

# PRESENÇA DE ALTHUSSER

MÁRCIO BILHARINHO NAVES  
(ORG.)

**Coleção Idéias 9**





Márcio Bilharinho Naves (org.)

# PRESENÇA DE ALTHUSSER



UNICAMP

Série IDÉIAS 9

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

2010

# Coleção IDÉIAS 9

Presença de Althusser

**Márcio Bilharinho Naves (org.)**

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

**Diretora:** Profa. Dra. Nádia Farage

**Diretor Associado:** Prof. Dr. Sidney Chalhoub

ISBN 97885865722926

**Comissão de Publicações:**

Coordenação Geral

Prof. Dr. Sidney Chalhoub;

Coordenação da Coleção Idéias:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida;

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira;

Coordenação da Coleção Trajetória:

Prof. Dr. Álvaro Bianchi;

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Guita Grin Debert.

**Representantes dos Departamentos:**

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida – DII,

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF,

Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP,

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA.

**Representantes dos funcionários do Setor de Publicações e Gráfica:**

Maria Cimélia Garcia e Sebastião Rovaris.

**Representantes discentes:**

Renato César Ferreira Fernandes (graduação)

**Editoração e finalização capa:** Setor de Publicações

**Projeto da capa:** Vlademir José de Camargo

**Capa:** David Alfaro Siqueiros, Depois da grande tormenta, 1966.

**Impressão:** Gráfica do IFCH – Unicamp

**Ficha Catalográfica Elaborada pela  
Biblioteca do IFCH – Unicamp**

Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

P926 Presença de Althusser / Márcio Bilharinho Naves (org.).  
-- Campinas, SP : UNICAMP/IFCH, 2010.

172p. – (Série Idéias; 9)

1. Althusser, Louis, 1918-1990.
2. Marx, Karl, 1818-1883.
3. Marxismo. I. Naves, Márcio Bilharinho, 1952 –  
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas. II. Título. III. Série.

**CDD 335.4**

**ISBN 978-85-86572-53-1**

Índices para catálogo sistemático: Marxismo 335.4

Aos meus alunos do Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Unicamp. Para Elisabeth dos Santos Oliveira –  
Betí – e Fernando Lourenço

# SUMÁRIO

---

- 07      Apresentação  
*Márcio Bilharinho Naves*
- 09      O itinerário de Althusser  
*Nicole-Édith Thévenin*
- 31      A teoria da ideologia de Althusser  
*Francisco Sampedro*
- 53      Ideologia jurídica e ideologia burguesa  
(ideologia e práticas artísticas)  
*Nicole-Édith Thévenin*
- 77      O que significa “ciência da história”?  
*Maria Turchetto*
- 89      Althusser, Spinoza e a temporalidade plural  
*Vittorio Morfino*
- 115     Sobre Gramsci e Althusser como críticos de Maquiavel  
*Danilo Enrico Martuscelli*

- 147** Althusser e a revolução cultural chinesa  
*Márcio Bilharinho Naves*
- 151** Sobre a Revolução Cultural  
*Louis Althusser*

## APRESENTAÇÃO

*Márcio Bilharinho Naves*

Louis Althusser realizou, com as suas intervenções teóricas e políticas nos anos sessenta, uma verdadeira revolução no campo do marxismo. Essas intervenções, no fundamental, nunca perderam a sua necessidade e a sua atualidade. O marxismo continua dominado por uma leitura idealista de Marx, que o filósofo francês enfrentou em seu tempo, dando-nos as suas razões, isto é, explicando-nos os seus mecanismos de funcionamento. A presença do humanismo burguês – de que a teoria da alienação e seus subprodutos são um testemunho eloquente – aproximaram o marxismo do “socialismo jurídico”, não obstante a crítica do direito encontrada em *O capital*.

É por isso que *ler Althusser* é uma tarefa urgente e imprescindível,<sup>1</sup> para que o marxismo possa recuperar a sua capacidade de oferecer uma crítica efetiva da sociedade burguesa.

Neste livro, procuramos reunir um conjunto diversificado de textos que procuram oferecer elementos para a retomada de um marxismo crítico, assim como revelar a fecundidade do althusserianismo para a reflexão filosófica e política.

---

<sup>1</sup> Juntamente com a leitura de Evgeni Pachukanis, que nos oferece os meios para uma crítica rigorosa ao direito. Cf. a sua obra máxima: *A teoria geral do direito e o marxismo*, Rio de Janeiro, Renovar, 1979, e Márcio Bilharinho Naves (org.), *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH/Unicamp, 2009.

## O ITINERÁRIO DE ALTHUSSER\*

Nicole-Édith Thévenin\*\*

Há pouco tempo, falando de *Réponse à John Lewis* e já analisando o itinerário filosófico/político de Althusser, eu escrevia isto: “Observemos que Althusser não tem somente a memória, mas um notável senso de continuidade. Mas, senso de continuidade não quer dizer percurso linear. Ele significa aprofundamento, e portanto, retificações sucessivas, deslocamentos, rupturas”.<sup>1</sup>

Eu queria voltar a esse ponto. Não apenas porque acabam de ser lançados *ao mesmo tempo*, a Introdução ao “Cours de philosophie pour scientifiques”, *Philosophie et philosophie spontanée des savants, realizado em 1967*, e *Éléments d'autocritique*, que refaz um percurso dessa vez pensado, avaliado, pelo próprio autor. Trata-se de “outra coisa”: não de analisar um *objeto*: a teoria althusseriana em suas últimas

---

\*“L’itinéraire Althusser”, in *Digraphe*, nº 4, 1975. Tradução de Márcio Bilharinho Naves. Agradeço a Nicole-Édith Thévenin a autorização para a publicação do artigo.

\*\* Professora da Universidade de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, e autora de: *Révisonnisme et philosophie de l’alienation*, Paris, Christian Bourgois, 1977, *Issue des armes*, Paris, Maspero, 1976, *De la prevision des seismes*, Paris, Maspero, 1978, *L’inconnu devant soi*, Paris, Kimé, 1991 e *Le prince et l’hypocrite*, Paris, Syllepse, 2008.

<sup>1</sup> Cf. nosso artigo “Sur *Réponse a John Lewis* ou les yeux et la mémoire”, in *La Nouvelle Critique*, nº 73, 1974.

manifestações, mas um objeto que está em *disputa*: a prática teórica e política em curso no “itinerário de Althusser”. E quando eu falo da prática, eu falo tanto do *conteúdo* como da *forma* (seu *método* inseparável de seu conteúdo) dessa prática.

Como nisso que Althusser nos dá a ver do seu caminho “de onde eu venho e para onde eu vou”, como ele escreve, seu caminho se molda no (sobre o) trabalho que ele realiza sobre (em) Marx-Engels-Lenin, trabalhando o seu próprio itinerário, sua própria prática (científica e política/teórica). Como o “retorno” incansável à história da teoria marxista, à sua elaboração, aos seus combates, às suas descobertas, se dá como necessidade mesma de seu desenvolvimento. Sabemos, com efeito, como, na história do movimento operário, desenvolver Marx equivaleu e equivale ainda muito frequentemente a abandoná-lo.

Quais desvios, enfim, é preciso que um marxista percorra para saber ler, com base nos princípios do marxismo-leninismo, o itinerário do próprio Marx, e saber ajustar ao mesmo tempo as suas posições políticas, ideológicas e teóricas na história atual da luta de classe. Uma análise sobre/e dentro de uma questão em disputa.

Para isso, eu não farei um “discurso sobre”, mas avançarei, obliquamente: este procedimento que consiste, partindo de uma problemática, em atravessar, em revelar, seguindo as articulações.

*Éléments d'autocritique* tem início com um *título*: O CORTE. Eis escrito claramente, proclamado aqui em voz alta, ou como escreveria Derrida “o título domina”, qualquer coisa que designa, sem dúvida abruptamente, mas ao mesmo tempo com a ambiguidade de uma metáfora.

O corte é, antes de mais nada, o corte científico, o “corte epistemológico”, aquele que designa o “fato” “histórico-teórico” do nascimento de uma ciência “descoberta”, elaborada por Marx, a ciência da história, o materialismo histórico, como ciência revolucionária.

O nascimento, isto é, o começo de uma ciência. Pois toda ciência começa. Significa dizer que ela tem uma pré-história e desta ela sai de dois modos, ou melhor, “em dois sentidos”. No “sentido comum”, na medida em que ela não nasce do nada, mas de todo um trabalho de “gestação”, do “*concurso* imprevisível, incrivelmente complexo e paradoxal” de

“*elementos*”<sup>2</sup> ideológicos, políticos, científicos que se encontram; e, em outro sentido, “por si mesma”, de uma maneira que lhe “pertence propriamente” e que a distingue, por exemplo, da maneira como a filosofia sai de sua história, que a distingue igualmente de todas as ideologias e de todas as ciências que tem habitado a sua pré-história. E esta “distinção”, com efeito, provoca um escândalo. Ela leva os ideólogos a querer escamotear “essa criança sem pai” que eles não podem mais suprimir, lhe forjando uma “genealogia oficial”, lhe impondo “O” pai que ela deveria ter “para que se mantenha um pouco tranquila”<sup>3</sup>

Há, portanto, desde o início, em Althusser, um “jogo” de aproximação, no qual o nascimento e a saída de uma ciência de sua pré-história ideológica/científica se encontra ao mesmo tempo metaforicamente pensada nas imagens emprestadas à “história” (ideológica/psicanalítica) dos indivíduos. Esse “encontro” não é fortuito. Eu o assinalo, pois Althusser, como veremos, volta sem descanso a ele.

A procura de uma “genealogia” é, portanto, a procura do Pai, mais precisamente, a procura de uma *linha* que permita colocar a criança na continuidade de sua “raça”. A criança é apenas *na e pela* interpelação do Pai, isto é, da lei que a faz ser o que ela é. Ela desaparece sob o Nome do Pai que a nomeia (lhe dando seu nome), a coloca no *seu* lugar (o lugar do Pai), lhe designa sua função: conservar (continuar) seu poder (econômico/ideológico), reproduzir o patrimônio (ideológico/econômico/político) comum.

É por isso que os ideólogos burgueses fiadores da continuação da Ordem social tentam esvaziar Marx, esvaziar sua descoberta científica, sua descoberta de uma ciência que os ameaça, *reduzindo-a* ao discurso do Pai (Ricardo ou Hegel), negando assim o materialismo histórico como ciência que se desenvolve sobre a sua própria base, que tem seu próprio objeto. A filiação é, portanto, sempre suspeita, suspeita de querer sufocar a criança nos braços do Pai. Para Althusser, consequentemente, a ciência marxista é

---

<sup>2</sup> L. Althusser, *Elementos de autocritica*, in *Posições I*, Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 86.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 86.

uma criança sem pai “único-identificável”. Reportemo-nos a Lenin, diz ele: para Lenin, “o marxismo tinha nada menos que ‘três fontes’, forma que quase não foi entendida de mandar às favas a questão DO pai”<sup>4</sup>.

O “corte” é, portanto, esse corte do cordão umbilical ideológico, político, científico, que prende toda ciência à ideologia, como ele prende toda criança ao discurso/desejo DO pai. Porque existe “jogo” da metáfora, não é surpreendente que a encontremos em um escrito anterior sobre Freud et Lacan. “Que eu saiba, no transcorrer do século XIX, duas ou três crianças nasceram, sem ser esperadas: Marx, Nietzsche, Freud. Filhos ‘naturais’, no sentido em que a natureza ofende os costumes, o honrado direito, a moral e a arte de viver: natureza é a regra violada, a mãe solteira, logo, a ausência de pai legal”.<sup>5</sup> Freud, com efeito, ele continua, foi “uma criança sem pai” vivendo na solidão teórica. Criança sem pai, isso quer dizer que ele precisou “ser, ele mesmo o seu próprio pai; construir com as suas mãos de artesão, o espaço teórico em que pudesse situar sua descoberta ...”<sup>6</sup> porque não tinha mais “herança legal” atrás de si, nenhum legado fosse de que antepassado fosse ...”<sup>7</sup> produzindo sua ciência no “horizonte do mundo ideológico em que se banhavam tais conceitos”.<sup>8</sup> Há alguns anos de distância, são textos que dialogam, que se apoiam entre si, ali precisamente onde atua a metáfora, no *lugar* que ela designa: a “potência” da ideologia, sua potência, isto é, seu *poder*, como discurso jurídico, discurso da *legalidade*: a palavra do *Direito* como palavra do Pai. Ela situa a criança em sua “genealogia” familiar (como criança de “seu” pai) e desse modo mesmo lhe designa *antecipadamente* seu lugar e sua função de adulto, do mesmo modo que a ideologia burguesa como “discurso jurídico” situa toda ciência em seus limites, na legalidade de um Saber que ele não pode exceder.

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 30.

