado as ciências naturais investigam objetos de forma uniforme e repetível, a ciências humana, especificamente a do conhecimento histórico, investiga a produção das individualidades do ser humano, como suas crenças, seus mitos, suas leis, seus costumes, seus valores, suas obras de artes, suas filosofias, suas subjetividades etc.

Porém, no âmago dessas discussões, percebemos haver uma base estrutural e estruturante que dela emergem inúmeros debates, mantendo sempre na íntegra as raízes específicas da história como ciência dos homens no tempo. Isto é o que condensa e fortalece a perspectiva das validações científicas no âmbito da história.

Por seu turno, as críticas aos diversos paradigmas historiográficos do conhecimento são válidas e têm contribuído sobremaneira para outras buscas, abordagens e aperfeiçoamento do conhecimento científico. É o caso, por exemplo da crítica nietzschiana à historiografia científica iniciada, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, cujo caráter tem sido construtivo e determinante para o aperfeiçoamento e a desmistificação, tanto dos paradigmas historiográficos elencados neste estudo como de outros que têm se apresentado.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, Marlene Medaglia. **Introdução ao estudo da historiografia sul-Rio-Grandense**: Inovações e recorrências do discurso oficial (1920-1935). 2007. 139 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Vols. 1, 2, 3 e 4).

BITTENCOURT, Renato Nunes. Apontamentos sobre a crítica de Nietzsche à historiografia oitocentista. **Revista Litteris**, [*S.l.*], v. 2, p. 5, 2009.

BLOCH, Marc Leopold Benjamim. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

CARR, Edward Hallet. **Que é história?** Conferências George Macaulay Trevelyan proferidas por E. H Carr na Universidade de Cambridge, janeiro-março de 1961. Tradução de Lúcia Maurício Alverga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

COTRIM, Gilberto. **Fundamentos da Filosofia para uma Geração Consciente**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1988.

DIEZ, Carmen Lúcia Fornari; HORN, Geraldo Balduíno. **Orientações para elaboração de projetos e monografias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **Leopold Von Ranke**: história. São Paulo: Ática, 1979.

HUSSERL, Edmund. **A Filosofia como ciência rigorosa**. Tradução de F. de Costa. Turim: Paravia, 1958.

IGLÉSIAS, Francisco. Comentários ao roteiro sucinto do desenvolvimento da Historiografia Brasileira. *In*: **Encontro Internacional de Estudos Brasileiros**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1972.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2006.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo*:* Atlas, 2003.

LAPA, José Roberto Amaral. **Historiografia brasileira contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 1981.

LÖWY, Michel. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

MORAIS, Regis de. **Filosofia da ciência e da tecnologia**: introdução metodológica e crítica. 5. ed. Campinas, SP: Papirus, 1988.

MOURA, Bruno Felipe de Souza. **"Segunda consideração intempestiva"**: uma interpretação acerca da perspectiva de história como possibilidade para a vida. 2012. 70 f. Monografia (Licenciatura Plena em História). Universidade Estadual de Goiás, Goiás, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PAGOTTO, Murilo Mischiatti. **Da Basileia à vida nômade**: permanências e rupturas entre a "Segunda Intempestiva" e o "Crepúsculo dos Ídolos". 2012. 44 f. Monografia (Licenciatura Plena em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do Romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 1991, v. III. (Coleção filosofia).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção história da filosofia).

RIBEIRO, Paulo Rodrigues. A História científica do século XIX. *In*: **A história da história**. Goiânia-GO: Ed. Universidade Católica de Goiás, 2005.

RODRIGUES, José Honório. **Teoria da história do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

SCHAFF, Adam. **História e verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

JOHN STUART MILL: O PAPEL DO INDIVÍDUO NAS ESTRUTURAS DEMOCRÁTICAS

Antonio Cesar Ferreira da Silva[1]

Resumo: Este trabalho procura apresentar as preocupações de Mill com os governos representativos, sobretudo os democráticos, com enfoque na questão da individualidade. Nesta perspectiva, se procura mostrar o que é fundamental para a manutenção das estruturas democráticas a partir da garantia da liberdade e dos direitos dos indivíduos.

Palavras-Chave: democracia, governo, individualidade, liberdade, maioria, poder.

JOHN STUART MILL: THE ROLE OF THE INDIVIDUAL IN DEMOCRATIC STRUCTURES

Abstract: This article aims to discuss the concerns of Mill with the representative governments, especially the democratic ones, focusing on the aspects of individuality. Assuming this perspective, it is highlighted the fundamental basis for the maintenance of democratic structures through the guarantee of liberty and individual rights.

Key-Words: democracy, government, individuality, liberty.

Ao longo da tradição política ocidental a democracia se tornou um dos principais temas abordados por uma gama ampla de intelectuais e de amantes da vida pública. Dentre esta diversidade de pensadores e amantes do debate político pode-se ressaltar a figura de John Stuart Mill que agregou a si as qualidades de: filósofo, economista e parlamentar inglês. Apesar de sua obra tratar do tema aqui proposto a partir dos referenciais históricos e políticos de sua época, os textos de Mill não deixam de trazer questões para as democracias da atualidade. A democracia, que é um tema caro para muitos que a abordam, traz sua dinâmica

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, com período sanduíche (CAPES) na Université Charles-de-Gaulle (Lille 3 - Sciences Humaines et Sociales). Possui Graduação em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e Mestrado em Filosofia pela PUC-SP. Professor Adjunto da Universidade Estadual de Feira de Santana (Bahia).e-mails: acesarfsilva@yahoo.com.br ; acesarfsilva65@gmail.com; acfsilva@uefs.br; https://orcid.org/0000-0003-0010-3555

como uma das principais questões para as democracias ocidentais, sobretudo pelas ameaças que vem sofrendo, tanto da esfera política, quanto da esfera moral e da religiosa. Portanto, o que se propõe aqui é pensar numa possibilidade possível para o equilíbrio e a manutenção das democracias. Mill em sua obra nos apresenta esta possibilidade de proteção às estruturas democráticas, através do respeito aos direitos dos indivíduos. Desta forma, se discutirá nas linhas que se seguem a importância do indivíduo para a manutenção das estruturas democráticas na obra *Sobre a Liberdade*. Isto não significa que será desconsiderada outras obras suas, pois o título supracitado só pode ser compreendido a partir do conjunto de seu pensamento.

A perspectiva democrática de Mill e os fundamentos que ajudam a manter sua estabilidade e perenidade, logo são evidenciados em sua obra *Sobre a Liberdade*. No capítulo introdutório, Mill anuncia o assunto do qual irá tratar, assunto que segundo este autor, é tratado de forma pouco clara, e que consiste nos limites do poder da sociedade sobre os indivíduos. É uma de suas preocupações mais importantes. Ele observa que as sociedades de uma forma geral continuam aumentando e acumulando cada vez mais poderes, suprimindo o poder dos indivíduos e de sua liberdade. Ou seja, uma tendência de controlar os indivíduos, onde o estado assume um controle sobre todas as atividades da vida coletiva. Para Mill este fenômeno de controle do estado e de suas autoridades sobre os indivíduos remontam a épocas anteriores a sua. É o conflito entre liberdade e autoridade. Entre liberdade e igualdade. Entre indivíduo e sociedade. Assim, Mill anuncia esta questão:

> O conflito entre Liberdade e autoridade é a mais evidente faceta dos eventos históricos com que estamos familiarizados, particularmente os da Grécia, Roma e Inglaterra. Mas nos tempos antigos essa competição permanecia entre os súditos e o governo. Por liberdade se queria significar proteção contra a tirania dos dirigentes políticos. (MILL, 2010, p. 37).

O que estava em jogo nas antigas sociedades, como lembra Mill, era a necessidade de as populações estarem protegidas dos seus governantes, e que os governantes respeitassem as populações governadas. Destas estruturas antigas de estado, a liberdade fluía na medida em que os governantes respeitavam seu povo. Um governo que não agia de forma tirânica proporcionava uma vida de liberdade aos seus súditos. Mesmo com este dilema do controle, os governantes tinham uma função primordial que era a de proteger sua população contra

ataques externos e evitar que injustiças fossem cometidas internamente. A função de um nobre era de governar um reino ou uma região, onde exerciam o papel de juízes em diversas questões e querelas que envolviam a população. Exemplo: quando um fazendeiro reivindicava de um vizinho uma indenização, recorria à autoridade que julgasse a questão. Este tipo de situação garantia a existência da justiça e, em consequência, a paz interna. O problema é quando estes senhores e governantes não usavam o seu poder para garantir a paz e sim para ampliarem seu poder e sua riqueza. Neste segundo caso, a população e os indivíduos ficavam à mercê de uma autoridade tirânica. O que se buscava diante de tal situação? Mill assim retrata o caminho para resolver o problema da tirania: *O objetivo, portanto dos patriotas era o de antepor limites ao poder de que o governante dispunha sobre a comunidade, e era essa limitação que eles reconheciam como liberdade*. (MILL, 2010, p. 38). A liberdade neste sentido era conquistada na medida em que se limitava o poder dos dirigentes.

No entanto, nas sociedades mais complexas, encontra-se uma nova forma para se pensar a condição dos indivíduos. Agora, os limites do poder dos governantes não são, por si só, suficientes para se garantir as condições ideais aos indivíduos. Mais do que limitar poderes é preciso estabelecer o exercício destes poderes. Assim, a representatividade entra em cena. Com a representatividade a escolha temporária de governantes torna-se o centro da questão do poder e de sua relação com o povo, com os indivíduos. Neste sistema de representação, não há uma oposição entre quem governa e quem é governado, pois os governados se fazem presentes nos governos, na medida em que escolhem seus governantes. E, também, no sentido que podem destituir os escolhidos para exercer o governo. Para Mill, o importante neste sistema de representação é a identificação da vontade do povo com a vontade de seus representantes. O governo representativo é para muitos o melhor sistema de governo até então criado. Ele possibilita uma maior interferência da população nas decisões políticas e sociais. Há inclusive muitos defensores deste regime que sustentam uma participação cada vez mais direta da população, da maioria. No entanto, será que esta estrutura política é a mais perfeita? Ou, ela traz um outro tipo de problema? Esta questão é uma preocupação de Mill.

No governo representativo, não se combate mais o poder de um homem, ou de um pequeno grupo. Mill identifica, no poder representativo, uma ameaça, pois muitas vezes os interesses da maioria prevalecem, em detrimento de uma parcela da sociedade. Além disto, o

discurso dos governantes aponta para a direção dos interesses de todos, mas na prática defendem apenas seus interesses. Tem-se no seio da própria sociedade representativa uma ameaça, pois aquilo que parecia ser a solução perfeita para as ameaças da tirania, transformou-se num outro tipo de tirania, *a tirania da falsa representação*. Assim fala Mill:

> Além disso, a vontade do povo significa praticamente a vontade da parte mais numerosa ou da mais ativa do povo; a maioria, ou aqueles que conseguem fazer se passar por ela; o povo, por conseguinte, pode desejar oprimir uma parte de sua totalidade, e são necessárias precauções contra isso tanto quanto contra qualquer outro tipo de abuso de poder. (MILL, 2010, p. 41).

Isto significa que mesmo o governo representativo pode excluir segmentos, na medida em que executa aquilo que é conveniente para si e para o grupo que lhe dá suporte. Em todo o processo de transformação política, que foi marcado pela substituição dos regimes tirânicos pelos regimes representativos, observa-se que a tirania mudou seu perfil. Se não há mais a tirania de um homem, ou o poder abusivo de uma aristocracia, inaugura-se, com o sistema da representação, a tirania da maioria, que inclusive no século XX apresentou a face do terror que a humanidade ainda não conhecera. Os regimes totalitários apresentaram-se como aqueles que emergiram do clamor das maiorias e para as quais se dedicavam de forma plena. Seus dirigentes eram consagrados ao povo, assim como os pastores às suas ovelhas, mas o que se assistiu foi a perseguição a grupos e a indivíduos que se discordassem, por menor que fosse a questão, das posições dos governos que representavam a vontade da maioria. Mesmo ao viver no século XIX, Mill percebeu que a dinâmica das sociedades democráticas poderia encaminhar-se para o colapso da vida social. Veja-se o que Mill apresentou:

> Como outras tiranias, a da maioria se fez primeiro temida, e ainda geralmente o é, principalmente através dos atos das autoridades públicas. Mas pessoas ponderadas perceberam que, quando a sociedade mesma é o tirano – a sociedade tomada coletivamente, acima dos interesses dos indivíduos separados que a compõem -, seus meios de tiranizar não ficam restritos a atos que podem ser realizados pelas mãos dos funcionários políticos. A sociedade pode executar e efetivamente executa as suas próprias ordens, e se ela emite algumas ordens erradas ao invés de corretas, ou qualquer ordem que seja em assuntos em que ela não deveria se imiscuir, ela pratica uma tirania social muito mais terrível do que outros tipos de opressão política, já que, apesar de não ser seguida de penalidades extremas, ela deixa menos vias de escape, penetrando profundamente nos detalhes da vida e escravizando a alma ela mesma. (MILL, 2010, p. 42).

Embora tenham ocorrido no século posterior ao de Mill, foi possível que ele se ativesse aos perigos da vontade da maioria. Se por um lado fez-se necessário impor limites a

autoridade de um governante, também o é, impor limites à vontade de uma maioria. Buscar o ponto de equilíbrio entre o respeito às individualidades e os interesses da coletividade é algo que se está por responder. Mill reconhece que a busca de soluções práticas para esta questão é primordial para a vida em sociedade. Um dos pontos que dificultam, para Mill, a busca de soluções é a que se refere aos costumes. Os interesses dos indivíduos, assim como os interesses da maioria, envolvem limites e restrições às ações de um ou outro componente da estrutura social. Como lidar com isto? A tradição e os costumes definem de forma arraigada no cotidiano das pessoas uma série de comportamentos, e isto se reflete na possibilidade de definição dos limites necessários para todos os atores sociais. Quer sejam os indivíduos, quer seja um grupo ou classe social devem ter definidos seus limites a partir de uma proposição de base racional e civilizacional. Do ponto de vista dos costumes esta base racional não se constitui, enquanto elemento central, mas sim em certo continuísmo daquilo que já se experimenta a muito tempo. Geralmente se toma a opinião própria, a qual serve de referência para todas as questões que envolvem a vida pessoal e a vida coletiva. Nada é definido a partir de uma discussão de base racional, que possa delinear as regras da sociabilidade e as condutas que muitas vezes a lei não consegue atingir. Tudo acaba definido a partir das meras opiniões pessoais, ou de uma determinada comunidade a partir de seus interesses e desejos. Em diversas ocasiões estes desejos estão imersos em superstições e preconceitos.

