



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Igor Peres Jerônimo

Epistemologia e sociedade em Louis Althusser

Rio de Janeiro

2013

Igor Peres Jerônimo

Epistemologia e sociedade em Louis Althusser

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D – IESP

J55 Jerônimo, Igor Peres.
Epistemologia e sociedade em Louis Althusser / Igor Peres Jerônimo. –
2013.
66 f.

Orientador: Frédéric Vandenberghe.
Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Althusser, Louis, 1918-1990 - Crítica e interpretação - Teses. 2.
Marxismo - Teses. 3. Ciência política - Filosofia - Teses. I. Vandenberghe,
Frédéric. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos
Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 329.14

Albert Vaz CRB-7 / 6033 - Bibliotecário responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação,
desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Igor Peres Jerônimo

Epistemologia e sociedade em Louis Althusser

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 11 de dezembro de 2013.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof. Dr. Adalberto Moreira Cardoso
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luiz Eduardo Motta
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Sandra, mulher de convicções indeléveis que de maneira incondicional e por consequências não intencionais da ação, tornou possível esta dissertação. Ao meu pai, Nelson e a minha irmã Luana, pela fidelidade constante.

AGRADECIMENTOS

O ciclo que termina provisoriamente com essa dissertação não seria possível sem a parceria e a amizade de Marco Aurélio Santana. O apoio nas horas mais difíceis, profissional e emocionalmente, só demonstra *in actu* a convicção progressista que sustenta enquanto intelectual. Aos meus camaradas Tomás, Pedro, Karim e Marcelo que aceitaram o desafio de testar na prática suas ideias e de levá-las às últimas consequências. Se isso não é pensar, então o que seria? Com o mesmo espírito, agradeço a Ariane, ao Marcelo e ao Gustavo. O professor Adalberto Moreira Cardoso soube disso só recentemente, mas gostaria de registrar o ocorrido por aqui. Foi ele o responsável por minha chegada ao IESP depois de um acidente de percurso na transição entre a graduação e a pós-graduação. Sua generosidade intelectual e disposição para respeitar as discordâncias, seguramente não serão esquecidas. Sob a coordenação dadivosa de Frédéric Vandenberghe, o Sociofilo foi a corporificação da troca de impressões e reflexões mútuas. Agradeço à sua orientação e disponibilidade constantes e a cada um dos membros do grupo, em particular: ao Marcos, Thiago e ao Gabriel, que apesar de longe, foi decisivo com seu apoio. Ao Rodrigo que, acompanhando de perto minhas estadias diurnas na sala de computação do Instituto, me incentivou na reta final. À Raluca que me apaziguou nas horas de conflitos internos sugerindo a prática do “*happy writing*” e que ainda aceitou o desafio temeroso de ver alguns de seus textos traduzidos por mim. Ao Marcelo de Oliveira Lopes, sem sombra de dúvidas, o pensador mais inteligente de minha geração que, há mais ou menos dois anos, pratica quase que semanalmente em minha companhia a convicção de que não se constrói pensamentos a partir de falsas concordâncias e nem de contemporizações reflexivas e que é na explicitação mesmo das diferenças que se pode ver mais claro o melhor caminho a se seguir. Enfim, pensar para viver e não viver para pensar. Esta dissertação, descontando-se os equívocos que são de minha total responsabilidade, não é mais que o desdobramento deste encontro feliz. Aos meus amigos da República: “ao gringo que se tornou vizinho”, Antoine, que foi o companheiro e amigo de todas as horas. Agradeço à Janys, ao Luca, ao Pedro, ao Gui, ao Fernando, ao Willian, à Rosa e a Maritza que propiciaram um dia a dia incrível no bairro da Glória. A gentileza, prestatividade e companheirismo do Quentin, não serão esquecidos: só ele poderia ter aceito a tarefa de buscar sem trégua os livros que eu precisava para levar adiante o trabalho. Valeu Quentin! Agradeço também a algumas pessoas especiais que jamais esquecerei: à Luna, companheira desta e de outras longuíssimas estradas, ao Duda, à Márcia, à Maira e à dona Cecília que me acolheram como membro da família com

muito amor e carinho. À minha mãe, Sandra, que não permitiu um minuto que eu deixasse de acreditar em mim e que esteve disposta a brigar com quem o fizesse. Ao meu pai, Nelson e à minha irmã, Luana, que acompanharam tudo isso de perto e que também apostariam todas as fichas no que escreve estas palavras. À Margarita Asueta, modelo de carinho e de entrega, que abriu para mim as portas de Buenos Aires e de sua vida.

Le véritable objet de ma peur, c'est moi-même imaginé dans une souffrance à venir, c'est-à-dire non une autre mais moi-même, et non un moi réel, mais un moi imaginaire. Le contenu de la peur est un imaginaire, un non-existant (...)

Louis Althusser

Il peut alors discuter avec les grands idéalistes. Non seulement il les comprend mais leur explique à eux-mêmes les raisons de leurs thèses! Et les autres se rallient parfois dans l'amertume, mais quoi amicus Plato, magis amica Veritas!

Louis Althusser

RESUMO

JERÔNIMO, Igor Peres. *Epistemologia e sociedade em Louis Althusser*. 2013.78f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A dissertação interroga dois eixos da obra de Louis Althusser: a epistemologia e sua concepção de sociedade. Em vez de seccionar desde fora seus escritos e eleger um ponto de maior significância para o exame crítico, tento reconstruir um percurso possível em cada um dos eixos conduzindo seu raciocínio até um ponto de bifurcação. No caso da epistemologia, dirijo a reflexão até o ponto derradeiro onde as garantias epistemológicas anteriormente criticadas ameaçam ser reintroduzidas no argumento e sugiro uma saída possível conectando sua ideia de corte ao pressuposto do inacabamento congênito da reflexão científica, por um lado, e, por outro, tensiono sua construção remetendo-a à esfera política. No que tange a sua concepção de sociedade, desdubro sua reflexão sublinhando aí a investida de Althusser contra o estruturalismo e contra uma determinada concepção de totalidade. Como fiz no primeiro eixo, dirijo seu argumento até um ponto em que duas opções se insinuam: a circularidade da reiteração do que outrora se criticava ou o colapso imanente da ideia de estrutura, momento em que se abre a possibilidade de outra formulação. Esta reconstrução procura explorar então desde um ponto de vista interno às tensões que habitavam sua formulação teórica e alguns caminhos possíveis de abertura às pesquisas posteriores.

Palavras chave: Louis Althusser. Marxismo. Teoria social. Filosofia. Filosofia política.

ABSTRACT

JERÔNIMO, Igor Peres. *Epistemology and Society in Louis Althusser*. 2013. 78f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

This dissertation interrogates two axes of the work of Louis Althusser: epistemology and its conception of society. Instead of slicing off his writings and electing a point of greatest significance for the critical examination, I try to reconstruct a possible route for each axle leading it to a bifurcation point. In the case of epistemology, I extend the reflection to the point where the epistemological guarantees that have been criticized threatens to be reintroduced into the argument and suggest a possible exit by connecting the idea of cutting with the assumption of congenital incompleteness of scientific thought on the one hand, and on the other, referring the construction to the political sphere. Regarding your conception of society, I emphasize his remark against the structuralism and against a particular conception of totality. How I did with the first axis, I extend his argument to a point where two options appear: the circularity of reiteration of what were once criticized or the immanent collapse of the idea of structure, when it opens the possibility of another formulation. This reconstruction demand then explore from an internal point of view the tensions that inhabited its theoretical formulation and some possible paths open to further research.

Keywords: Louis Althusser. Marxism. Social theory. Philosophy. Political philosophy.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS	17
1.1	A crítica às garantias	17
1.2	O contextualismo minimalista	19
1.3	Inversão?	25
1.4	Problemática	28
1.5	O corte epistemológico	31
1.6	Hairesis?	35
2	QUESTÕES SOCIAIS	39
2.1	Estruturalismo?	39
2.2	A crítica à totalidade hegeliana	41
2.3	Sobredeterminação, última instância e todo complexo estruturado com dominante	44
2.4	Hairesis?	49
	CONCLUSÃO	57
	REFERÊNCIAS	60
	APÊNDICE — Nota biográfica	65

INTRODUÇÃO

A década de 1990 marca um momento de recuperação do debate em torno da contribuição teórica de Louis Althusser. Neste período, apareceram trabalhos importantes sobre o filósofo comunista que, seja por terem retornado à sua obra com perguntas renovadas, seja mesmo pelo recurso aos arquivos depositados em um Instituto de memória em Paris, ajudaram a enriquecer a fortuna crítica já disponível sobre o autor.¹ Alguns textos de difícil acesso produzidos por Althusser, trabalhos só conhecidos postumamente, além da edição de textos autobiográficos e de missivas, contribuíram para pensar com um pouco mais de recursos os temas, conceitos e mesmo os efeitos da circulação das ideias de Louis Althusser.²

Conquanto seja difícil estabelecer o que seriam os textos canônicos responsáveis por cristalizar seu *corpus* analítico, poder-se-ia dizer que a partir de sua intervenção nos debates que animaram o que poderíamos chamar da controvérsia sobre o jovem Marx, cristalizada no ensaio de dezembro de 1960, intitulado *Sobre o Jovem Marx: Questões de Teoria* e de outros escritos como *Contradição e Sobredeterminação: notas para uma pesquisa* (1962), *Sobre a dialética materialista: da desigualdade das origens* (1963), publicados também em *Pour Marx* (1965), e, de seus textos que compuseram a coletânea *Lire le Capital* (1965), são produzidos temas e conceitos que reverberam ainda hoje.³

¹ Refiro-me ao *Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC), onde foram depositados, em 1991, escritos de natureza variada do autor e que contabilizam, segundo informações do próprio Instituto, aproximadamente 158 caixas de arquivos e 5.784 materiais impressos. Ver <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis>.

² Com relação aos textos secundários, sem a pretensão de sermos exaustivos, podemos mencionar, por exemplo, *Politique Philosophie et dans l'œuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993, de Silvain Lazarus, *Écrits pour Althusser*, Éditions la Découverte, 1991, de Étienne Balibar, os dois livros de Warren Montag sobre a obra de Althusser com ênfase para o recentíssimo *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*, Duke University Press, 2013 e os trabalhos de publicação de *Décalages Althusser journal studies* sob os cuidados editoriais do mesmo Montag. No que diz respeito aos próprios textos de Althusser publicados nos últimos 20 anos, refiro-me a *Solitude de Machiavel et autres textes*, Puf, 1998, preparado e apresentado por Yves Sintomer e *Sur La Philosophie*, Gallimard, 1994, de Althusser mesmo, reunindo uma carta, uma entrevista e uma conferência que cobrem um período que vai de 1976 até 1987; aos dois tomos nomeados *Écrits Philosophiques et Politiques*, Stock /Imec, 1994, 1995, sob os cuidados de François Matheron, *Sur la Reproduction* ao encargo de Jacques Bidet, Puf, 1995; *Journaux de captivité*, Stock/Imec, 1992 e *L'avenir dure longtemps*, Flammarion, 2013. Além disso, se encontra disponível a correspondência com Franca Madonia, *Lettre à Franca* (1961-1973), Stock/Imec, 1998.

³ Althusser contribuiu nesta obra coletiva (*Lire Le Capital*) com dois textos. Primeiro, com um prefácio intitulado *Do Capital a filosofia de Marx* e segundo com um texto intitulado *O objeto do capital*.

Temas. Destacamos da intervenção de Althusser os efeitos significativos sobre os temas da produção do conhecimento (epistemologia) e uma ideia de sociedade. Abordar estes dois eixos significa interrogar dois requisitos centrais e imprescindíveis de qualquer raciocínio sistemático, a saber: uma reflexão detida sobre o objeto do conhecimento e sobre as condições de possibilidade de conhecimento deste objeto.⁴

Conceitos. Neste quesito, podemos mencionar a utilização que faz Althusser do conceito de *corte epistemológico*, inspirado na epistemologia descontinuísta de Bachelard e a ideia de *problemática* que Althusser diz ter tomado de empréstimo de seu amigo e tradutor de Hegel, Jacques Martin. Althusser, além disso, apropriou-se do conceito de *sobredeterminação*, oriundo da psicanálise e buscou desenvolver uma ideia de *causalidade estrutural* influenciada por Spinoza.

Pode-se sustentar ainda que a teoria de Althusser é crítica, sob a condição de questionar-se liminarmente sobre os atributos de uma teoria que se pretende crítica. Afinal, antes de tudo, o predicativo que qualifica a teoria deve ser definido: o que é crítica? Podemos dizer que existe a crítica que incide sobre a crítica das categorias que se preocuparia em sistematizar um raciocínio sobre as condições de possibilidade de um determinado juízo, por um lado e, por outro, seguindo os efeitos da décima primeira tese sobre Feuerbach, de Marx, pensar a crítica como transformação do mundo, admitindo-se neste caso a inserção congênita da teoria no mundo que teoriza criticamente.

Se a definição de uma teoria social crítica no segundo sentido do termo é uma proposta de transformação do estado de coisas, ela demanda necessariamente a construção de uma ideia de sociedade e em consequência dos atores possíveis de sua transformação. Deixando de lado momentaneamente a concepção de conhecimento que permite conhecer quem mudará, como mudará e o que será mudado, a contribuição de Althusser é importante para deslocar o eixo de ao menos uma tradição disto que estamos tentando qualificar como teoria social crítica.⁵

⁴ Ver Vandenberghe, F. *Les conditions de possibilité de la connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance en sociologie*", *Revue du MAUSS*, 24, 2, pp. 375-387.

⁵ Abstendo-me de matizar e de sustentar com um elenco exaustivo de referências bibliográficas meu argumento, friso aqui que tenho em mente as contribuições das sucessivas gerações da escola de Frankfurt. Ver Vandenberghe, F. *Une Histoire critique de la sociologie allemande, tome I et II. La Découverte*. M.A.U.S.S., 1997-8.

Um dos vetores mais fortes desta crítica determinada ocupa-se com a reflexão sobre as mudanças trazidas pelo advento do capitalismo enquanto produtoras de uma relação crescentemente estranhada dos indivíduos e grupos relativamente aos seus modos de vida materiais e simbólicos. Podemos significar o movimento de *intensificação* desta modalidade de relação estranhada através do conceito de reificação. Se é verdade que está conceitualização representa uma importante contribuição analítica a crítica do capitalismo, é igualmente certo que ela se alia a uma categoria que Althusser tentou sistematicamente confrontar: *o tema do sujeito*.

Na obra de Althusser, penso que a ideia de sujeito é o significante de duas coisas que se entrelaçam. Primeiro, podemos entender por sujeito a ideia de um indivíduo ou de um homem que consistiria na unidade de análise, ou seja, em tema fundamental das teorias às quais atribuímos a classificação de individualistas metodológicas. No âmbito desta reflexão se encontram, por exemplo, as formulações de Althusser sobre o tema do humanismo.⁶ Neste caso, a crítica de Althusser incidiu tanto sobre o conteúdo filosófico desta tese quanto sobre o histórico. Com relação ao primeiro, Althusser tratou de sublinhar os efeitos filosóficos da sexta tese sobre Feuerbach, onde Marx desloca o problema da essência do homem para o âmbito do “conjunto de relações sociais”.⁷ No que diz respeito ao segundo, Althusser criticou o funcionamento de um tipo específico desta ideia de sujeito significada pela concepção de um *sujeito de direito*⁸ que funcionaria como uma ficção potente, necessária e *específica* do capitalismo enquanto modo de produção.⁹

O outro sentido de sujeito refere-se à crítica que Althusser endereçará à filosofia da história. Apesar desta ser uma tese althusseriana básica e presente em quase todos os seus

⁶ Registremos que está concepção pode metamorfosear-se de um lado em um humanismo ético e de outro em um humanismo ontologicamente idealista *à la* Feuerbach. Ver a respeito: *Marxisme et humanisme*, 2005a e *Notes complémentaires sur l’humanisme réel*, 2005b ambos em *Pour Marx*. La Découverte. Poche, 2005.

⁷ Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. Editorial Boitempo, 2007. Étienne Balibar. *La philosophie de Marx*. La Découverte, 2010.

⁸ Veja-se a reflexão de Étienne Balibar em *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, 1974, sobre este tema e Nicole-Édith Thévenin *Ideologia burguesa e ideologia jurídica (ideologia e práticas artísticas)* In: Márcio Bilharinho Naves (org.), *Presença de Althusser*. Unicamp, 2010.

⁹ Também a título de registro e com fins de trazer elementos que sugiram a complexidade do tema em Althusser, remeto a troca de correspondência entre Althusser e Étienne Balibar reproduzida em *Michel Foucault y sus contemporáneos*, pp. 443-4, 1995, de Didier Eribon a respeito da contribuição teórica de Foucault e o descontentamento de Althusser ali exposto a respeito das “considerações proféticas” relativamente ao destino do homem com o qual Foucault fechava seu *Les Mots et les choses*.

escritos, atuando na condição de pressuposto mesmo de sua reflexão, ela apareceu com força em *Réponse à John Lewis*. Ali Althusser anunciava a tese da história como um processo sem sujeito ou fim,¹⁰ apesar de manter que existiriam sim sujeitos *na* história que, entretanto, não se apresentariam na forma canonizada pelo pensamento individualista, mas que seriam produto/produtoras de relações historicamente determinadas.¹¹ Em suma: a discussão crítica que Althusser trava, pela natureza mesma de seus pressupostos e desdobramentos, nos guia em outra direção relativamente ao tema do sujeito e, por via de consequência, nos afasta da tradição da teoria crítica ancorada em tal categoria e seus pressupostos filosóficos.

Além disso, a forma de organizar minha discussão aqui parte de um suposto que deve ser explicitado. Admito que se a contribuição althusseriana é importante para a teoria crítica e se fornece elementos para pensar uma alternativa crítica, por assim dizer, a crítica enquanto impulso discursivo e prático de reatualização do sujeito é porque ela se esforça para trabalhar no plano da imanência. A referência aqui naturalmente é menos Marx e mais Spinoza. Entendo por imanência uma teoria que trabalhe o tempo todo sem referências a instâncias ontológicas, éticas ou políticas situadas em um plano de transcendência que viessem a favorecer o bloqueio do que Foucault referindo-se a Kant e a Hegel, curiosamente, chamou de ontologia (política, diria eu)¹² do presente.

¹⁰ Sem nos referimos a autores específicos, registramos que é no mínimo estranho que Althusser tenha sido acusado de funcionalista por ter avançado tal tese. Não conseguimos conceber como um funcionalismo pode agir sem ter um fim ou uma finalidade. Se esta reflexão faz sentido, das duas uma: ou Althusser não é definitivamente funcionalista ou os que endereçam a pecha não sabem o que é o funcionalismo. Para uma discussão sobre este tema, angulada desde outra perspectiva ver: Notas sobre os aparelhos ideológicos do Estado (AIE) In: *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Graal, 2007.