<sup>5</sup> L. Althusser, *Freud e Lacan*, in *Freud e Lacan/Marx e Freud*, Rio de Janeiro, Graal, 1991, p. 51-52.

<sup>6</sup> Ibid., p. 52.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid., p. 53.

E este é o escândalo do “corte”: Marx-Engels, como Freud, “ultrapassaram” o inultrapassável. Eles surgiram, eles ficaram, onde não eram esperados, fora do meio, do território comum, do “elemento” habitual. Mais precisamente: não do lado, mas em contradição com, em luta contra. Pois essa “mudança de terreno”, de que fala Althusser, não se passa ao revés. Se Marx ficou “alhures”, foi para ficar dentro das contradições ideológicas/políticas de seu tempo, contra as quais ele nunca deixará de lutar, as quais ele nunca deixará de “rejeitar”, para manter a sua linha, desenvolver a sua ciência.

Da questão teórica/ideológica dessa metáfora e do lugar que ela designa, o Direito, eu voltarei a tratar. O que temos de compreender é mais precisamente a questão teórica/política da tese do corte. Como a questão do nascimento de uma ciência (como ela nasce, como ela pôde nascer), assombrando o pensamento de Althusser, está estruturada em/sobre um “retorno” infatigável (continuado) às obras de Marx-Engels-Lenin e ao itinerário de Marx. “Devemos então perguntar-nos: – ele escreve em *Éléments d'autocritique* – em que condições foi possível a descoberta científica de Marx? Esta questão tem todas as aparências de um desvio, mas nem por isso é um. Ela tem todas as aparências de uma questão teórica. De fato, tem implicações de uma atualidade evidente”.<sup>9</sup>

Pois, com efeito, a questão do corte não está separada, nem em Marx, nem em Althusser, da questão do “retorno a”. Com efeito, qual sentido, dar ao retorno de Althusser a Marx, como do retorno de Marx às obras anteriores.

Regressar, isto é, ler, *saber ler*. Não traduzir, não re-conhecer nisso que Althusser chamou de “mito religioso” da leitura. A leitura não pode se resolver em uma relação de expressão/interpretação (relatar), mas deve se dar em uma relação de *produção*. Regressar a Marx é regressar à cientificidade da teoria marxista, à ciência bem fundada em Marx, mas fazendo-a produzir novos conhecimentos, fazendo-a trabalhar no interior das práticas sociais (políticas, científicas e teóricas, entre outras), e por isso

---

<sup>9</sup> L. Althusser, *Elementos de autocritica*, cit., p. 121.

mesmo lhe pondo as questões de sua própria prática. Nada, portanto, de uma identificação/submissão, mas “leitura culpada”, escreve Althusser, falando de sua própria leitura. Culpada de romper com a fascinação do Pai, a fascinação do Discurso do pai. Leitura culpada, isto é, leitura “sintomal” que permite à teoria avançar e ser outra coisa que uma simples reprodução ou uma simples pesquisa da Origem.

O próprio Marx fez essa leitura “culpada” em seu “retorno” a Hegel ou a Smith e Ricardo. Ela lhe permitiu precisamente dar origem a uma nova ciência, um objeto novo, um “continente” novo até então “interditado”: o “Continente-História”. “Continente interditado”, certamente. Pois ocupado, habitado por todas as ideologias da ideologia dominante: religião, moral, direito, política, que lhe interditavam o acesso a ele, isto é, o acesso a isso que elas escondiam ao deformá-lo, o acesso à história real. Leitura, portanto, que rompendo com a legalidade de um saber, traça por si mesma as suas próprias linhas de demarcação, abrindo assim novas questões, permitindo novas descobertas.

*Pour Marx* inicia precisamente com esse retorno a Marx que é ao mesmo tempo uma certa leitura de Marx, o questionamento de sua problemática, do “corte” na sua problemática. O retorno à ciência bem fundada em Marx não pode, com efeito, se fazer sem uma confrontação perpétua com a sua pré-história: para compreender o mecanismo de uma ruptura. É nessa busca incessante de um processo, que Althusser se trabalha a si mesmo: escapando das armadilhas da ideologia burguesa ao seguir os caminhos *indicados* pelo próprio Marx, ao ficar nas posições do marxismo-leninismo, ao defender a teoria marxista, não a partir de posições pequeno-burguesas, mas como marxista, “simplesmente”.

Em *Pour Marx* a questão se põe assim: de Feuerbach ao *Capital*, passando pela *Ideologia alemã*, como se deu a evolução de Marx, sua liberação de uma problemática antiga, o surgimento de uma nova problemática e conseqüentemente, de uma nova ciência, de um novo objeto: o *Continente-História*. Como, tendo em um primeiro momento “esposado” a problemática feuerbachiana, identificando-se tanto com ela, como escreve Althusser, a ponto de criticar Hegel nos termos de uma problemática antropológica, Marx pôde, “ao preço de um prodigioso afastamento das

suas origens”, ao preço de esforços extraordinários para remover, atravessar, a camada ideológica da ideologia alemã, “liquidar” a sua consciência anterior, abrir as portas a uma concepção nova da filosofia. Pode-se perguntar de novo: a partir de qual terreno Althusser se questiona a si mesmo?

Quando Lacan “retorna” a Freud, escreve Althusser, ele não retorna a Freud “como Husserl a Galileu ou a Tales, para captar um nascimento em seu nascimento, ou seja, para realizar esse preconceito filosófico religioso da pureza, que, como toda água que brota à luz do dia, só é pura nesse momento preciso, no puro instante de seu nascimento, na pura passagem da não-ciência à ciência”.<sup>10</sup> Mais à frente, “Retorno a Freud quer dizer: retorno à teoria bem estabelecida, bem fixada, bem assente no próprio Freud, à teoria madura, refletida, consolidada, verificada, à teoria suficientemente avançada e instalada na vida (inclusive na vida prática) para ter aí construído a sua morada, produzido o seu método, e engendrado a sua prática”.<sup>11</sup> O retorno a Freud não é o retorno ao seu nascimento, mas à sua *maturidade*. Esse retorno é o combate que trava Lacan contra a recaída na infância – “ou seja, nos preconceitos de seus antepassados e de sua descendência”,<sup>12</sup> – da psicanálise nas mãos da ideologia burguesa. É a defesa da “irredutibilidade” do objeto da psicanálise.

Igualmente, retornar a Marx-Engels, é tentar “lê-los” não por uma leitura empirista de sua evolução, mas a partir do “marxismo acabado”, isto é, da “teoria que permite a inteligência de sua própria gênese, como de qualquer outro processo histórico”.<sup>13</sup> É, portanto, o marxismo enquanto “disciplina de investigação científica” que permite a Althusser trabalhar Marx e, trabalhando-o, de se trabalhar a si mesmo. Althusser não cessará de voltar a essa exigência, a essa necessidade de retorno permanente, para desenvolver a teoria marxista *sobre as suas próprias bases* (seu “núcleo científico irrecusável e incontornável” (Althusser), e para impedir que ela se “desvie” em bases pequeno-burguesas, e hoje, não cessará de

---

<sup>10</sup> L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., p. 56.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> L. Althusser, *A favor de Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 51.

justificá-la claramente, não apenas no terreno científico, mas também no terreno político-ideológico. O conceito de “corte”, no qual ele insiste, testemunha isso. O corte testemunha que há uma teoria marxista inidentificável com uma ciência qualquer, com um discurso filosófico/ideológico anterior qualquer, inidentificável, conseqüentemente, com a sua pré-história, mesmo se essa pré-história o acompanha com seu “Outro” que ela precisa combater sem cessar em sua própria maturidade.

Voltar a Marx, para apreendê-lo “em uma representação atual”, em uma conjuntura histórica definida, em um combate teórico/político incessante, é retornar a Marx, compreendendo o sentido de seu próprio retorno a Hegel ou a Smith e Ricardo. Pois, enfim, esta é a astúcia da ideologia burguesa de que já falamos. Reduzir Marx aos discursos ou às ciências anteriores, sufocar o marxismo acabado entre os braços do Jovem Marx (Jovem Marx, sem dúvida, mas de fato, para a ideologia que estabelece o pai segundo a filiação, o jovem Marx “autoriza” o Marx da maturidade. O jovem Marx é, portanto, o pai do “velho” Marx, porque ele detém o discurso legal, o discurso da ideologia. Ele é o pai segundo a filiação, isto é, a *anterioridade*).

Ser “simplesmente marxista” não é, portanto, tão simples. Voltar a Marx não tem nada a ver com uma leitura serena, uma leitura à luz do dia. É preciso, ao contrário, tomar o partido “de um recuo e desvio”<sup>14</sup>. Pois as obras de Marx não falam a linguagem “da” Verdade, uma verdade que se esclareceria por si só, e na qual bastaria entrar. Será que o próprio Marx, ao longo do seu itinerário, não fez outra coisa senão “voltar a Hegel para dele se desfazer e apreender, do que reencontrá-lo, para então se distinguir e se definir? Acredita-se que isso tenha sido um assunto meramente pessoal, fascinação, liquidação e retorno a uma paixão de juventude? Em Marx, alguma coisa se passou, que transcende o indivíduo: a necessidade, para toda Filosofia, de passar pelo desvio de outras Filosofias para se definir e se apreender ela própria em sua diferença, em sua *divisão*<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, cit. p. 103.

<sup>15</sup> *Ibid.*

Retorno, portanto, que nada tem a ver com uma Identificação, uma Referência, ou uma Garantia, mas um retorno que é um trabalho, um trabalho de “crítica” e de investigação permanente, e, ao mesmo tempo, um trabalho de “ajustamento” que demanda que se combata em várias frentes ao mesmo tempo de acordo com a conjuntura, que se saiba reconhecer os objetos em disputa, as mudanças de terreno. Que se saiba sempre, em seus desvios, o que uma teoria “recusa” ou “autoriza”: *Confrontação/integração/rejeição*.

Eu retomo. O que significa, portanto, o retorno de Marx a Hegel? Seguramente não o retorno ao seio do discurso familiar, mas, ao contrário, o retorno “aos objetos autênticos anteriores (lógica e historicamente) à ideologia que os tem refletido e os revestiu”<sup>16</sup>, isto é, o retorno à “história real” e que “restitui” uma realidade “usurpada” pela ideologia. Retorno que é uma ida e volta, pois a leitura de Marx somente é uma leitura crítica porque ela parte de outro lugar, do terreno mesmo da história real que se abre então na descoberta por Marx da classe operária organizada, do capitalismo desenvolvido e da luta de classes. Nada a ver, portanto, com a crítica alemã dessa época que, segundo Marx, “longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos” se coloca questões a partir do “solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano”. E Marx continua: “não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação”<sup>17</sup>. A crítica dos jovens hegelianos se dá, portanto, a partir da própria ideologia que eles criticavam.

Em *Pour Marx*, Althusser sem dúvida pensa Marx a partir do materialismo histórico, mas nos termos ainda da juventude de Marx (“história real”, “ilusão” para qualificar a ideologia, “volta para trás”...), ele pensa Marx nos esforços de Marx para sair de sua própria ideologia. *Lire Le capital* (assim como *O capital*) rompe com todo começo (filosófico) para se instalar diretamente no terreno científico, o terreno do *Capital*. Não é mais simplesmente um retorno à história real, mas a teorização científica dessa história para mostrar em que a “realidade” da história descoberta por

---

<sup>16</sup> L. Althusser, *A favor de Marx*, cit., p. 65 (com modificação feita por mim, MBN).

<sup>17</sup> K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 83.