> Para o homem comum, no entanto, a sua preferência não apenas é uma razão perfeitamente satisfatória, mas é a única que ele possui, geralmente para quaisquer noções que venha a ter de moralidade, gosto ou decoro, e que não sejam explicitamente expressas no seu credo religioso; e que é também o principal guia mesmo para esse último. A opinião dos homens, correspondentemente, sobre o que é louvável ou criticável é afetada por todas as múltiplas causas que influenciam os seus desejos em relação às condutas dos outros, e que são tão numerosas quanto aquelas que determinam os seus desejos em qualquer outro assunto. Às vezes, suas razões, outras vezes seus preconceitos ou superstições, frequentemente os seus afetos sociais, e muitas vezes os antissociais, as suas invejas e os seus ciúmes, a sua arrogância ou menosprezo, mas, mais comumente, os seus desejos e medos, os seus próprios interesses, legítimos ou ilegítimos. (MILL, 2010, p. 44).

Além disto, é frequente que a moralidade de um país seja esboçada a partir dos interesses de uma classe em ascensão. Os interesses e sentimentos desta classe influenciam e se impõem aos demais seguimentos da sociedade. Mill cita uma série de exemplos históricos

que envolvem esta situação, como: espartanos e hilotas, príncipes e súditos, nobres e lacaios, homens e mulheres.

Há também uma tendência que impõe à conduta moral determinadas perspectivas e que Mill intitula de servilismo. Este servilismo costumeiramente impõe perspectivas duras àqueles que porventura não se enquadrem no perfil moral estabelecido. Muitos foram punidos com castigos corporais que os levaram à morte.

Geralmente o que define a conduta moral e as regras estabelecidas origina-se nos sentimentos e no gosto de determinados grupos. Este contexto, para Mill, mantém-se até mesmo com o aval daqueles que são mais avançados que a sociedade de sua época. E o que se construiu, em termos de regras e conduta moral, restringe-se basicamente a pacto de aceitação, em certos parâmetros, de certas condutas. Não se configurou uma discussão sobre aquilo que é fundamental para a sociedade, mas tentou-se modificar aquilo que diz respeito a um ou outro indivíduo. O fundamental que é a discussão em torno da liberdade restringiu-se à correção do comportamento de determinados indivíduos. O que vigora é a total determinação do controle das individualidades. Mill aponta que apenas nos acordos firmados após o fim das guerras religiosas na Europa, obteve-se uma perspectiva de respeito às liberdades. E, mesmo assim, este respeito é extremamente limitado, pois se restringe apenas a autorização que as minorias obtiveram para serem diferentes. Assim, fala Mill sobre a questão das conquistas oriundas da liberdade religiosa:

> No entanto, tão natural é a intolerância da humanidade naquilo que realmente importa a ela que a liberdade religiosa só foi de fato implementada na maioria dos lugares em que a indiferença religiosa, que não quer ver a sua paz de espírito estremecida por controvérsias religiosas, pôs o seu peso na balança. Na mente da maioria das pessoas religiosas, mesmo nos países mais tolerantes, o dever da tolerância é admitido com ressalvas tácitas. (MILL, 2010, p. 47).

Mesmo no chamado contexto de tolerância religiosa, a condição das minorias e dos indivíduos é extremamente restrita. Nas sociedades modernas, que têm na liberdade seu fundamento se assemelha na prática a sociedade de castas. Esta lógica de castas vigorou na antiguidade, onde as chamadas elites civilizadas combatiam os grupos que não eram considerados civilizados, a fim de melhorá-los, segundo Mill. Para Mill, o despotismo teve um sentido positivo quando se defrontou com culturas bárbaras, as quais não haviam ainda experimentado a cultura civilizada. Neste contexto, Mill admitia a imposição de um braço

forte para o disciplinamento dos incultos. Isto até que fosse possível a efetivação de uma discussão livre e igualitária no seio da sociedade. Alcançando-se o progresso civilizacional os meios de coação e violência poderiam ser exterminados plenamente. No caso de desrespeito a um outrem, as sanções deveriam ser aplicadas aos infratores. Aqui deve-se respeitar, para Mill, os direitos de todo e qualquer indivíduo. Segundo Mill, esta noção de direito não cai no uso casual da abstração, ela tem um sentido utilitarista. Sobre a utilidade da ideia de direito em Mill se tem o seguinte:

> A propósito, rejeito qualquer vantagem que poderia ser derivada para o meu argumento da ideia de direitos abstratos como algo independente da utilidade. Vejo a utilidade como o tribunal final em todas as questões éticas, mas ela deve ser utilidade em seu sentido mais amplo, firmada nos interesses do homem enquanto um ser que progride. (MILL, 2010, p. 50-51).

A questão do direito dos indivíduos deve passar pelo crivo de sua utilização, ou se corre o risco de cair nas abstrações oriundas de toda e qualquer sociabilidade, quanto à liberdade de seus membros, pois muitas vezes o que se projeta sobre o assunto não passa de palavras mortas. Na prática, a maioria das sociedades procura obter o máximo controle possível de seus membros. Em alguns momentos da história fez-se necessário este controle da sociedade sobre os indivíduos na medida em que ameaças externas colocavam em xeque a sobrevivência desta mesma sociedade. Mill admite este poder centralizador das forças que dirigem uma sociedade cercada por ameaças. No entanto, não admite nenhuma outra hipótese de controle total. Tece críticas duras inclusive a pensadores de sua época, como Auguste Comte. Mill refere-se a Comte da seguinte forma:

> O senhor Comte, em particular, cujo sistema social, tal como delineado em seu *Système de Politique Positive*, almeja estabelecer (através da moral mais do que por dispositivos legais) um despotismo da sociedade sobre o indivíduo que ultrapassa qualquer coisa contemplada no ideal político dos mais rígidos disciplinadores dentre os filósofos antigos. (MILL, 2010, p. 55).

No entanto, em sua obra *Considerações sobre o governo representativo*, Mill apresenta qual seria o melhor caminho para a constituição de um governo. Logo no capítulo III, cujo título é *Que a forma de governo ideal é o governo representativo*, há uma crítica ao governo despótico. Mill reconhece que mesmo um governo despótico possuindo um déspota excelente os problemas de poder se perpetuariam. Seria necessário que este déspota fosse onisciente, e desta forma pudesse controlar todos os abusos que se originassem do poder. Por

melhor que fosse este monarca e os homens que o auxiliassem, este modelo de governo sempre traria danos para as pessoas. O controle sobre tudo o que acontece no reino é impossível de ser alcançado. E, mesmo que isto ocorresse o clamor do poder sempre tende a encaminhar-se para um controle total sobre a manifestação dos indivíduos. Isto é um mal irreparável, numa estrutura de poder despótico, como em qualquer outra estrutura de poder. *On Liberty* Mill fala da seguinte forma: *O poder em si mesmo é ilegítimo. O melhor governo tem tanto direito a ele quanto o pior. Esse poder é ruim, e ainda pior quando exercido de acordo com a opinião pública do que contrariamente a esta*. (MILL, 2010, p. 58). Para Mill, o poder é sempre um ingrediente de posse sobre os indivíduos, pois sua forma de manifestar-se ocorre sempre pelo cerceamento de manifestação daqueles que se opõem às investidas de controle. Para Mill, tanto a opinião da maioria, como a opinião de um único indivíduo têm o mesmo peso. Mesmo na estrutura de um despotismo, dirigido por um homem eminente, se teria uma multidão de seres passivos. Haveria um mal maior do que este no seio da humanidade? A passividade que é fruto de um controle desmesurado seria a melhor condição para o homem? Para Mill, seria um dos maiores males.

Para Mill, a melhor forma de governo seria aquela em que a soberania pertencesse à massa reunida em comunidade. (MILL, 1981, p. 31). Isto deve ser levado em consideração a partir de dois pontos traçados por Mill. São eles: ... *em que medida ele promove a boa administração dos negócios por meio das faculdades morais, intelectuais e ativas existentes nos vários membros da comunidade; e qual o seu efeito na aprimoração ou deterioração dessas faculdades.* (MILL, 1981, p. 31). Mill reconhece esta forma de governo como a melhor possível dentre todas as outras, porque proporciona as melhores condições para todos os membros da sociedade. Isto ocorre quando os interesses e direitos de todos os membros da sociedade são respeitados. O governo só agiria na defesa do interesse e dos direitos dos indivíduos, quando estes não dispusessem de mecanismos para defendê-los. Também, tudo o que diz respeito aos bens de um indivíduo, deve ter a garantia de ser mantido a partir dos esforços de cada indivíduo. Ou seja, o indivíduo deve possuir uma diversidade de formas de manifestação, e em nenhuma instância pode estar submisso a alguma esfera de poder. Isto não inviabiliza um processo de punição. Mas este processo ocorre apenas quando um indivíduo ultrapassa os direitos de um outro indivíduo. A eficácia disto que Mill propõe,

acerca do bem-estar, se dá na medida em que os seres humanos são capazes de defenderem a si mesmos. Se a defesa do indivíduo ficar a cargo de uma estrutura estatal, cria-se uma dependência nos indivíduos. Assim, se teria indivíduos dependentes, que gerariam uma sociedade doentia, uma sociedade do controle. Esta autonomia dos indivíduos, (Mill não emprega o termo autonomia no seu texto sobre o governo representativo), não é sinônimo de egoísmo, mas sim expressão máxima de uma individualidade. E afirma:

> Uma condição inerente aos assuntos humanos é a de que nenhuma intenção, por mais sincera que seja, de proteger os interesses dos outros pode tornar seguro ou salutar amarrar-lhes as mãos. Ainda mais obviamente verdadeiro é o fato de que apenas por suas próprias mãos podem as pessoas promover melhorias positivas e duráveis em suas condições de vida. (MILL, 1981, p. 33).

É a partir desta condição que Mill exemplifica historicamente as experiências de povos que obtiveram uma boa condição de vida, pois exerciam sua liberdade, enquanto outros povos amargavam a servidão e o atraso. Não há remédio melhor para qualquer atraso do que a liberdade e a iniciativa de um povo, o seu ardor industrioso. Exemplo disto nos dá Mill, ao comentar sobre a história do povo espanhol. Este assim que se livrou de regimes repressores começou a trilhar o caminho do movimento geral do progresso europeu. O povo espanhol saiu da inércia, da passividade, e começou a ser ativo. Todo governo controlador prefere sempre um povo passivo. Para Mill, o governo representativo é aquele onde o povo pode de certa forma ser ativo, pode ser um povo livre. Quando um povo escolhe uma forma de governo representativo efetiva-se a possibilidade deste povo usufruir de seus plenos direitos de cidadania. Para Mill o governo representativo é a melhor forma de governo. Assim, se refere Mill ao governo representativo:

> Depois de todas essas considerações, torna-se evidente o único governo capaz de satisfazer a todas as exigências do estado social é aquele do qual participou o povo inteiro; que toda a participação, por menor que seja, é útil; que a participação deverá ser, em toda parte, na proporção em que permitir o grau geral de desenvolvimento da comunidade; e que não se pode desejar nada menor do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do estado. Mas como, nas comunidades que excedem as proporções de um pequeno vilarejo, é impossível a participação pessoal de todos, a não ser numa porção muito pequena dos negócios públicos, o tipo ideal de um governo perfeito só pode ser o representativo. (MILL, 1981, p. 38).

No entanto, o governo representativo possui seus limites e pode colocar até mesmo a liberdade que o fundou em risco. Mill reconhece que há uma série de ameaças que podem asfixiar os indivíduos também em um governo representativo, imputando-lhes uma atitude passiva diante da dinâmica da vida. Aliás, todo e qualquer tipo de governo que inviabiliza a criatividade do indivíduo é rejeitado por Mill. Isto fica claro, nas críticas feitas aos regimes monárquicos e despóticos e aos representativos como também às estruturas burocráticas que perpassam qualquer tipo de governo. Mill reconhece que em alguns momentos históricos um ou outro tipo de governo é aquele possível de se efetivar para trazer o melhor benefício para a população. Cita alguns exemplos de sociedades que mesmo possuindo um governo centralizador, colhera com o mesmo o melhor de sua época. A questão é que Mill procura apontar para os problemas oriundos das estruturas de poder que estão no seio dos governos. E isto também é o que ocorre frente aos governos representativos.

Assim, uma das melhores formas de se garantir a saúde do governo representativo é a garantia da liberdade dos indivíduos. Sem a possibilidade de se manifestar, os indivíduos seriam sufocados e as estruturas de poder acabariam criando uma sociedade fechada. A todo custo, Mill procurou uma dinâmica de possibilidades que garantisse aos governos representativos uma conduta que preservasse a liberdade dos indivíduos. Esta condição dos indivíduos seria o termômetro da saúde do sistema.

Apesar dos limites das análises de Mill, não se pode negar sua contribuição ao debate em torno daquilo que pode garantir ou não num sistema representativo, a liberdade dos indivíduos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRILHANTE, A.A. **The centrality of accountability in John Stuart Mill's liberal-utilitarian conception of democracy**. London: PhD, 2007.

MILL, John S. **Considerações sobre o governo representativo**. Tradução de Manoel Innocêncio de L. Santos Jr. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

MILL, J. S. **Sobre a liberdade**. Tradução e organização de Ari R. Tank. São Paulo: Hedra, 2010.

ORY, Pascal (Org.). **Nouvelle histoire des idées politiques**. Paris: HACHETTE, 1987.

TOURAINE, Alan. **O que é a democracia**? Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petropólis, RJ: Vozes, 1996.

VERGARA, Francisco. **Introdução aos fundamentos filosóficos do liberalismo**. Tradução de Catherine M. Mathieu. São Paulo: Nobel, 1995.