¹¹ Não é o caso aqui de desenvolver este raciocínio. Limito-me a remeter ao texto já citado acima, além dos artigos *La Querelle de l'humanisme*, 1995a. In: *Écrits Philosophiques et politiques* tome II e *Aparelhos ideológicos de Estado e aos Fragments de L'avenir dure longtemps* In: *l'avenir dure longtemps. Autobiographie*. 2013. Respectivamente, poder-se-á conferir a teorização de Althusser sobre a importância da ideia de processo na filosofia de Hegel; a tese da materialidade da ideologia, subtraindo o primado de sua atuação do âmbito discursivo e consciencial, e, por fim, a transformação qualitativa da tese do relacionismo e da prática numa teoria dos encontros baseada no livro III da *Ética* de Spinoza.

¹² Ver Michel Foucault. *Qu'est-ce que les Lumières? Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688. Aí Foucault argumentará que tanto a pergunta de Hegel: "O que é o agora?", quanto às formulações de Kant sobre o presente em seu texto sobre a *Aufklärung* representariam símbolos deste tipo de perspectiva que força a filosofia a debruçar-se sobre a sua atualidade. Deixo de lado aqui os vínculos desta formulação com o que poderíamos chamar de uma analítica da finitude de inspiração heideggeriana. Relembro somente que o tema dos *limites* caros a Foucault, depois de Kant e Heidegger, aparece como título de um dos textos que Althusser escreve na década de 1970, *Marx dans ses limites*. Ainda neste quesito, finalmente, remetamos a este personagem ainda pouco estudado em sua relação com Althusser, a saber, Pascal, que para o filósofo comunista teria lhe chamado a atenção para o fato de que: "[os antigos] só faziam a teoria de suas próprias

Na medida em que nos posicionamos profissionalmente no âmbito da sociologia em geral e da teoria social, em particular, entendida aqui como procedimento metarreflexivo acerca do conjunto de proposições vinculadas à teoria sociológica, concebida como formalização discursiva dos problemas do que convencionou-se chamar de modernidade, é necessária uma breve colocação sobre este texto produzido sobre as reflexões de um filósofo de profissão, a saber: dizer que o texto aqui não receberá, por motivos de capacidade mesmo do autor que o escreve, um tratamento propriamente filosófico, como o ofereceria alguém familiarizado com os códigos de tal campo disciplinar, não significa eliminar a possibilidade de acessar alguns de seus pontos que julgo estruturantes. Tal juízo inviabilizaria as trocas interdisciplinares e encerraria o exercício da inteligência num carreirismo tão especializado quanto infértil. Nesta dissertação, partindo das preocupações acima assinaladas, julguei apropriado sublinhar os contornos e efeitos das teses de Althusser em duas grandes entradas que nomeei: epistemologia e sociedade.

*

Em uma conferência intitulada *Marx n'était pas marxiste, et pourtant...*, datada de 26 de março de 2011, Étienne Balibar falou sobre as distintas leituras possíveis às quais poderiam ser submetidos os textos de Marx.¹³ Balibar expunha aí o que vinha sendo sua prática filosófica levada a cabo durante alguns anos. Em sua tese de *habilitation* intitulada *The Infinite Contradiction*, explicava que sua forma de ler os autores com os quais trabalhava filosoficamente baseava-se numa combinação de elementos da arqueologia de Foucault, da desconstrução de Derrida e da leitura sintomal de Althusser.¹⁴ Chamou-me a atenção em especial tanto nesta comunicação sobre Marx quanto em sua *habilitation* um termo utilizado pelo filósofo francês: *point d'hérésie*. O que poderia significar esta expressão enigmática?

Balibar nos explica que a expressão, de origem pascalina, é oriunda da palavra *hairesis* que significa escolha e figura em um ponto preciso da economia argumentativa de

experiências e das condições materiais da experiência em seus próprios *limites*. Nós conhecemos outras condições, isto é, *limites...*" (ALTHUSSER, 2013, p. 474, *grifos nossos*).

¹³ A comunicação deu-se no quadro do seminário *Marx no século XXI*, organizada na Sorbonne no âmbito do Centro de História dos Sistemas do Pensamento Moderno. Disponível em <http://chspm.univ-paris1.fr/spip.php?article239>.

¹⁴ Ver Étienne Balibar. *The infinite contradiction*. *Yale French Studies*. No. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading* (1995), pp. 142-164.

Foucault em *Les mots et les choses*: ela é o significante de uma imagem sensível determinada, uma bifurcação reflexiva que funcionaria no interior de cada campo epistêmico deixando entrever uma oposição estruturante possível.¹⁵

Postular a possibilidade de leitura interna de uma teoria baseada na busca de seus pontos de bifurcação, logo de alternativas potenciais, significa questionar outra prática de leitura que consistiria em enfileirar doutrinas filosóficas determinadas em busca de uma síntese englobante. Sabemos que de Hegel a Jeffrey Alexander, passando por Thomas Kuhn, o mote interpretativo tem sido o paradigma acumulativo com ênfase nas sínteses e afinamentos de problemas.

Particularmente falando, pensar uma divisão entre o primeiro e o último Althusser seria, a meu ver, reintroduzir de maneira pouco produtiva a ideia de ler os autores a partir de seu enquadramento forçado em um regime discursivo determinado. No caso específico de Althusser, penso que este procedimento pode ser efetuado de ao menos duas maneiras. A primeira consistiria em separar sua obra em duas: o Althusser da formação canônica e o Althusser do materialismo do encontro, o “último Althusser” ou ainda o “Althusser tardio” ou o “Althusser subterrâneo” (ÍPOLA, 2007) (todos no fundo representando sinônimas).

A segunda maneira, seria, como faz François Matheron, por exemplo, adicionar mais fases a esta divisão e falar de um “Althusser antes de Althusser”, um “Althusser dos textos de crise” e um “Althusser depois de Althusser”.¹⁶ Seguindo a proposta acima mencionada de Étienne Balibar, eu gostaria, contudo, de ler Althusser de uma forma relativamente distinta destas duas que acabo de mencionar. Ou seja, não desejo avaliar desde fora o *corpus*

¹⁵ Ver Étienne Balibar: “O exemplo por excelência (...) é a oposição entre os sistemas de Linné e o método de Buffon (...) no seio da *épistémè* da idade clássica”; “ela vem determinar e precisar o método utilizado por Foucault para analisar o espaço discursivo que ele chama *épistémè* de cada época que descreve, e no interior da *épistémè*, o tipo de oposição estruturante no seio de cada disciplina”; Com relação à Pascal: “quando Pascal fala de *hérésie*, ele o emprega em um sentido estritamente teológico, mas o que é muito interessante é que ele remonta à formação mesmo do termo e explicita nos *Escritos sobre a graça*, de maneira completa, a ideia de que o que caracteriza a *hérésie* é que a propósito de cada um dos mistérios que são constitutivos da fé cristã e que repousam sempre em uma unidade de contrários, a mais fundamental de todas sendo evidentemente aquela que concerne a Cristo mesmo, Deus e homem ao mesmo tempo, o herético é aquele incapaz de sustentar os dois termos da contradição e que escolhe (*hairesis*) uma das duas possibilidades de maneira que esta se torne racional e não absurda ou incompreensível.” Acessível em <http://www.laviedesidees.fr/Citoyen-Balibar.html>.

¹⁶ Pelo motivo óbvio de que a maioria dos escritos publicados por Matheron são publicações que não apareceram ainda enquanto Althusser estava vivo ou que foram publicados, mas que permaneciam de difícil acesso, não podia constar em sua taxonomia o Althusser Althusser, digamos assim, na medida em que não se tratava de uma republicação dos escritos canônicos. Ver *Écrits Philosophiques et Politiques, Tome I et II*.

althusseriano e rachá-lo em partes para posteriormente tomar meu partido. *A contrario*, proponho buscar bifurcações no interior dos temas nos quais decidi dividir este texto.¹⁷

Neste sentido, nas duas partes da dissertação, após haver reconstruído a argumentação de Althusser e sublinhado suas tensões, chamarei a atenção para um ponto de escolha ou saída possível. No primeiro capítulo, tento demonstrar como a concepção de conhecimento de Althusser ao contrário de tentar reativar uma espécie de dogma em torno da obra de Marx ou mais especificamente do que chamo de controvérsia em torno da obra do jovem Marx, ofereceu uma crítica fundamental ao papel das garantias na produção do conhecimento, criticou-o também enquanto produção cumulativa ou enquanto continuidade, assim como organizou uma crítica ao empirismo. Busco argumentar, todavia, que seu projeto epistemológico se vê em face de uma bifurcação que apresenta como caminhos possíveis, por um lado, a circularidade e a volta às garantias anteriormente criticadas, reatualizadas a partir da ideia de corte ou, por outro, a afirmação de uma epistemologia baseada no não-acabamento, na ideia de irreversibilidade e em seu relacionamento tenso com a prática política.

No segundo capítulo, reflito sobre a construção de uma concepção de sociedade em Althusser. Busco demonstrar, como fiz no capítulo 1, que a circularidade do argumento de Althusser pode ser salva por uma abertura. Ou seja, argumento que a formulação do *todo estruturado* ao tentar erigir-se em alternativa ao *todo hegeliano*, caminha para sua própria degeneração em uma nova espécie de dualismo que criticava, reproduzindo uma ideia formalista de determinação. A bifurcação que aí se apresenta anuncia o caminho da volta à circularidade ou à saída em direção a uma causalidade imanente que não existe a não ser “em seus efeitos”. Finalmente, teço algumas conclusões sobre o percurso traçado e reflito sobre o significado da intervenção de Althusser nos dois eixos trabalhados.

¹⁷ Mesmo que minhas leituras anteriores da obra de Althusser já revelassem evidências para questionar este tipo de divisão, devo o esclarecimento e a convicção sobre a importância de uma leitura alternativa à Étienne Balibar, como já mencionado, mas principalmente a leitura notável de Warren Montag dos textos althusserianos condensada em seu livro recente *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*, Duke University Press, 2013.

1. QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS

1.1 A crítica às garantias

Uma das formas de caracterizar a concepção de conhecimento que desenvolveu Louis Althusser remete a crítica radical às garantias na produção do conhecimento.¹⁸ A crítica às garantias deve ser vinculada a sua tentativa de construir uma epistemologia materialista, isto é, uma epistemologia isenta de garantias *a priori* a sua produção efetiva.¹⁹ Para uma epistemologia baseada nas garantias,

(...) a formulação de um problema não é senão a expressão teórica das condições que permitem a uma solução teórica já produzida fora do processo de conhecimento – posto que é imposta por instâncias e exigência extra teóricas (por “interesses” religiosos, morais, políticos ou outros) – reconhecer-se em um problema artificial, fabricado para servir-lhe, ao mesmo tempo, de espelho teórico e de justificação prática (ALTHUSSER, 2010, pp. 103-4, grifos do autor).

O desenvolvimento da teoria então não faria mais que espelhar as garantias já postas *a priori*, contribuindo para a efetivação de uma “demonstração” segura, porque circular.

Temos que sair deste espaço ideológico definido por esta pergunta ideológica, deste espaço necessariamente fechado (...) para poder abrir, em outro lugar, um novo espaço que seja o espaço requerido para a colocação de justa do problema, que não pré-julgue uma solução (ibidem, p. 104, grifos do autor).

O espírito desta crítica remete filosoficamente a Spinoza. Em particular a uma passagem posicionada no *Tratado da reforma do intelecto* e que influenciará decisivamente a epistemologia de Althusser: “*Habemus enim ideam veram*” (“temos uma ideia verdadeira”).

¹⁸ Para Althusser garantia significa a postura epistemológica de pensar seguranças transcendentais, ou seja, estabelecidas *a priori* no que diz respeito à produção do conhecimento. Althusser com frequência chamava esta forma de produção epistemológica de *teoria do conhecimento*. Estas garantias então não precisam ser necessariamente transcendentais (Deus), podendo ser perfeitamente empiricamente orientadas ou mesmo politicamente afirmadas, por exemplo: a visão do mundo da classe revolucionária que garantiria por sua condição mesmo a validade de sua epistemologia. Apesar de posteriormente negligenciá-la, Althusser tratou em um texto de 1955 de explicar a teoria do conhecimento baseada nas garantias a partir de duas leituras distintas de Kant: “nós possuímos algum conhecimento sintético *a priori* inquestionável (matemáticas e física pura) e nós não temos então que perguntar se ele é possível, pois ele é real, *mas unicamente como ele é possível*”. (ALTHUSSER, 1998a, p. 18, grifos nossos).

¹⁹ É também neste sentido (epistemológico) que Althusser usa a metáfora do passageiro que toma o trem em movimento e sem destino como crítica às garantias apriorísticas. Ver *Portrait du philosophe matérialiste*. In: *Écrits philosophiques e politiques*. Tome I. Stock/IMEC. p. 595, 1994a.

A referência a esta curta expressão de Spinoza servia ao raciocínio de Althusser da seguinte forma: dizer que há uma ideia verdadeira significa que nós não perguntamos por sua possibilidade, mas que analisamos às que já temos e avançamos a produção do conhecimento a partir daí. Como bem notou Étienne Balibar, ela não age no sentido de tranquilizar epistemologicamente o produtor de saberes, mas pelo contrário no intuito de arrancá-lo do plano transcendental das garantias.²⁰

O que Spinoza quer dizer em substância quando ele escreve a frase célebre: “Habemus enim ideam veram?” Que nós temos uma ideia verdadeira? Não: toda a frase está em “enim”. É de fato porque e somente porque nós temos uma ideia verdadeira que nós podemos produzir outras segundo a sua norma (...) (ALTHUSSER, 1998b, p. 218, grifos do autor).

Portanto, não é por mero acaso que Althusser fosse tão crítico às ideias de leis da dialética e a postulação de *um* método para a produção do conhecimento e que tivesse inúmeras vezes chamado à atenção para a insuficiência imanente das formulações marxistas, chegando a caracterizar a teoria marxista como uma teoria finita²¹. Recorrer ao estado de estudos existentes no interior da teoria marxista seria o caminho e não remeter o avanço de seu conhecimento a leis apriorísticas. É nesse sentido que se deve entender também as referências de Althusser aos que retomaram o marxismo e o desenvolveram, Lenin, Mao Tse Tung etc.²²

Ocorre, que a crítica às garantias do conhecimento não é suficiente para se construir uma epistemologia, pois do contrário erigiríamos paradoxalmente a crítica às garantias do conhecimento em garantia epistemológica. Juntamente a este tipo de crítica devem-se indicar as possibilidades propriamente positivas de sua efetivação enquanto mecanismo de produção do conhecimento.

²⁰ Ver Étienne Balibar: “quando, nos anos 1960, Althusser repetia a propósito de Marx, *habemus enim ideam veram* de Spinoza, isto não era uma maneira de dizer aos marxistas: não se preocupem, malgrado seus erros ou seus reveses, o futuro nos pertence pois vocês tem uma ideia verdadeira! A verdade científica está em seu bolso” (BALIBAR, 1991, p. 33).

²¹ Por exemplo, respectivamente: “E, para dizer as coisas de maneira profunda, a que título e a que preço pode-se pretender nos dar, mesmo liberados da especulação hegeliana, “*um método*”, que seja verdadeiramente *um*, e verdadeiramente *método*?” (ALTHUSSER, 1998c, p. 253, grifos meus). E, “(...) aceitar a ideia de que a teoria marxista é “finita” exclui totalmente que ela seja uma teoria *fechada* (...) A teoria marxista é uma teoria “finita”, é a partir da consciência aguda de sua finitude que é possível colocar a grande parte de nossos grandes problemas” (ALTHUSSER, 1998d, p. 286, grifos do autor).

²² Fica para outra ocasião comparar esta formulação com a teoria dos “programas de pesquisa” de Lakatos.

Nós não buscamos, como a “teoria do conhecimento” da filosofia ideológica, enunciar uma garantia de direito (ou de fato) que nos assegure que conhecemos bem o que conhecemos e que podemos referir este acordo a certa relação entre o Sujeito e o Objeto, a Consciência e o Mundo. Buscamos elucidar o mecanismo que nos explique como um resultado de fato, produzido pela história do conhecimento, a saber, um conhecimento determinado, funciona como conhecimento e não como outro resultado (seja um martelo, uma sinfonia, um sermão, um lema político etc.). Buscamos, pois, definir seu efeito específico: o efeito de conhecimento, para a compreensão de seu mecanismo (ALTHUSSER, 2010, p. 130-1, grifos do autor).

É justamente a construção deste mecanismo de produção do conhecimento que passo a reconstruir a partir de agora.

1.2 O contextualismo minimalista

É comum interpretar a controvérsia a respeito das obras de juventude de Marx sublinhando-se seus aspectos mais conteudísticos.²³ Por exemplo: Marx teria ou não teria invertido a dialética hegeliana e assim definitivamente materializado o entendimento sobre o social abrindo um caminho para sua inteligibilidade baseado no primado do ser sobre a consciência? Numa formulação mais afirmativa: se no caso de Hegel a constituição do mundo não seria mais que a expressão alienada do Espírito, no caso de Marx, o processo dialético não teria como objeto as formas de produzir que os homens engajam quando entram em contato com a natureza?

Se é verdade que este tema é importante, eu gostaria de chamar a atenção para outro aspecto decisivo que está presente neste mesmo debate. Qual é a minha hipótese? Do ponto de vista epistemológico, entendo que a contribuição da publicação de *Sobre o Jovem Marx* em 1960 gira menos em torno da confrontação de materialismo e idealismo com foco nos conteúdos e enunciados das teorias do que *na confrontação entre duas formas de ler ou de estudar uma determinada contribuição teórica*.

²³ Não é minha intenção aqui refletir sobre a origem da expressão “Jovem Marx”. Contudo, pode-se afirmar com segurança que ela não é uma invenção de Althusser, pois que ele nos diz o seguinte: “(...) eu proponho designar as obras do primeiro período, então todos os textos de Marx, de sua dissertação de doutorado aos manuscritos de 1844 e a Sagrada Família inclusive, pela expressão já consagrada: obras de juventude de Marx” (ALTHUSSER, 2005c, p. 26). Ora, se a partir do momento em que escreve a expressão já é consagrada é porque ele não pode tê-la inventado. Quanto a saber o significado teórico que atribui a expressão no interior de sua epistemologia, é outra questão bem diferente, da qual trataremos.

Nesta ocasião, Althusser interroga uma coletânea de artigos publicados na revista *Recherches Internationales* que tratavam do tema do jovem Marx²⁴ e propõe organizar sua intervenção dividindo seu texto em três partes: uma parte política, uma teórica e uma histórica. A curta parte dedicada ao problema político postula que a atenção e a discussão sobre os textos de juventude de Marx seriam em verdade uma exumação operada “pelos socialdemocratas e explorada por eles contra as posições do marxismo-leninismo” e, além disso, estes mesmos textos de juventude representariam, na visão de tais intérpretes, “a filosofia silenciosa” da “teoria ética” que seria *O Capital*, falando “em alta voz”. (ALTHUSSER, 2005d, pp.47-8)

O que Althusser nomeou “problema teórico” teria como um de seus traços fundamentais a leitura dos textos de juventude baseada na livre associação de ideias ou na simples comparação de termos. Qual o problema desta perspectiva?