Marx não tinha nada a ver com a realidade da história *vista* pelos filósofos anteriores. É uma teoria a partir do momento em que se define por um outro “dispositivo conceitual de base”. “Ali, onde as filosofias da História falavam do homem, de assunto econômico, de necessidade, de sistema das necessidades, de sociedade civil, de alienação, de roubo, de injustiça, de espírito, de liberdade – onde falavam mesmo de “sociedade” – Marx se pôs a falar de modo de produção, de forças produtivas, de relações de produção, de formação social, de infraestrutura, de superestrutura, de ideologias, de classes, de luta de classes etc.”<sup>18</sup>

Mas, em *Lire Le capital* como em seus escritos anteriores, Althusser incorre naquilo que ele chamará de um “desvio” teorístico (racionalista-especulativo). Eu não voltarei ao que ele próprio disse desse desvio em *Elementos de autocrítica*. O que eu gostaria de dizer aqui é que em *Lire Le capital* “o corte” de Marx é pensado na oposição especulativa Ideologia/Ciência, tal como ela é exposta em *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, oposição essa que remete, ela própria, à oposição Erro/Verdade. Uma vez que essa oposição era concebida como “falsa proposição”, a ciência era ela mesma pensada como a rejeição dessas proposições a partir do momento em que os conceitos científicos iam sendo estabelecidos. O corte designava, então, essa operação de “desprendimento” do científico do campo ideológico. Essa concepção obscurecia o próprio mecanismo desse corte. Instalando-se *no* científico, Althusser incorria de certo modo em uma leitura “economicista” do *Capital*. Economicismo pelo qual Marx e Engels tinham eles mesmos reconhecido ter uma parte de responsabilidade *no seu tempo*: na necessidade histórica/teórica de colocar, de desenvolver a ciência da história sobre as suas bases, na crítica da Economia política. Mas esse economicismo em *O capital* não exclui a luta de classes, pois Marx a põe para funcionar na própria ciência que ele funda. Enquanto que o economicismo/teorístico a que nos referimos aqui é bem particular: ele denuncia a maneira como Althusser “retorna” a Marx nessa época: antes de tudo na filosofia que quer estabelecer, (de)mo(n)strar a cientificidade do

---

<sup>18</sup> L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, cit., p. 121.

discurso de Marx, (de)mo(n)strar a *ciência* marxista. É portanto a partir de um ponto de vista teorístico (objetivista), cientificista, que Althusser lê *O capital*. Retorno de algum modo a um Saber (a ciência estabelecida na estrita cientificidade de seus conceitos) que “esquece” (recalca) a luta ideológica que se verifica “ali”, como constitutiva da própria ciência. Primado da teoria sobre a prática, sim. Portanto, teorístico que distorce (desvia) a própria teoria no formalismo de uma “disposição”, de uma “colocação” dos conceitos que escamoteia o papel *motor* da prática. Um certo economicismo, portanto, com *tendência* estruturalista, digo, com tendência, pois como o próprio Althusser disse, se ele pôde ser levado a aproximar Marx do estruturalismo para pensar o que ele considerava faltar em Marx, o conceito de *eficácia de uma estrutura sobre seus elementos*, ele não foi, no entanto, estruturalista, tendo submetido os conceitos estruturalistas (como os de “estrutura”, “função”, “suporte”, “lugar”...) aos “*limites de validade*” que os conceitos marxistas dialéticos (os de “processo”, contradição, limite, dominação/subordinação, e o primado da contradição sobre o processo), lhes fixavam.

Mas Althusser, em seu esforço para estabelecer a teoria marxista em sua estrita cientificidade, não evita a armadilha *apontada* por Marx-Engels, subestimando o papel “excepcional” da luta de classes na teoria. Ele *reduz* então a “verdade” da ciência marxista à “interioridade do critério da prática científica considerada”, ao conhecimento de suas formas específicas. A leitura “sintomal” empregada em *Lire Le capital* é nesse sentido um índice: em sua tentativa de “extrair” o discurso latente de Marx (uma certa relação do *visível* e do *invisível*), de construir o que Marx não chegou a construir *no* próprio texto científico, a partir da “verdade” do texto científico.<sup>19</sup> Leitura, é preciso que se diga, que provou a sua produtividade, mas que escamoteia ao mesmo tempo o papel da luta de classes, o modo de intervenção da ideologia na teoria, o ponto de vista de

---

<sup>19</sup> Em *Lire Le capital*, a questão que se põe é a de uma leitura filosófica do *Capital*. Ou melhor, e mais precisamente: o problema da leitura do *Capital* por um filósofo que toma partido por uma leitura marxista/científica do *Capital*. Isso acarreta uma espécie muito particular de economicismo, que não tem nada a ver, por exemplo,

classe do próprio Marx em sua teorização do processo do capital. Tratava-se ainda de reduzir o marxismo a um “retorno” à história real.

---

com o humanismo, mas com um certo *formalismo*, o que Althusser chama de uma leitura “racionalista, mecanicista” (racionalista/mecanicista). Pode-se ver aqui a ausência de compreensão e de manejo da *dialética* quando a *luta de classes* não é levada em conta em um processo. A tentativa de pensar combinando elementos, apesar de todo o movimento da dialética no *interior* da ciência, dá, perigosamente, à interpretação do marxismo a *aparência* de um estruturalismo. Essa “aparência” é importante na medida em que ela é o signo de um desvio *teoricista*. Althusser, em seu livro *Eléments d'autocritique*, explica por sua vez esse formalismo pelo seu desvio por Spinoza, isto é, por uma teorização da *Causa ausente* (o processo sem Sujeito, o “anticartesianismo decidido” de Spinoza). Isso o leva a compreender o “jogo” da dialética materialista como dependendo do “dispositivo de uma *Tópica*”. Essa tentativa é válida no que respeita a sua problemática: em sua vontade de escapar ao processo teleológico de Hegel, a possibilidade dada de pensar a determinação em *última instância* fundamental na teoria marxista. Mas Althusser reconhece que falta a Spinoza isso que opera em Hegel e Marx, a *contradição*, isto é, na verdade, a *dialética*. É por isso, parece-me, que a análise de Althusser de seu desvio por Spinoza e das consequências que decorrem dele não nega a tese que produzimos sobre a *tendência* economicista de sua leitura do *Capital*. A ausência da luta de classes, e, conseqüentemente, a dificuldade de teorizar de um modo *dialético* a infraestrutura/superestrutura, reduz de fato a *Tópica* a uma construção teoricista/economicista (objetivista). Em *Lire le Capital* podemos dizer que Althusser reduz perigosamente os conceitos marxistas (modo de produção, por exemplo) a “objetos filosóficos”, ou melhor, a *objetos* manipulados pela filosofia, objetos científicos que a filosofia descobre e tenta “tratar” no interior de um certo formalismo de relações. A filosofia é então pensada mais ainda como *discurso sobre* ou como “pensamento de” do que como intervenção política na teoria. Que Althusser não tenha sido estruturalista, como ele escreve, e que todos os socialdemocratas se tenham servido desse qualificativo para enterrá-lo em nome de *seu* marxismo, isto é, enterrar o que o trabalho de Althusser e de seus camaradas revela: a ciência marxista em sua *especificidade* revolucionária, isso é verdade.

O que propomos, nesta primeira aproximação crítica da “apresentação da modalidade da ciência marxista” em *Lire Le Capital*, é a possibilidade de pensar a retificação de um método, retificação de que Althusser deu o exemplo em suas obras ulteriores. Passagem de um método de exposição a uma prática de intervenção que leva em conta a luta de classe e a faz funcionar na teoria: o método dialético.

econômica/histórica, sem dar o sentido ideológico/político da tese do corte. Era, como ele próprio disse, fazer da ciência marxista uma “ciência como as outras” sem ver *claramente* (embora tenha pressentido) que ela era uma ciência *revolucionária*, que, ao contrário das outras ciências, não provocava apenas consequências científicas, mas consequências diretamente políticas. Que ela servia não apenas à ciência mas também à *prática revolucionária* das massas, que, como ele escreveu, “reconheceram na teoria científica de Marx ‘sua’ própria verdade”,<sup>20</sup> porque ela repousa sobre “posições teóricas proletárias”.

Ora, retornando à teoria das “Três fontes” (ideológica, política, econômica) de Lenin, Althusser em *Eléments d'autocritique*, põe a questão desse modo: “Não é de fato suficiente comprovar que a conjunção desses três elementos teóricos produziu o surgimento da teoria marxista. É ainda necessário se perguntar *como* essa *conjunção* ideológica pôde produzir uma *conjunção* científica, e esse encontro uma ‘ruptura’”.<sup>21</sup> É preciso então ver como Althusser ajusta pouco a pouco sua teoria. Em 1970 em seu ensaio sobre “A evolução do jovem Marx”, Althusser escreve: “Foi deslocando-se sobre as posições de classe absolutamente inéditas, proletárias, que Marx desencadeou a eficácia da conjunção teórica de onde saiu a ciência da História”.<sup>22</sup> Mais à frente ele fala do “ponto de vista do proletariado”. É apenas em seu ensaio de 1974, *Eléments d'autocritique*, que ele pronuncia a palavra *ideologia proletária*, questionando, assim, a sua concepção teoricista da ideologia. “Porque, ele escreve, ele (Marx) só podia romper com a ideologia burguesa no seu conjunto, com a condição de se inspirar em premissas da ideologia proletária, e nas primeiras lutas de classes do proletariado, onde essa ideologia tomava corpo e consistência”.<sup>23</sup> É, portanto, abandonar a concepção ideológica da relação ideologia/ciência sob a forma da relação erro/verdade, para compreender os “mecanismos

---

<sup>20</sup> L. Althusser, *Elementos de autocritica*, cit., p. 120.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 124-125.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 93.

da ideologia, suas formas, suas funções, suas *tendências de classe*, e suas relações necessárias com a filosofia e as ciências ...”.<sup>24</sup> É, portanto, abandonar o ponto de vista da ciência “sobre ela mesma”, a partir do qual ele tomava por moeda corrente o ponto de vista da “filosofia espontânea dos cientistas”<sup>25</sup> sobre a sua própria prática científica, sem se por a questão ideológica desse *ponto de vista*.

Essa tomada de “posição” responde à tese de *Réponse a John Lewis*: “A filosofia é luta de classes na teoria”. Ela determina seu ponto de apoio, a ideologia, para Marx, a ideologia proletária a partir da qual Marx elabora “posições teóricas (filosóficas) de classe proletárias”<sup>26</sup> que lhe permitem fundar a ciência da história. Estamos agora longe do que afirma *Philosophie et philosophie spontanée des savants* em sua Tese 24: “A relação entre a filosofia e as ciências constitui a determinação *específica* da filosofia”.

Em um mesmo movimento, “descobrimo” a luta política/ideológica que ocorre no itinerário de Marx, as suas consequências na filosofia e, portanto, na ciência, na ciência marxista, Althusser se autocritica e se retifica. Exemplariedade de uma prática teórica que trabalha para “ajustar” suas posições para fixar Teses “justas” (ou não), que trabalha para fazer avançar a teoria na prática política. Mas é preciso ir além, examinar o mecanismo de uma evolução teórica.

Para isso, eu gostaria de voltar a esse “jogo” da metáfora de que já falei e do lugar que ela designa, o *Direito*.

Se, como já observei, em *Freud et Lacan*, a metáfora permanece ainda uma simples metáfora (não sem consequência sobre a teoria do nascimento de uma ciência<sup>27</sup>), essa realidade vai se desenvolver, passando por “*Idéologie et appareils idéologiques d’État*”, para chegar em *Réponse à John Lewis* e *Eléments d’autocritique*, no sentido de uma verdadeira

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Cf. o livro de Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974, e Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu*, Paris, Maspero, 1973.

<sup>26</sup> L. Althusser, *Elementos de autocritica*, cit., p. 127.

<sup>27</sup> Lembremos que para Althusser a filosofia só pensa por meio de metáforas.

teorização da metáfora: a ideologia jurídica como *constitutiva* do discurso de toda ideologia, ao mesmo tempo a circunscrição de um terreno de pesquisa da relação *Ideologia/inconsciente*.<sup>28</sup>

Reportemo-nos a “*Idéologie et appareils idéologiques d’État*”. Volto a ele rapidamente. O jurídico enquanto tal ainda é deixado de lado, mas alguma coisa funciona, o conceito de *sujeito*, em uma análise da ideologia religiosa, tanto quanto em uma análise da família. O Sujeito, o grande Sujeito, aquele que interpela na ideologia todos os pequenos sujeitos, aparece na forma da figura paterna, sob o *Nome do pai*. Em *Réponse à John Lewis*, como em *Eléments d’autocritique*, uma revolução se realiza. O direito, mais precisamente, a *ideologia jurídica*, funciona agora como pai todo-poderoso, aquele que regula o discurso de toda a ideologia burguesa, no lugar mesmo da religião que, em “*Idéologie et appareils idéologiques d’État*”, ainda ocupa o lugar de honra.

O que ocorreu, como se deu essa evolução? Eis aqui a exemplariedade da questão do trabalho teórico que se realiza no itinerário de Althusser. Aqui, a conjunção de duas reflexões: sobre o jurídico e na/ sobre a ideologia (política), seu papel na filosofia. A consideração do que se encontra “alhures”, a descoberta de uma nova região, o *Direito*, mas também consideração tornada possível pelo fato de sua “sensibilização”<sup>29</sup> particular, e pelo trabalho teórico/ideológico e político que ele realiza desde *Lenine et la philosophie*, passando pelos A.I.E., e que o conduz necessariamente a “reconhecer” *a tempo* o objeto de disputa teórico/ideológico de uma tal descoberta e a integrá-lo em uma problemática nova.

---

<sup>28</sup> Para um análise mais precisa, cf. nosso artigo “Ideologia jurídica e ideologia burguesa”, neste volume.