GENEALOGIA, PODER E GÊNERO

André Luiz dos Santos Paiva[1]

Resumo:
O presente artigo trata das discussões empreendidas por Michel Foucault no que tange a consolidação de uma analítica do poder por ele denominada de genealogia, bem como as repercussões dessa modalidade de reflexão filosófica na teoria de gênero de Judith Butler. Inicialmente se delimita a concepção genealógica em Foucault, analisando a genealogia como crítica engajada em processos de transformação das distribuições do poder. Posteriormente, evidencia-se como Butler, a partir do marco de pensamento foucaultiano, realiza análises em torno das experiências de sexo, gênero e sexualidades que explicitam os artifícios na fabricação dos marcos de inteligibilidade culturais e epistemológicos que consolidam as relações de saber-poder sobre as quais se debruça sua genealogia do gênero.

Palavras-chave: Michel Foucault. Judith Butler. Epistemologia. Problematização. Resistências.

GENEALOGY, POWER AND GENDER

Abstract:
This article deals with the discussions undertaken by Michel Foucault regarding the consolidation of an analytics of power that he called genealogy, as well as the repercussions of this kind of philosophical reflection on Judith Butler's theory of gender. Initially, Foucault's genealogical conception is delimited, analyzing genealogy as a critic engaged in processes of transformation of power distributions. Subsequently, it is evident how Butler, from the Foucaultian framework of thought, conducts analyzes around the experiences of sex, gender and sexualities that explain the artifices in the fabrication of cultural and epistemological intelligibility frameworks that consolidate the knowledge-power relations about which leans its gender genealogy.

Keywords: Michel Foucault. Judith Butler. Epistemology. Problematization. Resistances.

Genealogia como crítica em Michel Foucault

As análises genealógicas realizadas por Foucault em seu percurso intelectual se consolidaram enquanto localizadas e focadas nas relações de poder instituídas na atualidade. Dessa forma, pode-se vislumbrar esse tipo de trabalho enquanto uma crítica do presente que evidencia determinadas dinâmicas, as quais sustentam e justificam relações específicas de poder. A contingência dessas relações é, então, explicitada, através de ferramentas que interligam a história, os corpos e suas multiplicidades (GUTTING, 2005).

No exercício genealógico não são considerados apenas os saberes oficiais, mas também a multiplicidade de discursos e práticas que sustentam e questionam determinadas distribuições do poder. Nesse sentido, há a implicação das pesquisas genealógicas com a ação de desassujeitar os saberes que Foucault (2010) denominou de históricos, uma vez que esses

[1] Doutor em Filosofia e Mestre em Estudos da Mídia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Graduado em Psicologia na Universidade Potiguar e Especialista em Psicologia Social pela Faculdade Cidade Verde. Realizou Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Professor Visitante no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições da Universidade Federal Rural do Semi-Árido. E-mail: alz.paiva@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1887-9960.

seriam capazes de instituírem-se enquanto oposição à ordem do discurso estabelecida (FOUCAULT, 2011).

A genealogia não pode ser pensada enquanto método fechado em suas técnicas e procedimentos, pois deve adequar-se a cada modalidade de discurso e prática sobre as quais se debruça. A crítica da atualidade a partir da análise das relações de saber-poder se institui como sua maior característica, o que permite a consolidação de um modo de ver as coisas relacional, uma maneira de relacionar-se com a história e suas produções. Para Veiga-Neto (2009),

> Isso tudo aponta no sentido de que a assim chamada teoria foucaultiana do sujeito e suas correlatas metodologias são mais ferramentas do que máquinas acabadas. Aqui cabe trazer o conceito de teorização, talvez mais apropriado do que simplesmente teoria. Parece que estamos diante de uma teoria que só a posteriori se revela como tal, ou seja, uma teoria que não estava antes lá para guiar a investigação. E estamos diante, também, de uma metodologia cuja invariante, ao longo de toda a obra, pode ser sintetizada no permanente envolvimento com a noção de problema: tanto problematizando – enquanto atitude radicalmente crítica – quanto perguntando por que algo se torna ou é declarado problemático para nós. Nesse sentido, mudando a maneira de problematizar e mudando os próprios problemas, pode-se dizer que a invariante metodológica e temática em Foucault é a própria variação… (p. 91-2)

Dentro dessas variações, Foucault busca consistências e continuidades possíveis, e isso é distinto de uma busca por continuidades ou causalidades simples, uma vez que essas exigiriam a aderência a uma ontologia transcendental para a explicação geral de todas as formas de emergência do poder. Foucault apresenta, assim, uma forma de fazer filosofia através da análise das relações de poder, análise essa que não apenas diagnostica o presente, mas, ao fazê-lo, também abre espaço para o questionamento e transformação das expressões atuais das distribuições dos poderes. Ao descrever os estudos por ele realizados no que tange à análise das relações de poder, Foucault (2008a) afirma:

> Em suma, o ponto de vista adotado em todos esses estudos consistia em procurar destacar as relações de poder da instituição, a fim de analisá-las [sob o prisma] das tecnologias, destacá-las também da função, para retomá-las numa análise estratégica e destacá-las do privilégio do objeto, a fim de procurar ressituá-las do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos de saber (p. 159).

Nota-se que não há no projeto foucaultiano de genealogia a pretensão de estabelecimento de uma origem unívoca das relações, algo que inicialmente pode-se associar ao termo genealogia. Nesse sentido, Foucault evita o estabelecimento de um ponto inicial das dinâmicas do poder que serviriam de base para suas discussões. Ao contrário disso, o filósofo toma a contingência enquanto marca dos processos que analisa (GUTTING, 2005). A genealogia opera, assim, a análise das dispersões e descontinuidades das forças, sem qualquer pretensão de apontar universais (MAY, 1993). O projeto crítico de genealogia encontrado em Foucault recusa a implementação de uma espécie de metafísica do poder, uma vez que não

recorre a uma essência atemporal e unitária enquanto parâmetro de verdade. Na realidade, a genealogia desafia a metafísica das origens ao se colocar necessariamente em termos históricos e localizados, o que denota um antiessencialismo que permite o questionamento (OWEN, 2005).

O caráter crítico de questionamento dos empreendimentos genealógicos aponta para uma forma específica de atividade intelectual que, além de dispensar o recurso a um sujeito ou poder transcendental, também, e como efeito disso, coloca em xeque a autoridade da verdade. Essa postura permite o compromisso com a investigação acerca da formação do presente através de um recurso histórico que não impõe esquemas absolutos, realizando um movimento de crítica acerca do próprio estatuto dos saberes (OWEN, 2005). Não se encontra no projeto genealógico de Foucault uma atividade positivista ou de pretensões empiristas. As hegemonias dos saberes considerados científicos são, inclusive, questionadas, num sentido de ocorrer o questionamento de um bloco monolítico de saber através do processo de análise dos efeitos de poder que esse institui, sendo possível afirmar inclusive que "o que confere validade a um projeto genealógico é a vulnerabilidade e as fissuras que provoca no solo teórico unificado e sólido da discursividade científica dominante" (RESENDE, 2016, p. 130).

O problema dos universais é apontado por Foucault (2008b) quando da explicitação de seu método. Ele afirma que

> [...] em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas (p. 05).

Ele decide partir do questionamento dos universais para indagar a história, ao invés de partir da história para descobrir supostos universais. Isso ocorre devido a sua opção por explicitar os aspectos disruptivos das mudanças, num sentido das unidades impostas pela ideia de universal serem tentativas de tornar regulares processos de produção de experiências e subjetividades que são irregulares. Assim, Foucault opera em suas pesquisas a inclusão das descontinuidades, o que o leva ao questionamento dos universais a partir do interior de sua fabricação (MAY, 1993).

Com esse empreendimento, Foucault reconstrói a história da verdade, num sentido de construir genealogias que permitiram não reconstruir a gênese do verdadeiro em cada contexto específico por ele analisado através dos possíveis erros ali operados, mas num sentido de explicitação de regimes de veridição que impõem um direito à verdade ao mesmo tempo que as instituem enquanto única via de vislumbre da realidade. Isso leva Foucault a se abster de

tentar descrever exaustivamente sistemas de verdade compreendidos enquanto autônomos, o que permite ao filósofo inclinar sua atenção à produção de discursos privilegiados que instituem a própria distinção entre verdadeiro e falso (FOUCAULT, 2008b).

Essa distinção é indispensável para uma certa forma de distribuição do poder, num sentido de instituir, no campo das práticas, dispositivos que exercitam saberes e poderes que se movem predominantemente numa direção e, no campo epistemológico, a ideia de erro a partir da qual se passa a buscar a validade ou não de um determinado enunciado tendo a própria lei da verdade como régua. Essa demarcação do verdadeiro e do falso acaba por marcar o real com elementos que não possuem existência absoluta, como se pretende fazer acreditar através dos dispositivos de saber-poder, mas que nem por isso deixam de ter existência enquanto moduladores das experiências (FOUCAULT, 2008b).

Ao explicitar esse funcionamento, Foucault permite o vislumbre de que, na realidade, quando da análise genealógica dos pretensos universais baseados na ideia de verdade,

> Trata-se de mostrar por que interferências toda uma série de práticas – a partir do momento em que são coordenadas a um regime de verdade –, por que interferências essa série de práticas pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinqüência, a sexualidade, etc.) se tornasse porém uma coisa, uma coisa que no entanto continuava não existindo. Ou seja, não [como] um erro – quando digo que o que não existe se torna uma coisa, não quero dizer que se trata de mostrar como um erro pôde efetivamente ser construído –, não como a ilusão pôde nascer, mas [o que] eu gostaria de mostrar [é] que foi certo regime de verdade e, por conseguinte, não um erro que fez que uma coisa que não existe possa ter se tornado uma coisa. Não é uma ilusão, já que foi precisamente um conjunto de práticas, e de práticas reais, que estabeleceu isso e, por isso, o marca imperiosamente no real (FOUCAULT, 2008b, p. 26-7).

A essa altura surge uma crítica da verdade no pensamento foucaultiano. Essa crítica conecta-se com o aspecto político da perspectiva genealógica em Foucault, uma vez que uma genealogia "não é uma história do verdadeiro, não é uma história do falso: a história da veridição é que tem importância politicamente" (FOUCAULT, 2008b, p. 50-1). Fica evidenciado na concepção de veridição em detrimento das de verdadeiro ou falso o caráter provisório dos empreendimentos genealógicos. Nesse sentido, no exercício crítico acerca de relações de poder localizadas, o que encontramos é a organização e explicitação de interrelações temporárias que podem, por isso, ser questionadas e reformuladas (MACHADO, 2016). Essa visão é possível por encontrarmos em Foucault não a verdade, mas verdades; não a política, mas políticas, ou, de forma mais precisa, micropolíticas (MAY, 1993).

Devido a essa multiplicidade não se pode reivindicar às genealogias a constituição de um projeto unívoco tanto do ponto de vista teórico, quanto do metodológico. Nesse sentido, realizar uma genealogia é operar uma análise fragmentada e mutante da realidade

(MACHADO, 2016). A verdade é posta à prova nos empreendimentos genealógicos, num sentido do poder que emerge do conceito de verdadeiro passar de um lugar inquestionável para ser localizado enquanto alvo principal da crítica. Através desse exercício, Foucault especifica quais as formas que os dispositivos de saber-poder operam na cultura, bem como as implicações ético-políticas dessas distribuições (OWEN, 2005). Ao explicar em que consiste o aspecto de crítica de seus empreendimentos o filósofo francês afirma:

> A crítica que lhes proponho consiste em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma veridição, isto é, mais uma vez, um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e de falsificação. Por exemplo, quando digo que a crítica consistiria em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma veridição, vocês vêem que o problema não consistiria em dizer, portanto: vejam como a psiquiatria é opressiva, já que é falsa. Não consistiria nem mesmo em ser um pouco mais sofisticado e dizer: olhem como ela e opressiva, já que é verdadeira. Consistiria em dizer que o problema está em trazer à luz as condições que tiveram de ser preenchidas para que se pudessem emitir sobre a loucura – mas a mesma coisa valeria para a delinqüência, a mesma coisa valeria para o sexo – os discursos que podem ser verdadeiros ou falsos de acordo com as regras que são as da medicina ou as da confissão ou as da psicologia, pouco importa, ou as da psicanálise.
> Em outras palavras, para que tenha um alcance político, a análise tem de visar não a gênese das verdades ou a memória dos erros. Saber quando determinada ciência começou a dizer a verdade, que importância tem? Lembrar-se de todos os erros que os médicos cometeram ao falar sobre o sexo ou a loucura não adianta nada... A meu ver, o que tem uma importância política atual é determinar que regime de veridição foi instaurado num determinado momento (FOUCAULT, 2008b, p. 50).

É justamente devido à essa conexão com o político que as genealogias podem ser vistas enquanto análises da atualidade. Isso ocorre pela conexão dos empreendimentos genealógicos com as relações de poder que emergem em nossos sistemas atuais de dominação (GUTTING, 2005). Ao explicitar a multiplicidade histórica que permite a produção de uma determinada forma de distribuição do poder, Foucault realiza um uso político dessas emergências, o que permite a ele rearticular saber e poder num sentido de uma crítica sobre as bases históricas de constituição da verdade, bem como através de uma visibilização de saberes sujeitados.

Dessa forma, Foucault interroga acerca do que seria nosso presente, instituindo uma forma específica de esclarecimento filosófico (MAY, 1993). Através de empreendimentos empíricos, Foucault lança luz sobre as condições de emergência dos sistemas de inteligibilidades estabilizados através de relações de saber-poder. Para isso, ele identifica as convergências de elementos dispersos tendo como critério os efeitos desses nos contextos localizados analisados a partir de recortes no corpo social. Com isso, ele opera uma crítica do presente sem a pretensão de erigir um modelo filosófico ideal, mas enquanto um questionamento da aceitação de determinadas condições de produção de saberes e práticas a eles associadas (BERT, 2013).