Se nos detemos na associação espontânea, e mesmo esclarecida, exclusivamente dos elementos teóricos, arrisca-se permanecer prisioneiro de uma concepção implícita, fortemente próxima da concepção universitária corrente de comparações, oposições, aproximações de elementos, que culminam na teoria das fontes (sources), - ou, o que dá no mesmo, na teoria das antecipações. Um leitor instruído de Hegel “pensará em Hegel” lendo a dissertação de [18] 41, ou até mesmo lendo o manuscrito de [18] 44. Um leitor instruído de Marx “pensará em Marx” lendo a crítica da filosofia do direito (ibidem, grifos do autor).

Em resumo, portanto, o que Althusser chama de “teoria das antecipações” consistiria na ideia de tomar um elemento isolado de um texto e remetê-lo a outro, tentando identificar aí antecipações de formulações que virão.²⁵ Este procedimento basear-se-ia em três pressuposições teóricas: a primeira seria a pressuposição analítica que tomaria todo sistema teórico como redutível a seus elementos, possibilitando desta forma a aproximação com outro elemento pertencente a outro sistema; a segunda seria o elemento teleológico que estabeleceria um “tribunal secreto da história que *julga* [ria] as ideias que lhe são submetidas” assumindo o papel de “sua *verdade*” (ALTHUSSER, 2005d, p. 53, *grifos do autor*). A

²⁴ “A revista *Recherches Internationales* nos oferece onze estudos de marxistas estrangeiros “sobre o jovem Marx”. Um artigo, já antigo (1954) de Togliatti, 5 artigos provenientes da União Soviética (dos quais três assinados por jovens pesquisadores, 27-28 anos), 4 artigos da Alemanha democrática, e um da Polônia” (ALTHUSSER, 2005d, p. 47).

²⁵ Seria muitíssimo interessante comparar, numa ocasião próxima, este estágio da formulação de Althusser com os argumentos do contextualismo linguístico de Quentin Skinner e seus contribuidores. Possivelmente, se constataria que a introdução dos outros elementos da epistemologia althusseriana como a ideia de problemática e o descontínuo da epistemologia herdada criticamente de Bachelard instauram um abismo onde outrora se via uma contiguidade possível.

terceira pressuposição, enfim, postularia que “a história das ideias” é “seu próprio elemento” e que tudo que tem lugar neste âmbito advém dele mesmo, ou seja, a história das ideias forneceria os princípios de sua própria inteligência.

Em resumo, o ecletismo, a teleologia e a auto-inteligibilidade das ideias seriam os três argumentos necessários à apreensão de um pensamento. Althusser irá propor, alternativamente, unificar os elementos tomados de maneira separada a partir de um princípio (uma problemática) e inserir Marx em seu contexto (histórico e intelectual), buscando pensar a relação de um pensamento com outros sistemas de pensamento e com os problemas sociais que confrontou.

Mas, não se pode dizer tudo ao mesmo tempo e em um parágrafo. Proponho então isolar um elemento importante da argumentação de Althusser, com a condição de explicar, no desenrolar no capítulo, o significado dos outros. O elemento que proponho marcar é justamente o questionamento que faz o filósofo da tentativa de compreender os textos de Marx remetendo-os aos textos maduros *como sua verdade realizada*. Justifico esta operação da seguinte forma: Althusser foi habitualmente tomado como um personagem da história intelectual do século XX que tentou estabelecer uma nova ortodoxia relativamente aos textos de Marx amparada numa justificação supostamente positivista de sua empreitada.²⁶ Não seria justamente Althusser quem teria sublinhado a necessidade de confrontar o Marx acabado com o Marx ainda em tempos de juventude? Formulando desta forma sim, mas as coisas são um pouco mais delicadas e toda a sorte da reflexão é jogada no significado da palavra confrontar.

Para Althusser, o Marx maduro antes de representar a verdade acabada do jovem Marx, forneceria os princípios teóricos de pesquisa para os seus textos de juventude. Dito de outra forma, jogar Marx contra Marx para entender como Marx pôde se tornar Marx, mas sem perder de vista que em uma leitura teórica não se pode querer ser mais apressado que os próprios autores que se estuda, pois “certamente nós sabemos que o jovem Marx *se tornará* Marx, mas nós não queremos viver mais rápido que ele, romper por ele, ou descobrir por ele” (ALTHUSSER, 2005d, p. 67, *grifos do autor*). Ou: “para confundir aqueles que opõem a

²⁶ Deixo de lado a contestação do termo positivista na medida em que em inúmeras vezes ele não é nem mesmo qualificado pelos que endereçam o adjetivo pejorativo, satisfazendo aos críticos a evidência do aparecimento da palavra “ciência” para que a pecha ganhe todo o seu valor (científico?). No mais, Althusser mesmo fazia outra ideia completamente distinta de positivismo e usava o termo frequentemente para referir-se ao que julgava ser uma prática científica que não jugasse criticamente seus pressupostos, por um lado, e, por outro, às excessivamente crentes do poder dos “fatos”.

Marx sua própria juventude, nós tomaremos resolutamente *o partido contrário*: nós reconciliaremos Marx com sua própria juventude”. (ibidem, p. 50, *grifos do autor*). “Nós reconciliaremos Marx com sua própria juventude””: que contrassenso representaria esta frase se fosse verdade que Althusser simplesmente elimina os textos de juventude de Marx de sua pesquisa.

Neste ponto aparece a confrontação que Althusser sugere entre o texto do Marx maduro como *verdade de* ou, ao contrário, como *verdade para*. Como adiantamos mais acima, o interlocutor ao qual Althusser refere-se, via os intérpretes que compunham o dossiê mencionado, é Hegel, e o filósofo francês está preocupado em identificar na prática teleológica de leitura a própria forma hegeliana de analisar a filosofia alheia.

Ora, é justamente esta continuidade substancial do processo contendo em germe, em sua interioridade mesma seu próprio futuro, que está aqui em causa. A superação hegeliana supõe que a forma ulterior do processo é a verdade da forma anterior. Ora, a posição de Marx, toda a sua crítica da ideologia implica, ao contrário que, em seu significado mesmo, a ciência (que apreende a realidade) constitui uma ruptura com sua ideologia e que ela se estabelece em outro terreno (...) se nós queremos achar em Marx a ascendência filosófica sobre sob esta relação, antes que em Hegel, é a Spinoza que se deve reportar. Entre o primeiro gênero do conhecimento e o segundo, Spinoza estabelece uma relação que, em sua imediaticidade (...) supunha justamente uma descontinuidade radical. Se bem que o segundo gênero permite a inteligibilidade do primeiro, ele não é sua verdade (ALTHUSSER, 2005d, p. 75, *grifos do autor*). 27

Althusser refere-se aqui à epistemologia de Spinoza desenvolvida no segundo livro de sua *Ética* onde este fala de três gêneros do conhecimento: imaginação (primeiro), a razão (segundo) e a ciência intuitiva (terceiro). Como veremos mais adiante, Althusser dará um novo uso a esta formulação spinozista, transformando-o na teoria das três generalidades do conhecimento. Como Althusser nota na passagem, o interesse estaria justamente na ideia de

²⁷ Martin Heidegger em um texto intitulado *Hegel e os gregos* numa formulação espantosamente assemelhada a de Althusser dirá que para aquele a filosofia dos gregos seria a filosofia do ainda-não. Porque seria a filosofia do ainda-não? Ora, porque Hegel as enxergava do ponto de vista de seu próprio sistema entendido como realização dos outros que vieram anteriormente. Ou seja, essas filosofias teriam contribuído com a formulação de alguns problemas que só encontrariam sua maioridade com o próprio Hegel. Pierre Macherey, aliás, mostrou de forma inapelável como Hegel fez exatamente isso em sua interpretação de Spinoza, imputando-lhe limitações que só se resolveriam em seu próprio sistema. Aceitar esta formulação, contudo, é retirar a particularidade das formulações que vieram antes e postular um movimento de continuidade ou acúmulo entre os saberes e consequentemente o mito das antecipações. Quer dizer, em suma: se Marx é a verdade para entender seus textos de juventude é porque, como veremos mais adiante, ele é responsável, ao abrir caminho para formular um conhecimento como produção, por pensar o conhecimento como singularidade e ruptura e não como continuidade que se tronará plena um dia, isto é, a *verdade do* que veio antes. Ver respectivamente Heidegger, M. *Hegel e os gregos*. In: Heidegger. Os pensadores, 1979 e Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, Tinta limón, 2006.

ruptura que Spinoza postula, alguns séculos antes de Bachelard, entre o primeiro e o segundo gênero.

Postular o movimento reflexivo como superação (*dépassement*) em sentido hegeliano, mesmo no sentido de uma negação “que-contém-nela-mesmo-o-termo-que-é-negado”, cria obstáculos à apreensão da ruptura, pois “esta ruptura na conservação supõe *uma continuidade substancial no processo*, traduzida na dialética hegeliana pela passagem do em-si ao para-si, depois do em-si-para-si etc...” (ibidem, p. 75).

Mas, dizer então que o Marx maduro representa a verdade do jovem Marx é, por via de consequência, ignorar todo o envolvimento prático e teórico que levou Marx a se tornar Marx. Ou, na formulação sintética de Althusser, é tratar os textos do jovem Marx retirando-lhes importância singular e, portanto, suprimindo-nos a tarefa de interpretá-los como eles efetivamente são, com seus impasses e dificuldades, pelo simples fato tranquilizador de que eles “devem desembocar no marxismo...” Quem trabalha em silêncio neste movimento é uma temporalidade comandada pela ideia hegeliana de superação.²⁸ Contra a ideia de superação, Althusser insistirá na ideia de retorno para trás.

Se eu insisto tanto neste “retorno para trás” (*retour en arrière*), é intencionalmente. Pois nós temos grande tendência a sugerir, sob as fórmulas da “superação” (*dépassement*) de Hegel, Feuerbach, etc., uma sorte de figura *contínua* de desenvolvimento, em todo caso um desenvolvimento no qual as descontinuidades elas mesmas deveriam ser pensadas (justamente sob o modelo da dialética hegeliana da “*Aufhebung*”) no seio de um mesmo *elemento de continuidade*, sustentadas pela *duração* mesma da história (de Marx e de seu tempo); enquanto que a crítica deste elemento ideológico consiste em boa parte no retorno aos objetos autênticos anteriores (logicamente e historicamente) à ideologia que lhes refletiu e investiu (ALTHUSSER, 2005d, p. 74, *grifos do autor*).

O retorno para trás significa a imersão de Marx em seu contexto histórico e intelectual a fim de melhor medir seus desenvolvimentos. Althusser faz então referência ao recurso de Marx aos economistas ingleses, o estudo de Maquiavel, Montesquieu, Rousseau, Diderot e a história concreta da revolução francesa. Althusser menciona a fortuita divisão do trabalho que fez com que Marx conhecesse a realidade da França enquanto Engels se familiarizou com a Inglaterra.²⁹

²⁸ Althusser. Sobre o Jovem Marx. p. 57.

²⁹ “E quando em 1843, desapontado pelo fracasso de sua tentativa de ensinar aos alemães a Razão e liberdade, Marx decide enfim partir para a França (...)” (ibidem, p. 77).

Para retirar o peso da superação, Althusser refere-se à alternativa do retorno para trás, exemplificando-a com os retornos teóricos e mesmo políticos de Marx e mesmo Engels. Ao fazê-lo lança mão de dois termos significativos: mito e realidade. Ao mesmo tempo em que imaginavam uma alternativa ao reino da razão alemão, Marx e Engels, aos olhos de Althusser, reproduziam ainda uma imagem mítica destes países (França e Inglaterra). Aposta comum, diz Althusser, aos neo-hegelianos como Feuerbach que imaginavam uma “*união mística entre a França e a Alemanha, [uma] união mística do sentido político francês e da teoria alemã*” (ibidem, p. 77). Marx parte buscando um mito e encontra a realidade. Descobre que a França e a Inglaterra não correspondem ao seu mito, descobre a realidade francesa e a realidade inglesa, “*as mentiras da política pura*”, a “*descoberta da luta de classes*”, “*do capitalismo em carne e osso*” (ibidem, p. 78).

Mas, devemos perguntar: criar uma distinção entre verdade e mito não é restabelecer uma ideia da realidade efetiva como garantia ao conhecimento? E tendo em vista que é justamente Althusser quem critica qualquer concepção de conhecimento que se baseie neste tipo de garantia, não estaria Althusser em contradição com ele mesmo? Recorramos a uma passagem de Althusser quase fenomenológica: “*Em grande medida, o retorno de Marx às produções teóricas do século XVIII inglês e francês é um verdadeiro retorno aquém de Hegel, aos objetos mesmos em sua realidade*” (ibidem, p. 74).

Ora, quem fala como vimos mais acima em produção do conhecimento como mecanismo, não pode contentar-se com um simples retorno contextual às coisas mesmas. Dito de outra forma, Althusser não pode resumir sua proposta epistemológica a um *contextualismo minimalista*. Ou seja, se o retorno para trás é condição de possibilidade de uma epistemologia materialista, descontínuista na medida em que questiona a produção do conhecimento enquanto continuidade, ela não pode se esgotar aí. Não se volta nunca da mesma maneira “aos objetos mesmos da realidade”. Nós voltamos a eles com questões, ideias, teorias, etc.

E, de fato, Althusser notou seu deslize.

O conceito de “*retour en arrière*”, que servia para replicar o “*dépassement*” de Hegel – e que desejava ilustrar o esforço de Marx para sair da ideologia, para se libertar dos mitos e tomar contato com o original deformado por Hegel – este conceito de “*retour en arrière*”, em seu uso polêmico mesmo, sugerindo um retorno ao real, ao concreto anterior a ideologia roçava (*frôlait*) o positivismo (ALTHUSSER, 2005d, p. 191, grifos do autor).

Para vislumbrar uma saída deste impasse é preciso remeter a outro caminho. Da forma como o concebo, o conceito de retorno atrás não é mais que um recurso *ad hoc* para confrontar outro (o de superação). De fato, este é um ponto necessário, mas não suficiente à construção epistemológica de Althusser. Para seguirmos com sua reconstrução, é preciso interrogar ainda um novo obstáculo.

1.3 Inversão?

Procedo nesta seção da mesma forma que na seção anterior, ou seja, interrogando a relação entre Feuerbach e Althusser desde o ponto de vista propriamente epistemológico. Neste registro, o problema da inversão não seria exclusivamente um sintoma conteudístico (alienação, crítica à religião, empirismo-especulativo) da presença de Feuerbach em Marx, mas deveria ser entendido como uma posição epistemológica que representaria um obstáculo à fundação de uma epistemologia distinta.

Não proponho, neste sentido, comentar propriamente os textos de Feuerbach, mas apenas introduzir alguns assuntos de seus textos que foram sublinhados por Althusser como forma de introduzir o elemento central do argumento, isto é: em que sentido a antropologia feuerbachiana baseada numa igualdade de essência entre sujeito e objeto não é um estorvo a ser criticado para que se avance na construção de uma nova epistemologia? Para isso, recorro a um texto publicado postumamente, datado de 1967, que leva o título *Sur Feuerbach*.

Althusser argumentará que a teoria de Feuerbach se apoia em uma dinâmica teórica central, isto é: sua teoria antropológica da alienação criaria um espaço “concêntrico” que estaria ancorado em um ponto de captura determinado, o sujeito. Para Feuerbach, os objetos que se manifestam (objetivam, expressam) a partir deste centro não possuiriam estatuto ontológico próprio, pois não seriam mais que “essências objetivadas” do sujeito.

A teoria feuerbachiana do objeto está integralmente na proposição seguinte: “o objeto ao qual o sujeito se relaciona por essência e necessidade não é nada mais que a essência própria deste sujeito, mas objetivada” (*vergegenständlichte*), fórmula que pode ser escrita sob a forma da seguinte equação: objeto essencial de um sujeito = essência objetivada deste sujeito. (ALTHUSSER, 1995b, p. 180-1, grifos do autor).

É neste sentido que Althusser pode dizer que o “antropologismo absoluto” de Feuerbach postula uma “relação especular” entre sujeito e objeto, a exemplo da religião. Quais os efeitos epistemológicos da postulação de uma identidade de essência entre sujeito e objeto e qual sua relação com o tema da inversão epistemológica?

Dizer que a verdade da essência humana está no objeto que ele expressa e postular que a via de acesso a seu conhecimento se dá, portanto, pela inversão, é, por via de consequência, se aproximar de uma das modalidades epistemológicas mais criticadas por Althusser: o empirismo. Sobre esta conexão da epistemologia feuerbachiana com o empirismo, Althusser afirmará o seguinte:

Segue-se daí uma consequência fundamental relativa ao método de todo conhecimento da essência humana. Este conhecimento não é pesquisa e produção, quer dizer trabalho de transformação teórico, mas puro e simples desvelamento, pura e simples confissão. (...) Isto está por toda parte nas obras de juventude de Marx, em particular nos manuscritos de 1844. Trata-se somente de “ler” (herauslesen), desvelando seu texto, o grande livro aberto do objeto específico do homem – ler o texto sem mudar nada, sem nada acrescentar (ALTHUSSER, 1995b, p. 213, grifos nossos).

Este ponto é importante e é aqui que se aproximam o expediente do *retorno para trás* como crítica ao conhecimento enquanto superação (que chamamos de contextualismo minimalista) e a *crítica ao empirismo*. Sugerimos acima que este retorno para trás se por um lado efetuava um afastamento em relação à concepção que visava criticar, correria o risco de traduzir “a experiência efetiva” em garantia apriorística para a produção do conhecimento.

Penso que a crítica à inversão é justamente a forma de contrabalançar esta tentação empirista, pois criticando o conhecimento como mera inversão Althusser abre espaço para introduzir seus conceitos mais positivos no âmbito epistemológico. Abre espaço, particularmente, para que possa se desenvolver “o trabalho de transformação teórica” bloqueada pela epistemologia de Feuerbach.

Uma influência latente em todo raciocínio althusseriano se insinua com alguma nitidez neste momento: Gaston Bachelard. Apesar de comumente aproximarem Bachelard e Althusser por conta da filiação de ambos a um tipo de epistemologia descontínuista, isto é, uma concepção de produção do conhecimento baseado em rupturas não-cumulativas com o senso comum, por exemplo, proponho aqui outra aproximação. Então, a partir de que evidência posso sustentar uma aproximação em outro ponto e que ponto exatamente seria esse?

Trata-se da seguinte afirmação de Bachelard em *O Novo Espírito Científico*:

(...) o sentido do vetor epistemológico parece-nos muito nítido. Vai seguramente do racional ao real e não, ao contrário, da realidade ao geral, como o professavam todos os filósofos de Aristóteles a Bacon. Em outras palavras, a aplicação do pensamento científico parece-nos essencialmente realizante. Tentaremos, pois, mostrar ao longo desta obra o que chamaremos a realização do racional ou de modo mais geral a realização do matemático (BACHELARD, 1978, p. 92).

O que quero destacar é justamente o sentido antiempirista da formulação, ou seja:

Acima do sujeito, além do objeto imediato, a ciência moderna funda-se no projeto. No pensamento científico, a meditação do objeto pelo sujeito toma sempre a forma de projeto. (...) Pois é mesmo no pensamento mais humilde que aparece essa preparação teórica indispensável. Num livro precedente não hesitamos em escrever: demonstra-se o real, não se mostra (ibidem, p. 96, grifos nossos).