<sup>29</sup> “Sensibilização” que se pode ler, é claro, nas metáforas de que já falei, mas que estão sobretudo e claramente em suas análises da *filosofia política* de Montesquieu e Rousseau (cf. *Montesquieu, la politique et l’histoire*, Paris, Puf, 1959, *Le impensé de J.-J. Rousseau, Cahiers pour l’Analyse*, n° 8, 1967. Vemos ali o seu “cuidado” teórico já operando: o político, isto é, o Estado e o jurídico, a democracia... a teoria da história. Isso merece uma reflexão.

A partir de *Lenine et la philosophie*, uma via se abre, a análise mais precisa (inquieta), melhor “ajustada”, dessa luta da filosofia na teoria, a questão ideológica/política dessa luta. Já não se trata mais de refletir somente sobre a relação filosofia/ciência, porquanto a filosofia teria por função demarcar “o” científico d’o” ideológico. Mas qualquer coisa irrompe, a luta de classes na teoria que torna possível essa função, a passagem para a relação filosofia/política,<sup>30</sup> que ele teorizará em *Réponse à John Lewis*. Trata-se de uma tomada de consciência política e ideológica. Não é, portanto, por um acaso que alguns anos mais tarde aparece o artigo sobre os A.I.E., que testemunha uma pesquisa sobre a função e o funcionamento da ideologia no domínio da *superestrutura*. Mudança de terreno, portanto. A proposição frontal ideologia/ciência/política, na qual a política ainda procura o seu estatuto de intervenção, cede o lugar à proposição filosofia/política/ideologia. Conjunção, portanto, de duas pesquisas: a consideração do leninismo, isto é, a importância *motor* da luta de classes na história e, portanto, *na teoria*, e, ao mesmo tempo, da questão política e superestrutural da ideologia.

O aparecimento em 1974 de *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, ministrado em 1967, é um exemplo disso. Em 1967, Althusser, com efeito, propõe uma série de Teses importantes sobre a filosofia e a ideologia. Mas em relação às *ciências*. Podemos, hoje, medir o caminho percorrido: escapa-lhe então a intervenção do político na ideologia e da ideologia na filosofia, escapa-lhe também (ao mesmo tempo) a teorização do lugar do funcionamento material dessa ideologia: a *superestrutura*.

Esse estudo toma forma em “*Idéologie et appareils idéologiques d’État*”. Há ainda, no entanto, um ponto de estrangulamento, surpreendente quando se pensa nisso. Esse ponto de estrangulamento é o papel fundamental (estrutural/constitutivo) do *Direito*, da *ideologia jurídica*. Por que surpreendente? Surpreendente da parte de um marxista que conhece seus clássicos. Marx-Engels, com efeito, analisaram em muitos lugares o papel político/ideológico primordial do direito. Eles próprios definiram o Estado como um aparelho jurídico-político, e fizeram a distinção entre o nível

---

<sup>30</sup> Para uma análise dessa “passagem” em *Lenine et la philosophie*, cf. nosso artigo “*Sur Réponse à John Lewis*”, cit.

jurídico-político (Direito/Estado) e o nível propriamente ideológico (filosofia, religião...). Tratar o jurídico como não importa qual A.I.E. (exceto por assinalar em uma *nota* o estatuto particular do Direito que participa ao mesmo tempo do Aparelho (repressivo) de Estado e do sistema dos A.I.E.) é de fato, surpreendente. Ponto cego, portanto, mas é preciso ressaltar que nessa cegueira já se percebe um pouco de luz: as *notas* sobre o direito testemunham isso, assim como *designam* o ponto, o lugar da cegueira do texto, abrindo assim uma via. Mas isso não é suficiente. O alcance da análise fica “distorcido”, e a teoria dos A.I.E., justa em seu princípio, ainda fica desprovida de sua *base*. As *categorias jurídicas* (embora pressentidas no conceito de sujeito, novamente em uma nota) nesse caso não estão ausentes dela (pois elas atuam no inconsciente da teoria) mas precisamente recalcada (no pé de página<sup>31</sup>) frente à impossibilidade de as teorizar (de fazê-las funcionar).

E é aqui precisamente que intervém sua descoberta do direito. O direito pensado não nos/pelos filósofos no interior da filosofia,<sup>32</sup> mas o direito tal como ele se dá alhures como região autônoma, o direito em sua função e seu funcionamento concreto de todos os dias, tal como um jurista poderia lê-lo na jurisprudência e nos manuais de direito, e tal como um jurista, com efeito, o leria como marxista e filósofo. Pode-se, então, compreender o que pôde representar a publicação de um livro como *Le*

---

<sup>31</sup> Seria o caso de se perguntar sobre a função das notas em um texto teórico. Aqui, em Althusser, parece que as notas têm essa função muito particular de impedir o filósofo de “cair”, prevenindo-o (cf. a análise dessa metáfora em *Philosophie et philosophie spontanée des savants*). Notas paraquedas que lhe permitem pôr-se de pé a tempo... .

<sup>32</sup> É preciso assinalar a tentativa de Balibar em *Lire Le capital* de teorizar o jurídico. A maneira pela qual ele não logra consegui-lo é um índice das dificuldades para um filósofo de teorizar um funcionamento e uma função sem sair da filosofia ou da ciência marxista assim como ela se dá (como “pedras angulares”). Precisamente, desenvolver a ciência e a teoria marxista demanda que se faça um estudo concreto das diferentes “regiões” ideológicas e científicas. Em uma palavra: trata-se hoje de um problema de *competência*, decisivo para que se possa propor teses filosoficamente justas. São os rodeios necessários.

*droit saisi par la photographie*,<sup>33</sup> que abria aos filósofos o último bastião ideológico, o mais resistente, pois o mais fundamental, inaugurando desse modo uma revolução silenciosa.

Como já escrevi em “Idéologie juridique et idéologie bourgeoise”, esse livro permitiu então que se passasse a um verdadeiro estabelecimento teórico do funcionamento e da função ideológica do direito. Vimos o conceito de direito se constituir “em categoria ideológica/jurídica tendo uma ‘história’ própria e estruturando verdadeiramente todo o discurso da ideologia (em todos os seus níveis)”<sup>34</sup>, e a recuperação de um conceito fundamental, o conceito de “Forma sujeito de direito” e de “Forma-sujeito”. É certo então que a “forma-sujeito”, que se encontra também em *Réponse à John Lewis*, só pode ser compreendida *sob* a “Forma sujeito de direito”. Desse modo, todos os “sujeitos” em ação nas ideologias da ideologia dominante são apenas formas diversas de um mesmo sujeito, o sujeito jurídico. Que a ideologia jurídica assim apareça como a “base” da ideologia burguesa, como afirma *Eléments d'autocritique*, é o que *Le droit saisi par la photographie* nos permite, não apenas compreender, mas também teorizar a partir de seu “terreno comum”, a *circulação*, isto é “o terreno comum do valor de troca e de suas determinações”,<sup>35</sup> ele próprio regulado pelo direito.

Mas isso tem uma outra importância fundamental, que tanto *Eléments d'autocritique* como “La doctrine du droit chez Kant”<sup>36</sup> abordam. “La doctrine du droit chez Kant”, tentando, por suas próprias palavras, “surpreender” o discurso filosófico de Kant a partir da ideologia exterior que o constitui, o direito, apresenta desde o início uma Proposição (tese): “Os filósofos especulativos elaboraram seu sistema jurídico-político tendo por base a ideologia do direito”<sup>37</sup>. *Eléments d'autocritique*, a partir da

<sup>33</sup> B. Edelman, *Le droit saisi par la photographie*, Paris, Maspero, 1973.

<sup>34</sup> Cf. nosso artigo “Ideologia jurídica e ideologia burguesa”, cit.

<sup>35</sup> B. Edelman, *O direito captado pela fotografia*, Coimbra, Centelha, p. 139 (com modificações feitas por mim, MBN).

<sup>36</sup> B. Edelman, “La transition dans la *Doctrine du droit chez Kant*”, in *La Pensée*, n° 167, 1973.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 41.

mesma que stão, e anuncia: “No entanto, deveremos nos curvar à simples evidência: a Filosofia clássica burguesa dominante (e seus subprodutos mesmo modernos) está edificada sobre a ideologia jurídica, e seus “objetos filosóficos” (a Filosofia não tem objeto, ela tem *seus* objetos) são categorias ou entidades jurídicas: o Sujeito, o Objeto, a Liberdade, a Vontade, a (s) Propriedade (s), a Representação, a Pessoa, a Coisa etc.” Ainda uma nota, é verdade, mas importante. Ela tem o peso de uma revolução<sup>38</sup>. Pois é preciso dizer que, se Althusser fala neste caso de “simples evidência”, assim como ele tinha se referido mais acima a uma “leitura à luz do dia”, trata-se, no mínimo, de um efeito de retórica. Pois não há essa evidência, assim como não há leitura à luz do dia. Para “ver” isso que *até aqui* estava escondido, seria preciso um mínimo de *competência*. Toda leitura à luz do dia é de fato uma leitura preparada. Se é que uma leitura à luz do dia existe, a não ser em sentido figurado. A evidência aqui é, portanto, uma evidência adquirida ao preço de um longo desvio. Preferiríamos esquecer isso, quando se trata sempre de fazer avançar a teoria pela confrontação perpétua com outras filosofias, outras teorias.

Evolução/Retificação, portanto, *a partir do* ponto de vista de Althusser. Ela testemunha um *deslocamento* político e ideológico e teórico em seu itinerário. A passagem de uma problemática especificamente filosófica, uma problemática filosófica em sua especificidade, a uma problemática filosófica *no* materialismo histórico, apreendida dentro do materialismo histórico. Equivale a dizer que seu deslocamento para o terreno da relação filosofia/política, a tomada em consideração do leninismo, obriga-o a se separar do ponto de vista da epistemologia para formular a questão da luta de classes na teoria, e em seguida, a formular a questão política/ideológica do corte. É, então, toda uma nova problemática que se abre e que ele anuncia. A questão, por um lado, da superestrutura (Estado/ideologias), a questão da ideologia não mais apenas como concepção falsa,

---

<sup>38</sup> Revolução na análise da Teoria do conhecimento que põe em causa os pressupostos mesmos de uma Teoria do conhecimento e denuncia sua função ideológica pondo-lhe a questão *de direito* de *seu* direito, que reenvia à questão *do* direito. Essas são as vias de pesquisa que colocam Althusser e Edelman.

mas a questão da luta de classes que a comanda (ideologia burguesa/ideologia proletária), a questão da reprodução material/social da ideologia dominante e o porquê da necessidade dessa reprodução,<sup>39</sup> a questão, por outro lado, das “condições materiais (produção), sociais (divisão do trabalho, luta de classes), ideológicas e filosóficas dos processos de produção dos conhecimentos”.<sup>40</sup> “Essas duas teorias dependem em última análise do materialismo histórico”,<sup>41</sup> mas pode-se dizer que, tanto em um caso como no outro, a questão do direito e da ideologia jurídica é importante e até mesmo primordial. Ela nos permitiria, talvez, compreender também por que Marx trabalhou tanto a filosofia do *Direito* e do *Estado* em Hegel, trabalhou tanto a ideologia burguesa do ponto de vista da *ideologia jurídica* (ver a *Questão judaica*, entre outros) e ver se essa crítica permanente e continuada não tem alguma coisa a ver com as condições de seu corte com a ideologia burguesa. Uma questão aberta. Pode-se, em todo caso, notar o papel importante (primordial) que jogou no itinerário de Althusser (em seu deslocamento de ponto de vista) a descoberta da função da ideologia jurídica.

Esse fato é em si mesmo notável. Ele marca, com efeito, a irrupção do materialismo histórico *na* filosofia, a consideração, pela filosofia, das questões elaboradas no/pelo materialismo histórico.<sup>42</sup> Com efeito, se podemos dizer com Dominique Lecourt que a filosofia propõe teses *para* o

---

<sup>39</sup> Em *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Althusser já propõe o conceito de ideologia prática, da ideologia se reproduzindo em/por uma materialidade. Mas é apenas no artigo sobre os AIE que ele teorizará esse processo.

<sup>40</sup> L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, cit. p. 123.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Ou seja, a passagem de um estudo *da* ciência marxista à irrupção direta das questões que dizem respeito ao materialismo histórico no interior de uma problemática filosófica, provocando a emergência de novas teses filosóficas. Essa consideração das questões do materialismo histórico é o sinal da intervenção decisiva da teoria na luta ideológica e, portanto, da política, para assegurar uma justa união entre teoria e prática, que permita uma prática política justa. É o sinal também de que a luta de classes intervém na filosofia, por ser luta de classes na teoria, submetendo-a ao materialismo histórico, às questões do materialismo histórico. A filosofia deve, portanto, em contrapartida, responder a elas (tomar partido), para permitir a teorização do vínculo teoria/prática.

conhecimento<sup>43</sup> e não pode se constituir em uma Teoria do conhecimento (epistemologia, por exemplo), ela deve, ao mesmo tempo, integrar em sua problemática os conhecimentos científicos que lhe permitirão propor teses justas (ou não) e abrir novas questões científicas, novas problemáticas. Essa dialética filosofia/ciência (no caso aqui, da ciência marxista, a ciência da História) não se confunde com uma exploração das ciências pela filosofia que Althusser denuncia e examina em *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, ao contrário. Ela explica como e por que a filosofia é levada a atentar para as categorias e as questões do materialismo histórico (questão posta em *Réponse à John Lewis*). Para traçar as linhas de demarcação *no interior da luta ideológica*.