Atrelada à crítica epistemológica exercitada na genealogia encontramos um questionamento da aceitação docilizada das relações de poder instituídas (BERT, 2013). Com isso, pensar diferentemente atrela-se de forma radical e irreversível à possibilidade de reestruturação dos dispositivos e seus enunciados. Evidencia-se, dessa forma, os aspectos éticos das análises genealógicas, num sentido dessas permitirem a emergência de uma escrita política acerca dos saberes (MAY, 1993). Esses aspectos éticos se evidenciam por, ao analisar as distribuições do poder e, consequentemente, os saberes que sustentam e justificam essas relações, ficar delimitado não apenas o conhecimento e suas formas de imposição na realidade, mas também as implicações políticas dos saberes e das práticas e eles conectadas. Dessa forma, é impossível pensar um empreendimento epistemológico que não seja, ao mesmo tempo, político. É essa relação intrínseca entre epistemologia e política que leva May (1993) a afirmar sobre Foucault:

> If Foucault was a political writer about our knowledge, it is not because he had anything to say about what our knowledge or our reason was like. Indeed, to speak of our knowledge or our reason (or even, at times, of our society) invites the kinds of blindness that have allowed our knowledges and the strategies within which they are engaged to continue their hold upon us (p. 65).

Devido à sua concepção de poder, ao falar de política nos campos dos saberes, Foucault não estava defendendo uma concepção de política apenas macro, realizada necessariamente através dos grandes aparatos do Estado, mas, ao invés disso, encontramos em sua concepção o reforço da ideia de micropolítica, uma vez que essa pode facilmente ser exercitada através de práticas capilarizadas no meio social através de dispositivos nem sempre facilmente identificáveis com os aparelhos disciplinares de Estado.

Isso não quer dizer que Foucault hierarquize os poderes que emanam diretamente do Estado e aqueles que se localizam além ou aquém desse. Na realidade, o autor explicita um novo entendimento de política que impõe novos formatos às intervenções. Assim, antes de se referir a um objeto de validação do que seria o poder e suas relações, depreende-se do conceito de micropolítica uma nova perspectiva de investigação. Essa perspectiva parte do questionamento da possibilidade de se recorrer a uma base transcendente para as lutas políticas, algo que comumente se coloca enquanto um fundamento da filosofia política (MAY, 1993), instituindo no lugar dessa uma leitura de luta e de autodeterminação pautada no imperativo de compreensão acerca do presente e das relações de saber-poder nele construídas.

A intimidade entre conhecimento e relações de poder é evidenciada no pensamento genealógico de Foucault. É devido a isso que as genealogias podem ser pensadas enquanto uma justificação epistêmica para o encontro de outros fundamentos para a análise do

poder e da produção de subjetividades engendradas em suas redes. Com isso, Foucault rejeita qualquer fundamentalismo (MAY, 1993) e, ao extrapolar o campo da epistemologia, acaba por permitir o vislumbre que não há sequer a possibilidade de se pensar aspectos epistemológicos sem, com isso, esbarrar em relações de poder determinadas e, consequentemente, nas repercussões éticas que viabilizam ou não condições de identidades específicas (OWEN, 2005).

Uma vez compreendido que quando do tema das genealogias temos uma questão tanto epistemológica quanto política evidencia-se a razão de Foucault ter abdicado de esquemas que buscassem um fundamento único e inequívoco para analisar o poder. A partir desse empreendimento ganha-se profundida nas análises e, a partir de então, não mais é possível partir da separação dos marcos epistemológicos e políticos, pois essas instâncias estão longe de serem passíveis de apreensão de forma isolada uma da outra.

Uma visão não exaustiva das relações de poder torna-se possível através do vislumbre micropolítico de seu funcionamento. Se o exercício do poder não puder ser resumido ao exercício da soberania, o entendimento das formas de dominação contemporânea deve buscar nas práticas de saber-poder parte do entendimento do que somos. Nesse sentido, antes de ser vista enquanto a forma de leitura que permite o vislumbre da verdade dos funcionamentos do poder, as genealogias devem ser pensadas enquanto ferramentas epistêmicas que permitem acesso às relações micropolíticas (MAY, 1993), essas responsáveis pelo descortinar das formas de produção das verdades.

O vislumbre da micropolítica é exercitado, dessa forma, enquanto crítica, sendo essa crítica realizada não contra os saberes, mas em nome do próprio saber, esse agora não sendo visto enquanto categoria transcendente e inquestionável. O mesmo ocorre quando da crítica das práticas, dado que essa operação de questionamento não visa ao fim das práticas, mas sua rearticulação dentro de uma determinada relação de poder, ou seja, a partir do lugar possível das resistências. Assim, a genealogia apresenta-se como uma arma contra as formas de dominação, impondo a crítica às relações de saber-poder que sustentam as opressões. Essa crítica realiza a demonstração de que essas relações não são naturais, mas localizadas no espaço histórico (MAY, 1993). Devido a essa localização não é possível a universalização de qualquer genealogia, sendo necessário sempre um novo começar dos empreendimentos genealógicos, que terão como pressuposto apenas uma ampla concepção acerca do poder e de seu funcionamento a guiar o que Guattari (2007) denominou de cartografia, e, nesse sentido,

> Cada cartografia, regional ou global, segundo seja levada por pretensões ideológicas, estéticas ou científicas, define seu próprio campo de eficiência pragmática, e é bem evidente que uma renúncia, como aquela de Foucault, aos mitos reducionistas que têm

> geralmente curso nas ciências humanas, não poderia ser sem incidência sobre as questões políticas e micropolíticas […] (GUATTARI, 2007, p. 34).

Um conceito que serve para uma maior compreensão do que vem a ser a genealogia é o de problematização. A partir de uma perspectiva genealógica, problematizar refere-se a questionar e tornar visíveis os modos pelos quais as estruturas de reconhecimento operam na cultura. Ao permitir esse vislumbre, a problematização permite também a transformação, a possibilidade de, a partir da erupção de novas maneiras de distribuir os poderes, produzir-se diferenças. Nesse sentido, a questão que guia as problematizações refere-se sempre ao estatuto do que somos e, além disso, do que efetivamente se pode vir a ser enquanto sujeito e comunidade (OWEN, 2005).

Ao problematizar não se está, no entanto, apenas substituindo uma forma de ver e agir por outras, que seriam vistas como mais válidas ou verdadeiras. Ao invés disso, a problematização abre um campo de questionamento possível que deve operar todo o tempo no contato com as relações de saber-poder em suas dinâmicas de distribuição e redistribuição. Revel (2005), ao defender a problematização como tarefa da filosofia, afirma que

> O termo problematização implica duas conseqüências. De um lado, o verdadeiro exercício crítico do pensamento se opõe à idéia de uma busca metódica da "solução": a tarefa da filosofia não é, portanto, a de resolver – inclua-se: substituir uma solução por uma outra – mas a de "problematizar", não a de reformar mas a de instaurar uma distância crítica, de "desprender-se", de retomar os problemas. De outro lado, esse esforço de problematização não é, de maneira alguma, um anti-reformismo ou um pessimismo relativista (p. 71).

A problematização passa, dessa forma, pela historicização dos objetos sobre os quais se debruça. Nesse sentido, busca acompanhar as transformações pelas quais esse objeto passou, de forma a explicitar as formas de consolidação de discursos e práticas instituídas enquanto verdadeiras (BERT, 2013). Para esse empreendimento é necessário a atuação em três eixos: primeiro na leitura histórica da verdade acerca de nós mesmo; segundo, a historicização concomitante das relações de poder que estão conectadas com os sabres que instituem as verdades e, por fim; as reverberações éticas que as dinâmicas de saber-poder impõem ao que somos (OWEN, 2005).

Com isso, nota-se os aspectos tanto teóricos como metodológicos da genealogia. Nesse sentido, ela se impõe enquanto uma tática epistemológica, política e ética de questionamento com possíveis efeitos de transformação em relação aos objetos sobre os quais se debruça, sendo esse caráter aberto dos empreendimentos genealógicos que os permite problematizar variados contextos através da checagem das formas de veridição que possibilitam o surgimento e consolidação de determinadas dinâmicas de saber-poder.

Foucault (2016) explicita a genealogia como uma minúcia estratégica que torna risível qualquer tentativa de alcance das origens. O recurso à história encontrado nos empreendimentos genealógicos é utilizado não para confirmá-las, mas, ao contrário disso, refutá-las. Este é o maior ensinamento deixado por Nietzsche e sua crítica à moral para Foucault. O filósofo francês se ocupa, assim, de pensar sobre os aparecimentos de determinados dispositivos e relações de poder a eles vinculadas, o que abre esses campos à multiplicidade, tanto do ponto de vista epistemológico, quanto do ponto de vista ético e político. Somente a partir disto, é possível pensar em genealogias que tomem para si objetos vários, sem pretensão à universalização, mas com objetivos de explicitação das suas formas de emergência, funcionamento e possibilidades de modificação.

A genealogia do gênero em Judith Butler

Judith Butler em vários momentos de suas obras acerca dos gêneros e das sexualidades denomina o empreendimento teórico por ela desenvolvido de genealogia. Ela justifica essa espécie de filiação ao fato de que, em seus trabalhos, ela realiza a crítica das ideias relacionadas a uma origem e originalidade das experiências de gênero. Nesse sentido, e através de uma perspectiva genealógica, ela expõe os fundamentos das categorias de sexo e gênero baseados numa determinada formação do poder, o que a permite conectar as expressões de sexo e gênero às dinâmicas políticas das instituições e práticas discursivas que forjam as ideias de origem e naturalidade no campo por ela analisado (BUTLER, 1999).

O essencialismo e a imutabilidade dos conceitos de sexo e gênero são questionados por Butler, num sentido de descentrar as análises acerca desses marcadores da heterossexualidade compulsória e seus efeitos na produção de identidades inteligíveis. Para isso, a autora realiza sua genealogia identificando as condições de possibilidade de produção do regime heterossexual para os corpos e desejos, bem como as experiências e expressões que são deslegitimadas através da produção da abjeção, que excluem através da normatização as diferenças para manter a ideia de naturalidade das expressões eleitas como originais (MELONI, 2008).

A genealogia realizada por Butler opera, assim, uma crítica ao conceito de diferença sexual, partindo dela para a proposição de transformações mobilizadas através do desmonte do sistema de sexo-gênero binário heterossexual como matriz de inteligibilidade humana. Com seu empreendimento ela constrói o diagnóstico do presente das relações de sexo e gênero, incluindo

aí críticas ao próprio movimento feminista, que muitas vezes toma para si sem questionamento o paradigma da diferença sexual. Isso efetivamente consolida seu trabalho enquanto genealógico, uma vez que

> El filósofo diagnostica el presente. El filósofo es un genealogista. No busca orígenes, no fundamenta nada, no sentencia ni va a la búsqueda de un principio absoluto que explique la realidad. La crítica genealógica no destruye categorías, es decir, no "acaba" con el sujeto, con la "mujer" o con lo femenino; se trata más bien de investigar las complicidades discursivas y las pretensiones de validez de cada uno de estos términos y el papel que han jugado en los discursos feministas (MELONI, 2008, p. 75).

A crítica genealógica do gênero abarca ainda os aspectos de produção do corpo, uma vez que, para Butler (1993), o sexo e sua delimitação corporal binária é sempre também gênero. Devido a isso, ela estabelece uma relação de crítica também com a normatização dos corpos, e, nesse sentido, questiona o vislumbre do corpo enquanto apriorístico em relação à cultura marcado posteriormente pelo gênero (BUTLER, 1999, 1993). Para a filósofa, a naturalização dos corpos é mais um elemento possibilitador da hierarquização de gênero, de forma que insistir na distinção entre natureza e cultura quando da teorização acerca dos sexos consolida a rigidez e violência do dispositivo do gênero. Isso leva Butler ao questionamento epistemológico da distinção entre natureza e cultura, pois ela não seria para a filósofa um simples vislumbre da realidade, mas um investimento de poder no campo da produção do conhecimento (BUTLER, 1999, 1993).

A teoria de gênero de Butler não se abstêm em nenhum momento de conectar as expressões do sexo e do gênero às discussões acerca das distribuições do poder. Assim, ela segue uma forma de análise que, encontrando seu momento inicial nas análises acerca dos valores realizada por Nietzsche (2013) e passando pelos empreendimentos sobre o poder realizados por Foucault, consolida na filosofia contemporânea uma postura crítica de análise da atualidade. Essa forma de análise passa necessariamente pela historicização dos objetos sobre os quais se debruça. No entanto, a história não é pensada enquanto um dado objetivo, mas enquanto uma articulação que estabelece vínculos que são artificialmente transformados em necessários. Assim, ao analisar a história das coisas, pode-se notar como os objetos foram tornados enquanto naturais com pretensão a preexistirem em relação a qualquer aproximação teórica com eles. É Foucault (1988) que inicia a aplicação dessa modalidade crítica de historicização no campo do sexo e das sexualidades, mas pode-se dizer que Butler (1993, 1999, 2004) aprofunda e complexifica, através de sua leitura genealógica, as análises nesse campo.

A partir de Foucault, e indo além dos objetivos dele, Butler explicita o que estaria ocultado sob a égide do natural no que tange aos corpos, gêneros e sexualidades, tendo sua

crítica à ideia de diferença sexual como pilar principal para a sustentação de sua teoria. Com isso, a filósofa permite a transformação do campo de estudos no qual localizam-se seus trabalhos e, consequentemente, a transformação social, cultural e política no que tange às relações de sexo-gênero na atualidade.

Partindo da problematização do sujeito mulheres, passando pelo questionamento do caráter natural dos corpos até chegar na valorização de experiências subversivas no âmbito dos gêneros como as encontradas nas *drag queens* e transexuais, Butler (1993, 1999, 2004) extrapola a distinção dicotômica entre anatomia e papéis sociais tão presentes nos estudos de gênero. Ao fazer isso, ela também reivindica e necessidade de usos intencionalmente políticos das teorias, de forma a se questionar a ideia de neutralidade que permeia os paradigmas científicos e filosóficos tradicionais (HERRANZ, 2013). Nesse processo de politização das diferenças e dos estudos que a tomam como objeto, ela destaca também a necessidade de se levar em consideração os variados marcadores sociais de opressão, sem incorrer numa simplificação que elevaria o gênero ao lugar da grande expressão de poder que determinaria os limites da inteligibilidade humana, no entanto, sem também pretender construir uma teoria que desse conta de todos esses marcadores. Sobre essa questão, Butler (1993) afirma:

> On the one hand, any analysis which foregrounds one vector of power over another will doubtless become vulnerable to criticisms that it not only ignores or devalues the others, but that its own constructions depend on the exclusion of the others in order to proceed. On the other hand, any analysis which pretends to be able to encompass every vector of power runs the risk of a certain epistemological imperialism which consists in the presupposition that any given writer might fully stand for and explain the complexities of contemporary power. No author or text can offer such a reflection of the world, and those who claim to offer such pictures become suspect by virtue of that very claim (p. 18).