Com Bachelard, Althusser estabelecerá que uma teoria não possui o seu objeto próprio no sentido de que ela não o possui de antemão, mas o constrói.³⁰ Dizer que os objetos do conhecimento são construídos por uma determinada teoria e que os fatos são sempre “fatos teóricos”, é afirmar conseqüentemente que *algo* mais trabalha na produção do conhecimento que a mera inversão de um reflexo especular (ALTHUSSER, 1995b, p. 228).

É exatamente neste sentido que Althusser interrogava os textos metodológicos de Marx chamando a atenção para a ideia de “concreto-do-pensamento”. O que significaria exatamente esta ideia? Althusser chamará a atenção para uma divisão sugerida por Marx entre “método de exposição” e “método de pesquisa”. No “método de pesquisa” não se opera nenhum tipo de reflexo, mas uma “apropriação do real”, da “matéria”, pelo pensamento (ALTHUSSER, 1998c, p. 252).

Mais acima disse que os desvios que efetuamos, acompanhando o percurso epistemológico de Althusser nos levava a pensar um *algo mais* que trabalhava na produção do conhecimento. Após contestar a tese das garantias e postular de forma materialista a objetividade da construção do conhecimento, afastando os apriorismos e questionando a ideia de superação e o empirismo, Althusser buscou fornecer uma categoria para dar conta deste *algo mais* que aí trabalha: *problemática*.

³⁰ Para uma reflexão que interroga a produção de um objeto como elemento fundamental do saber científico na formulação de Althusser ver: Maria Turchetto. *History of Science and the science of history*. In: Kaplan, E. Ann and Sprinker, Michael. *The Althusserian legacy*. Verso, 1993

1.4 Problemática

Mas qual o lugar do conceito de problemática neste quadro, isto é, qual a definição que nos dá Althusser e qual sua função?³¹ Uma das definições que Althusser nos fornece da ideia de problemática é a seguinte:

Ora, não é dos elementos eles mesmos que podemos esperar uma resposta. Pois o objeto do qual falamos não qualifica o pensamento diretamente. (...) Não é a matéria da reflexão que caracteriza e qualifica a reflexão, mas, é neste nível, a modalidade da reflexão, a relação efetiva que a reflexão entretém com seus objetos, quer dizer a problemática fundamental a partir da qual são refletidos os objetos deste pensamento (ALTHUSSER, 2005d, pp. 64-65, grifos do autor).

Podemos dizer que o conceito de problemática no âmbito da epistemologia de Althusser relaciona-se à reflexão sobre as condições de possibilidades de um juízo, não sendo nada contraditório lermos este conceito como parte de uma empresa arqueológica de pensamento. Ou seja, quais são os conceitos que permitem que eu formule uma determinada pergunta sobre um objeto determinado: as classes, por exemplo.

Se a problemática é qualificada desta maneira, deve-se dizer que já estamos fora tanto do campo empirista quanto do campo do conhecimento como superação ou continuidade. Dito isto, podemos registrar o seguinte: o primeiro efeito da ideia de problemática é unificador. O contexto da citação que utilizamos acima, isto é, a situação ilocucionária em que se insere, é mais uma vez o da crítica a uma determinada leitura dos textos do Jovem Marx. Ou, de maneira ainda mais precisa: ela intervém na condição de contraponto às concepções interpretativas essencialmente “analíticas”, de acordo com Althusser.

Estas concepções de leituras do Jovem Marx seriam analíticas na medida em que confeririam inteligibilidade a um pensamento determinado através de uma operação que consistiria na redução deste aos elementos que o compõe e que o tornam inteligíveis. Alternativamente, Althusser propõe abordá-los em sua “unidade efetiva”, isto é, interrogá-las como um todo. Como apreendê-las desta forma? Identificando a unidade interna capaz de costurar os elementos de um pensamento determinado.

³¹ Conforme Althusser a ideia de problemática vem de seu amigo Jacques Martin, tradutor de Hegel e de Hess, e serve para “designar a unidade específica de uma formação teórica e conseqüentemente o lugar de destinação desta diferença específica” (ibidem, p. 24). Étienne Balibar afirma que ela pode ter vindo “indiretamente da *Problemstellung* de Heidegger” (*avant-propos* de Balibar, 1996, p. VII. In: ALTHUSSER, 2005).

Se nós queremos colocar o problema dos elementos nesta perspectiva, nós reconheceremos que tudo diz respeito a uma questão que lhe é anterior: a da natureza da problemática a partir da qual eles são efetivamente pensados, em um texto dado (ALTHUSSER, 2005d, p. 65, grifos do autor).

A pergunta que domina seu raciocínio neste momento é: como é possível atribuir caráter sistemático a um conjunto de conceitos determinado? Qual a conjunção teórica que faz com que determinadas palavras ganhem sentido e se componham em um determinado tipo de enunciado? Pensando topologicamente, isto é, organizando espacialmente a lógica de um determinado raciocínio, poderíamos dizer que Althusser fala de uma unidade discursiva interna e posteriormente de uma unidade discursiva externa. Unidade discursiva interna:

Pensar ao contrário a unidade de um pensamento ideológico determinado (...) sob o conceito de problemática, é permitir a evidenciação da estrutura sistemática típica, que unifica todos os elementos do pensamento, é então descobrir nesta unidade um conteúdo determinado (...) (ibidem, p. 63, grifos do autor).

Unidade discursiva externa:

É necessário então colocar a uma ideologia a questão de suas questões para compreender, neste nível interno, o sentido de suas respostas. Mas esta problemática é em si, uma resposta, não mais as suas próprias questões – problemas – internos, mas aos problemas objetivos colocados por seu tempo à ideologia (ibidem, p. 64, grifos do autor).

É então, a partir da relação entre estas unidades produzidas que se pode efetivamente recolher elementos para pensar e comparar possíveis inovações nos trabalhos dos pensadores. É com a necessidade deste tipo de pesquisa em mente que Althusser menciona tantas vezes os trabalhos de Auguste Cornu por ter fornecido a ele mesmo - e não é a toa que o artigo *Sobre o Jovem Marx* lhe é dedicado -, os elementos documentais para efetivar este tipo de projeto epistemológico.

Em nosso exemplo, a questão ganha então a seguinte forma: a reflexão de Marx sobre seus novos objetos que são as classes sociais, a relação propriedade privada-Estado, etc... fez, na crítica da filosofia do direito de Hegel, balançar as proposições teóricas de Feuerbach, as reduziu ao estado de frases? Ou estes novos objetos são pensados a partir das mesmas proposições? (...) a antropologia de Feuerbach pode se tornar a problemática não somente da religião (Essência do Cristianismo), mas também da política (A questão Judaica, o Manuscrito de [18] 43), e mesmo da história e da economia (o manuscrito de [18] 44), sem cessar, no essencial, de permanecer uma problemática antropológica, mesmo quando a “letra” de Feuerbach é superada (ALTHUSSER, 2005d, p. 65, grifos do autor).

Quando Althusser diz que se deve colocar a um discurso determinado “a questão de suas questões”, ele está de fato muito próximo do que Michel Foucault nomeou *épistémè*. Ora, a *épistémè* não é justamente a estrutura discursiva matriz que permite a existência dos

regimes discursivos de uma época? Estamos neste ponto no coração das discussões sobre a relação entre estruturas invariantes e variantes ou das relações entre gramáticas generativas e suas atualizações, e, portanto, no centro da *démarche* que se convencionou chamar “estruturalista”.³²

Se essa aproximação não é de todo absurda, pode ser produtivo, contudo, contrapô-la a outra, ou seja, a ideia de que a leitura que Althusser propõe é muito mais spinozana que estruturalista. Isto quer dizer que Althusser não procura um ponto latente ou escondido sob a superfície dos textos de Marx. Althusser aprendeu com Spinoza que se lê um texto em sua materialidade mesmo, isto é, é através do que é visível, através da imanência que se apresenta enquanto escritura que é possível enxergar os limites e acertos de Marx. Ou seja: um texto como atualidade sem potência.

Warren Montag nos explica acerca da batalha de Spinoza especialmente no capítulo 7 do *Tratado teológico-político* onde este incitava aos intérpretes a afirmar e não denegar as contradições textuais da escritura sagrada. Ao contrário de Hobbes, que no trigésimo terceiro capítulo de *O Leviatã* exortou seus contemporâneos à mesma prática, mas sob a justificativa de fornecer um Soberano para o esclarecimento dos mistérios aí encontrados, Spinoza eliminava de sua proposta de leitura qualquer dependência hermenêutica (MONTAG, 1993, p. 52).

A outra forma de tensionar a interpretação estruturalista da ideia de problemática, diz respeito a duas ideias centrais da epistemologia althusseriana que trabalharemos mais a frente no desfecho deste capítulo: o inacabamento e a irreversibilidade. Ambas concorrem para pensar a difícil relação de Althusser com um ponto fixo de captura determinado, sugerindo, ao contrário, seu caráter aberto e inacabado. Em suma: materialidade da superfície e finitude como condição de possibilidade para a produção infinita do conhecimento, eis as duas armas de Althusser neste estágio para combater o desvio estruturalista.

³² Não tenho condições de abordar este tema aqui, mas seria interessante em outra ocasião pesquisar as causas do abandono progressivo do conceito de “problemática”, por parte de Althusser, e de sua substituição pelo termo “dispositivo teórico” para analisar, a partir de uma unidade determinada, a obra dos autores. Registro somente que o termo dispositivo remete também a Foucault e foi objeto de um tratamento sistemático por parte de Deleuze.

1.5 O corte epistemológico

Formulemos as seguintes questões a fim de tentar resolvê-las ao longo desta seção: qual o significado do corte epistemológico em Althusser e como atua exatamente? Podemos responder a primeira questão da seguinte forma: o corte epistemológico na obra de Althusser é a expressão de uma visão epistemológica descontínua que no fundo fundamenta todo o desenvolvimento que traçamos até aqui, incluindo a crítica às garantias, à crítica ao conhecimento como superação, o questionamento do tema da inversão e a formulação da ideia de problemática.

Na verdade, todas estas formulações funcionam como uma espécie de propedêutica conceitual para o tema central que é o corte epistemológico. O corte é o lugar conceitual para onde concorrem todos os outros enunciados de sua epistemologia, na medida em que todos eles são a condição de possibilidade para que se possa explicitar a diferença entre um sistema teórico e outro.

Como atua exatamente o corte? Althusser recorre aqui a Marx, chamando a atenção para uma divisão conceitual importante em sua argumentação sobre o método, presente na Introdução de 1857.³³ Duas passagens retiradas de Marx e que sustentam o raciocínio de Althusser:

[o conhecimento] é um produto do pensar, do conceber [...] ela é “um produto de elaboração (ein produkt der verarbeitung) [...] de conceitos a partir da intuição e da representação” (...) “Parece justo começar pelo real e o concreto (...) Por exemplo: em economia política pela população [...] Porém, olhando de mais perto, nós percebemos que isto é um erro. A população é uma abstração” (ALTHUSSER, 1998b, pp. 219-220, grifos do autor).

“A população é uma abstração”. Por um lado, não seria absurdo interpretar esta passagem de Marx como mais um índice do movimento de historicização das categorias da economia política que empreende, situando-as no interior do modo de produção capitalista e direcionando esta mesma tese historicizante para o terreno do político. O decisivo seria justamente mostrar que assim como suas categorias, o regime de produção capitalista,

³³ Althusser fala aqui da Introdução à crítica da economia política que não se confunde com o prefácio a introdução a crítica da economia política de 1859.

incluindo suas instituições, é histórico, e, portanto, transponível. Neste sentido, qualificar de abstrato o termo população seria imputar excessiva generalidade ao raciocínio alheio.

Por outro lado, dizer que “a população é abstração” poderia querer dizer que ele é conceitual porque abstrata. O que Althusser diz, contudo, é todo o contrário:

[...] daí eu conclui que a intuição e a representação eram tratadas por Marx como abstrações. E eu dei a esta abstração o estatuto de concreto ou do vivido que nós encontramos no primeiro gênero de conhecimento spinozista, quer dizer, segundo minha linguagem, o estatuto de ideológico (ALTHUSSER, 1998b, p. 220).

Dizer que ela é abstrata neste sentido é dizer que ela provém “da intuição e da representação” e que ela deve ser objeto de um trabalho, uma “elaboração”. Logo, é direcionar o vetor epistemológico para o abstrato. Althusser postula uma separação entre o que chama de concreto-do-pensamento (*concret-de-pensée*) e objeto real. Mas, o importante aqui é que toda esta reflexão sobre a separação entre estes objetos está em função do imperativo conceitual descontínuista do corte e é aqui que faz sentido a referência a Spinoza que no livro segundo da *Ética* desenvolve a teoria dos três gêneros do conhecimento: imaginação e opinião, razão e a ciência intuitiva.³⁴

Para Spinoza, a ruptura significativa se daria entre os dois primeiros gêneros, a saber, a imaginação e a razão. Althusser transformou os três gêneros de conhecimento de Spinoza em três generalidades (generalidade I, generalidade II e generalidade III), a fim de assegurar a possibilidade de um trabalho relativamente independente da empiria.

Eu sugeri que se todo conhecimento, quando é adquirido, é o conhecimento de um objeto real que permanece “antes como depois” independente do espírito, não seria talvez inútil de seu perguntar sobre o intervalo que separa este antes e este depois, que é o processo de conhecimento mesmo, e de reconhecer que este processo, definido pelo trabalho de elaboração de formas sucessivas, se inscrevia justamente, do seu início a seu termo, numa transformação que não incide sobre o objeto real, mas sobre seus suportes (*tenant-lieu*), sobre suas intuições e representações, depois sobre os conceitos posteriores (ALTHUSSER, 1998b, pp. 220-221, grifos do autor).

Ora, se o processo de conhecimento não trabalha diretamente sobre o objeto real, é porque ele trabalha sobre outra matéria que Althusser chamou acima de suporte (*tenant-lieu*), mas que trata de melhor definir da seguinte forma:

³⁴ Para uma discussão sobre o Livro II da ética que muito orientou as reflexões epistemológicas de Althusser e de seu grupo ver Pierre Macherey. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*. p, 297 e ss. Puf, 1997.

Se o processo de conhecimento não transforma o objeto real, mas somente sua intuição em conceitos, depois em concretos-do-pensamento e se todo este processo acontece, como repete Marx, “no pensamento”, e não no objeto real, é então que no caso do objeto real e para conhecê-lo, o pensamento trabalha sobre outra matéria que não o objeto real: ela trabalha sobre formas transitórias que lhe designam no processo de transformação para produzir finalmente seu conceito, o concreto-de-pensamento. Eu designei o conjunto destas formas, aí compreendida a última, produzidas por este trabalho, pela categoria de objeto do conhecimento. No movimento que faz passar o pensamento da intuição e da representação espontânea ao conceito do objeto real, cada forma visa o objeto real, mas sem se confundir com ele, da mesma forma que ao fim o concreto pensado não se confunde, como queria Hegel, que Marx denuncia por esta razão, com o concreto real (ALTHUSSER, 1998b, p. 221).

Assim como a ideia de um círculo não é um círculo, o conceito de cachorro não poderá jamais latir, dizia Spinoza.³⁵ Mas dizer que a separação entre concreto-do-pensamento e o objeto real é a condição de possibilidade da introdução da ideia de corte não explica como ele efetivamente se dá.

Corte, afinal, em relação ao quê? Althusser dirá que se trata de um corte que estabelece uma linha de demarcação entre a história de uma ciência e sua pré-história. No âmbito das categorias, Althusser dirá, por exemplo, que a partir de *A Ideologia Alemã* estabelece-se uma ruptura com os trabalhos anteriores. Duas evidências deste raciocínio:

Nós podemos constatar, mesmo nas ambiguidades e nas hesitações da Ideologia Alemã, a existência de um agenciamento de conceitos teóricos de base que nós procuraríamos em vão nos textos anteriores de Marx, e que apresentam esta particularidade de poder funcionar sobre outro modo que o de sua pré-história [...] Modo de produção, relação de produção, forças produtivas, classes sociais enraizadas na unidade forças produtivas e relações de produção, classe dominante/classe dominada, ideologia dominante/ideologia dominada, luta de classes, etc. Para não tomar que um exemplo, que permite uma comparação incontestável, eu lembro que o sistema teórico dos Manuscritos de 1844 reposavam sobre três conceitos de base: Essência humana/Alienação/trabalho alienado (ALTHUSSER, 1998e, p. 165).

O que precisamente Althusser quer dizer quando fala da abertura de um novo terreno ou de um novo continente de pesquisa? Para usarmos o exemplo de Althusser: se com o tripé conceitual dos *Manuscritos de 1844* nós somos levados pela estrutura interna mesma da

³⁵ Este é um ponto delicado e normalmente alvo de confusão. Althusser diz duas coisas muito distintas, mas que são fáceis de serem confundidas: por um lado, ele afirma que o trabalho teórico se dá no âmbito do pensamento e, portanto, que ele trabalha em relativa independência da empiria; por outro, ele afirma que este trabalho não se dá sobre o real, mas sobre suas formas transitórias ou suportes. Ora, isto quer dizer justamente que Althusser não está afirmando a moda idealista que se pode mudar o mundo a partir de um raciocínio sobre a transformação. Se isto é certamente importante, não é suficiente e tendo em vista que Althusser identifica esta diferença e inclusive tratar de teorizá-la, não se pode afirmar com base nestas formulações que o autor padecesse de teoricismo.

argumentação a pensamos em uma teoria do sujeito que sugere uma teoria da história como promessa de uma transparência futura (pós-fim da alienação), por outro lado, com os conceitos avançados em *A Ideologia Alemã*, nós somos lançados, através do constrangimento lógico mesmo que demandam seus conceitos e enunciados, a outro tipo de raciocínio e de pesquisa histórica. Além disso, o corte, longe de representar a decisão livre de um sujeito, seria o resultado da concorrência de inúmeros fatores irreduzíveis em sua complexidade.

Ela (a ciência) nasce do concurso imprevisível, incrivelmente complexo e paradoxal, mas necessário em sua contingência. De elementos ideológicos, políticos, científicos (vindos de outras ciências), filosóficas, etc., que, a um momento descobrem, posteriormente, que eles se procuravam, pois eles se encontram sem se reconhecer na figura teórica de uma ciência nascente (ALTHUSSER, 1998e, p. 168, grifos do autor).

Se, do ponto de vista genético, ou seja, do ponto de vista de seu começo, ela deve começar (Althusser dizia em relação à Marx que há que nascer um dia, em algum lugar e começar a pensar...) e este começo não é mais que a conjunção necessariamente contingente de variados elementos, ela não se demarca por si mesma e necessita de um “trabalho de elaboração”.

Um comentário importante. Mesmo que juntemos aqui os dois fios argumentativos, isto é: o do trabalho conceitual como condição de possibilidade de demarcação de uma teoria em relação à outra e seu começo dramático, “incrivelmente complexo e paradoxal”, surge automaticamente uma questão. Proponho formulá-la da seguinte forma: Althusser vacila *entre* o encerramento da descoberta teórica em um momento, isto é, em atos epistemológicos determinados e sua continuidade indeterminada. Isto é, vacila entre encerrar a produção do conhecimento em uma nova *garantia*, a saber, o corte ou postular seu caráter cronicamente inacabado.