Ela mostra que, para assegurar uma justa União entre o Movimento operário e a Teoria marxista-leninista, a filosofia deve elaborar a questão política proletária como posição teórica, “para que o que é visível do ponto de vista do proletariado seja concebido e pensado em suas causas e seus mecanismos”,<sup>44</sup> ela deve, portanto, propor Teses que permitam esse desenvolvimento e essa teorização.

Que essa exigência só se faça sentir claramente (teoricamente) hoje é devido às necessidades da conjuntura histórica. A luta de classes na teoria muda de terreno segundo a urgência dos combates políticos, ideológicos e teóricos, e, se há alguns anos, os esforços de Althusser para desencalhar a ciência marxista do encalhe no qual a ideologia burguesa a tinha colocado eram justos, porque necessários, é conveniente hoje levar a luta mais longe (alhores). Mais justamente, cabe-nos fazer trabalhar a teoria marxista no interior das ideologias da classe dominante para desmontar seus mecanismos, mostrar as questões políticas que eles recobrem, intensificando, assim, a luta ideológica na teoria, desenvolver a União entre o Movimento operário e a Teoria marxista-leninista em uma *base justa*.

---

<sup>43</sup> Dominique Lecourt propôs essa Tese em seu livro *Une crise et son enjeu*, cit., e a retomou em seu *Bachelard. Le jour et la nuit*, Paris, Grasset, 1974, no qual ele denuncia as ilusões de uma Epistemologia...

<sup>44</sup> L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, cit., p. 128.

Criticando implacavelmente também todas as infiltrações da ideologia burguesa na teoria marxista-leninista.<sup>45</sup> E, sem dúvida, isto está na ordem do dia. O itinerário de Althusser é um exemplo disso.

Uma palavra ainda sobre o que me parece essencial nesse itinerário (e característico dele): o *método* de trabalho, um método, isto é, uma forma (maneira). Recordemos Hegel, o qual havia compreendido perfeitamente em que o método é a própria teoria se desenvolvendo: a forma é o conteúdo dobrado. O método é o procedimento teórico em sua prática. Ele tem efeitos na teoria, na produção teórica, como movimento de Crítica/Autocrítica/Retificação. Não esqueçamos disso, esse procedimento é, ao mesmo tempo, *político*, e é porque ele é político, que ele produz o *seu* método. É porque ele é político que se trata sempre de “retornar ao” seu próprio itinerário para avaliá-lo, retificá-lo, de um ponto de vista de classe, a partir de posições políticas proletárias. Trabalhar a si mesmo trabalhando Marx-Engels-Lenin se trabalhando é precisamente querer desenvolver a teoria marxista-leninista sobre suas *próprias bases*. Esse é todo o sentido do trabalho de Althusser, é esse o sentido que deve ter toda produção teórica marxista.

O que falta acrescentar é que o “retorno a” (Marx-Engels-Lenin) não é um simples retorno, um retorno linear. É um retorno, lembremo-lo, que requer “reco e desvio”, que se faz ao mesmo tempo nessa confrontação/integração/rejeição perpétua com outras teorias, outras práticas, para traçar suas próprias linhas de demarcação, se compreender em sua “diferença”, ou melhor, em sua “divisão”, portanto, para desenvolver a teoria, abrir novas vias, formular novas questões. Althusser dá o exemplo disso quando fala de seu próprio desvio por Spinoza. Como Spinoza lhe permitiu compreender a “ruptura” entre Hegel e Marx, onde ela se situava. Erro? Não. Confrontação necessária e produtiva. Ela comporta seus riscos de erro. Mas nada se dá de um golpe só, e à luz do dia. Althusser, explicando isso (mais tarde), fez avançar a teoria.

---

<sup>45</sup> Uma das vias fecundas de pesquisa na luta ideológica é aberta precisamente em razão de a ideologia jurídica passar a ser levada em conta, permitindo ver como a ideologia burguesa penetra a teoria marxista pela ideologia jurídica e desvia assim o movimento operário. O problema do “legalismo” contra o qual Marx-Engels e Lenin nunca deixaram de combater e que produziram todas as formas de oportunismo: o Programa de Gotha, Bernstein, Kautsky, Lassalle... .

## A TEORIA DA IDEOLOGIA DE ALTHUSSER\*

*Francisco Sampedro\*\**

O ponto nuclear, ou se preferirmos, a preocupação máxima do pensamento de Althusser, a sua motivação, finalidade e o que, de um modo não desprovido de grande importância, constituirá a base filosófica da sua obra, é, sem dúvida alguma, a construção de uma teoria da ideologia. Por isso, nos extendemos sobre esse ponto muito mais amplamente do que o fizemos em relação aos anteriores. A principal justificativa é clara: nessa teoria da ideologia estabelecida por Althusser, encontra-se mergulhada toda a problemática tratada anteriormente: desde a sua concepção da filosofia até a crítica ao humanismo, passando, de um modo crucial, pela noção de ruptura epistemológica.

Com a obra de Louis Althusser inicia-se um novo caminho para a teoria da ideologia. Ele será marcado por dois elementos, constituídos, em primeiro lugar, pela nova leitura que Althusser sugere a respeito da obra de Marx, convidando à elaboração da filosofia que, ausente explicitamente, está latente nela, e, em segundo lugar, pela integração da descoberta freudiana do inconsciente, o qual nos servirá para mostrar a importância

---

\* Teoria da ideologia, in *Louis Althusser*, A Coruña, Baía, 2004. Tradução de Márcio Bilharinho Naves. Agradeço a Francisco Sampedro e às Edicións Baía a autorização para esta publicação (MBN).

\*\* Professor de filosofia e autor, entre outros livros, de *Ideología e distorsión. Ensaio sobre o imaginario ideológico*, Viga, Gerais, 1977.

que a psicanálise teve na investigação althusseriana sobre a *ideologia*, investigação que parece estar dividida em duas partes. Por um lado, a ideologia é tratada por Althusser em relação com a ciência. O campo próprio para esse tratamento é, pois, o da epistemologia. Por outro, a ideologia é contemplada desde a sua vertente prática, apreendendo a sua ligação social e a sua estrutura de domínio de classe, isto é, enquanto papel de sujeição que ela cumpre e enquanto papel apriorístico do “vivido”, como imaginário necessário para a conformação e a percepção social da realidade. Nesse segundo caso, o campo de abordagem é político, no sentido lato do termo. Nada melhor do que um texto de *Pour Marx* para observar a pertinência desses dois tratamentos:

O que é tratado na oposição ciência-ideologia, diz respeito à relação de ruptura entre a ciência e a ideologia teórica, na qual era “pensado”, antes da fundação da ciência, o objeto do qual ela proporciona o conhecimento. Essa “ruptura” deixa intacto o domínio objetivo, social, ocupado pelas ideologias (religião, moral, ideologias jurídicas, políticas, etc...). Nesse domínio das ideologias não-teóricas, há muitas “rupturas”, mas elas são políticas [...] e não epistemológicas.<sup>1</sup>

De modo que é nosso dever, a partir de agora, desenvolver esse ponto descrevendo, em primeiro lugar, as linha mestras que configuram a ideologia desde o ponto de vista epistemológico, para, em seguida, analisarmos a concepção althusseriana da ideologia em sentido prático.

## 1. O tratamento epistemológico: a relação ciência-ideologia

Do ponto de vista epistemológico – o qual vai dominar boa parte de *Pour Marx*, e constituir o núcleo de *Lire Le capital* –, Althusser caracteriza

---

<sup>1</sup> Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, DF, Siglo XXI, 1971, p. x-xii.

a ideologia como prehistória da ciência. A ideologia, no plano teórico – não nos esqueçamos – cobre o espaço vazio que a ciência preencherá, pensando o seu objeto, ainda que em termos imaginários, sem produzir o efeito de conhecimento, trabalho de que se encarregará a ciência. Assim, a ideologia deve ser pensada: “[...] como a pré-história real cujo confronto real com outras práticas técnicas, e outras aquisições ideológicas ou científicas, pôde produzir, numa conjuntura teórica específica, o advento de uma ciência não como seu fim, mas como sua surpresa”.<sup>2</sup>

A nosso ver, há duas proposições althusserianas que devem reter a nossa atenção com o fim de apreciarmos melhor a relação conflituosa entre ciência e ideologia (teórica). Trata-se das seguintes: a) a ciência é a ciência da ideologia, e b) a ideologia é companheira “surda” da ciência. Podemos descobrir ambas na exposição 12 do Prefácio de *Lire Le capital*:

Ao ensejo do estudo desse problema, fôssemos convidados a pensar de modo inteiramente novo a relação da ciência com a ideologia de que ela nasce, e que continua de certo modo a acompanhá-la surdamente em sua história; que essa pesquisa nos pusesse diante dessa verificação de que toda ciência só pode se pensada como “ciência da ideologia”, em relação com a ideologia, de que ela sai; mas isso se não estivéssemos advertidos da natureza do *objeto* do conhecimento, que só pode existir na forma da ideologia quando se constitui a ciência que vai produzir o seu conhecimento, no modo específico que o define.<sup>3</sup>

De acordo com isso, se toda ciência nasce e se desenvolve excluindo a ideologia, também é certo que as noções próprias da ideologia se descrevem como indicadores da ciência, no sentido de que a ciência produz o conhecimento de um objeto cuja existência está indicada na região da ideologia. Isso implica que a ideologia seja sempre ideologia para uma ciência. Em outras palavras, os únicos discursos conhecidos como ideológicos o são no olhar retrospectivo de uma ciência.

---

<sup>2</sup> Louis Althusser, *Ler O capital*, v. I, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 47, tradução de Nathanael Caixeiro, com modificações feitas por mim, MBN.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 47-48.

Por outro lado, Althusser faz referência – no texto citado – à companhia surda da ideologia junto à ciência. Como podemos compreender isso? Antes de mais nada, e reiterando ainda uma vez, que nos encontramos no interior de um espaço epistemológico, tendo presente que a ciência se articula em parceria, embora contraditória e processual, com a ideologia. De modo que a contradição entre ciência e ideologia (no estrito sentido teórico) resultaria insuperável porque na prática não há conhecimentos “puros”, já que imediatamente qualquer conhecimento científico carrega uma ideologia ao mesmo tempo em que a desestabiliza. Nesse ponto preciso, convém abordar três aspectos referentes à questão da ruptura epistemológica. A primeira diz respeito à relação ciência-ideologia no próprio domínio da “ruptura epistemológica” e nos obriga a pensar que a ciência não progride em direção a novos domínios a não ser a partir da sua própria relação interna com o ideológico mesmo. Mais claramente: o obstáculo da ciência e o seu objeto não formam mais que uma unidade. Obviamente, qual seria o objeto da ciência senão um obstáculo a superar? O segundo se refere ao que podemos denominar de *resistência* da ideologia. A ideologia resiste à ciência com um tipo de tenacidade do não-demonstrável que não se pode eliminar de todo no interior da fenda aberta pelo corte epistemológico. Sendo a ciência um processo de transformação, a ideologia seria o “resto” inconsciente que pretende arraigar-se em um processo de repetição, análogo à *Wiederholungszwang* freudiana: à “compulsão de repetição” como fator irreduzível e caráter conservador de uma estrutura, por mais que as provas da realidade a demintam continuamente. E, finalmente, o terceiro, que consistiria na “ideologização” da ciência; sem mais nem menos que a postulação da ciência como alternativa absoluta da ideologia, que deriva do interesse fundamentalmente ideológico da tecnocracia. Que a ideologia seja a companhia surda da ciência – como Althusser nos ensina –, tem aqui o sentido de que o pensamento tecnocrático se constitui na ideologia do presente. Disto deriva que a ideia, por outro lado, muito difundida – ainda que, hoje mesmo, o fenômeno do retorno dos integrismos religiosos nos faria relativizar ou matizar essa posição –, de um cessar definitivo da ideologia (do fim das ideologias) é altamente suspeita de pretender a despolitização protetora do fundamento de legitimação –

isto é, basicamente ideológico –, do tardocapitalismo. Após o padre, o artista ou o professor, agora pode ser o “cientista” quem encarna a ideologia dominante: entrincheirado na suposta neutralidade do seu trabalho, na assepsia do seu saber, corre o risco de avalizar o objetivo da classe dominante de dissimular a pura exploração em nome de pretensas necessidades técnicas e “racionais”.