Essa forma de vislumbre é possível pela apropriação da crítica feita por Foucault que Butler realiza acerca da concepção jurídica de poder. Ela expõe a necessidade da assunção da crítica acerca das categorias identitárias contemporâneas que, através de estruturas jurídicas, naturalizam e imobilizam as expressões do que é aceito enquanto humanamente inteligível. Ela realiza essa crítica, por exemplo, quando de sua análise acerca do feminismo, uma vez que, através da genealogia do sujeito mulheres ela põe em questão a possibilidade de se determinar quem ocuparia o lugar de sujeito do feminismo sem que com isso se incorra na exclusão de expressões várias no campo dos gêneros (BUTLER, 1999).

Ela não pretendeu com isso defender a impossibilidade de uma agenda feminista, mas explicitar os limites dessa agenda com a finalidade de tornar o feminismo uma forma de resistência mais potente. Para isso, Butler defende ser necessário a articulação complexa de marcadores de poder, num sentido de que não se poderia eleger apenas um critério para a ação

política, uma vez que todos eles tratam de aspectos localizados e parciais da experiência social, cultural e política (BUTLER, 1993). Devido a essa complexidade, o vislumbre estritamente jurídico do poder deve ser ampliado em direção aos seus aspectos produtivos. Nesse sentido, não se trataria de analisar como as pessoas são de um determinado gênero, mas através de que efeitos de poder é possível a assunção de um gênero dentro de determinados parâmetros de inteligibilidade. A genealogia do gênero aponta, assim, para o questionamento das estruturas de saber-poder que impõem uma certa configuração cultural enquanto absolutamente natural e, por isso, real, hegemônica e necessária (BUTLER, 1999).

Butler (1999) recorre mais uma vez ao pensamento de Foucault para sustentar sua concepção genealógica do gênero, notadamente nas discussões realizadas pelo autor em torno do dispositivo da sexualidade:

> To be sexed, for Foucault, is to be subjected to a set of social regulations, to have the law that directs those regulations reside both as the formative principle of one's sex, gender, pleasures, and desires and as the hermeneutic principle of self-interpretation. The category of sex is thus inevitably regulative, and any analysis which makes that category presuppositional uncritically extends and further legitimates that regulative strategy as a power/knowledge regime (BUTLER, 1999, p. 122).

A regulação do sexo ocorre, principalmente, a partir do recurso à aparência dos corpos para Butler (1993). É através disso que o regime de saber-poder no campo dos gêneros dissimula sua fabricação e se impõe enquanto natural. Por essa razão, Butler reivindica a necessidade de se avançar em relação às concepções de gênero pautadas na ideia de diferença sexual. Ao realizar esse movimento, a autora consegue, também, avançar no que tange aos aspectos produtivos do poder, num sentido de, ao pensar as incidências dos dispositivos de poder sobre os corpos, também explicitar os processos de normalização e subjetivação engendrados nessas incidências (JAGGER, 2008).

Butler opera a reformulação das políticas de identidade através de uma concepção performativa de sexo e gênero. Acerca disso, é notável o esforço realizado pela filósofa para explicitar a existência de um regime de poder excludente que privilegia a heterossexualidade, de forma que as categorias homem e mulher são, antes de naturais, políticas. Butler (1993, 1999, 2004) realiza esse movimento sem cair na negação dessas categorias, mas realizando uma genealogia crítica de sua emergência e formas de manutenção. A partir dessa genealogia é possível compreender o funcionamento dos dispositivos dos gêneros e das sexualidades, num sentido de conectar aspectos biológicos, culturais e psíquicos na consolidação de um determinado sistema de sexo-gênero como ideal regulatório (MELONI, 2008).

A partir da visão genealógica de Butler sobre os sexos e gêneros é possível pensar os processos de transformação nesse campo, o que evidencia o aspecto de luta política encontrado em sua teorização. Nesse sentido, a reformulação ou subversão das políticas de identidade realizadas por Butler se referem tanto a um empreendimento teórico como a uma necessidade da luta política acerca da qual são realizadas as teorizações (MELONI, 2008).

O espaço da luta política em Butler prescinde, dessa maneira, de um ponto de partida estático e universal pautado numa identidade específica. Em realidade, será exatamente nas experiências da diferença que recairá o foco da autora (MELONI, 2008), através de sua ênfase nas expressões de abjeção e constituição de uma alteridade que, ao ser excluída, possibilita o surgimento das fronteiras que estabelecem o que viria a ser uma vida propriamente humana das outras consideradas algo menos que isso. A filósofa multiplica, assim, os sujeitos políticos e as possibilidades de luta, de maneira que,

> Retomando una vez más a Foucault, Butler nos incita a pensar ya no en un sujeto político, sino en múltiples "subjetividades" o "subjetivaciones", en nuevas posibilidades de vida, en modos distintos de existencia, em otras filiaciones o formas de ser-en-común (MELONI, 2008, p. 81).

Ainda que se mantenha como uma crítica das políticas de identidade em sua faceta necessariamente excludente, Butler não cai em niilismo num sentido de recusa estrita da existência das identidades. Ao invés disso, ela realiza a genealogia crítica das identidades de forma a evidenciar seu caráter construído e, consequentemente, localizado em tempo e contextos. Torna-se possível com isso um olhar sobre si mesmo, de maneira a questionar o instituído lutando por transformações. Esse movimento não retira o sujeito das redes de poder ou o torna imune a elas, mas o permite operar mudanças nas formas de distribuição do poder, e, por consequência, nos processos de subjetivação por elas engendrados. Pode-se dizer, em síntese, que "[...] la genealogía es un viaje tras el que volvemos al lugar de partida pero sin ser los mismos" (HERRANZ, 2013, p. 348).

A genealogia abre espaço para o tensionamento das relações de poder, de forma a permitir a ampliação dos marcos de inteligibilidade. Nesse sentido, os empreendimentos genealógicos podem ser vistos enquanto armas para as lutas políticas, podendo ser utilizadas estrategicamente para a proposição de transformação social. A partir disso, a própria noção de política se altera para que seja possível agendas e ações que não desconsiderem os movimentos caóticos da realidade que inviabilizam o fechamento absoluto em categorias de identidade fixas. Nesse movimento, as políticas de identidades, assim como as genealogias, passam a ser compreendidas como práticas estratégicas e não como instâncias de poder que podam as

possibilidades de liberdade dos diversos sujeitos políticos (HERRANZ, 2013). A partir do marco de pensamento foucaultiano, Butler permite que as formas de análise em torno das experiências de sexo, gênero e sexualidades sejam postas em xeque, num movimento através do qual ela evidencia os artifícios na fabricação dos marcos de inteligibilidade culturais e, além desses, de inteligibilidade epistemológica que consolidam as relações de saber-poder sobre as quais se debruça em sua genealogia do gênero.

Referências

BERT, Jean-François. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo: Parábola, 2013.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter, on the discursive limits of "sex"**. New York, London: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. **Gender trouble:** feminism and the subversion of identity. 2ª ed. New York, London: Routledge, 1999.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. New York, London: Routledge, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Seguranca, território, população:** curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica:** curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 21ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 4ª ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, p.55-86.

GUATTARI, Félix. "1985 – microfísica dos poderes e microfísica dos desejos". In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco e (org.). **Foucault hoje?**. Rio de Janeiro: 7letras, p.33-41.

GUTTING, Gary. **Foucault:** a very short introduction. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005 (Arquivo Kindle).

HERRANZ, Carlos Pérez. **Parodia como estrategia post-genealógica: una lectura del feminismo de Judith Butler desde la filosofía de M. Foucault**. *Investigaciones Feministas*, Vol 4, 2013, p. 335-357.

JAGGER, Gill. **Judith Butler:** sexual politics, social change and the power of the performative. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2008 (Arquivo Kindle).

MAY, Todd. **Between Genealogy and Epistemology**: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 1993 (Arquivo Kindle).

MACHADO, Roberto. "Introdução: por uma genealogia do poder". In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 4ª ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, pp. 07-34.

MELONI, Carolina. **Judith Butler y la genealogia**. *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, Nº 5, 2008, p. 75-81.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

OWEN, David. **Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason**. Nova Iorque, Londres: Routledge, 2005 (Arquivo Kindle).

RESENDE, Haroldo de. "Política e ação no pensamento de Michel Foucault: conexões entre poder, saber e discurso". In: RESENDE, Haroldo de (org.). **Michel Foucault:** política, pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 123-136.

REVEL, Judith. **Michel Foucault:** conceitos essenciais. São Paulo: Clara Luz, 2005.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Teoria e método em Michel Foucault (im)possibilidades**. *Cadernos de Educação*, N. 34, 2009, p. 83-94.

HEITOR VILLA-LOBOS E CANÇÕES PARA PENSAR UM BRASIL PLURAL

Ana Judite de Oliveira Medeiros[1]
Laila Correa e Silva[2]

Resumo:

Sendo a música de Heitor Villa-Lobos um dos pilares do modernismo brasileiro, observa-se como sua música ultrapassou a data, o contexto e a temática, quando se descentralizou do movimento em busca de outros cenários. Em observância ao método narrativo do compositor, traçamos um breve panorama das apropriações estéticas de caráter regional na música modernista, a partir do conceito de música em potencial, sob duas escutas analítica e sintética, que privilegia a percepção sonora, a cognição dos elementos musicais e a elaboração de possíveis afetos musicais. Desse panorama, buscamos compreender o Brasil de início a meados do século XX, a através das canções de Villa-Lobos, e como reverbera nos dias de hoje. São das canções, que pensadas primeiramente para instrumento e depois adaptadas ao canto, que se encontram a simplicidade da tonalidade, diante da complexidade e pluralidade de temas regionais, acuradamente observadas e narradas pelo compositor.

Palavras-chave: Villa-Lobos; Canções; Música em Potencial; Pluralidade.

[1] Doutora em Ciências Sociais com pesquisa em Música, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, com intercâmbio na Universidade de Évora (Portugal), na área de Musicologia. Fez pós doutorado no Programa de Pós-Graduação em Música na Escola de Comunicação e Artes, da Universidade de São Paulo (USP), em que investigou a descentralização do modernismo com a musica de Heitor Villa-Lobos.É Mestre em Ciências Sociais com pesquisa em Música (UFRN); Especialista em Educação (UFRN); Graduada em Educação Artística com Habilitação em Música (Departamento de Artes - DEARTE-UFRN); e em Piano pela Escola de Música (EMUFRN). Participou da Missão de Educação e Arte na África, em parceria com a UFRN, no ano de 2014, como professora e palestrante. É autora de artigos e capítulos de livros nos temas de Educação Musical, Canto Coral e Musicologia, sendo pesquisadora dos mesmos temas; e autora do livro "O Sertão Imaginado nas Bachianas Brasileiras de Heitor Villa-Lobos" (2021), pela Editora Appris. É membro da comissão científica da Revista da Associação Portuguesa de Educação Musical (RPEM - Lisboa), da Revista PerMusi (UFMG); e da Editora do IFRN. É pianista e professora titular do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, no Campus Natal. E-mail: ana.oliveira@ifrn.edu.br.

[2] Pós- Doutora em História Social na Universidade de São Paulo, USP/ DH-FFLCH e pesquisadora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP. Participa do Laboratório de Estudos de História das Américas, LEHA, FFLCH- USP e é pesquisadora residente da BBM-USP (2023-2025). Graduada em Filosofia (2009), História (2015) e Estudos Literários (2022) pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Mestra em Filosofia (2012) pela mesma instituição. É Doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (2016-2021). E-mail. lailacorreaesilva@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-2333-5351

HEITOR- VILLA LOBOS AND SONGS TO THINK ABOUT A PLURAL BRAZIL

Abstract:

As Heitor Villa-Lobos' music is one of the pillars of Brazilian modernism, we can see how his music went beyond the date, context and theme, when it decentralized itself from the movement in search of other scenarios. In compliance with the composer's narrative method, we draw a brief overview of aesthetic appropriations of a regional nature in modernist music, based on the concept of potential music, under two analytical and synthetic listening, which privileges sound perception, the cognition of musical elements and the elaboration of possible musical affects. From this panorama, we seek to understand Brazil from the beginning to the middle of the 20th century, through Villa-Lobos' songs, and how it reverberates today. It is in the songs, which were first designed for instrument and then adapted to singing, that we find the simplicity of tonality, in the face of the complexity and plurality of regional themes, accurately observed and narrated by the composer.

Keywords: Villa-Lobos; Songs; Potential Music; Plurality.

1. Introdução

Há sempre algo de novo nas canções de Heitor Villa-Lobos, desde o vasto repertório à diversidade temática. Suas canções permeiam temas da música popular com inspiração nos salões, nos choros, na música de matriz africana e de melodias de povos indígenas do sertão nordestino. Mesmo a tratar de temas já conhecidos e habitualmente explorados no século XX, sua música ainda despertam o interesse por trazeram à superfície reflexões filosóficas referentes à musicologia contemporânea brasileira. Para as canções encontram-se captura de melodias indígenas, no papel da música composta para ambientes domésticos, no resgate do folclore e universo infantil, considerado a 'alma do povo' (Burke, 2008), e como essas refletem o Brasil interiorano e moderno que se construía no início do século XX. São das canções, que pensadas primeiramente para instrumento e depois adaptadas ao canto, que se encontram a simplicidade da tonalidade, diante da complexidade e pluralidade de temas regionais.