Naturalmente, é possível que me objetassem neste ponto preciso caracterizando meu questionamento como um falso problema, na medida em que dizer que um corte aconteceu em determinado momento não quer dizer que ele seja o corte terminal. A este questionamento então eu responderia com a seguinte passagem:

Marx só “liquidou”, para retomar sua expressão, verdadeiramente essa problemática em 1845. *A Ideologia Alemã* é o primeiro texto que marca a ruptura consciente e definitiva com a filosofia e a influência de Feuerbach (ALTHUSSER, 2005c, p. 39, grifos meus).

Não seria então a ruptura “definitiva” o sintoma da volta à circularidade das garantias na medida em que após construir toda sua concepção de produção de conhecimento sua formulação corre o risco de erigir o corte em apaziguador epistemológico? Mais: o risco não seria duplo na medida em que é possível ler sua avaliação e intervenção no debate sobre a ratificando a crença em uma efetividade política imediata no sentido de que o corte na teoria pudesse garantir um efeito quase que automático determinado na prática na medida em que “a crise política do marxismo reenvia [ria] àquilo que é necessário chamar de sua crise ou sua doença ou sua confusão teórica” (ALTHUSSER, 1994b, p. 371)? Há razões, contudo, para pensar que Althusser mesmo indicou um caminho de saída.

1.6 Hairesis?

Se o corte epistemológico abre um novo campo para a produção do conhecimento, ele não garante os seus resultados. De fato, Althusser chamou inúmeras vezes à atenção para este tipo de característica do corte.

Mas, neste instante, tudo está entre o rigor de um pensamento singular e o sistema temático de um campo ideológico. É a relação que é este começo e este começo não terá mais fim (ALTHUSSER, 2005d, p. 61, grifos do autor).

O corte não é então que o viabilizador de um processo que “não terá mais fim”, marcado por rupturas e reestruturações conceituais. Em verdade, ele não é que a condição de possibilidade do estabelecimento de um horizonte de pesquisas aberto não só para a teoria marxista em particular, mas também, para a prática do pensamento.³⁶

E o fato de Althusser dizer que a partir de Marx se abriram campos de pesquisa que inauguraram um novo espaço de conhecimento, ou que sua ruptura foi sem precedentes não

³⁶ Além desta tese da prática do conhecimento que não conhecerá mais fim podemos agregar outra tese importante de Althusser. Tomando a expressão “*verum index sui et falsi*” localizada no escólio da proposição 43 do livro II da *Ética*, Althusser chamava a atenção para o caráter determinado de cada conhecimento, pois ele é verdadeiro enquanto verdade de um falso e não absolutamente verdadeiro: “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” (SPINOZA, 2009, p. 83). Para um comentário sobre os usos desta tese spinozana por Althusser e seus efeitos em sua epistemologia: Pierre Macherey. *A propos de la rupture*. In: *Histoires de dinosaure: Faire de la philosophie*. 1965-1997. Puf. 1999.

significa dizer que ela está de uma vez por todas pronta. E isso também e talvez acima de tudo porque Althusser nos falava em um de seus textos de 1970 sobre a dupla inscrição da teoria marxista na *tópica*, ou seja, na metáfora espacial que usava para formalizar seu entendimento sobre o real.

O materialismo de Marx se mede não tanto a partir do conteúdo materialista de sua teoria, mas na consciência aguda e prática das condições, formas e limites nos quais suas ideias podem se tornar ativas. Daí sua dupla inscrição na *tópica*. Daí a tese capital que, fossem elas verdadeiras ou formalmente demonstradas, as ideias não podem ser jamais historicamente ativas em pessoa, mas somente sob e pelas formas ideológicas de massa, tomadas na luta de classes (ALTHUSSER, 1998f, p. 303).

Aqui nos encontramos com um tema Spinozano que também resvala na teorização de Althusser: sugeri acima que ele ameaça encerrar Althusser em uma nova circularidade das garantias com desdobramentos importantes para a política e consiste no que poderíamos chamar de desvio racionalista. Balibar viu bem este ponto e comentando-o escreveu o seguinte:

Nós podemos observar que Althusser estava se movendo em direção a uma crítica a qualquer concepção positivista de ciência - incluindo aquelas formas de positivismo que continuam influenciando a tradição o racionalismo crítico, notadamente, na França, a tradição da epistemologia bachelardiana – da qual um ordenamento linear de teoria e prática (ou qualquer entendimento da prática como “teoria aplicada”) é uma parte essencial (BALIBAR, 1996, p. 113).

Afirmei acima que se tratava de um tema Spinozano, pois é justamente aqui onde também se cruzam duas tendências supostamente contraditórias em sua filosofia: o racionalismo e a tese do paralelismo dos atributos³⁷ de acordo com a qual a ordem de conexão das coisas é a mesma que a ordem de conexão das ideias e que não há como na filosofia de Descartes um primado das ideias sobre os corpos. Ora, é exatamente da mesma coisa que Althusser está tratando quando fala do problema da dupla inscrição da teoria no que chama de *tópica* ou a disposição espacial de elementos determinados. Althusser provou mais uma vez

³⁷ Refiro-me a proposição 7 do Livro II da *Ética*: “a ordem a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (SPINOZA, 2009, p. 55).

estar ciente desta questão de resolução complicada.³⁸ Comentando a tese, tirada de Marx, da distinção entre objeto do conhecimento e objeto real, registrou o seguinte:

Claro, se esta distinção necessária não é solidamente sustentada, ela pode conduzir ao nominalismo, ou mesmo ao idealismo. Nós estimamos geralmente que Spinoza cedeu ao nominalismo. Em todo caso, ele tomou medidas para resguardar-se do idealismo, através de sua teoria de uma substância com atributos infinitos e pelo paralelismo dos atributos extensão e pensamento. Marx se resguardou de outra forma e com mais convicção através de sua tese do primado do objeto real sobre o objeto de conhecimento e pelo primado desta primeira tese sobre a segunda: a distinção entre objeto real e objeto do conhecimento (ALTHUSSER, 1998b, p. 221) 39.

Ao contrário de Costanzo Preve, que enxergou nas críticas que Althusser endereçou às ideologias como humanismo, historicismo e economicismo uma atitude unilateral que tenderia a ignorar as funções identitárias daquelas para o movimento comunista histórico internacional, não penso que esta tensão entre racionalismo e prática (que formulamos aqui desde o ponto de vista do risco das garantias) seja o símbolo de uma despolitização congênita da teoria de Althusser.⁴⁰

Proponho a seguinte interpretação: exercendo a prerrogativa maquiaveliana de pensar nos extremos, Althusser foi extremamente coerente com sua proposta epistemológica. Ao se esforçar por livrar as descobertas marxistas da tranquilidade das garantias, do continuísmo e da empiria, sublinhou seu vetor racional a fim de lançar mais luz sobre o drama que é a

³⁸ Além da passagem que citaremos adiante, registre-se como evidência da crescente preocupação de Althusser com este tema, sua intervenção tardia sobre a questão que envolvia a afamada passagem de Lenin tomada de Kautsky em *Que Fazer?* relativa à proveniência externa da teoria marxista em relação ao movimento operário. Como notou Juan Pedro García del Campo no prólogo a edição espanhola de *Marx dans ses limites*, Althusser aí diz exatamente o oposto do que afirmara outrora sobre o tema em um texto intitulado *Théorie, Pratique théorique et Formation théorique. Ideologie et lutte idéologique*, datado de 1965 e que aparentemente só encontrou circulação em língua espanhola. Este texto foi republicado em 1968 sob o título *Práctica teórica y lucha ideológica* pela Siglo XXI no volume *La filosofía como arma de la Revolución*. Neste escrito Althusser dirá que a teoria é exterior ao movimento operário. Já em *Marx dans ses limites* a inverterá. Para a referida tradução espanhola ver *Marx dentro de sus limites*. p. 33. Akal, 2003.

³⁹Aqui nominalismo pode ser lido como sinônimo de racionalismo ambos significando o primado do pensamento sobre a prática.

⁴⁰ Ver Costanzo Preve. *Louis Althusser: la lutte contre le sens commun dans le mouvement communiste "historique" au XX siècle*. p. 134. In: Sylvain Lazarus. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993. Provavelmente, o predicativo "histórico" que qualifica o comunismo sugere que Althusser tratava em seus textos de algo como um comunismo imaginado ou puro. Nada mais equivocado, contudo, e foi justamente a partir das demandas que surgiam do contexto do comunismo "histórico" internacional que Althusser formulou, por exemplo, a sua potente crítica ao humanismo e o subjetivismo contidos nas críticas ao "culto à personalidade", nas avaliações do que se passava na URSS pós-XX congresso. Sobre isto ver: *Réponse à John Lewis*. Maspero. 1973 e *Marx dans ses Limites, 1994b*. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Stock/Imec. 1994.

construção infinita de uma teoria. Este percurso não se deu sem percalços e tentamos argumentar que, afinal, Althusser se viu virtualmente preso ao risco da volta das garantias pela segurança do corte e pela insustentável confiança dos efeitos políticos da razão.

Entretanto, tomando a constatação da aporia por outro ângulo, podemos pensar que ao invés de erigi-la em índice do fracasso de sua empreitada, ela é paradoxalmente o sintoma de seu sucesso, pois ao tensionar à exaustão seus desdobramentos lógicos, Althusser pôde sinalizar, via bifurcações de seu próprio argumento, melhores caminhos a seguir.

2. QUESTÕES SOCIAIS

2.1 Estruturalismo?

Uma das muitas formas de referir-se ao pensamento de Althusser, para além de seu lugar no rol dos importantes pensadores relacionados à filosofia francesa e ao marxismo, consistiu em ligá-lo ao assim chamado estruturalismo. Esta classificação deu-se principalmente após a divulgação da coletânea organizada com seus colaboradores, *Lire le Capital*, onde apareceriam com frequência termos vinculados ao léxico estruturalista como, por exemplo, o conceito de estrutura.

Em mais de uma ocasião, Althusser recusou sua inclusão nesta corrente de pensamento. Num texto que data de 1972, por exemplo, e que consiste em um dos ensaios que escrevera a fim de dar conta de sua trajetória, ele dizia assim:

Mas nós não soubemos nos deter, em certas páginas do Capital, nesta primavera de 1965, e nosso flerte com a terminologia estruturalista ultrapassou a medida permitida, pois nossos críticos, com algumas exceções, não sentiram a ironia e a parodia em jogo aí. Nós tínhamos na cabeça outro personagem muito distinto do autor anônimo dos estruturalistas e sua moda. Nós veremos em breve de quem se trata (ALTHUSSER, 1998e, p. 178, grifos meus).

Se é correto o que dissemos em nosso capítulo epistemológico sobre os efeitos da ideia de problemática na produção de determinados enunciados teóricos, temos de levar em conta o seguinte: a sorte de uma palavra em sua travessia na direção de sua maioridade conceitual tem a ver necessariamente com seu lugar em um determinado conjunto de proposições e com a relação que ela engaja com seu objeto.

Se pensarmos então a partir dos conceitos de Althusser sobre Althusser mesmo, teremos de levar a sério a referência que o autor faz ao uso da *terminologia* estruturalista. O uso que se faz de uma terminologia ou de um conjunto de palavras garante a filiação a uma escola de pensamento? De acordo com Althusser, não.

Althusser argumenta que sua teoria não é estruturalista, por definição. E se ela não é por definição é necessário perguntar que definição Althusser atribuía ao estruturalismo para

que se visse excluído de tal formulação teórica. Um dos lugares onde comenta o principal aspecto do estruturalismo é o seguinte:

Se insisto, neste ponto, sobre a natureza do tempo histórico hegeliano e suas condições teóricas, é porque esta concepção da história e de sua relação com o tempo está ainda propagada correntemente, da sincronia e da diacronia. É a concepção de um tempo histórico contínuo-homogêneo, contemporâneo a si mesmo, que está na base desta distinção. (...) O sincrônico é a contemporaneidade mesma, a co-presença da essência com suas determinações, o presente podendo ler lido como estrutura em um corte de essência porque o presente é a existência mesma da estrutura essencial. O diacronismo, assim, só é o devir deste presente na sequência de uma continuidade temporal (...) (ALTHUSSER, 2010, pp. 172-173).

Ora, as discussões contemporâneas são justamente as do estruturalismo e que centravam suas discussões em torno do dilema sincronia/diacronia. Althusser está nos dizendo aqui que este é um falso problema. E ele só pode dizer que este problema é falso, pois é capaz de formular outra pergunta com relação à discussão que se coloca neste estágio. Isto é, ao invés de ter de escolher entre sincronia e diacronia, Althusser se perguntará por outra posição possível que permita não só trazer uma alternativa ao debate, mas que pudesse contribuir para o entendimento do porquê deste equívoco.

A questão decisiva gira em torno da ideia de tempo presente. Para Althusser esta ideia de tempo presente envolveria um tipo de formulação ontológica vinculada à relação entre um todo social e suas partes. Quando Althusser fala de uma “co-presença” do todo e de suas determinações ele está questionando uma determinada ideia de causalidade onde o todo conteria em essência o que se manifesta em suas partes.

Isto quer dizer que a estrutura da existência histórica da totalidade hegeliana permite o que proponho chamar um “corte de essência”, quer dizer, esta operação intelectual pela qual se opera, em qualquer momento do tempo histórico, um corte vertical, um corte tal do presente que todos os elementos do todo revelados por esse corte estejam entre eles em uma relação imediata que expresse imediatamente sua essência interna. Quando falarmos de tempo de “corte de essência” faremos alusão à estrutura específica da totalidade social que permite este corte, onde todos os elementos do todo estão em uma co-presença que é a presença de sua essência, que se torna assim imediatamente legível neles (ibidem, p. 170, grifos do autor).

Nas passagens que mencionei Althusser faz, como notamos, referência a Hegel. De fato, depois de Montesquieu, é a Hegel e, antes dele, a Leibniz, que Althusser remonta este tipo de concepção de todo social e de causalidade que identifica como o ponto central do estruturalismo. Althusser nomeou causalidade expressiva este tipo de arranjo ontológico.

Se possuía um modelo que permitia pensar a eficácia do todo sobre cada um de seus elementos, porém esta categoria: essência interior/fenômeno exterior, para ser

aplicável em todo lugar e em todo instante a cada um dos fenômenos dependentes da totalidade em questão, supunha uma certa natureza do todo, precisamente a natureza de um todo “espiritual”, onde cada elemento é expressivo da totalidade inteira como *pars totalis*. Em outros termos, se tinha em Leibniz e Hegel uma categoria da eficácia do todo sobre seus elementos ou sobre suas partes (...) (ibidem, p. 316-317, grifos do autor).

Se Althusser diz que há uma co-presença e que há uma expressão, conseqüentemente não há complexidade e diferenças reais em questão. Daí se desdobra outra crítica de Althusser ao estruturalismo: o formalismo. Em verdade, Althusser argumenta que não critica Lévi-Strauss pela formalização, aspecto essencial segundo ele a todo pensamento teórico, mas por um “mau formalismo”.

Compreender um fenômeno real, não é, eu diria, produzir o conceito de sua possibilidade (isto é sempre e ainda ideologia filosófica clássica, operação jurídica do tipo que eu denuncio no prefácio de *Lire le Capital I*), mas produzir o conceito de sua necessidade. Que o formalismo de Strauss seja um mau formalismo, nós podemos ver neste ponto preciso: Lévi-Strauss toma o formalismo da possibilidade pela formalização da necessidade (ALTHUSSER, 1995c, p. 426, grifos do autor).

Para então pensar sobre a diferença específica que separa Althusser deste tipo de raciocínio é necessário abordar sua discordância em relação à Hegel.

2.2 A crítica à totalidade hegeliana

Estaria a relação de Hegel com Althusser assentada em termos definitivos? A resposta a esta pergunta é seguramente, não. E por que não? Digamos que há ao menos três possíveis chaves de entrada para entender esta relação. A primeira seria a leitura mais exegética que Althusser endereça à Hegel em sua *mémoire*, onde Althusser aceita com certa simpatia a crítica que Hegel endereça ao formalismo kantiano⁴¹, chamando a atenção para a preponderância em sua reflexão do tema do conteúdo e seu impulso criador (“*le contenu est toujours jeune*” (ALTHUSSER, 1994c, p. 60).⁴²

⁴¹ Por formalismo kantiano entendemos aqui a cisão kantiana entre a coisa em si e o mundo dos fenômenos.

⁴² Na verdade, seria objeto de uma pesquisantíssima interrogar a última parte deste escrito onde Althusser se aproxima da crítica de Marx a Hegel, angulada desde o ponto de vista interno mesmo ao conteúdo hegeliano, onde Marx chama a atenção para a aporia interna ao sistema hegeliano imposta pelo conteúdo histórico prussiano (o advento de Guilherme IV).

A segunda consistiria na apropriação que Althusser faz da ideia de processo em Hegel e que servirá de substrato a sua formulação da história como “processo sem sujeito”. Nesta linha de interpretação, Althusser chama a atenção para uma leitura da obra de Hegel que não conferiria centralidade alguma à alienação do homem na constituição da história. Ao fazê-lo, Althusser se afasta da recepção de Hegel efetuada por Kojève, por exemplo.⁴³

Estas duas apropriações já valeriam um trabalho separado e não teríamos condição de abordá-la aqui com a devida atenção. Proponho então interrogar o terceiro tipo de diálogo possível entre os dois e que é funcional à nossa discussão neste capítulo. Em que ela consiste? Trata-se da discussão sobre a totalidade hegeliana.

Em *Contradição e sobre determinação: notas para uma pesquisa*, Althusser usa uma epígrafe retirada do posfácio à segunda edição de *O Capital* de Marx que é capaz de sintetizar a questão que estava em jogo ali e que permite introduzir nossa discussão: “Em Hegel, ela estava de cabeça para baixo. É necessário invertê-la para descobrir na ganga mística o nó racional” (MARX, citado por ALTHUSSER, 2005e, p. 84).

Está em jogo a distinção entre sistema e método na filosofia de Hegel: o primeiro representaria a ganga mística (especulativa) e o segundo seu nó racional. Althusser argumenta que separar os dois polos é efetivamente uma questão pré-dialética, pois Hegel mesmo teria criticado a ideia de discutir um método separado de sua efetividade, referindo-se em a *Fenomenologia do Espírito* ao método matemático.

Depois de afirmar a impossibilidade da separação, Althusser afirma que o problema da dialética é sua própria estrutura e daí introduz a questão da contradição. Se em Hegel podemos dividir a contradição em contradição subjetiva (o que Kant chamaria de antinomias da razão) e contradição objetiva (contradição ligada às coisas), devemos dizer que Althusser está preocupado principalmente com o aspecto objetivo da contradição.