Sem abandonar o caminho epistemológico em que estamos, é preciso, finalmente, fazer uma referência obrigatória ao papel da ideologia no seio de qualquer problemática que seja. Althusser nos diz, a esse respeito, que a ideologia leva à repetição de um marco condicional falso na apresentação das questões e dos problemas:

No modo de produção teórico da ideologia [...] a formulação de um *problema* nada mais é que a expressão teórica das condições que permitem uma *solução* já produzida fora do processo de conhecimento, porque imposta por instâncias e exigências extrateóricas (por “interesses” religiosos, morais, políticos e outros), de se *reconhecer* num problema artificial, fabricado para lhe servir ao mesmo tempo de espelho teórico e de justificação prática.<sup>4</sup>

Assim, pois, é na pergunta mesma – no modo singular de refletir sobre um objeto – onde se deve procurar a mistificação ideológica, não no próprio objeto. Nisso Althusser assume explicitamente a proposição de Marx procedente de *A ideologia alemã*: não só na resposta é onde se há que buscar o engano, mas também na própria pergunta. A solução dos problemas acha-se – na ideologia – preparada de antemão, e o problema é apresentado com o fim de lhe dar precisamente essa solução ideológica. Na ideologia, todas as questões são reguladas previamente, de modo que se tornam questões simuladas, consistindo tão somente em um reflexo especular das respostas que, assim, preexistem às questões.

---

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 55.

Tudo isso implica que o desprendimento teórico do campo ideológico acontecido com o nascimento de uma ciência (e Althusser apresenta como modelo a categoria freudiana de *inconsciente*, objeto radicalmente novo em relação aos precedentes no seio da ideologia psicológica) conduza inevitavelmente a uma mutação revolucionária da problemática teórica, assim como a uma modificação igualmente radical do *objeto* da teoria. Portanto, na ideologia apresenta-se um problema pré-julgado, com a finalidade de dar a pensar o que se quer que se pense. O que interessa, no modo de proceder ideológico, é que a conclusão se torne “evidente”: a posição ideológica não aparece nunca como alternativa, mas como necessidade, como imposição de “evidências” co-naturais uma função de “reconhecimento”, nunca de conhecimento. Assim, numa sociedade, as relações sociais visíveis não podem constituir uma estrutura de conhecimento, só de reconhecimento. É o que podemos observar a respeito do desenvolvimento do trabalho teórico de Marx. Os conceitos correntes da economia (salário, preço, valor, etc...), tal com aparecem em *O capital*, aparecem como representações que apanham as relações visíveis, e a relação visível, que é “representação”, dissimula a estrutura real. Entre a estrutura (invisível, e só apreendida pela ciência) e a representação (visível, “evidente” e “natural” do ponto de vista ideológico) há uma relação contraditória. Dessa contradição e, conseqüentemente, da superação do modo de proceder ideológico, só a prática científica pode dar conta.<sup>5</sup> O conhecimento, em suma, do mecanismo das estruturas econômica e política não pode ser senão o resultado do nascimento de uma ciência. Tal foi o caso do materialismo histórico inaugurado por Marx.

---

<sup>5</sup> Esse posicionamento althusseriano foi objeto de fortes críticas. Abundam as acusações de “teoricismo” (del Sasso, Badaloni ...), de “formalismo” (Badiou), de “racionalismo”, ou mesmo de “neopositivismo” (Gruppi). Dentre todas elas, salientaremos a de Jacques Rancière, discípulo e colaborador de Althusser, já que se deu em um momento decisivo do marxismo francês e europeu, implicando não poucos efeitos políticos. Rancière (assim como Badiou), ainda que reconhecendo que a obra de Althusser rompe com o *impasse* teórico do marxismo, acusa-o de permanecer ainda na rede do revisionismo caracterizado pelo PCF. Para

## 2. A existência prática da ideologia

Depois de tratarmos do aspecto epistemológico, vamos analisar a dimensão prática da ideologia. Existem, ao nosso ver, três teses fundamentais, ademais de correlativas, a este respeito na obra de Althusser: 1ª) a ideologia obedece a uma dinâmica inconsciente; 2ª) a ideologia possui uma função *matricial* de coesão social, e responde à *necessidade* de representação da totalidade existencial por parte do sujeito. Esta função “matricial” é inevitável – ainda que a sua determinação nas sociedades de classe possa ser transformada e superada –, daí a proposição althusseriana que descreve o ser humano como “animal ideológico”; 3ª) a ideologia possui uma materialidade, não consiste só numa pura quimera. Ela é uma ilusão, um “fantasma”, no preciso sentido psicanalítico, como construto imaginário que informa e situa um indivíduo em relação com o seu entorno e a sua prática.

---

Rancière, Althusser conceberia o saber como um espaço neutro imparcial, representando a ideologia acadêmica e reafirmando o status dos portadores do saber. Se atribuirmos à ciência – como Althusser o faz – o papel de produção de conhecimento frente à ideologia, aquela adquire uma surpreendente qualidade subversiva, esquecendo que os conhecimentos científicos são transmitidos através de um sistema de discursos e instituições estabelecidos a partir e pela classe dominante. Portanto, o saber tem que ser entendido como um sistema, no qual os conteúdos não podem ser pensados fora das suas formas de apropriação. A proposição althusseriana, segundo a qual a ciência só pode fundar-se a partir de um ponto exterior em relação às ilusões da prática, supõe para Rancière “dar uma aparência nova à tese kautskysta: a ciência pertence aos intelectuais; cabe a eles levá-la aos produtores necessariamente aprisionados no não-saber” (*La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 96). Althusser – o qual, por outro lado, não hesitou em louvar o livro de Rancière - fará uma autocrítica a esse respeito, admitindo um componente racionalista-especulativo no pensar a oposição ciência/ideologia em termos teoricistas. No entanto, na mesma autocrítica, se esclarecem certos elementos que podem contribuir para pensar o posicionamento de Althusser justamente como um antipositivismo, ao afirmar que a ciência põe de manifesto a oposição verdade/erro no momento em que ela nasce, e não transhistoricamente.

Antes de desenvolvermos essas três teses, começaremos nos aproximando do espaço de definição da ideologia prática, constatando a mudança que Althusser opera a respeito das caracterizações históricas da mesma.

Na mais conhecida definição – a que lemos em *Pour Marx*, Althusser nos diz que a ideologia consiste em um sistema – dotado de uma lógica e de um rigor próprios – de representações (imagens, mitos, ideias, conceitos...) que possuem uma existência e um papel históricos no seio de uma sociedade dada. E, ademais, nos confirma o seu papel prático, limitando o problema epistemológico, ao afirmar que independentemente do problema das relações de uma ciência com o seu passado ideológico, a ideologia – enquanto sistema de representações, distingue-se da ciência justamente porque a sua função prático-social é muito mais importante e relevante que a sua função teórica, ou cognoscitiva.

Antes de tudo, faz-se necessário pensar na ruptura que Althusser efetua em relação à concepção da ideologia (sempre dentro da sua vertente prática, que é a que estamos tratando agora) como “erro”, ou como “bela mentira”, consubstancial a toda uma tradição anterior. Segundo Althusser, o marxismo deve romper com tal identificação da ideologia para passar a considerar a necessária existência de uma ideologia matricial, sobre a qual – como veremos mais adiante – a sociedade de classes exercerá a sua determinação. A consideração da ideologia como erro, ignorância, “mentira útil”, ou como mito forjado por um grupo ou classe – tal era a concepção dos filósofos da Ilustração –, levaria ao desconhecimento do funcionamento mesmo da estrutura social. É preciso reconhecer que a ideologia é parte integrante dessa estrutura, ainda que se trate de uma representação deformada necessariamente, por ser ela efeito, precisamente, da causalidade estrutural da totalidade social da qual forma parte inseparável. Daí que nas sociedades de classe exista uma deformação suplementar, que determina a primeira, a justificação da dominação. A via escolhida por Althusser, é a do abandono dos esquemas platônico e hobbesiano, que consideravam a ideologia derivada da ignorância das massas, ou consequência da susceptibilidade destas à imposição das representações dos amos. Lemos em *A favor de Marx*:

Se toda função social da ideologia se resumisse no cinismo de um mito (como as “belas mentiras” de Platão ou dos técnicos da publicidade moderna), que a classe dominante fabricaria e manipularia de fora para enganar aqueles que ela explora, a ideologia desapareceria com as classes. Mas como vimos que, mesmo no caso de uma sociedade de classes a ideologia é ativa sobre a própria classe dominante e contribui para modelá-la, para modificar as suas atitudes para adaptá-las às suas condições de existência [...].<sup>6</sup>

A ideologia forma parte da vida histórica das sociedades, de todas as sociedades. Sendo assim, Althusser chega a criticar a etapa de juventude de Marx, e mesmo a concepção deste sobre a ideologia sustentada em *A ideologia alemã*, considerada fundamentalmente como uma racionalização das condições econômicas e políticas de existência, como a pura e simples justificação destas condições. Althusser não vacila em considerar tal concepção positivista-historicista, já que ela incorre no equívoco de rejeitar a constatação de que a ideologia é uma instância indispensável a toda sociedade. Devemos nos dirigir aos textos ulteriores de Marx para procurarmos os elementos precisos, explícitos ou na maior parte das vezes implícitos, para estabelecer os alicerces de uma teoria materialista da ideologia. Neles, comprovamos que Marx se convenceu de que a “verdade” que descobria não tinha por adversário o “erro” ou a ignorância, mas todo o sistema orgânico da ideologia burguesa, que formava parte integrante da sociedade como tal. A ciência que Marx descobriu tinha justamente como condição para essa mesma descoberta a abertura à “visão” de um ocultamento lógico e necessário: o das relações reais de produção com toda a sua armadura superestrutural. A velha questão filosófica do afastamento entre o erro e a verdade, já não se dá em Marx em termos abstratos e especulativos, em termos, como ele mesmo diz nas *Teses sobre Feuerbach*, “puramente escolásticos”. A teoria da ideologia, efetivamente, aponta para essa velha questão, mas em termos concretos de história e prática, o que obriga a considerar a relação entre erro e verdade de um modo diferente.

---

<sup>6</sup>Louis Althusser, *A favor de Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 208.

A ideologia já não consistirá então no “outro” da ciência, ainda que a ciência continue a ser o que a desvela como tal: “O verdadeiro indica-se a si mesmo e ao falso”, gostava de dizer Althusser ao modo de Spinoza. O que acontece é que essa “falsidade” possui um papel ativo na estrutura social, uma função orgânica de classe, mascarando a exploração e submetendo os explorados a todo um sistema de ilusões indispensável para a sua dominação.

Desenvolveremos a seguir as três teses anunciadas antes: a ideologia como inconsciente, a sua dupla função (matricial e de submissão) e a sua materialidade.

### 3. Dinâmica inconsciente da ideologia

No momento em que Althusser nos dá uma ampla definição da ideologia (em *PM*), afirma que esta se introjeta na consciência dos indivíduos “mediante um processo que se lhes escapa”. Parafraseando o Marx da *Introdução* de 1857, diremos que os seres humanos contraem o seu imaginário ideológico *com independência da sua vontade*. Na mesma definição de *PM* disse-nos que a ideologia supõe uma espécie de interseção de uma relação real com uma “vívida”, imaginária. Vamos por partes.

Althusser é taxativo no que respeita à inconsciência da ideologia:

Convencionou-se dizer que a ideologia pertence à região “consciência”. É preciso não se deixar enganar por esse epíteto, que permanece contaminado pela problemática idealista anterior a Marx. Na verdade, a ideologia pouco tem a ver com a “consciência”, ao supor-se que esse termo tenha um sentido unívoco. [A ideologia] é profundamente inconsciente. [As representações ideológicas] se impõem à imensa maioria dos homens sem passar para a sua “consciência”.<sup>7</sup>

O posicionamento de Althusser é justamente o contrário de Gramsci; a ideologia não é a consciência, nem a consciência social, nem a coletiva.

---

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, p. 206.