Após um século de modernismo brasileiro, vemos o quanto a obra de Heitor Villa-Lobos deixa nichos de valor a pensar o Brasil e sua contemporaneidade. É o compositor que pavimenta a ponte entre a música clássica e popular, naturalmente, ainda 'orgânica', por transitar entre os dois ambientes, nos grupos de choro e nas orquestras e cameratas no Rio de Janeiro, no início do século XX. Segundo o maestro Júlio Medaglia, na música de Villa-Lobos, o clássico não precisa seguir regras rígidas, nem o folclore é puro, como queria Mário de Andrade, mas como gostava de auto citar, afirmou durante uma conferência no Teatro Santa Rosa, em João Pessoa, em 1951, em tom aparentemente arrogante e ousado que "O folclore sou

eu!"; mas também afetuoso, quando disse que "o coração é o metrônomo da vida", referindo ao amor pela música e em alusão ao mapa do Brasil em forma de coração[3]. Diante de sua postura autoafirmativa, por vezes jocosa, levava em consideração sua audição curiosa e investigativa, que provocou após a Semana de Arte de 1922, considerar moderno outros estados de arte no Brasil.

Segundo Duarte (2009), Villa-Lobos considerado por seus contemporâneos, um vínculo orgânico entre a música clássica e popular, sua escrita musical recebeu duras críticas. Entretanto, as críticas eram ambíguas, porque, por um lado sua escrita musical carecia de constantes revisões e correções; e por outro lado, mostrava-se sofisticada segundo Salles (2019), ao analisar os quartetos de cordas[4].

Diante de uma ousadia intencional, a obra de Villa-Lobos está repleta de uma orquestração sofisticada, ao considerar a 'alma' do povo, em profundo sentimento no naipe de cordas[5], até a valorização dos instrumentos de percussão e sua variedade, com solos e escrita que valoriza a diversidade de timbres (Salles, 2009; Perpétuo, 2018). É desse compositor que recortamos cinco canções para canto e piano, e como essas apontam para um Brasil plural, narrativo na linguagem da paisagem e do homem, segundo Benjamin (2011), situado como o "lugar" onde o homem "pensa", segundo Spinoza[6]. As canções são: *Melodia Sentimental*, de 1958, retirada como fragmento do Poema Sinfônico Amazonas, de 1918*; Nesta Rua*, de 1947, de origem nas cantigas portuguesas, organizada no Guia Prático e no Ciclo das Cirandas; *Lundu da Marqueza de Santos*, de 1940, uma canção de amor cortesão em discreto ritmo de lundu; *Nhapopé*, de 1935, uma canção de amor dramática com tema do pássaro em língua indígena; e da *Canção Itabayana*, tema da Ária 'Cantiga' da Bachiana nº 4, de 1930, peças musicais executadas e comentadas pelas autoras no Recital Palestra "Heitor Villa-Lobos e canções de um Brasil plural"[7].

[3] Sobre o discurso de Villa-Lobos em João Pessoa. https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772006_b9a8b50a9c0c80d181422f711ed856c7.pdf

[4] *Os Quartetos de Cordas de Villa-Lobos: Forma de Funções*. Volume 1, Edusp, 2019.

[5] Naipe das cordas: violinos, violas, violoncelos e contrabaixos.

[6] Spinoza. Ética, proposição 40, segundo *scholium* (n.t.)

[7] O Recital Palestra foi realizado no salão Villa-Lobos, da Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin (BBM) da Universidade de São Paulo (USP), no dia 24 de maio de 2024, as 12:30, com apresentação da historiadora Laila Correa e Silva; e dos músicos Ana Judite de Oliveira Medeiros, pianista; e Pedro Vaccari, cantor.

Nas peças foram observadas características do modernismo, a partir da perspectiva do compositor, em que foram identificadas similaridades entre suas origens regionais, influências étnicas, formas, estruturas e a estética modernista, que utiliza a forma clássica com o folclore, considerando sua narrativa e experiência etnomusical (Salles, 2009; Guérios, 2009; Perpétuo, 2018). A escolha das peças deu-se por sua diversidade regional, temática e o diálogo com a instrumentalidade entre o canto e o piano, e sobretudo, por apresentarem diferentes "Brasis". A observação das peças, contextualizadas, deram o enfoque sociológico em que foi necessário ouvi-las e apreciá-las como um todo, isto é: de forma musicológica, na teoria a elas atribuída, em sua historicidade e sob análise crítica.

2. Desenvolvimento

A seleção das canções é apenas uma amostra da produção do músico, intelectual e educador Heitor Villa-Lobos (1887-1959), nascido no Rio de Janeiro e conhecido por todo o Brasil, e em várias partes do mundo, como um intérprete da cultura nacional, de uma cultura brasileira, de uma música brasileira. Ao desvendar o cenário musical e sua historicidade, podemos analisar as influências e caminhos adotados por Villa-Lobos para empreender uma definição (possível) de Brasil ou mesmo do que seria uma cultura brasileira. E nesta última frase temos dois elementos que permeiam a concepção da produção de Villa-Lobos e os principais temas da música, literatura, história e artes, desde o século XIX: ao menos na segunda metade do século XIX e a formação do Estado Nacional brasileiro.

Desde meados do século XIX o Brasil procurou definir não apenas a sua identidade (no singular), mas, também, desbravar um imenso território, completo e diversificado do ponto de vista étnico e cultural. Podemos traçar como marco a fundação do Instituto Histórico e Geográfico (IHGB), em 1839, como um primeiro movimento de coleta de informações e de construção de um discurso etnográfico, a partir de viagens patrocinadas pelo governo imperial, como por exemplo, a viagem do escritor romântico Antônio Gonçalves Dias para a Amazônia (1859). O propósito era estudar diretamente os indígenas das províncias do Norte, e encontrar uma população "menos mestiçada com os africanos, como se verifica na região da Corte" (Kodama, 2010, p. 264). Os propósitos políticos, à época, eram os de promover uma homogeneidade dos brasileiros a todo custo, negando a viabilidade da "assimilação" dos indígenas reais, em função da reafirmação do indígena histórico (tupi), extinto no período colonial. Além disso, identificava-se o elemento africano (negro, escravizado), como estranho e divergente, incapaz de ser abarcado pelo conceito de cidadania.

Com a Proclamação da República (1889), os conflitos no interior do país estavam em conflito cada vez mais, um marco foi Canudos, retratado por Euclides da Cunha em *Os Sertões: a Campanha de Canudos*, comprovando com o seu relato, que explorou etnograficamente o sertão de Antônio Conselheiro, que Canudos não era um problema político, mas uma questão social. Mário de Andrade, também explorou etnograficamente o Norte e o Nordeste do Brasil, entre 1927 e 1928 -1929, com o objetivo de coleta de materiais da cultura popular, a fim de encontrar as diferentes vozes do Brasil, em suas diferentes manifestações culturais, despertando as vertentes regionalistas de exploração do interior e promovendo estudos e produções artísticas.

Nas décadas seguintes, a literatura modernista irá desbravar as vozes do interior, como exemplo Ruth Guimarães, em *Água Funda* (1946) e Guimarães Rosa, *em Grande Sertão: veredas* (1956). A fala do "caipira", as crenças, os elementos africanos e indígenas, se apresentaram literariamente na cadência da escrita. Mas, ainda há o desafio de apreender as diferentes manifestações culturais e, a partir delas, desenhar, escrever, musicar as identidades brasileiras, tão diversificadas e complexas e, ao mesmo tempo, tão utilizadas com propósitos políticos que buscaram distorcê-las, para promover um conceito de Nação, que até o momento está em disputa. O que seria a Nação ou em vista do quê os nacionalismos foram construídos e desconstruídos, desde o segundo Império? A música de Villa-Lobos foi ponto de encontro para refletirmos sobre esses aspectos.

A cultura nacional, a cultura brasileira

Villa-Lobos foi um notável partícipe da Semana de Arte Moderna de 1922, ocorrida no Teatro Municipal de São Paulo e, nesta ocasião, participou de modo construtivo, agregando elementos que seriam cruciais para as artes, a partir daquele momento, como bem será ressaltado em cada uma das composições apresentadas aqui. A ideia de Villa-Lobos era construir, desde o início do movimento modernista, uma cultura nacional que interligasse o país de Norte a Sul, bem como estivesse em sintonia com a produção internacional, e, divulgar, sobretudo, em Paris, para onde viajou em 1923 e 1927, e Estados Unidos, a produção nacional, autoral, original. Isso resultou em obras de impacto ímpar, das quais algumas foram executadas e comentadas no Recital Palestra anteriormente citado e comentado por especialistas na obra villa-lobiana.

Socialmente e historicamente, Villa-Lobos participou de um momento crucial da República brasileira, de consolidação democrática, com seus altos e baixos. Esteve intimamente ligado ao governo de Getúlio Vargas e promoveu a educação musical em escolas públicas de todo o país, divulgando e democratizando a música nacional, rompendo barreiras entre erudito e popular- justamente questionando esses parâmetros e demonstrando como qualquer pessoa, com a instrução contínua e letramento musical, poderia fazer música e participar desse processo criativo e artístico, com o Canto Orfeônico, estabelecido como disciplina obrigatória nas escolas, sob a ditadura do governo Vargas. Nesse contexto, Villa desempenhou o papel de educador e de incentivador de canções cívicas de cunho nacionalista, outra face que a ideia de encontro com o nacional pode revelar, no contexto de uma ditadura e no culto à pátria como identificada com o dirigente ou o ditador, conforme o período nacional e mundial no qual Villa-Lobos compôs grande parte de seu repertório.

Apesar desse terreno político complicadíssimo, acirrado com a Segunda Guerra Mundial e com uma política externa varguista adepta dos Aliados, em 1942, Villa-Lobos apresentou suas obras em Nova Iorque, em 1944. Apenas para dimensionar as tensões que permearam a longa carreira de Villa-Lobos, abordaremos uma questão mais pontual, que permeia a ideia das canções selecionadas. Estamos temporalmente localizados no momento posterior à Primeira República (1889-1930). Após as elaborações modernistas, que passaram por várias fases, temos uma ideia central de encontro da cultura popular, identificada com o nacional, como já apontado.

Villa-Lobos, nas composições selecionadas aqui, destrincha a sua pesquisa, que precede a própria música, por assim dizer, desbravando o país, coletando lendas, causos, costumes, expressões artísticas e trazendo-as para a música nacional, centralizar e descentralizar, mas não apenas isso, o movimento realizado por Villa-Lobos aponta possibilidades de reflexões e saídas para pensar o "problema do nacional": primeiro, o erudito e o popular em fusão (ou mais especificamente, demonstrando que a distinção entre eles não faz muito sentido, em arte, em música, e sobretudo, quando se pretende encontrar uma cultura nacional, expressão de várias vozes). O segundo, o encontro da "cor-local", que em literatura, geralmente, se remete ao encontro da expressão artística com a paisagem, o clima, uma esfera do local, a captação que a arte pode fazer de uma esfera cultural e social muito própria; e o terceiro, os desafios e complexidades do nacional.

Considerando a inspiração na corrente decolonial, questiona-se a ideia de uma cultura nacional (ligada, obviamente, à ideia de Nação, Estado, País, Pátria). Lembrando por

exemplo a fala e a obra da intelectual e multi-artista Grada Kilomba (Kilomba, 2019), o que é o nacional? Quem está incluído nessa ideia e quem está excluído? É a partir de sua obra best-seller *Memórias da Plantação*: episódios de racismo cotidiano (Kilomba, 2019), mas também de produção artística, como a instalação que está agora no Inhotim, *O Barco*, de 2021,[8] parece mais do que explícito que alguns corpos não podem estar incluídos nas definições de nação, cultura nacional, país. A construção de um estado moderno envolve, para nós, a questão de ter sido colônia, e todo o processo colonial envolveu violência imposta aos corpos e culturas conquistadas, escravizadas ou dizimadas.

Apesar da produção villa-lobiana explorar as múltiplas facetas dos brasis, não sabemos dimensionar ainda até que ponto se trata de uma interação construtiva para uma ideia de cultura, popular, nacional e quais são os seus limites. Ou até que ponto ainda estamos reproduzindo as imagens e preconceitos de artistas e etnólogos do romantismo que buscavam no bom-selvagem morto uma ideia de Brasil massacrado. Claro que estamos no Modernismo, com a ideia de *criar um Brasil* dentro de um novo mundo; mas os desafios da Semana de 1922 ainda estão presentes. Desde 1822, talvez, como o lundu da Marquesa de Santos, de Villa-Lobos possa nos sugerir.

3. Metodologia

Nas canções executadas no Recital Palestra, foram considerados o exame das letras, das expressões folclóricas e dos temas melódicos e rítmicos, a partir da abordagem teórica da música em potencial, que parte do conceito de 'objeto virtual' (Lopes, 2019), cuja utilização está no auxílio da linguagem em metáforas (Lakoff & Johnson, 2012). Essa abordagem fundamenta os caminhos metodológicos para rever a concepção da estética modernista e sua descentralização, quando alcançam outros cenários e contextos brasileiros.

Música em potencial: duas escutas

A música em potencial parte do conceito de objeto virtual, cuja utilização está em metáforas, contribui para a objetivação musical e sua construção mental. A considerar a escrita musical, sua estrutura de escalas, acordes e desenhos rítmicos, essas apontam para a ideia da música como 'objeto' virtual, como a são imaginados, segundo Lopes (2019). Sob essa lógica, a objetividade considera a partitura parte da ideia, que serve de parâmetro para a interpretação.

[8] https://www.inhotim.org.br/eventos/grada-kilomba-o-barco-2021/

A outra forma de compreender a música como um 'objeto' virtual, dá-se através da objetivação que fazemos dela, a dizer que tem profundidade, altura, que "sobe" e "desce"; que tem intensidade "forte" ou "fraca"; duração que pode ser mais rápida ou lenta, sendo essas construções, do ponto de vista cognitivo, que possibilita compreender a música como um objeto de diferentes formas, texturas e construções mentais.

Essa é uma forma de falar metaforicamente da música, comparada a arquitetura, nas dimensões de altura, largura, profundidade, para comunicar a ideia, que não possuem dimensões reais, mas virtuais, imaginadas. Dessa forma, a música torna-se compreensiva, em termos weberianos, pelo uso de metáforas, que vai ao encontro das ideias clássicas, que afirmam serem utilizadas não são somente na linguagem poética, mas também na comunicação cotidiana. Ao trazermos metáforas à música, essas destinam-se a uma comunicação mais ampla e de conexões a outras ideias, em que há uma projeção de dois domínios conceituais: um cognitivo, de natureza concreta e experiencial; e o outro sensorial, de caráter mais abstrato, em que ambos permitem compreender o domínio-alvo, a ideia musical.