Na Fenomenologia, por exemplo, que descreve as experiências da consciência e da dialética culminando no surgimento do Saber Absoluto, a contradição não parece simples mais ao contrário fortemente complexa. A rigor, só se pode dizer simples da primeira contradição: a da consciência sensível e de seu saber. Mas quanto mais avançamos na dialética de sua produção, mais a consciência se torna rica, mas a contradição se torna complexa. Porém (...) a cada momento de seu devir a

⁴³ “Kojève, de fato, tira de Hegel uma antropologia, ele desenvolve a negatividade hegeliana em seu aspecto subjetivo, mas negligenciando deliberadamente seu aspecto objetivo”. Ver *L’homme cette nuit*, 1994. In: *Écrits philosophiques et politiques*. p. 249. Tome I, Éditions Stock/Imec, 1994.

consciência se vive e experimenta sua própria essência (que corresponde ao degrau que ela atingiu) através de todos os ecos do das essências anteriores que ela foi, e através da presença alusiva de formas históricas correspondentes (ALTHUSSER, 2005e, p. 100, grifos do autor).

O trecho de Althusser é duplamente importante. Primeiro, porque trata de afastar uma leitura superficial de Hegel na medida em que não tomaria em conta a evidência teórica de que este postula justamente a negação do imediato, nadificando-o, em prol da construção de uma rede de mediações que serviria no fim para inserir aquele imediato aparentemente pleno em uma rede de determinações que o enriqueceriam efetivamente.

Althusser leva isto em conta, mas seu ponto como vimos é inteiramente outro. O que ele trata de marcar é que em verdade esta rede de conexões é virtual na medida em que é suscetível de ser reduzida a uma essência simples.

A simplicidade da contradição hegeliana só é possível pela simplicidade de seu princípio interno, que constitui a essência de todo período histórico. É porque é possível de direito reduzir a totalidade, a diversidade infinita de uma sociedade histórica dada (a Grécia, Roma, o Santo-Império, a Inglaterra etc.) a um princípio interno simples, que esta mesma simplicidade, adquirida assim de direito pela contradição, pode aí se refletir (Althusser, 2005e, p. 102, grifos do autor).

É tentando emprestar efetividade e singularidade ontológica à esta “diversidade infinita”⁴⁴ que Althusser julga poder abrir outros caminhos de pesquisa e de práticas políticas.

⁴⁴ Registro aqui que este tema da simplicidade *versus* “diversidade infinita” está extremamente presente na França no momento em que Althusser está escrevendo e que esta querela

reenvia, como Althusser chega a notar, mas não desenvolve até as últimas consequências, a rejeição mesmo da dialética como recurso do pensamento. Notemos de passagem que este é, por exemplo, um tema corrente em Foucault e Deleuze. No caso de Althusser, sua posição oscilou bastante desde avaliações elogiosas em seus textos entre 1940-50, passando pela tentativa de fundar uma “dialética materialista”, até afirmações do tipo “não materialista dialético, esse horror, mas materialista aleatório”, em *Portrait du philosophe materialiste*, p. 596, de 1986. Ver a respeito: “*l’infâme dialectique*”: *le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du 20 siècle*, de Isabelle Garo. Disponível em: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=155:i-garo-l-infame-dialectique-r-le-rejet-de-la-dialectique-dans-la-philosophie-francaise-de-la-seconde-moitie-du-20e-siecle&catid=63:philosophie&Itemid=86.

2.3 Sobredeterminação, última instância e todo complexo estruturado com dominante

O conceito de sobredeterminação que Althusser diz ter tomado de empréstimo ao arsenal conceitual da psicanálise tem como função restituir dignidade ontológica à esta diversidade do real. Ele surge na centésima página de *Pour Marx*.⁴⁵

Eu não me detenho neste termo de sobredeterminação (emprestado a outras disciplinas), mas eu o emprego faute de mieux de uma só vez como um índice e um problema, e também porque ele permite ver muito bem porque nós nos relacionamos com outra coisa que a contradição hegeliana (ALTHUSSER, 2005e, p. 100, grifos do autor).

A sobredeterminação significa que a contradição é sempre trabalhada por inúmeros fatores de complexidade irreduzível.⁴⁶ Para pensar a sobredeterminação, Althusser coloca o tempo da teoria para trabalhar em harmonia com o tempo das práticas políticas: é a partir dos exemplos revolucionários ditos excepcionais que Althusser questionará a simplicidade daquela: a experiência da Revolução Russa desafia a teoria tradicional da revolução.⁴⁷

Porque a revolução foi possível na Rússia, porque ela foi vitoriosa? (...) Pela razão fundamental que a Rússia representava, no sistema de Estados Imperialistas, o ponto mais frágil. Esta fragilidade, a Grande guerra precipitou e agravou: ela não a criou por si só. (...) Esta fragilidade resultou desta característica específica: a acumulação e a exasperação de todas as contradições históricas então possíveis em um só Estado (ibidem, grifos do autor).

Dizer que uma contradição é sobredeterminada, isto é, que sempre envolve uma rede complexa de determinações e que, portanto, não é simples é só o primeiro passo da definição. Althusser explicará que esta complexificação da contradição envolve momentos em que há

⁴⁵ Refiro-me a edição de 2005 publicada por La Découverte Poche.

⁴⁶ Justamente neste estágio da reflexão Althusser insere uma nota de rodapé onde faz menção a um texto de Mao Tsé Tung e convida o leitor a conferir o “o desenvolvimento consagrado por Mao Tsé-Tung ao tema da distinção entre as contradições antagonistas (explosivas, revolucionárias) e as contradições não-antagonistas” (ALTHUSSER, 2005c, p. 100). Para uma análise sobre o papel do conceito de sobredeterminação para a retomada do marxismo althusseriano ver: Motta, Luiz Eduardo, *O (re) começo do marxismo althusseriano*. In: *Crítica marxista*. n. 35, 2012.

⁴⁷ Não me detenho neste ponto. Chamo de teoria tradicional da revolução a concepção que deduz mecanicamente crescimento industrial, adensamento demográfico da classe operária, conscientização sindical, política e revolução. É possível fazer esta leitura a partir do *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels. No caso específico de Althusser, este tipo de pensamento foi combatido por ele e constantemente aproximado de algumas tendências tanto da IIª quanto da IIIª Internacional.

uma acumulação das contradições, que há sua exasperação e, além disso, é necessário que elas se fusionem em uma “unidade de ruptura”.

Logo, a reflexão de Althusser sobre a sobredeterminação envolve dois momentos: primeiro, Althusser atribui à contradição um estatuto transcendental, isto é, toda a contradição é *a priori* e por princípio complexa; segundo, Althusser remete esta complexidade a momentos históricos definidos, pois não basta que elas sejam ontologicamente complexas, mas que elas manifestem esta complexidade.

Neste sentido, dizer que uma contradição é sobredeterminada não é por via de consequência afirmar que haverá necessariamente algo como uma revolução, mas apenas que, se se quer captar as possibilidades de transformação política em um determinado período, se deve atentar para o fato da sobredeterminação.

Eu poderia então, para tentar cobrir, do ponto de vista desta regra, o conjunto de fenômenos, avançar que a “contradição sobredeterminada” pode ser, seja sobredeterminada no sentido de uma inibição histórica, de um verdadeiro “bloqueio” da contradição (ex: a Alemanha wilheimiana), seja no sentido da ruptura revolucionária (Rússia de 1917), mas que em suas condições ela não se apresenta jamais em estado puro? É então, eu reconheço, a “pureza” ela mesma que será a exceção (...) (ALTHUSSER, 2005e, p. 106, grifos do autor).

Após desenvolver a ideia de sobredeterminação, Althusser foi acusado de haver substituído uma concepção “monista” por outra “pluralista” no interior do marxismo e de ter degenerado a reflexão de Marx e Engels num “hiperempirismo”.⁴⁸ Ambos os desvios teriam empurrado, para os críticos, Althusser na direção da pluralidade do imediato e consequentemente de sua errância constitutiva, impossibilitando qualquer análise. Não julgo absurdo ler as formulações de Althusser sobre a última instância e sobre o “todo complexo estruturado já dado”, como tentativas de responder a estes questionamentos.

Althusser formula a ideia de determinação em última instância a partir da leitura de uma carta de Engels endereçada à Bloch, em 1890. A discussão aparece num ponto onde está em jogo uma reflexão sobre a relação entre Estado e sociedade civil em Hegel.

Para Hegel a vida material (a sociedade civil, quer dizer a economia) é somente a Astúcia da Razão, ela é, sob a aparência da autonomia, dirigida por uma lei que lhe é estrangeira: seu próprio Fim, que é ao mesmo tempo sua condição de possibilidade:

⁴⁸ Ver o resumo de Althusser sobre as críticas que lhe foram endereçadas a partir de G. Mury e R. Garaudy em *Sur la dialectique materialiste (de l'inégalité des origines)*. p. 163. Ver também *Réponse à une critique* In: *Écrits philosophiques et politiques*. P. 351-387, 1995d.

o Estado, logo sua vida espiritual. É uma maneira de inverter Hegel, pensando engendrar Marx. Esta maneira consiste justamente em inverter a relação dos termos hegelianos, quer dizer, de conservá-los: a sociedade civil e o Estado, a economia e a política-ideologia, - mas transformando a essência em fenômeno e o fenômeno em essência, ou se preferimos fazendo jogar a Astúcia da Razão a contrapelo (ALTHUSSER, 2005e, p. 107, grifos do autor).

Esta concepção postularia uma relação de mera dedução entre as partes, eliminando, uma vez mais, a particularidade de cada instância social.

Escutemos o velho Engels recolocar, em [18] 90 as coisas em seu devido lugar contra os jovens “economistas”, que não haviam compreendido que se tratava de uma nova relação. A produção é o fator determinante, mas somente “em última instância”. (...) Aquele que “torturará esta frase” para fazê-la dizer que o fator econômico é o único determinante “a transformará numa frase vazia, abstrata, absurda” (ibidem, grifos do autor).

A determinação exclusiva do fator econômico seria justamente a reposição da estrutura dedutiva a partir de um princípio fundador. Para transformar a problemática ou o dispositivo teórico de Hegel em outra coisa completamente distinta, pois que diferenciada em seu fundamento mesmo, Althusser teve de pensar de outra forma. Aparece aqui o tema da *tópica*.

Não que Hegel não proponha distinções tópicas: pois para reter somente um exemplo, ele fala do direito abstrato, do direito subjetivo (a moralidade), do direito objetivo (a família, a sociedade civil, o Estado), e ele fala deles enquanto esferas. Mas Hegel não fala jamais de esferas senão no sentido de “esferas de esferas”, ou de círculos, mas no sentido de círculos de círculos: ele não avança as distinções tópicas senão para suspendê-las, apagá-las, superá-las (Aufhebung), pois a “verdade delas” está sempre fora delas (ALTHUSSER, 1998e, p. 187, grifos do autor).

Alternativamente, Althusser dirá o seguinte:

Ora, o que nos mostrou Marx na Miséria da Filosofia, na Contribuição à Crítica da Economia Política e no Capital? Que o jogo da dialética materialista é dependente do dispositivo de uma Tópica. Eu faço alusão a célebre metáfora do edifício, onde, para pensar a realidade de uma formação social, Marx lança mão de uma infraestrutura (a “estrutura” ou “base econômica”) e, acima dela, uma superestrutura. Eu faço alusão aos problemas teóricos colocados por este edifício: a “determinação em última instância (da superestrutura) pela economia (a infraestrutura)”, “a autonomia relativa (dos elementos) da superestrutura”, sua “ação de retorno sobre a infraestrutura”, a diferença e unidade de determinação e dominação, etc (ALTHUSSER, 1998e, p. 187).

A tópica então seria o expediente conceitual necessário para garantir a possibilidade de expressão das esferas para além de seu centro determinante. Logo, ela seria o conceito capaz de possibilitar as formulações sobre a determinação em última instância, a autonomia relativa etc. Esta ideia desenvolvida por Althusser aparece também em *Aparelhos Ideológicos do*

Estado onde ele explica que o termo é oriundo de Freud e que figurava em sua teoria para pensar a constituição do aparelho psíquico.⁴⁹ Em suma: só garantindo individualidade às instâncias e, portanto, temporalidade própria a elas que se pode tentar escapar do jogo das deduções e expressivismos entre as diferentes esferas de uma formação social.⁵⁰

Mas é preciso remeter aqui a duas outras categorias que intervêm para pensar este jogo entre instâncias: “a ideia de todo complexo estruturado já dado” e a ideia de “estrutura com dominante”. Minha hipótese é que depois de inserir a complexidade em sua teoria para afastar-se de Hegel, Althusser se vê enredado nos fios de um tema caro a outro inimigo: o estruturalismo. Proporei logo adiante que este é um ponto de bifurcação onde se abre um momento de escolha possível à permanência na circularidade ou uma saída alternativa.

A primeira categoria citada faz referência à complexidade constitutiva da contradição. É por isso que Althusser fala em “já dado”, expressão de eco heideggeriano,⁵¹ mas que ele remete a Marx e sua ideia de que mesmo quando se trata de uma categoria aparentemente simples como a “produção”, deve-se levar em conta que ela esta imersa em uma sociedade (“o concreto é síntese de múltiplas determinações”) e a ideia de contradição de Mao, como adiantamos acima.

⁴⁹ Étienne Balibar insere o uso que Althusser faz da tópica em uma longa tradição filosófica que remonta ao mito da caverna de Platão e à árvore do conhecimento de Descartes. Ver Étienne Balibar. *L’objet d’Althusser* In: Silvain Lazarus *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993.

⁵⁰ O tema das distintas temporalidades e instâncias de uma tópica é central para as reflexões de cunho mais histórico de Althusser. É neste estágio que Althusser desenvolverá a ideia de que podem coexistir em uma mesma formação social mais de um modo de produção e, além disso, de pensar sobre o caráter específico do modo de produção capitalista com um determinado tipo de ideologia jurídica que lhe é própria e com modo específico de extração de mais-valia. Estas reflexões de Althusser serão decisivas para se pensar a discussão sobre a transição para outros modos de produção. A referência aqui além de Althusser são os trabalhos de Charles Bettelheim. Márcio Bilharino Naves tem contribuído de maneira decisiva para difundir esta discussão no Brasil em especial os trabalhos de Maria Turchetto. Ver: Márcio Bilharino Naves. *Análise marxista e sociedade de transição*. Editora Unicamp, 2005.

⁵¹ Refiro-me aqui ao tema do já dado (*es gibt*), presente em Heidegger, que Althusser usa para pensar a ausência de começo nem fim pré-estabelecido em seus últimos trabalhos, principalmente em *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*. Aproveito para mencionar o fato de que Althusser faz uma referência ao segundo discurso de Rousseau no subtítulo de *A dialética materialista*, a saber: “da desigualdade das origens”. Enfim, no início era a multiplicidade. Voltando a Heidegger e a esta ideia do “já dado” ou do “largado” ou “jogado no mundo”, chamo a atenção para a reflexão de Warren Montag, amparada em Derrida, sobre esta expressão: conforme Montag, depois de Derrida, a expressão largado ou jogado no mundo ao invés de tomar contornos materialistas como queria Althusser poderia muito bem ser apropriada em sentido religioso do termo, como a queda do indivíduo de um mundo angelical para o purgatório humano. Ver Montag, *Althusser and his contemporaries: philosophy’s perpetual war*. Duke University Press, 2013.

Aí nós nos achamos bruscamente face a três conceitos muito marcantes. Dois conceitos de distinção: 1º a distinção entre contradição principal e contradições secundárias; 2º distinção entre aspecto principal e aspecto secundário da contradição. Enfim, um terceiro conceito: 3º o desenvolvimento desigual da contradição. (...) É suficiente considerar a primeira distinção para ver que ela supõe imediatamente a existência de muitas contradições (sem a qual não poderíamos opor a principal e a secundária), em um mesmo processo. Ela remete então a existência de um processo complexo (ALTHUSSER, 2005f, p. 199, grifos do autor).

Resta então a ideia de “estruturado com dominante”. Depois de fazer referência à atuação do todo complexo estruturado com dominante dizendo que, se esta formulação é verdadeira, então, as relações de produção não são puros fenômenos das forças de produção: elas são sua condição de existência, bem como a superestrutura não é puro fenômeno da estrutura, mas sua condição de existência, Althusser introduz a seguinte passagem: “Mas que nós não nos enganemos aqui: este condicionamento da existência das contradições umas pelas outras, não anulam a estrutura com dominante que *reina* sobre as contradições e nelas (no caso a determinação em última instância pela economia) (ALTHUSSER, 2005f, p. 211, grifos meus)”.

A circularidade do argumento de Althusser começa a tornar-se flagrante neste ponto, pois a “*infinita diversidade*” das contradições é anunciada para logo em seguida ser remetida a uma estrutura que “*reina*” sobre elas. Quatro páginas a frente a tautologia se torna patente e inconciliável:

A sobredeterminação designa na contradição a seguinte qualidade essencial: a reflexão, na contradição mesmo, de suas condições de existência, quer dizer de sua situação na estrutura do todo complexo com dominante. Esta “situação” não é unívoca. Ela não é nem somente a situação “de direito” (aquela que ocupa na hierarquia das instâncias com relação à instância determinante: a economia na sociedade) nem somente a situação “de fato” (se ela é, no estágio considerado, dominante ou subordinada), mas a relação desta situação de fato com esta situação de direito, quer dizer, a relação mesma que faz desta situação de fato uma variação da estrutura, com dominante, invariante da totalidade (ibidem, p. 215, grifos do autor).

Em suma: analisamos a relação da situação de fato com a situação de direito para concluirmos o que já pressupúnhamos, a saber: que a situação de fato é uma variação da situação de direito. Os filósofos chamam isto de petição de princípio. Entretanto, o objetivo aqui não é, como adiantei na introdução da dissertação, perseguir as aporias do texto de Althusser a fim de invalidá-las desde fora. Meu ponto é inteiramente outro: penso que a circularidade do raciocínio é o sintoma de um problema real.

A minha hipótese é a de que Althusser se vê preso neste círculo justamente por recusar-se a colocar-se definitivamente no campo da imanência quando se trata de causalidade. Entendo colocar-se na imanência quando se trata de causalidade como recusar-se justamente a postular um princípio externo, neste caso, a determinação invariante, que fosse capaz de produzir resultados determinados (variações) em uma determinada totalidade.

2.4 Hairesis?

Em 10 de maio de 1965, Pierre Macherey⁵² envia uma carta a Althusser que dizia o seguinte⁵³:

Há um tempo que eu queria lhe escrever sobre um ponto que me intrigou bastante. É a ideia de todo estruturado que se encontra nas páginas 41 e 127 [Macherey refere-se à *Lire Le Capital*]: eu entendo tudo o que você disse sobre a natureza e a eficácia da estrutura e sobre as relações entre as estruturas. Mas, parece-me que quando você fala de um conjunto (*ensemble*) ou de um todo, você consequentemente adiciona um conceito que é absolutamente desnecessário a demonstração e que pode posteriormente tornar-se um obstáculo (a ideia do todo real em oposição ao todo virtual não é muito clara: a ideia de todo é realmente a concepção espiritualista de estrutura). Tudo que você disse sobre a conjuntura é muito válido: mas conhecer a conjuntura não é precisamente conhecê-la na medida em que é uma falta (*manque*)? E a analogia que você faz com a produção teatral (*la représentation théâtrale*), conquanto importante em si mesma, arrisca ser muito ambígua... Você vê que eu tomei o lado dos “naturalistas” e da lógica do diverso, mas talvez eu tenha falhado em entender tudo isso (MACHEREY citado por MONTAG, 2013, p. 74, grifos do autor).