Mas também é contrário ao de Lukács, em tanto que a ideologia tampouco é singularmente alheamento ou falsa consciência. A ideologia – na acepção althusseriana – é inconsciência<sup>8</sup>, de que as formas de consciência não são mais que um aspecto e uma consequência. Que a ideologia seja fundamentalmente inconsciente não quer dizer em absoluto que seja alheia à consciência, mas que consiste numa elaboração sujeita a condições inconscientes que permite aos indivíduos e aos grupos imaginar a sua prática. Isto é, que essas elaborações, essas combinações que operam as ideologias, dependem em cada momento *“de condições que não estão no poder de nenhum sujeito dominar ou criar ele mesmo: coações materiais da divisão do trabalho, das formas de propriedade, etc..., e coações não menos materiais da linguagem, do desejo, da sexualidade”*.<sup>9</sup>

Lembremos agora que Althusser identificava na ideologia um cruzamento entre relações reais e imaginárias. É necessário, então, poder pensar na ideologia tanto o real como o imaginário. É isso que a análise do fetichismo da mercadoria possibilitou, mostrando a aparição da forma – valor simultaneamente a das ilusões da produção mercantil. Que as relações sejam imaginárias e, ao mesmo tempo, reais implica que são “vivas”. A ideologia, reiteremos isso, forma parte da experiência vivida. Qualquer descrição do vivido leva uma marca ideológica, de modo que os indivíduos vivem uma ideologia sem serem os seus protagonistas. A ideologia constitui un conteúdo consciente através de um processo inconsciente; o seu motor está fora dela, produzindo assim esse particular efeito de deformação. Althusser nunca cessou de insistir nisto. Quando um indivíduo crê

---

<sup>8</sup> Ao tratarmos da relação entre o inconsciente e a ideologia, somos obrigados a constatar que o posicionamento de Althusser sofreu uma forte crítica por parte de seu “discípulo” e antigo colaborador, Alain Badiou. Este manifesta-se abertamente contrário a centrar exclusivamente o modo de proceder ideológico no registo imaginário. Para Badiou, que defende que a ideologia, longe de ser inconsciente, é precisamente “o que se vê” – as relações de exploração –, toda representação da ideologia vinculada ao imaginário, todo discurso que pretenda ligar o marxismo à teoria do inconsciente, acaba por obscurecer definitivamente a questão.

<sup>9</sup> Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 110.

encontrar-se frente a uma percepção pura (aqui reside uma das muitas diferenças entre marxismo e empirismo), frente ao “concreto”, encontra-se, na realidade, frente a algo já marcado e mediado pelas estruturas “invisíveis” da ideologia. O que sucede é que, ao não perceber a ideologia, considera a sua percepção das coisas e do mundo como se fosse a das “coisas mesmas”.

Na ideologia dá-se uma formação de compromisso – como diria Freud – entre o real e o imaginário, fruto de uma insuficiente distinção entre o real e o ideal. Desse modo, o real vem sobredeterminado pelo imaginário. No modo de proceder ideológico, os seres humanos não expressam a sua relação com suas condições de existência, mas *o modo* como vivem essa relação:

A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com o seu “mundo”, isto é, a unidade (sobredeterminada) da sua relação real e da sua relação imaginária com as suas condições de existência reais. Na ideologia, a relação real está, inevitavelmente, investida na relação imaginária: relação que exprime mais uma vontade (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo uma esperança ou uma nostalgia, que não descreve uma realidade.<sup>10</sup>

Ao tratarmos da dinâmica inconsciente da ideologia, não podemos esquecer, evidentemente, a grande influência da disciplina psicanalítica sobre Althusser. Deixando claro, contra certa corrente freudo – marxista, que é preciso ter muito cuidado com uma identificação unívoca do objeto a tratar, Althusser insiste na importância da psicanálise para o marxismo. O discurso althusseriano encontra em Marx e em Freud, ainda que em distintas proporções, evidentemente, a principal base de reflexão, os traços fundamentais de formalização, fazendo da aproximação entre Marx e Freud – no que respeita particularmente à teoria da ideologia – um eixo constante de reflexão. O teórico François Regnault, bom conhecedor de Althusser e membro da equipe fundadora da revista *Cahiers pour l'analyse*

---

<sup>10</sup> Id., *ibid.*, p. 106-107.

(juntamente com Jacques Alain Miller e Alain Badiou, notadamente) recorda que o marxista Althusser “suplica aos marxistas lerem Lacan para analisar as ilusões da consciência chamada ideologia”<sup>11</sup>.

Para Althusser, Freud oferece, analogamente a Marx, ainda que obviamente em campos diferentes, um modelo de pensamento materialista e dialético, sobretudo se reparamos na rejeição da ideia da explicação do ser humano como consciência de si, como unidade coroada pela consciência. Althusser lembra, no rastro de Marx, que a regra primordial, o axioma, do materialismo, consiste em não julgar nunca o ser pela consciência que este possa ter de si mesmo. Já em 1965 – no texto sobre Freud e Lacan e o objeto da psicanálise –, Althusser afirma que Freud nos revela algo radicalmente revolucionário e básico para o materialismo, a saber, que o sujeito humano é descentrado, constituído por uma estrutura que carece também de “centro”, que o eu se perde em um desconhecimento presidido pelo imaginário, ou, para dizê-lo em linguagem marxista, que se perde nas formações ideológicas nas quais se “reconhece”. E continua dizendo que, graças a Freud, nos é aberto um dos caminhos pelos quais se deve ir para chegar a uma maior compreensão dessa estrutura do “desconhecimento” que interessa sobremaneira a qualquer investigação ou análise no domínio da ideologia.

Com efeito, o que nos ensinam tanto Freud como Marx é que o sujeito só se constitui como conjunto de relações, do qual ele não é a origem. Resulta, pois, necessária a articulação do discurso marxista como ciência das formações sociais, e o psicanalítico, enquanto ciência do inconsciente, a fim de dar conta do modo de proceder ideológico. Tal articulação revela-se especialmente pertinente na hora de definir o lugar imaginário – não real – do sujeito como suporte das relações sociais, uma vez que fica estabelecida uma dupla determinação sobre o indivíduo: a das relações produtivas, e a do inconsciente – a da “outra cena”, como dizia Freud. Do que se trata em suma, para Althusser – cremos nós –, é de considerar

---

<sup>11</sup> François Regnault, Portrait du philosophe, in Sylvain Lazarus et alii, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris, Puf, 1993, p. 163.

a psicanálise como disciplina dirigida a dar conta das formas *a priori* (se nos está permitido usar o jargão kantiano) nas quais o motor e a gênese da ideologia se insere. No entanto, deve-se ter claro que Althusser não deixa de salientar que nas práticas ideológicas intervêm os processos inconscientes, mas sempre submetidas a condições de que somente a análise marxista pode dar conta. Como exemplo, lembremos o que nos diz o referido texto sobre Freud e Lacan: que não é suficiente saber que a família ocidental é patriarcal e exogâmica, que é necessário elucidar as funções ideológicas que regem a paternidade, a maternidade, a conjugalidade e a infância, e que o trabalho de investigação sobre essas formações ideológicas específicas depende do materialismo histórico. Isto é, os mecanismos inconscientes não são condição determinante da ideologia em última instância. O conhecimento da estrutura geral onde se geram esses efeitos depende do trabalho do materialismo histórico. Do que se trata é dessa possível articulação do marxismo com a psicanálise, para produzir a tópica das ordens dos significantes, a estrutura de operatividade, as leis de inserção da ideologia. Essa possível, mas sempre problemática, interseção entre as duas disciplinas é necessária com tal finalidade, bem entendido que cada uma por si só não está em condições de estabelecer eficazmente o espaço de estudo apropriado.

#### **4. A dupla função da ideologia: matricidade e sobre-determinação**

Para Althusser existem duas deformações próprias do modo de proceder ideológico. A primeira delas é necessária em qualquer formação social, já que resulta efeito da causalidade estrutural do conjunto social onde se acha, e opera, portanto, em todas e cada uma das sociedades humanas. É o que nós denominamos ideologia “*matricial*”<sup>12</sup>, definível como um sistema de representações que asseguram a relação dos indivíduos com as tarefas

---

<sup>12</sup> Tomamos emprestado este termo de Georges Labica, apesar deste não relacioná-lo com a acepção que nós lhe damos como grau primeiro e básico da ideologia, como função estrutural básica no sentido expressamente althusseriano.

fixadas pela estrutura da totalidade social, e que constitui uma forma específica de necessidade que assegure o desempenho efetivo das tarefas prescritas pelo sistema social. Pois bem, a esta primeira função adjudica-se uma segunda nas sociedades de classe, que passa a ser preponderante, dominando a anterior, determinando-a, e que consiste em manter os indivíduos no lugar adscrito pela dominação de classe, pelas relações de exploração. De modo que, para Althusser, nas sociedades de classe, essa primeira função da ideologia (a matricial) subsiste, mas está dominada pela função social específica que lhe impõe a existência da divisão em classes, portanto, a exploração e a sua reprodução.

No grau matricial, a ideologia representa uma realidade objectiva independente da subjectividade dos indivíduos submetidos a ela, e resulta indispensável – segundo Althusser – para a existência de uma formação social. A ideologia matricial é essa representação do mundo que vincula os homens, tanto às suas condições de existência como aos outros homens. O que acontece é que essa ligação se encontra por sua vez determinada nas sociedades de classe pelos efeitos estruturais específicos produzidos – reiteremo-lo – pela divisão em classes e a exploração. Nas sociedades de classe a função matricial vê-se dominada pela forma que toma a divisão do trabalho na repartição dos seres humanos em classes antagônicas. Sendo assim, a ideologia encontra-se então destinada, antes de qualquer outra coisa, a assegurar a dominação de uma classe sobre as outras, fazendo que os explorados aceitem a sua condição de explorados.

A ideologia matricial é inevitável, é condição de vida dos indivíduos, os quais não podem viver sem guiar-se por uma representação do mundo e das suas relações com este. Neste preciso sentido, Althusser afirma

---

No entanto, ao manter Labica (in *Le paradigme du Grand Hornu. Essai sur l'idéologie*, Montreuil-sous-Bois, La Brèche, 1987) que, como “matricial”, toda ideologia (em sentido genérico) vem sendo a base sobre a qual se erige cada formação social a partir da qual “bebem as ideologias” particulares, parece-nos pertinente utilizar o termo para estabelecer uma certa analogia com a concepção althusseriana, já que ali se reconhece também uma dupla gradação na função da ideologia.

que a ideologia, longe de constituir uma aberração ou uma excrecência contingente da história, é uma estrutura essencial na vida histórica das sociedades.

De todo o anterior devemos tirar uma conclusão que imagino estará na mente de todos os leitores. Evidentemente, quando Althusser fala de ideologia – nesse segundo grau, o que serve de legitimação da exploração – está a identificá-la exclusivamente com a ideologia dominante. Resulta que se repassamos a obra dos fundadores do “marxismo”, observamos efetivamente que, a não ser em alguns fragmentos de Engels, a qualificação do conceito “ideologia” afastada da “ideologia dominante”, a postulação de uma ideologia identificada com o proletariado ou com a classe operária, com os dominados, encontra-se praticamente ausente nos textos daquele e de Marx. Que ocorre então? Não existem ideologias de “resistência”?, ou consistiriam singelamente na oposição à ideologia dominante? O problema é árduo desde o momento em que o que se pretende analisar é a ideologia como estrutura imaginária de dominação, de *sujeição*, como tal é a tarefa de Althusser. Ele mesmo, nos *Eléments d'autocritique*, admite que esqueceu a ideologia proletária, e a solução que tomará não será senão a clássica, a leninista: a ideologia da classe submetida consistirá na unificação do pensamento do grupo social dominado. A ideologia proletária não será uma ideologia qualquer, ou seja, estabelecida no registro imaginário e ilusório das outras, senão uma ideologia “iluminada por princípios de análise científicos”. Isto é, postula-se de passagem, sem convencimento nem uma teorização rigorosa – e no caso de Althusser isto dá para suspeitar –, e mais pela necessidade de combater as críticas, do que em virtude de um projeto real de análise, algo muito semelhante à “ideologia científica” – que constitui um modelo preciso de contradição nos termos – de Lenin, assegurando, na luta ideológica, aos dominados o privilégio de um conhecimento fundado, algo – dito seja de passagem – totalmente alheio a Marx, quem, em toda a sua luta contra a filosofia clássica alemã e singularmente contra os hegelianos de esquerda, não cessou de reiterar que o único modo de opor-se à ideologia dominante era mediante a prática, abandonando a obsessão com a idéia da possibilidade de um discurso “verdadeiro” que servisse de antídoto às ilusões ideológicas.

De qualquer modo, finalizemos constatando que o próprio Althusser é bem consciente de que unicamente a classe dominante pode organizar uma ideologia enquanto sistema completo de representações, o que torna difícil falar de uma ideologia dominada isolável como tal.

## **5. A materialidade da ideologia: os aparelhos ideológicos de Estado**

A formulação, por parte de Althusser, dos “aparelhos ideológicos de Estado”<sup>13</sup>, em abril de 1970, constitui um ponto de inflexão em relação à sua teoria da ideologia, ademais de um passo definitivo face à exposição do caráter material da ideologia. O que se produz, essencialmente, é o trânsito final da consideração do ideológico fundamentalmente como erro, à sua percepção enquanto realidade que se inscreve uma instância material efetiva. Definitivamente, Althusser concentra-se em considerar a ideologia desde a sua vertente de prática social.