Sob o conceito de música em potencial, direcionamos duas categorias de escuta a fim de identificar características modernistas e a compreensão da pluralidade musical trazida pelo compositor. São as escutas analítica e sintética. Na escuta analítica, primária, envolve a percepção sonora e a cognição dos elementos musicais; enquanto a escuta sintética, secundária, é desenvolvida a partir da elaboração de afetos musicais (Fornari, 2010; Medeiros, 2021). Em ambas busca-se apresentar a ideia musical, e dela extrair diferentes narrativas a fim de identificar pluralidade brasileira descrita nas canções de Villa-Lobos.

Escuta analítica, primária

A música sob escuta analítica, tem o primeiro aspecto observado na percepção sonora, o que nos chama atenção é porque há possibilidade de ouvir sem escutar, e escutar sem compreender; e ainda, compreender sem provocar emocionar, quando admitimos que a ideia trazida na música possa suscitar outras. Isso se dá porque ouvimos sons estando ou não conscientes de sua existência. Mas, se nossa atenção está voltada ao estímulo sonoro, então, podemos escutar e não somente ouvir. É possível ainda escutar sons, percebê-los, mesmo que esses não sejam provenientes de fontes sonoras físicas, como sons de música e vozes que

guardamos na memória ou que sonhamos. Por isso, podemos ouvir sem escutar, escutar sem ao menos compreender (Fornari, 2010).

Portanto, o que nos faz pensar sobre a natureza do som, onde ele está, como se propaga e como o ouvimos? E ainda, como ir à busca desse som? Dá-se a pergunta: onde está o som que escutamos? Poderia estar fora de nós, no mundo externo, como ondas de variação de pressão do meio propagante que nos atinge, no ar? Ou também estaria dentro de nós, de forma subjetiva, assegurado pela memória? Porque a memória também é seletiva e histórica (Halbwachs, 2003). É esse som guardado, memorizado, que pode ser percebido, interpretado e reagido, quando a partir dele trazemos de volta o mundo externo. Assim, passando a compreendê-lo no processo fisiológico, poderíamos reconhecê-lo, entendê-lo, recordá-lo e até nos emocionarmos a partir daquilo que ouvimos? De certa forma sim, ao considerar o som como uma informação que permeia o meio externo, isto é, o acústico, interno e subjetivo das nossas emoções (Wisnik, 1989).

O som é a informação que percebemos pelo sentido da audição, compreendemos pelos processos cognitivos e que, eventualmente, pode nos causar reações afetivas pela evocação de emoções. Nessa perspectiva, o som é uma informação multidimensional, com seus aspectos unidimensionais que se organizam nas categorias de percepção, cognição e afeto.

A percepção sonora frequentemente depende da direção em que se originam os sons e como se orientam as ações. Esse é um dos processos mentais que usamos diariamente seja para atravessar uma avenida, seja para ouvir trovoadas de uma tempestade se aproximando. Mesmo que não se saiba exatamente a origem do som, se de máquinas, se da natureza, é possível perceber suas intensidades sonoras, e suas alturas (*pitch*), se são ásperos ou abafados, se existe reverberação, entre outras percepções. Esses são os fatores externos, acústicos, que orientam a direção do som.

A percepção musical inicia-se pela audição humana, que trata de captar simultaneamente os sons pelo par de ouvidos, com sucessivas ondas de oscilações aproximadamente periódicas de compreensão e expansão do meio elástico, que é normalmente o ar, e no primeiro estágio da audição traduz a informação de oscilação mecânica e sinais elétricos pelos disparos neurológicos (o nervo vestíbulo coclear) e pelo cérebro (Nara, 1996; Todd, 2000). Esse processo ocorre continuamente em tempo real e se estende no domínio do tempo, desde a percepção de eventos sonoros rítmicos, em que eles se encontram espaçados por intervalos

acima da persistência auditiva, até intervalos menores que o período equivalentes ao início da percepção tonal, cerca de 50Ms ou 20 Hz. Do som é capaz de ser percebida sua localização espacial em eventos sonoros, considerando o seu limiar de localização. No entanto, não lhes é atribuída uma implicação cognitiva ou afetiva para o aspecto sonoro do sistema binaural (os dois ouvidos), o que faz com que este seja considerado como um aspecto perceptual do som (Fornari, 2010).

O segundo aspecto da escuta analítica, primária, é a cognição dos elementos musicais que consiste na lógica construída entre o tema melódico, o ritmo e a harmonia, como dialogam entre si. Nesse aspecto denominamos ser o *lugar* onde 'o homem pensa' a música, e para isso trazemos Spinoza[9] em *Ética*, quando afirma ser o pensamento o resultado de um diálogo entre o intelecto, as emoções e a intuição, que nesta investigação, dá-se como consequência da percepção sonora obtida. A cognição diz respeito não apenas ao direcionamento e à recepção da informação sonora, mas à atenção que ela busca, enquanto função mental específica. A cognição evidencia a existência de um tratamento mental ativo e sofisticado da informação sonora, que ao ser captada pela percepção auditiva privilegia certas informações enquanto desconsidera outras, que para Barenboim (2009) e Fornari (2010), são critérios dinâmicos não necessariamente voluntários, e que processadas ao córtex auditivo, favorecem as sofisticadas funções de atenção, memória, linguagem e consciência.

É através da cognição, como escuta analítica, que nos permitiu detectar o reconhecimento de variedades nas propriedades sonoras das canções de Villa-Lobos, como saliências da melodia e dos ritmos. Isso se dá porque o processo cognitivo quando considera as funções filogênica e ontogênica, aprendidas e inatas, contribui para o afeto musical, desfazendo em parte que o emocional não está ligado ao racional, mas o processo cognitivo se beneficia das categorias que tratam do material musical mediado pela memória, cuja identificação está em similaridade e contrastes com a percepção sonora. Nesse processo são privilegiadas a percepção sonora e a cognição dos elementos musicais, primeiro a partir da atenção ao estímulo sonoro, para escutar e não somente ouvir; e segundo, na lógica construída entre o tema melódico, os desenhos rítmicos e a harmonia, como dialogam entre si.

Considerado o aspecto cognitivo da música, seja instintivo ou aprendido, este contribui para o afeto musical, desfazendo em parte que é o emocional não está ligado ao racional, pelo contrário, ambos contribuem na potencialidade do outro, isto é, aprende-se

[9] Spinoza. Ética, proposição 40, segundo *scholium* (n.t.)

satisfatoriamente aquilo que mais gosta. Isso porque o processo cognitivo se beneficia das categorias que tratam do material musical mediado pela memória, cuja identificação está em similaridade e contrastes anteriormente vindos da escuta analítica. Nesse processo são privilegiadas a percepção sonora e a cognição dos elementos musicais, primeiro a partir da atenção ao estímulo sonoro, para escutar e não somente ouvir; e segundo, na lógica construída entre o tema melódico, os desenhos rítmicos e o campo harmônico e como dialogam entre si.

Escuta sintética, secundária

A escuta sintética**,** desenvolvida a partir da percepção e da cognição, busca elaborar afetos musicais. Esses aspectos estão contidos nas emoções evocadas pela música, porque ocasionalmente, ao se escutar uma música, pode ser surpreendido por memórias episódicas, situações locais ou lembranças de pessoas. A música, como linguagem, é eficiente em despertar emoções, o que justifica ser usada para criar uma prosódia afetiva, como na canção, quando une a literatura e a música, ocorrendo parcerias na produção de obras religiosas, profanas, folclóricas, entre outras. Essa associação torna-se eficiente especialmente porque une a capacidade de significação semântica da linguagem com a significação afetiva da música, seu *ethos*.

Essa associação torna-se eficiente especialmente porque une a capacidade de significação semântica da linguagem com a significação afetiva da música. Isto é, de associações e identificações, principalmente quando usadas de acordo com seu *ethos*, o caráter moral e psicológico. As canções, que unem literatura e música, que acontecem no tempo (*Kronos*), numa prosódia, que, especificamente na música, pode qualquer elemento sonoro alterar substancialmente em seu contexto afetivo, como andamento e performance. Sendo por isso uma característica do afeto musical um dos fatores que contribui para eficiência no seu papel de evocar emoções, tal como no drama ou na comedia, uma vez que a precisão da prosódia do intérprete é fundamental ao efetivo significado do contexto de afetos.

Do ponto de vista da Psicologia e Neurociência, busca-se entender como a música evoca emoções (Sloboda, 2001). Há três modelos principais de emoção musical, que descrevem a música em termos de emoções distintas (Juslin, 2003). O primeiro é o modelo dimensional, que propõe que as emoções podem ser decompostas em básicas e ortogonais, o que significa que podem ser tratadas como variáveis independentes num sistema de coordenadas. O segundo, o modelo do processo componente (Scherer, 2001), desenvolve a constatação da emoção

musical de acordo com a situação de sua ocorrência e o presente estado emocional do ouvinte. E o terceiro, o modelo bidimensional da emoção, a partir de seu aspecto reducionista, é aquele usado para mapear as emoções descritas pelo modelo categórico. Nesse caso, as duas dimensões são a "valência" e a "atividade", em que uma representa a emoção de satisfação ou de insatisfação; e a outra, a emoção de excitação que se estende de "sonolento ao excitado", emoções consideradas ortogonais pela mente humana.

No estudo do desenvolvimento dinâmico da emoção musical (Schubert, 1999), foi utilizado o modelo circunflexo para medir, em relação ao tempo, a variação de emoção musical constatada por um grupo de ouvintes sobre diversas peças do repertório clássico. As dimensões emocionais utilizadas foram as mesmas mostradas como "Valência e Atividade". A partir delas, foram apresentados dois modelos lineares para cada peça musical: um para descrever a "valência"; e outro para "atividade". Desses modelos, foram observadas medidas comportamentais para criar modelos mais genéricos, que apesar dos esforços nessa direção, não obtiveram resultados satisfatórios na previsão da "Valência e Atividade".

Da tentativa, foi desenvolvido um modelo com descritores de alto nível (densidade de eventos, complexidade harmônica, brilho, claridade de pulso, repetição, articulação, claridade de tonalidade e modo), o qual permitiu obter resultados mais satisfatórios (Fornari, 2019). Desse modelo, foi possível prever adequadamente a "valência" para a peça musical, apesar de elucidar a possibilidade de predição das dimensões ligadas às constatações de emoção. Com isso, não se trata necessariamente da emoção evocada pela música, mas apenas da constatação do ouvinte em relação à intenção emotiva de uma peça musical.

Os aspectos da emoção evocada estão associados às variações de sinais biológicos involuntários, também chamados de "biossinais", tais como a variação da resistência cutânea e a variação de batimento cardíaco ou respiratório. Ressaltamos que não iremos nos deter nesse campo. Em termos de afeto musical, os "biossinais" podem ser utilizados para descrever a variação de estados emocionais evocados, tanto de curta duração, *affect,* como de longa duração, *mood.* Os *affects* podem estar relacionados a curtos trechos musicais, ou trechos intra-musicais (da mesma música), no intervalo de tempo, o "agora musical". Os *moods* são geralmente criados por períodos mais longos de escuta musical, relacionados ao tamanho total de uma obra ou de uma performance musical, com duração média de uma sinfonia, ou a duração 60 a 90 minutos de duração. Seus efeitos emotivos persistem por longos períodos e podem ser verificados na análise das variações de ritmos biológicos do indivíduo.

Para a música clássica (erudita) do século XX, foi justificado que as emoções evocadas aos ouvintes derivavam de um encadeamento de contextos advindos da organização de sons. A partir desses sons, o ouvinte eventualmente os associava com emoções relacionadas a fatos ocorridos em sua história de vida, em sua memória. Esse conceito fundamentou a teoria estética musical opondo-se à teoria dos afetos, como extensão da teoria estética de Kant sobre a música[10]. Em linhas gerais, a teoria dos afetos afirma que a música é uma arte que tem como propósito exprimir sentimentos pela modulação dos sons.

Na teoria estética de Hanslick (1988) a arte musical desvinculou desse compromisso exclusivo com a expressão do belo ou da transmissão de emoções prazerosas ao ouvinte. É dessa noção estética do século XX que se amplia a criação de estruturas musicais cuja engenhosidade e complexidade ocorrem em similaridade com a arquitetura, sendo esta eventualmente cógnita; isto é, percebida, compreendida e apreciada pelo ouvinte, por isso acatamos o termo "objeto virtual" como aquilo que objetivamos e imaginamos na estrutura musical, sua altura, profundidade, textura.

A teoria estética de Hanslick concentra todo o significado musical da obra em si, a qual mostra que, sem a cognição, não há comunicação e a obra passa a ser uma incógnita. Isso porque o significado da música está necessariamente atrelado à sua compreensão, e esta, à comunicação efetiva dos conceitos estruturados na composição. Esses fatores são mediados pela performance e adequadamente decifrados pela percepção, pela cognição e pelos afetos evocados. A evocação de emoções pode ser estudada também sob uma perspectiva evolutiva, como alegria, surpresa, raiva e outras, expressões comuns aos indivíduos. Isso leva a supor que essas expressões cumprem um papel atávico na comunicação humana do estado emocional, o que explica que emoções são evocadas quando a tendência de resposta é inibida ou é interrompido o comportamento (Meyer, 1956).

Para o Recital Palestra 'Heitor Villa-Lobos e canções de um Brasil plural', buscamos estabelecer nas canções similaridades de entre suas influências étnicas, formas, estruturas e localidades, a fim de pensar o Brasil de meados do século XX, em sua pluralidade, considerando o contexto de nacionalismo. Em sua execução canto e piano, identificam-se traços característicos do modernismo de Villa-Lobos, que em sua antropofagia musical como também

[10] Para Kant (1980), que pensara no julgamento do belo, a música, em sua forma pura, sem texto, seria uma arte não representativa, e como tal, pode exprimir o belo livre, ou seja, aquele que não é associado a qualquer outra representação.

da descentralização desse modernismo brasileiro, no que contempla diferentes contextos musicais e históricos. Enquanto a cena do modernismo da Semana de 1922, apresenta a crescente industrialização, a influência da cultura de migrantes europeus, o Manifesto Antropofágico e o Movimento Pau Brasil, o retorno aos estudos indianistas do seculo XX (Volpe, 2001), acontece em outras partes do país diferentes influências que também são caracterizadas como modernistas e brasileiras. Nas canções de um Brasil plural aparecem diferentes cenários e influências, que a partir do conceito de música em potencial, sob as escutas analítica e sintética, apresentamos onde tornam-se modernistas apesar da diferença de data, localidade e temática, descritas no Quadro 1.