Por que cito o trecho desta carta? Penso que ela toca justamente num ponto central que evidencia ainda mais a tensão relativa à concepção de sociedade de Althusser que viemos abordando. Além disso, o trecho ajuda a estabelecer alguns caminhos e filiações teóricas possíveis para dar conta do desafio que se encontrava pela frente. A resposta de Althusser data de 13 de maio do mesmo ano e dizia o seguinte:

Eu gostaria muito que você lançasse mais luz sobre o que você disse a respeito da totalidade estruturada. Eu concordo com o que você disse sobre a totalidade como

⁵² Como supramencionado, Pierre Macherey integrou o seminário sobre o *Capital* que originou o livro *Lire le Capital*.

⁵³ Devo ao trabalho de Warren Montag *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Duke University Press, 2013, as formulações que seguem, começando pelo conhecimento mesmo desta troca de missivas que se encontram no arquivo de Althusser no IMEC.

um conceito ideológico de estrutura: há algo lá que precisa ser definido com mais precisão. Eu sinto isso há algum tempo. Mas eu devo dizer, provisoriamente pelo menos, que é difícil ir adiante (sem dúvidas porque eu não consigo ver muito claro através desta dificuldade), e eu tenho a tendência a refugiar-me em certos textos de Marx onde há uma referência ao “todo orgânico”, do mesmo jeito que eu me abriguei em alguns textos de Mao sobre a “contradição”. Eu não me sinto capaz de superar a barreira do todo orgânico e da “contradição”. Superar estas barreiras significa claro substituir os conceitos provisórios por conceitos melhor definidos. Faltam-me os últimos. Se você puder ajudar-me e me iluminar, eu peço que o faça imediatamente. É da maior importância... saber se é possível ir adiante hoje (ALTHUSSER citado por MONTAG, 2013, p. 74).

Há, em minha visão, dois pontos importantes que aparecem nesta troca de cartas e que se entrelaçam diretamente. Primeiro, a desconfiança de Macherey em relação a qualquer ideia de todo ou totalidade. Segundo a tomada de partido de Macherey em favor da “lógica do diverso”. Diante destas questões colocadas por Macherey, Althusser nos revela que justamente os textos mais citados em seu ensaio sobre a sobredeterminação, para além dos textos de Lênin, operam quase que como pontos de apoio necessários, mas não suficientes para avançar com uma reflexão que ele mesmo havia aberto a partir do questionamento da totalidade hegeliana. Em suma: o conceito de todo estruturado com dominante, formulado após a reflexão sobre o caráter constitutivamente sobredeterminado da contradição, ameaça reintroduzir um esquema filosófico atacado anteriormente por Althusser.

O esquema filosófico ao qual me refiro aqui é, primeiro, o retorno à transcendência de uma estrutura cuja existência anterior cronológica e ontologicamente falando determinaria o destino das partes com as quais se relacionam. Segundo a relação que uma determinada ideia de todo pudesse engajar com a diversidade e a complexidade do real. Recordamos que a primeira se refere justamente à discussão sobre a relação entre invariante e variante que expus acima e que se apresenta como signo da circularidade de Althusser. Neste particular, Althusser sugere que a atenção das pesquisas sobre uma formação social determinada deveria ser focada na relação entre estrutura invariante e variante, mas ao acompanharmos a lógica de seu argumento, descobrimos que nós já temos o resultado antes mesmo de realizarmos a pesquisa: é a invariante que comanda a configuração do social e esta é determinada pela economia a maneira das combinatórias formais pré-dadas caras aos estruturalistas criticados por Althusser.

A segunda pode ser vislumbrada a partir da resposta de Macherey, em 14 de maio de 1965, onde este admite que o trabalho de reconstrução conceitual levaria algum tempo, mas poder-se-ia cogitar uma saída a partir de tudo concernente à infinidade dos atributos, assim como a carta à Oldenburg, de novembro de [16]65; O artigo de

Deleuze sobre Lucrecio [seria] também importante... Sobre a contradição⁵⁴: eu imagino o quanto nos beneficiaria usar a palavra o menos possível (substituindo-a por outros termos como: oposição, conflito, discordância...) mesmo se não somos capazes de dar conta de sua diferença (MACHEREY, citado por MONTAG, 2013, p. 75).

Atendendo ao pedido de Althusser, portanto, Macherey menciona as possíveis alternativas às formulações apresentadas em *Lire Le Capital*. Ambas incidem sobre um ponto muito particular, a saber, a constituição permanente e complexa do real e é essa demanda teórica que explica a referência ao artigo de Deleuze sobre Lucrecio e permite compreender o trecho da missiva inicial em que Macherey faz referências aos “naturalistas” e diz ter ficado do lado “da lógica do diverso”.

Os naturalistas de que fala Deleuze neste texto específico são os filósofos epicúreos e mais especificamente Lucrecio. Neste artigo, intitulado *Lucrecio e o simulacro*, Deleuze trabalha a ideia de que a concepção do filósofo sobre a realidade seria uma contribuição importante para pensá-la enquanto efetivação das diversidades. Aí Deleuze argumenta justamente que as formulações de Lucrecio representariam um contraponto às teorias do todo ou do Uno, que ao submeterem toda a complexidade do real a uma ideia de ordem unificadora, concorreriam para empobrecê-lo.

Em suma, destaca de sua contribuição a ênfase no caráter “distributivo” e não “coletivo”, afirmando que a “Natureza como produção do diverso não pode ser mais que uma soma infinita, quer dizer, uma soma que não totalize seus elementos” (DELEUZE, 2013, pp. 267-268). Ou: “Nem identidade e nem contradição, mas semelhanças e diferenças, composições e decomposições, ‘conexões, densidades, choques, encontros, movimentos graças aos quais toda coisa se forma’. Coordenações e disjunções tais é a natureza das coisas” (ibidem, p. 269).

⁵⁴ Deixo de lado aqui um exame mais detido sobre a ideia de contradição. É possível que Macherey tenha em mente o fato de que falar em contradição é falar em resolução e que o que é problemático neste sentido é justamente a eficácia do trabalho do negativo em eliminar diferenças em favor do estabelecimento das identidades. Se este caminho for correto, não seria absurdo tachar a ideia de contradição “não antagônica” proposta por Mao Tse Tung de oxímoro. Um caminho alternativo possível estaria na ideia de “síntese disjuntiva” formulada por Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição*, mas não tenho condições de abordar este tema com a devida propriedade neste momento. Aliás, Althusser tinha perfeita consciência deste tema conquanto tenha cedido com muita facilidade às leituras de Spinoza, inspiradas em Hegel, como bem demonstrou Macherey, e que imputavam a teoria daquele uma positividade excessiva que viria a excluir qualquer conflito de sua composição ontológica. Ver por exemplo: “seguramente um marxista não pode fazer um retorno por Spinoza sem pagar o preço. Pois a aventura é perigosa e façamos o que for faltará a Spinoza, o que Hegel deu a Marx: a contradição” (ALTHUSSER, 1998e, p. 188).

Quanto a tudo que concerne “à infinidade dos atributos” e carta à Oldenburg, dizem respeito a Spinoza. Aí também, o que está em jogo é a valorização da complexidade do social e a preocupação em manter sua teoria no âmbito de uma imanência que não represente ordem alguma, mas que, tal qual a leitura que Deleuze faz dos epicureos, valorize a “desordem” como característica constitutiva do social. Afinal, que pergunta fazia Oldenburg à Spinoza na carta referida por Macherey? Ele perguntava pela ideia que Spinoza fazia do ordenamento das coisas e em especial sobre a relação entre o todo e as partes.⁵⁵ Evitando desde o princípio o impulso à totalização, Spinoza responde dizendo que em verdade postular algo como uma ordem na natureza seria do âmbito do imaginário, tendo em vista que em realidade ela se movimentaria através da combinação de composições infinitas irreduzíveis a um todo.

No fundo, o que se pode notar nestas referências endereçadas por Macherey a Althusser é o desenvolvimento de um impulso que Althusser mesmo havia dado à crítica do que julgava ser um dos aspectos mais marcantes do estruturalismo, como argumentei na abertura deste capítulo. O estruturalismo, genericamente falando, concebido como crítica mordaz ao sujeito e ao mito da intencionalidade individual, teria paradoxalmente reativado outro tipo de intencionalidade: a estrutural. O ponto de Macherey é que criticar esta concepção do ordenamento social e levar seus efeitos até o fim é caminhar para a construção de outro tipo de concepção de sociedade sem conciliação possível com a “antiga” concepção de estrutura.

Aliás, como lembra Montag, Macherey foi um dos primeiros no grupo de trabalho em torno de Althusser a oferecer este tipo de crítica em um artigo escrito para compor um dossiê lançado pela revista *Les Temps Modernes*, justamente sobre o estruturalismo.⁵⁶ Neste artigo, que data de 1966, portanto posterior, não por acaso, à troca de missivas com seu mestre, Macherey critica as análises literárias tal como pensada pelos estruturalistas porque seriam baseadas na ideia da existência de uma estrutura latente que deveria ser descoberta sob a superfície do texto.

Contra esta concepção, Macherey argumentará que em verdade, pensar um texto respeitando suas riquezas, é pensá-lo em sua materialidade, em sua desordem superficial, em

⁵⁵ Ver Spinoza, 1983, p. 382, “Quando me perguntais: Como conhecemos de que maneira cada uma das partes da Natureza concorda (*conveniat*) com seu todo e como se vincula (*cohaeret*) às restantes (...)”.

⁵⁶ Ver Montag, W. *Introduction* In: Macherey, Pierre. *In a materialist way*. Verso, 1998.

suas riquezas e tensões tal como se expressam. Isto é: “que a obra encubra uma ordem, isto é, o inessencial: é sua desordem (sua confusão) real que é significativa. A ordem que ela se dá é apenas uma ordem imaginada (...)” (MACHEREY, 1968, p. 167). A exemplo do que aconselhava fazer Spinoza com a escritura sagrada, Macherey nos convida a pensar num texto como atualidade sem potência, sugerindo que pensemos num conceito de estrutura como exterioridade, ao contrário de um conceito de estrutura como interioridade e, portanto, intencionalidade renegada.

Mas, afinal, formulemos a seguinte pergunta: estariam estes desdobramentos ausentes dos textos do próprio Althusser e só se encontrariam em referências externas aos seus escritos mesmos? Este não parece ser o caso, pois é possível pensar que este campo de preocupação, identificado a partir da enumeração dos autores como Lucrecio, Spinoza, Macherey e Deleuze, não é absolutamente externo aos escritos de Althusser e é exatamente este fato que nos habilita a falar propriamente de uma tensão entre formulações no interior mesmo de seu desenvolvimento teórico.

Uma prova do raciocínio: em *Lire le Capital* Althusser formula ideias extremamente próximas a que acabamos de mencionar e lá podemos ver o filósofo propor a formulação de um conceito de causalidade estrutural que signifique uma “causa imanente aos seus efeitos no sentido spinozista do termo, de que toda a existência da estrutura consista em seus efeitos, em uma palavra, que a estrutura (...) não seja nada mais que seus efeitos (ALTHUSSER, 2010, p. 320).⁵⁷ “Sentido spinozista do termo”, pois é justamente Spinoza quem definiu Deus, na proposição 18 do Livro I da *Ética*, enquanto “causa imanente e não transitiva de todas as

⁵⁷ Estou ciente das discussões em torno da ideia de “causalidade metonímica”, com fortes tonalidades lacanianas, proposta por Jacques-Alain Miller em *Acción de la estructura In: Matemáticas I*, 2010 e referida por Althusser em *Leer el Capital*, 2010, p. 319. Não ignoro igualmente a importância que lhe atribuiu Alain Badiou em *El (re)comienzo del materialismo histórico*, hoje em *La aventura de la filosofía francesa: a partir de 1960*. Penso, contudo, que a aproximação da ideia de causalidade estrutural à problemática laciana da falta retira dela a produtividade que poderia guardar caso fosse mantida no interior do sistema de Spinoza. Não entro em detalhes, mas formularia o tema da seguinte forma: mesmo tomando-se em conta o tema do não-simbolizável de Lacan e, portanto, a necessidade de enfrentar-se o tempo todo com o presente áspero, é possível pensar que sua teoria seja suscetível de ser remetida a um ponto de apoio estruturante, isto é, o sujeito cindido ou fracionado. Já em Spinoza esta problemática é implodida a partir de seu compromisso sem concessões à imanência. Para a polêmica em torno da proveniência da ideia de causalidade metonímica ver: “quanto a Jacques-Alain Miller (...) se fez notar por uma grande capacidade de iniciativa em outubro de 1964, depois desapareceu completamente (...) antes de se apresentar de repente diante de nós em junho de 1965 e revelar que nós lhe havíamos roubado um conceito” (...) (ALTHUSSER, 2013, p. 395).

coisas” (SPINOZA, 2009, 29).⁵⁸ Ora, não seria isso um questionamento da ideia de estrutura enquanto subjetividade dotada de intenção e, portanto, da própria formulação de Althusser sobre a relação entre invariantes e variantes presente no texto que mencionamos mais acima? Ou, para falar com Macherey, uma estrutura enquanto exterioridade *versus* uma estrutura enquanto interioridade?

Por outro lado, no que tange a valorização das singularidades podemos mencionar também um exemplo. Primeiro, podemos nos remeter às análises de Althusser sobre a necessidade de se pensar as formações sociais enquanto singularidades históricas, isto é, conjunturas. A ideia de “momento atual” de Lenin, à que Althusser fazia referência em seus textos de 1960, poderia justamente significar este recurso à realidade enquanto composição de diversas instâncias que não se totalizam, mas que mantém sua unidade diversa e ao mesmo tempo singular em um momento determinado.

Como lembrou Montag, está concepção de conjuntura de Althusser aproxima-se muito da ideia de *res singulares* de Spinoza que não tendo nada a ver com a ideia de singularidade de Hobbes, remete não a seres isolados no mundo, mas a corpos, aí incluídos indivíduos ou grupos, que se compõem sem cessar, formando singularidades com outras singularidades *ad infinitum*. O que está em jogo nestas formulações, portanto, é justamente a composição entre de um lado a imanência e de outro a singularidade, tanto do momento que se interroga como das partes que compõem este momento (MONTAG, 1998b, p. 68). Surge o desafio de se pensar a estrutura como conjuntura, mas acima de tudo a conjuntura como possível conceito de estrutura e é por isso que Althusser pode dizer o seguinte:

O insubstituível dos textos de Lenin está aí: na análise da *estrutura de uma conjuntura*, nos deslocamentos e contradições de suas contradições, em sua unidade paradoxal, que seja a existência mesmo deste “*momento atual*”, que a ação política vai transformar, no sentido forte, um fevereiro em um outubro (ALTHUSSER, 2005f, p. 181, *grifos meus*).

Um último exemplo. Tanto em um de seus ensaios de autocrítica quanto em ao menos dois de seus textos tardios, Althusser fez referência ao que chamava de nominalismo, emprestando-lhe o estatuto de único materialismo concebível. Para ilustrar sua tese, Althusser lançou mão mais de uma vez da primeira proposição do *Tractatus* de Wittgenstein: “*Die welt*

⁵⁸ O modelo de causalidade transitiva remete à Descartes, que coerente com seu procedimento epistemológico de reduzir o pensamento à ideias claras e distintas, sugeria a ideia de refletir sobre os corpos animados e inanimados a partir do modelo de uma máquina que *qua* totalidade deveria ser pensada a partir do foco em suas partes. Ver a *quinta parte* do Discurso do método.

ist alles, was der fall ist” que Althusser traduz como “*le monde est tout ce dont le cas est*”, isto é, o mundo é tudo que é um caso (ALTHUSSER, 2013, p. 479; ALTHUSSER, 1994e, p. 577; ALTHUSSER, 1994f, p. 46). Althusser formularia assim sua interpretação do excerto:

Essa frase esplêndida (superbe) diz tudo, pois só existem casos no mundo, situações, coisas, que caem sobre nós inadvertidamente. Esta tese segundo a qual só existem casos, quer dizer, indivíduos singulares totalmente distintos uns dos outros é a tese central do nominalismo. (...) eu diria que [o nominalismo] não é só a antessala [do materialismo], mas é o materialismo mesmo (ibidem, p. 46-47).

Ora, se tudo isso for verdade, estaremos lidando com outra visão completamente distinta da ideia de estrutura ou mesmo assistindo ao que chamei mais acima de seu colapso imanente. A tensão entre a necessidade de complexificar o social por um lado e por outro manter certa unidade de um todo ou de uma ordem é projetada para uma resolução que iguala praticamente a ideia de estrutura com a ideia de conjuntura, concebida como conjunção contingente de singularidades que se compõe, conservam e separam-se infinitamente.

Althusser um par de vezes fez referências a uma carta onde Marx prometia um texto sobre a dialética que nunca conheceria a luz do dia: “Marx quase prometeu à Engels vinte páginas sobre a dialética ‘se eu tenho tempo’ (*si je trouve le temps*): ele nunca as escreveu. Falta de tempo?” (ALTHUSSER, 1994b, p. 410). Althusser chamou constantemente a atenção para este episódio como o índice de uma dificuldade teórica de Marx em acertar de fato as contas com sua herança filosófica passada.

Intrigantemente, Althusser também disse algo parecido, mas em relação a outro tema. Numa carta que data de 10 de março de 1966, Althusser contava a Franca Madonia sobre seus possíveis projetos futuros:

Um livro sobre Rousseau? Um livro sobre as teses sobre Feuerbach? Um livro sobre a filo [sofia] ideológica de Engels e de Lênin? Ou um artigo para a T [empos] M [odernos] sobre a concepção marxista de *estrutura*? Em cada um desses casos será necessário que eu trabalhe firme, mas o texto que me dará mais trabalho será o artigo sobre a estrutura (ALTHUSSER, 1998g, p. 663, *grifos do autor*).

E se é verdade que a reformulação da ideia de estrutura teria que haver-se com as ideias de contingência, diversidade e singularidade, talvez seja possível entender porque no mesmíssimo contexto, aliás, no mesmo parágrafo da carta, mas linhas a frente, ele tenha arrematado: “haveria também outra coisa possível: um longo artigo ou mesmo um pequeno livro sobre *o problema da individualidade*, para colocar um fim a todas as besteiras que se escreve por todos os lugares” (ibidem, p. 664).