4. Resultados e Discussão

Ao aplicar a metodologia das escutas analítica e sintética, para as canções de Villa-Lobos, identificamos dois aspectos, o primeiro: essas canções relacionam-se integralmente com o sentido emocional do texto, ou seja, sobre o que se considera das influências do conteúdo expressivo do campo semântico; e o segundo: estabelecem similaridades e conexões estilísticas a fim de contribuir para a compreensão da pluralidade brasileira através do estilo musical de Villa-Lobos. Segundo Marun (2010), a compreensão do estilo de um compositor é, na verdade, determinada por suas relações associativas e por suas analogias, por isso, o gênero canção desvenda aspectos particulares e importantes de seu estilo por reunir a música e a literatura.

A exemplo de duas canções, *Lundu da Marquesa de Santos* e *Nhapopé*, no cancioneiro de Villa-Lobos, a língua portuguesa arcaica determina um tratamento similar no musical, como na modinha *Lundu da Marquesa de Santos,* (Partitura 1). Nessa canção observamos uma linha melódica operística, à maneira das árias italianas em voga no século XIX. Por um lado, essa linha melódica é ampla, inspirada no *bel canto*, e o fraseado é tipicamente tonal, privilegiando cadências perfeitas. Por outro, a língua portuguesa popular/urbana demanda a adoção de um estilo sentimental evocativo da música popular, desenvolvendo melodias seresteiras na mão esquerda do pianista, *à la manière de la guitarre*.

É a voz que conecta a emoção sonora, na escuta analítica, como um substituto do sentimento, da imaginação, do pensamento e da cultura à qual pertence sua linguagem (Marun, 2010). Trata-se de um metaconceito para designar o efeito psíquico produzido por uma obra de arte a partir de sua recepção, em colaboração com o sujeito receptor: "Uma expressão material específica, parte de um sistema interativo que inclui o domínio ficcional do criador e de um

receptor disposto a colaborar com uma percepção global da obra, deixando nascer assim um efeito de "*efeito de vida*".

A coesão dos elementos artísticos envolvidos depende conjuntamente com os estados da alma, dos sentimentos, e dos aspectos formais, a razão e a coerência da obra de arte, a qual provoca associações de imagens, e de imaginação, ou seja, determinações exógenas que são diretamente transpostas para a música por analogias mentais. A coerência na música de Villa-Lobos é fundamentada em uma filosofia fortemente calcada em valores da cultura brasileira. Sua coesão artística é atingida pela existência de células, motivos e temas reconhecíveis, como se fossem constituídos de uma *isotopia*[11]. Em escuta analítica, primária, sob a forma, estrutura e textura são construídas a partir de múltiplos reações, que, relacionados, reelaborados e transfigurados, colocam a obra de Villa-Lobos na categoria das obras de arte capazes de tocar "a alma" brasileira em consciência ao estímulo original de onde advém suas referências populares, seja das cantigas, dos tocadores, dos chorões ou nas serenatas. É dessa forma que promove um "efeito da vida" sobre esse instante que se grafa na memória, que esta poderá modificar a escuta. E sob escuta sintética, secundária, a experiência promoverá afetos, isto é, aquilo que se permite ser afetado como uma lembrança, e uma experiência de vida com sua cultura.

Na canção *Nhapopé* a referência de percussão instrumental é traduzida pelas duas mãos do pianista, como recurso essencialmente instrumental pianísticos com o uso de arpejos, pedal, dinâmica, e das variedades de toque e do domínio sobre o fraseado (Partitura 1). O pianista realiza um amálgama das várias camadas rítmicas e harmônicas componentes dos típicos dos conjuntos populares instrumentais, modificando-os, multiplicando-os e transcendendo suas características essenciais. Dessa forma estabelece um sistema de sistemas diversos que se espelham e se traduzem.

Segundo Meeùs (1992, p.3), "a música pode sugerir imagens visuais, mas ela pode também traduzir uma obra pictórica". No misterioso ambiente musical de *Nhapopé,* é percebida como explora a região grave do instrumento e traduz um poema sobre um misterioso ritual

[11] Em linguística e na ciência da literatura, classificam-se signos como isotópicos quando estes apresentam o mesmo significante (ou significantes bem aproximados) apesar de apontarem para significados e sentidos diferentes. Logo, por possuírem identidade formal no texto, os significantes podem ser classificados como isotópicos (Simões, 2003).

noturno. A inspiração afro-brasileira determina em Villa-Lobos o emprego de um discurso musical predominantemente modal, uma forma musical circular que explora elementos rítmicos característicos da cultura africana, carregados em *ostinatos* e notas pedais. A melodia é predominantemente curta, repetitiva e simétrica; as terminações dos fraseados evitam graus conjuntos e apresentam-se com terças ou quintas descendentes.

Sobre o recurso pianístico em Villa-Lobos, aparecem aspectos harmônicos em suas canções como o emprego de progressões cromáticas; o volume de acordes sobre pedal, seja inferior, seja superior; o uso de acordes alterados; o emprego pontual de atonalidade, de bi ou politonalidade; e o grande número de notas estranhas à harmonia e de resoluções inesperadas; como arpejos e cadências *à la guitarra*; emprego do diatonismo e do contraponto. Segundo Elias (1995, p.107), as quatro linhas temáticas da obra pianística de Villa-Lobos são recorrentes nas canções: "obras centradas sobre a natureza, obras com temas infantis relevantes, obras ligadas a temas de lendas ou de festas tradicionais e obras ligadas ao tema dos sentimentos, incluindo-se temas de expressões étnicas e *à la manière de la guitarre*".

Ao considerar como Villa-Lobos teceu sua narrativa modernista do Brasil 'profundo' em suas canções, assemelha-se ao trabalho manual que apresentamos sob o conceito da música em potencial. A narrativa por ele desenvolvida em sua música, é ela própria uma forma artesanal de comunicação, em que o narrador "deixa sua marca" contada, como o compositor deixa a sua, na obra que escreve. A narrativa torna-se tão particular, quer seja do autor, do compositor, a qual Benjamin ainda salienta sua importância como a dos mestres e sábios. No caso do compositor, em sua função de narrador, dar seus 'conselhos' não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio sob seu olhar experiente ou até curioso, pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida. "Seu dom é poder contar sua vida; e sua dignidade, é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida" (Benjamin, 2011, p. 208).

Heitor Villa-Lobos, em sua experiência em diferentes regiões brasileiras, seja sertaneja, de perto ou de longe, permitiu percebê-las como são, e inclui-las em parte de sua obra. Nesse processo, a identidade na produção artística pode ser fruto de seu reconhecimento como prática social, uma espécie de foco virtual indispensável para o artista, que Lévi-Strauss (2008) trouxe em sua experiência antropológica. Para o autor após uma vivência em comunidades indígenas nos estados do Mato Grosso e de São Paulo, reconhece que "a

identidade é uma espécie de foco virtual ao qual nos é indispensável referir para explicar certo número de coisas, sem que tenha jamais uma existência real" (2008, p. 369).

Para Lévi-Strauss há na existência teórica um limite que não corresponde à realidade, por isso a necessidade de não se descartar a identidade, como existência própria. Seu posicionamento é sobre a percepção do social e do próprio indivíduo, que permite perceber o mundo e como é dotado de sentido. É essa identidade com sentido que está ligada diretamente à história e a seu contexto vivido, "é a história que serve de ponto de partida para a busca de inteligibilidade. Assim como se diz de certas carreiras, a história leva a tudo, mas contanto que se saia dela" (Lévi-Strauss, 2008, p. 371).

A fim de pensar o Brasil de início a meados do século XX, a partir de canções em contextos de nacionalismo e modernismo, percebemos como o compositor incluiu e incorporou sua vivência e seu próprio método de pensar e apresentar um Brasil tão diverso. Em seu método de narrar a vivência, estão suas impressões que reverberam nos dias hoje, quando consideramos as diferenças regionais e culturais, sem dimensionar apenas totalidades. A experiência musical do compositor apresenta-se como narrador, na lógica benjaminiana, porque traz a voz da experiência para sua música. Nessa direção, Benjamin, ao comentar *A voz da natureza*, de Leskov (2012), mostra que esta se exprime menos através da voz humana, e mais pela "voz da natureza". A esse respeito, identificamos nas peças uma evocação dessa essa voz não humana, mas do lugar, da paisagem, da região que Villa Lobos dá lugar ao fato, ao *ethos* de sua regionalidade. É essa música que nos permite pensar um Brasil do século XX, de múltiplos nacionalismos e modernismos, que tiveram continuidade no século XXI, com intensidade e representatividade em constante movimento.

Partituras e Quadro

Partitura 1 – Lundu da Marquesa de Santos e Nhapopé

Quadro 1 – Canções em escuta analítica e sintética (percepção, cognição e afeto)

Canção	**Percepção sonor**	**Cognição dos elementos musica**	Afetos
Melodia Sentimental	Sonoridade melancóli oriunda da tonalidade menor e do fraseado	Melodia de longo fraseado sob a acompanhamento de piano em quase ponteio.	Emoção de insatisfação (valênc Mais emoção e menos excitaçã (atividade)
Nesta Rua	Sonoridade melancóli menos infantil e um p misteriosa	Melodia de longo fraseado sob a acompanhamento de piano em quase diálogo.	Emoção de satisfação (valência)
Lundu da Marquesa d Santos	Sonoridade alegre, un pouco jocosa e quase dançante	Ritmo acentuado e contraste com a m mais descritiva.	Emoção de satisfação (valência) Menos emoção e menos excitaç (atividade)
Nhapopé	Sonoridade misteriosa intervalos largos em diálogo com o piano, mistério na narrativa descritiva.	Ritmo acentuado e longos arpejos que antecedem o texto musical cantado.	Emoção de insatisfação (valênc Menos emoção e mais excitaçã (atividade
Canção Itabayana da 'Cantiga'	Sonoridade melancóli 'saudade' à terra de C como canção da etnia Itabayana, e pontos de quase alegria com o ri do baião.	Melodia de longo fraseado sob a acompanhamento de piano no mesmo diálogo, *ad libitum* e de expressividad Contraste com a entrada rítmica na pa e retorno a parte A	Emoção de insatisfação (valênc Mais emoção e menos excitaçã (atividade)

Referências Bibliográficas

BARENBOIM, Daniel. **A música desperta o tempo**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem**. *In*: Benjamin, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 49-73.

DUARTE, Roberto. *Villa*-**Lobos errou... Subsídios para uma revisão musicológica em Villa-Lobos**. São Paulo: Algol, 2009.

FORNARI, José Eduardo. **Percepção, Cognição e Afeto Musical**. *In*: Keller, D.; Budasz, R. (org.). *Criação Musical e Tecnologias: Teoria e Prática Interdisciplinar*. 2010. *E-book*. (Série Pesquisa em Música no Brasil, v. 2). Goiânia: AMPPOM, 2010. Disponível em: http://www.anppom.com.br/ebooks/ index.php/pmb/catalog/book/2. Acesso em: 27 abr. 2019.

GUÉRIOS, Paulo Renato. **Heitor Villa-Lobos: o caminho sinuoso da predestinação.** Curitiba: Edição do Autor, 2009.

JARDIM, Gil. **O estilo antropofágico de Heitor Villa-Lobos**. São Paulo: Editora Philarmonia Brasileira, 2005.

HANSLICK, Eduard. **Do belo musical, um contributo para a revisão da estética da arte dos sons**. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Lusofonia, 2011.

HALBWACKS, Maurice. **A memória coletiva**. 2ª edição. São Paulo: Centauro, 2003.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KODAMA, Kaori. **Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena**. *Boletim Museu Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, maio-agosto, 2010.

LAKOFF, G; JOHNSON, M. L. **Metaphors we live by**. Chicago: Chicago University Press, 2012.

LESKOV, Nikolai. **O peregrino encantado**. Lisboa: Nova Veja, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3ª Edição. Campinas: Papirus, 2008.

LOPES, E. **Investigação em Interpretação Musical: paradigmas e o conceito de narrativas múltiplas**. In: C. Zurbach & J. A. Ferreira (coord.), *Investigação em Artes – Perspectivas*. Évora: EA-Universidade de Évora, 2014, pp. 23-36.

MARUN, N. **Revisão crítica das canções para a voz e piano de Heitor Villas-Lobos:** publicadas pela Editora Max Eschig [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

MEDEIROS, A. J. de Oliveira. **O Sertão imaginado nas Bachianas Brasileiras de Heitor Villa-Lobos.** Curitiba: Editora Appris, 2021.

MEYER, L. **Emotion and meaning in music**. Chicago: University Chicago Press, 1956.

PERPÉTUO, Irineu Franco. **História concisa As Bachianas Brasileiras de Villa Lobos.** Editora Apex- Museu Villa Lobos. Rio de Janeiro: MEC – Departamento de Assuntos Culturais, 2018.

SALLES, Paulo de Tarso. **Villa-Lobos: processos composicionais**. Campinas: UNICAMP, 2009.

SALLES, Paulo de Tarso; DUDEQUE, Norton (orgs.). **Villa-Lobos, um compêndio: novos desafios interpretativos.** Curitiba: Editora UFPR, 2017.

SALLES, Paulo de Tarso. **Os Quartetos de Cordas de Villa-Lobos: Forma de Funções**. Volume 1, Edusp, 2019.

SLOBODA, John; JUSLIN, Patrick (org.): **Music and emotion: theory and research**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SCHERER, K.; ZENTENER, M. **Emotional effects of music: production rules.** In: SLOBODA, John; JUSLIN, Patrick (org.): *Music and emotion: theory and research*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.361-392.

VOLPE, Maria Alice. **Indianism and Landscape in the Brazilian Age of Progress: Art Music from Carlos Gomes to Villa-Lobos, 1870'-1930**. Austin: The University of Texas at Austin; Ann Arbor, Michegan: UMI- Research Press, 2001.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.