O artigo nunca apareceu. “Falta de tempo?”. Arrisco dizer que não. Interpreto o fato como o índice de uma dificuldade teórica grande que mesmo que não tenha encontrado uma definição conceitual bem-acabada em seus escritos, ali compareceu em “estado prático” como tentamos demonstrar aqui sublinhando, sobretudo, seus pontos de tensão. Além disso, também é verdade que se o problema não se resolveu com Althusser, o ponto em que ele nos deixou é ao menos de extrema significância e “a partir daí novas pesquisas são possíveis”.⁵⁹

Voltar a Althusser a partir das publicações que vem sendo feitas se não autoriza, penso, a divisão entre dois Louis Althusser, permite conferir inteligibilidade a muitos temas que por diversos motivos, ficaram em certa penumbra. É como se pelas margens mesmo dos textos (como Spinoza, dizem, que deixava deliberadamente o mais escandaloso de suas formulações para os apêndices) pudéssemos nos encontrar com suas formulações mais agudas outrora dispersas sobre a potência e a clareza de sua argumentação. Ler Althusser através de Althusser e para além dele mesmo é precaver-se contra a dogmata sempre a espreita e trilhar o caminho de uma reflexão que porque é retomada a partir da sua produtividade incessante e inacabamento congênito não pode ser mais, nem menos, pois que é de fato infinita.

⁵⁹ Althusser, A. *Éléments d'autocritique*. p. 195. In: Althusser, A *Solitude de Machiavel et autres texts*. Puf, 1998.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação elegi analisar dois eixos da obra de Althusser chamando a atenção para suas tensões internas. Este exercício de reflexão, julgo eu, evitou que nós adotássemos a posição de avaliadores externos à obra, ancorados em uma cisão cronológica ou doutrinária. Seguindo a sugestão de Étienne Balibar tentei explorar desde o ponto de vista interno algumas tensões nestes dois eixos que citei que oscilavam entre a tautologia e uma abertura reflexiva possível: chamei estas aberturas possíveis de *hairesis*.

No eixo epistemológico, realizei uma reconstrução de seus argumentos estabelecendo um percurso pouco explorado. Evitando começar sua epistemologia pela ideia de “corte epistemológico”, decidi tentar esclarecer seus fundamentos sublinhando sua tentativa, inspirada em Spinoza, de construir uma epistemologia materialista que contornasse a questão das garantias do conhecimento. Esta foi a porta de acesso a sua conceitualização propriamente positiva sustentada a partir de uma crítica ao empirismo e a construção de conceitos como o de “corte” e de “problemática” que concorreram para formar uma epistemologia potente e extremamente aberta.

Procurei destacar que em um determinado momento de sua construção epistemológica, contudo, sua reflexão corre o risco de encerrar-se em uma tautologia, repondo a questão das garantias que havia criticado. Como solução possível, ou momento herético, tentei chamar a atenção para a importância que duas ideias tinham em seu arcabouço epistemológico (a ideia de não acabamento e de irreversibilidade) e que poderiam ser usadas para abrir uma porta de saída do círculo e que poderiam, além disso, abrir um caminho para novas pesquisas.

Já no eixo propriamente social, adotei a mesma estratégia de leitura e comecei minha reconstrução perguntando se, tomando Althusser pela letra, era possível aliá-lo sem mais problematizações ao estruturalismo. Destacando sua própria definição de estruturalismo, vinculada fortemente a uma concepção específica de todo social, conclui que não. Isso não quer dizer, eu argumento, que Althusser não tivesse interrogado muitos dos temas do

estruturalismo e efetivamente se dedicado a pensar sobre a possibilidade de um conceito de estrutura. O “personagem” que ele e seu grupo tinham na cabeça, como ele mesmo viria dizer, era inteiramente outro que o imaginado por muitos de seus leitores. Uma vez mais Spinoza.

Após reconstruir sua reflexão que parte deste enquadramento difícil entre os estruturalistas, eu interrogo sua crítica ao todo hegeliano e procuro analisar sua própria proposta baseada numa ideia de totalidade que ao invés de subtrair, ao contrário, restituísse toda a complexidade constitutiva dos processos sociais. Numa estratégia aparentemente incompatível com as leituras mais canônicas, Althusser coloca a teoria para trabalhar em prol da política e se pergunta se, como Marx, não deveríamos construir uma ideia de teoria política que desse conta do lado mau da história, isto é, lado não mecânico, não tradicional, não esquemático. Quem comanda o raciocínio aí é a Rússia de 1917.

Não obstante os esforços, ou talvez, justamente por causa deles, eu mostro como o filósofo se viu face a face com a circularidade atualizando um viés teórico antes questionado. Retorna pela porta dos fundos, talvez como defesa mesmo às acusações de “pluralista” e “hiperempirista” que lhe renderam suas teorizações sobre a sobredeterminação, a ideia do movimento da história como relação entre estruturas invariantes e estruturas variantes.

Amparado em uma troca de cartas reproduzida por Warren Montag entre Althusser e Pierre Macherey em seu trabalho sem precedentes sobre Althusser, eu mostro como o próprio Althusser tinha consciência disso. Argumento, contudo, que uma saída possível se encontra em sua própria obra e consiste precisamente na ideia de causalidade imanente “em sentido spinozista do termo” em que, lutando para permanecer na imanência, Althusser falará de uma estrutura que só aparece “em seus efeitos”, evitando o estabelecimento de qualquer sorte de dualismo. Neste mesmo movimento, Althusser estará muito próximo de alguns de seus contemporâneos como Deleuze e sua luta para formular uma ideia de andamento do social sem encerramento em um todo de qualquer tipo.

Retornando ao início, se esta dissertação não consiste propriamente em uma intervenção no âmbito da teoria crítica desde o campo da teoria social ou mais especificamente sociológica, ela produz sobre aquela os seus efeitos. Ao refutar uma ortodoxia para o marxismo baseada na repetição de frases feitas sobre o método dialético e fomentar a pesquisa provocando o marxismo a dar conta de sua própria história, Althusser contribuiu para renovar este campo de pesquisas com desdobramentos fundamentais para a

política, do que a tarefa gigante de pensar sobre o socialismo realmente (in) existente é um dos horizontes possíveis. De outro, ao se perguntar pela constituição do sujeito para além de uma visão baseada estritamente numa filosofia da consciência, ele tomou como tarefa desenvolver a partir do marxismo uma ideia determinada de estrutura.

Neste momento específico, enquanto tentava oferecer uma alternativa ao estruturalismo dialogava com Spinoza e alguns de seus contemporâneos. Restituindo a complexidade do social e eliminando vestígios de transcendência, Althusser devolve ao presente ou ao “momento atual” a positividade que lhe é de direito *vis-à-vis* às escatologias positivas ou negativas que projetam para o futuro, como o medo, esta violência imaginária, o regulador de nosso cotidiano. Althusser gostava de fazer referência a uma expressão de Marx que exortava seus leitores (ele referia-se aos leitores de *O Capital*) a pensarem “por eles mesmos”⁶⁰. Spinoza dizia a seus interlocutores *sed intelligere*, no mesmo sentido em que se recusava a fazer qualquer filosofia sobre a morte, na medida em que todo proveito de se pensar estaria justamente em se pensar sobre a vida. A contribuição de Althusser, em suas idas e vindas, tensões e resoluções provisórias, resultantes mesmo do rigor lógico de seu trabalho teórico, versa da mesmíssima forma sobre a positividade do presente. Afinal, o futuro dura mesmo muito tempo.

⁶⁰ Ver Althusser. *Marx dans ses limites*. p. 376. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. 1994b.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Autobiographie. Flammarion, 2013.

ALTHUSSER, Louis. *Notice necrologique par Étienne Balibar*. Le Centre international de recherches en philosophie, lettres, savoirs . Disponível em : <<http://cirphles.ens.fr/ciepf/publications/etienne-balibar/article/louis-althusser?lang=fr>> Acesso em: 2 dez. 2013.

ALTHUSSER, Louis. Site do Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC). Disponível em: < <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis>>. Acesso em: 2 dez. 2013.

ALTHUSSER, Louis. *Para leer el Capital*. Siglo XXI, 2010.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Graal, 2007.

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Marxisme et humanisme*, 2005a. In: *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Notes sur l'humanisme réel*, 2005b. In: *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Préface: Aujourd'hui*, 2005c. In: *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

ALTHUSSER, Louis. “*Sur le Jeune Marx*” (*Questions de théorie*), 2005d. In: *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)*, 2005e. In: *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, 2005f. In: *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

ALTHUSSER, Louis. *L'objectivité de l'histoire: lettre a Paul Ricoeur*, 1998a. In: ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel et autres texts*. Puf, 1998.

ALTHUSSER, Louis. *Soutenance d'Amiens*, 1998b. In: ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel et autres texts*. Puf, 1998.

ALTHUSSER, Louis. *Avant-propos du livre de G. Duménil*. Le concept de loi économique dans “Le Capital”, 1998c. In: ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel et autres texts*. Puf, 1998.

- ALTHUSSER, Louis. *Le marxisme comme théorie "finie"*, 1998d. In: ALTHUSSER, Louis. Solitude de Machiavel et autres texts. Puf, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. *Éléments d'autocritique*, 1998e. In: ALTHUSSER, Louis. Solitude de Machiavel et autres texts. Puf, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. *Le marxisme aujourd'hui.*, 1998f. In: ALTHUSSER, Louis. Solitude de Machiavel et autres texts. Puf, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. *Lettres à Franca (1961-1973)*. Stock/Imec, 1998g.
- ALTHUSSER, Louis. *La Querelle du humanisme*, 1995a. In: Écrits philosophiques et politiques. Tome II. Stock/Imec. 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Sur Feuerbach*, 1995b. In: Écrits philosophiques et politiques. Tome II. Stock/Imec. 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Sur Lévi-Strauss*, 1995c. In: Écrits philosophiques et politiques. Tome II. Stock/Imec. 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à une critique*, 1995d. In: Écrits philosophiques et politiques. Tome II. Stock/Imec. 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Portrait du philosophe matérialiste*, 1994a. In: Écrits philosophiques et politiques. Tome I. Stock/Imec. 1994.
- ALTHUSSER, Louis. *Marx dans ses limites*, 1994b. In: Écrits philosophiques et politiques. Tome I. Stock/Imec. 1994.
- ALTHUSSER, Louis. *Le contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, 1994c. In: Écrits philosophiques et politiques. Tome I. Stock/Imec. 1994.
- ALTHUSSER, Louis. *L'homme cette nuit*, 1994d. Écrits philosophiques et politiques. Tome I. Stock/Imec. 1994.
- ALTHUSSER, Louis. *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, 1994e. Écrits philosophiques et politiques. Tome I. Stock/Imec. 1994.
- ALTHUSSER, Louis. *Sur la philosophie*. Gallimard, 1994f.
- ALTHUSSER, Louis. *Journal de captivité. Stalag XA /1940-1945*. Stock-Imec, 1992.
- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Maspero, 1973.
- BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. In: Os pensadores, 1978.
- BADIOU, Alain. *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Eterna cadencia, 2013.

BALIBAR, Étienne “*Citoyen Balibar*”. La vie des idées. Disponible em: <<http://www.laviedesidees.fr/Citoyen-Balibar.html>>. Acesso em : 2 dez. 2013.

BALIBAR, Étienne. *Nombres y lugares de la verdad*. Nueva vision. 2004.

BALIBAR, Étienne. *Structural causality, overdetermination, and antagonism*. In: Callari, Antonio e Ruccio, David. F. *Postmodern Materialism and the future of Marxist theory: essays in the althusserian tradition*. Wesleyan University Press, 1996.

BALIBAR, Étienne. *Avant Propos*, 1996. In: *Pour Marx*. La découverte. Poche. 2005.

BALIBAR, Étienne. *Le concept de “coupure épistémologique” de Gaston Bachelard à Louis Althusser*, 1991a. In: *Écrits sur Althusser*. Puf, 1991.

BALIBAR, Étienne. *Note biographique*, 1991b. In: *Écrits sur Althusser*. Puf, 1991.

BALIBAR, Étienne. The Infinite Contradiction. *Yale French Studies*. No. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, p. 142-164, 1995.

BALIBAR, Étienne. *L’objet d’Althusser*. In: *Politique et Philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993.

BALIBAR, Étienne. *Cinq études du matérialisme historique*. Maspero, 1973.

BOUTANG, Yann Moulier. *Chronologie*, 2013. In: *L’avenir dure longtemps*. Autobiographie. Flammarion, 2013.

CENTRE D’HISTOIRE DES SYSTEMES DE PENSEE MODERNE. Disponible em : <<http://chspm.univ-paris1.fr/spip.php?article239>> Acesso em: 2 dez. 2013.

DELEUZE, Gilles. *Lucrecio y el simulacro*. In: DELEUZE, Gilles. *La Logica del sentido*. Paidós, 2013.

De ÍPOLA, Emilio. *Althusser el infinito adiós*. Siglo XXI, 2007.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Qu’est-ce que les Lumières?* In: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV.

GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro. *Prólogo: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo*. In: ALTHUSSER, Louis. *Marx dentro de sus límites*. Akal, 2003.

- GARO, Isabelle. *L'infâme dialetique: le rejet de la dialetique dans la philosophie française de la seconde moitié du 20 siècle*. Disponível em: <http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=155:i-garo-l-infame-dialectique-r-le-rejet-de-la-dialectique-dans-la-philosophie-francaise-de-la-seconde-moitie-du-20e-siecle&catid=63:philosophie&Itemid=86> Acesso em: 2 dez. 2013.
- HEIDEGGER, M. *Hegel e os gregos*. In: Heidegger. Os pensadores, 1979.
- LAZARUS, Silvain. *Politique et Philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993.
- L'INFAME DIALETIQUE DE ISABELLE GARO. Marx au XXI siècle : l'esprit et la lettre. Disponível em : <http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article &id=155:i-garo-l-infame-dialectique-r-le-rejet-de-la-dialectique-dans-la-philosophie-francaise-de-la-seconde-moitie-du-20e-siecle&catid=63:philosophie&Itemid=86>. Acesso em: 2 dez. 2013.
- MACHEREY, Pierre. *Análise literária, túmulo das estruturas*. In: Pouillon, Jean *et al.* Problemas do estruturalismo. Zahar editores, 1968.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón. 2004.
- MACHEREY, Pierre. *A propos de la rupture*. In: MACHEREY, P. Histoire de dinosaure: faire de la philosophie 1965-1997. Puf, 1999.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'éthique seconde partie: la réalité mentale*. Puf, 1997.
- MILLER, Jacques-Alain. *Acción de la estructura* In: Matemias I. Manantial, 2010.
- MONTAG, Warren. *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Duke University Press, 2013.
- MONTAG, Warren. *Introduction*. In: MACHEREY, P. In a materialist way. Verso, 1998a.
- MONTAG, Warren. Althusser's nominalism: Structure and singularity (1962-6). *Rethinking Marxism*, vol. 10, n. 3, 1998.
- MONTAG, Warren. *Spinoza and Althusser against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?* In: KAPLAN, E. Ann. e SPRINKER, Michael. The Althusserian Legacy. Verso, 1993.
- MOTTA, Luiz Eduardo. O (re) começo do marxismo althusseriano. *Crítica marxista*, n.35, 2012.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Análise marxista e sociedade de transição*. Editora da Unicamp. 2006.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Presença de Althusser*. Editora da Unicamp, 2010.

PREVE, Costanzo. *Louis Althusser: la lutte contre les sens commun dans le mouvement communiste "historique" au XX siècle*. In: LAZARUS, Silvain. *Politique et Philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Autêntica, 2009.

SPINOZA, Baruch de. *Carta n° 32*. In: *Os pensadores*, 1983.

THÉVÉNIN, Nicole-Édith. *Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologia e práticas artísticas)*. In: NAVES, Márcio Bilharinho (org). *Presença de Althusser*. Editora da Unicamp, 2010.

TURCHETTO, M. *History of Science and the science of history*. In: Kaplan, E. Ann and Sprinker, Michael. *The Althusserian legacy*. Verso, 1993.

VANDENBERGHE, F. *Une histoire critique de la sociologie allemande*. Tome I, La Découverte/M.A.U.S.S, 1997.

VANDENBERGHE, F. *Une histoire critique de la sociologie allemande*. Tome II, La Découverte/M.A.U.S.S, 1998.

VANDENBERGHE, F. *Les conditions de possibilité de la connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance en sociologie*", *Revue du MAUSS*, 24, 2, p. 375-387.

APÊNDICE — Nota biográfica

Louis Althusser nasceu em 16 de outubro de 1918, em Birmandreis, Argélia, localidade para onde havia sido enviado seu pai por conta de sua função como empregado de um banco. Após ser aluno de Jean Guittou, Jean Lacroix e Joseph Hours, em Lyon, é aprovado, em 1939, para a *École Normale Supérieure* (ENS) na rue d'Ulm. Mobilizado em setembro deste mesmo ano, passará 5 anos em um campo para prisioneiros na Alemanha, motivo pelo qual retardará seu ingresso naquela instituição de ensino que só se dará em 1945. Data de 1947 sua *mémoire* de filosofia: *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, sob a direção de Gaston Bachelard, e passa à agregação. Participará do movimento da juventude católica e escreverá alguns ensaios sobre o tema. Em 1948, é nomeado *agrégé-répétiteur* de filosofia na ENS, mais tarde *maitre-assistant* e depois *maitre de conférences* na mesma instituição. Preparará a promoção de inúmeros normalianos ao ensino e a pesquisa, e terá como alunos, entre outros, Michel Foucault, Michel Verret, Pierre Bourdieu, Michel Serres, Jacques Derrida, Alain Badiou, Jean-Marie Villégier, Jacques Bouveresse, André Conte-Sponville. Também em 1948 adere ao partido comunista e ali militará ativamente particularmente no Movimento pela paz. Na década de 1950, aproxima-se com mais força do marxismo, corrente de pensamento que permanecerá como seu horizonte de interlocução mais presente até seus últimos anos de vida. Na década de 1960, organiza uma série de seminários na *École*. Por exemplo: em 1961-62 seminários dedicados ao estudo do jovem Marx, 1962-63 às origens do estruturalismo, em 1963-64 à Lacan e à psicanálise e em 1964-65 à *Lire Le Capital* (que originará a obra coletiva). Publica neste período *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, esta última obra produzida em conjunto com alguns de seus alunos e contribuidores, dentre eles: Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar e Roger Establet. Em 1967-68 organiza com Pierre Macherey, Étienne Balibar, François Regnault, Michel Pêcheux, Michel Fichant e Alain Badiou o curso de filosofia para cientistas, interrompido pelos acontecimentos de maio de 1968. Na década de 1970, escreve alguns textos onde põe em perspectiva sua obra e realiza o que se convencionou chamar de autocríticas, além de intervir nas discussões sobre a crise do marxismo. Na década

de 1980, um conjunto de textos e entrevistas ajuda a moldar os temas e formulações do que podemos chamar de materialismo do encontro. Althusser morre em 22 de outubro de 1990.⁶¹

⁶¹ Ver, principalmente, os textos biográficos escritos por Étienne Balibar: *Notice nécrologique de Louis Althusser publié dans L'annuaire de l'association Amicale de Secours des Anciens Elèves de L'École Normale Supérieure (Recueil 1993)* acessível em <http://cirphles.ens.fr/ciepfc/publications/etienne-balibar/article/louis-althusser?lang=fr> e “Nota biográfica” em *Écrits pour Althusser*. Éditions La Découverte, 1991 e “Nota biográfica” editada em Louis Althusser. *Pour Marx*. La découverte, 2005. Além disso, ver: “Cronologia”, escrito por de Yann Moulrier Boutang, editado em Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps. Autobiographie*. Flammarion, 2013.