Isto implica que não devemos considerar a ideologia tão só e exclusivamente desde o ponto de vista da sua existência e função nos campos imaginário e simbólico, mas também, e sobretudo, a partir da sua gênese material, das instituições concretas das que parte: os AIE. As ideologias, portanto, devem ser olhadas não como constituídas principalmente por ideias, mas por práticas. Operando deste modo, Althusser rompe com a concepção puramente racionalista da ideologia, vinculando esta sempre a uma prática. Abandona o desvio intelectualista que caracterizava, sobretudo, a perspectiva epistemológica, passando a conceber a ideologia como um processo social de interpelações, inscrito em estruturas sociais materiais.

O objetivo, a esta altura, de Althusser, é explicar como desde a estrutura social, desde as práticas concretas em que um indivíduo se inscreve no processo produtivo, através dos AIE, se cria um universo de significação elaborado em nível imaginário dando lugar à introdução da ideologia.

---

<sup>13</sup> A partir de agora, AIE.

Trata-se, em suma, de analisar aquela determinação dos interesses da classe dominante sobre a ideologia matricial. Já em *PM* se definia a ideologia como terreno ou elemento, no qual a relação dos homens com as suas condições de existência se organiza em proveito da classe dominante. Agora se trata de ver o mecanismo para tal organização (a interpelação subjetiva, que analisaremos em seguida) e as instâncias materiais a partir das quais este se exerce.

A tese nuclear pode-se resumir com facilidade: a ideologia possui uma existência material. Isto é, a existência das ideias é “material” enquanto são inseparáveis de *práticas* materiais definidas e distribuídas pelos AIE. Toda formação social tem como finalidade produzir e *reproduzir* as condições da sua produção. E, enquanto a força de trabalho se reproduz mediante o salário, condição material para a reprodução de dita força, a reprodução da divisão do trabalho está garantida pelos AIE, de modo que estes asseguram o submetimento dos dominados e o domínio da prática da ideologia dominante. A função da ideologia consiste, pois, em obter a obediência consentida, que só unicamente mediante a força não se pode garantir nem manter. As ideologias são, portanto, inseparáveis do sistema de instituições. Como se dá esta reprodução da qualificação diversificada da força de trabalho que assegura o regime capitalista? Tal reprodução – diz Althusser – tende a ser assegurada não já na aprendizagem na produção mesma, senão cada vez mais à margem da produção. E de acordo com a sua época, indica-nos que o sistema escolar capitalista (e outras instituições) é nuclear para tal objectivo<sup>14</sup>. Deste modo, na escola, além de aprender técnicas e conhecimentos, aprendem-se ademais as regras do bom comportamento, da atitude idônea que se deve observar segundo o posto ao qual cada um esteja destinado a ocupar na produção marcada pela divisão do trabalho: regras morais, cívico-profissionais e regras da ordem estabelecida pela ordem dada mediante a dominação de classe. Do que se trata é de reproduzir, em suma, a submissão às regras da ordem estabelecida,

---

<sup>14</sup> Hoje diríamos, creio com razão, que o sistema nuclear na reprodução é o aparelho ideológico construído pelos meios de comunicação.

a submissão à ideologia dominante. De modo que a escola ensina certas “habilidades”, mas mediante formas que asseguram o submetimento à ideologia dominante ou o domínio para os exploradores ou os seus quadros, da sua prática. Nisso, Althusser, em geral, mostra-se explicitamente devedor da tradição marxista: concepção do Estado como uma máquina que permite às classes dominantes assegurar o seu poder sobre a classe operária com o fim de submetê-la ao processo de extorsão de mais-valia (*Manifesto comunista, O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, os textos de Marx sobre a Comuna de Paris, o Lenin de *O Estado e a revolução*, etc.).

Os AIE não devem ser confundidos com os aparelhos repressivos do Estado (governo, administração, polícia, tribunais, etc...). Que sejam “repressivos”, indica que funcionam mediante a violência explícita (polícia) ou implícita (administração). O que distingue essencialmente os AIE dos aparatos repressivos é a não utilização da violência em primeira instância. Não obstante, Althusser adverte que a garantia de funcionamento da máquina do consenso, dos AIE, é outorgada pelos aparelhos repressivos, ou seja, que a “convicção” se funda na coação. Os AIE asseguram pela repressão as condições políticas para a sua atuação e operatividade. Nenhuma classe pode deter de forma duradoura o poder sem exercer a sua hegemonia sobre os AIE. Estes – como já dissemos – funcionam massivamente e predominantemente mediante a ideologia, mas secundariamente mediante a repressão, em última instância, atenuada, dissimulada, subreptícia e simbolicamente. Por exemplo, o aparelho ideológico escolar utiliza métodos também repressivos (sanções, exclusões, etc...); ou o aparelho ideológico cultural (censura). Isto é, o Estado assegura por meio da repressão as condições políticas para a atuação dos AIE. Althusser analisou essa determinação em última instância da repressão sobre a ideologia particularmente na conferência pronunciada no Colégio Oficial de Engenheiros e Arquitetos Técnicos da Catalunha, em 6 de julho de 1976. Nela ele nos diz, por exemplo, que “a sonhada pureza do direito [...] é somente a forma transformada da violência das leis [...] e essa violência particular que acompanha o sagrado mundo das normas, isto é, dos “valores”

disfarçados de “ideias”: a ideologia”<sup>15</sup>. Outros autores (Maurice Godelier, Perry Anderson ...) argüem a esse respeito que violência e consentimento não são, no fundo, realidades que se excluem entre si, ressaltando a falta de discernimento em se imaginar um poder de dominação duradouro que se baseie seja somente na violência, seja unicamente no consenso absoluto.

Desde outra perspectiva, para Althusser, o próprio das ideologias é impor-se “violentamente, brutalmente, às consciências livres dos homens, interpellando os indivíduos de tal modo que estes se encontrem obrigados de fato a reconhecer livremente que essas ideias são verdadeiras”<sup>16</sup>. O próprio da ideologia é impor evidências como evidências, e o efeito ideológico fundamental – para Althusser – é a *evidência do sujeito*. Portanto, a ideologia está muito longe de ser mera “espiritualidade”, a sua materialidade é absoluta, já que os indivíduos são sempre já sujeitos, isto é, sempre já *sujeitados* a uma ideologia. Passemos, por último, a considerar esse efeito de sujeição produzido pela ideologia, chegando ao que podemos pensar como mais genuíno e singular na teoria da ideologia de Althusser.

Althusser enuncia uma tese fundamental que se formula da seguinte maneira: *a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos*. Isto é, toda ideologia existe pela categoria de sujeito e o seu funcionamento. A categoria jurídica de sujeito constitui – para Althusser – a noção ideológica nuclear. Na célebre resposta a John Lewis ele expressa isso deste modo: “Foi com finalidades ideológicas precisas que a filosofia burguesa apoderou-se da noção jurídico-ideológica de *sujeito*, para dela fazer uma categoria filosófica, sua categoria filosófica nº 1, e para pôr a questão *do* Sujeito do conhecimento (o ego cogito, o sujeito transcendental kantiano ou husserliano, etc.), da moral, etc., e *do* Sujeito da história”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> “Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional”, in *Nuevos escritos*, Barcelona, Laia, 1978, p. 35.

<sup>16</sup> Louis Althusser, *Sur la philosophie*, cit., p. 74.

<sup>17</sup> Louis Althusser, *Resposta a John Lewis*, in *Posições*, v. 1, Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 68.

O que encerra a tese da interpelação subjetiva é que os indivíduos são interpelados e constituídos em sujeitos pela ideologia. Nas palavras de Alain Badiou: “A burguesia não se reduz em absoluto ao controle do Estado ou ao lucro econômico. [...] A burguesia produz sujeitos”<sup>18</sup>. A ideologia tem por função a de constituir os indivíduos concretos em sujeitos, a de provocar evidências subjetivas instalando a *internalização das relações sociais efetivas*. Por meio da interpelação fornece-se uma identidade, que, por sua vez, vai ser continuamente exigida; de modo que – como o próprio Althusser indica – ao sujeito lhe são fornecidos os seus documentos de identidade para que ele seja interpelado. A ideologia funciona, desse modo, como a polícia: interpela, dá e também exige a carteira de identidade do interpelado, sem oferecer ela mesma a sua carteira.

Althusser vincula a estrutura da *identificação* como co-existente com a da *interpelação*; ou ainda melhor, como efecto condicionado da interpelação no seio do *reconhecimento* próprio da ideologia, e tudo isso para que se reproduza o estado de coisas existente. A eficácia na aceitação da ideologia vem, assim, garantida pelo *modus operandi* do processo de constituição do sujeito enquanto ser social, na necessidade da identificação com o outro, com o semelhante, como condição da mesma auto-identificação:

Aqui a filosofia funcionaria como a imagem do “outro” [...]. A criança assume essa imagem prefigurada com a única possibilidade que ela tem de existir com sujeito social. É o que lhe confere a sua individualidade [...]. Mas o “um” (sujeito) deve ser reconhecido pelo “outro”. Haveria uma necessidadepsico-social de identificação com o “outro” para se autoreconhecer como existente. Assim os indivíduos exercem, na prática, os papéis e as tarefas que lhe são atribuídas por essa imagem social do semelhante com a qual eles se identificam [...]. Desse modo, está garantida a reprodução das relações sociais de produção.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 60.

<sup>19</sup> Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 73-74.

Além dessa auto-identificação, ou em conexão com ela, vemos que a estrutura social requer *portadores* dessas tarefas atribuídas. O discurso ideológico recruta-os, *interpelando-os como sujeitos para que assumam essa função de portador (Träger, nas palavras de Marx)*. É a ideologia, insiste Althusser, “que assegura a função de designar o sujeito (em geral) que deve ocupar essa função (função-suporte-Träger), e para isso ele deve ser *interpelado* como sujeito, fornecendo-lhe as razões-de-sujeito para assumir essa função”<sup>20</sup>.

Devemos salientar que esse *recrutamento* se faz também sob o disfarce da autonomia, de maneira que o sujeito não percebe como imposta a função-suporte. O sujeito, segundo Althusser, unicamente é livre para submeter-se livremente à ocupação do posto e do lugar que a divisão técnico-social do trabalho (máscara da divisão em classes) lhe atribui na produção, assegurando o mecanismo de reprodução das relações de produção. Deste modo, a reprodução dos processos ideológicos supõe a operação de impor dissimuladamente a reprodução da divisão em classes. A lei político-econômica que atribui ao agente de produção a sua posição no processo produtivo é *reprimida* e dissimulada noutras cadeias significantes que têm por efeito indicar a posição sem que o agente possa evadir-se dela. Assim se produz a identificação subjetiva como ilusão que oculta ao portador a sua posição na estrutura social.

Encontramos de novo aqui os ecos da psicanálise que não abandonaram nunca o pensamento de Althusser. O que nos leva a considerar a disciplina inaugurada por Freud como possível e efetiva auxiliar no objetivo de interromper o circuito da reprodução, indispensável para a manutenção da exploração. Seguramente, a prática teórica de Althusser não se afastou jamais dessa linha de desmascaramento da opressão.

---

<sup>20</sup> Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/Imec, 1993, p. 134.

## IDEOLOGIA JURÍDICA E IDEOLOGIA BURGUESA (IDEOLOGIA E PRÁTICAS ARTÍSTICAS)\*

*Nicole-Edith Thévenin*

O estudo da ideologia e das ideologias apenas começou. Com o artigo de Althusser, “*Idéologie et appareils idéologiques d’État*”,<sup>1</sup> uma primeira pedra foi assentada: a delimitação de um certo campo de pesquisa, a análise do funcionamento de toda ideologia como “interpelação” e do conteúdo como a forma concreta em que essa interpelação se dá.

Já surge um conceito: o conceito de *sujeito*, mas ainda tomado no interior de um certo empirismo.<sup>2</sup>

---

\*“*Idéologie juridique et idéologie bourgeoise (idéologie et pratiques artistiques)*” in *La Pensée*, nº173, 1974. Tradução de Márcio Bilharinho Naves. Agradeço a Nicole-Edith Thévenin a autorização para a publicação do artigo.

<sup>1</sup> L. Althusser, “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”, in L. Althusser, *Sobre a reprodução*, Petrópolis, Vozes, 1999.

<sup>2</sup> Empirismo inevitável na medida que lhe falta precisamente a teorização do lugar privilegiado da produção da ideologia do sujeito: o direito. (É impressionante, aliás, ver como Althusser neste artigo assimila o AIE jurídico a quaisquer dos outros AIE, enquanto que hoje ele aparece como *constitutivo* de toda a ideologia, portanto, dos outros AIE. Simples observação que não podemos desenvolver aqui). É preciso notar que esse empirismo desaparece precisamente em *Réponse à John Lewis*, na medida em que nele é apreendido o liame ideologia burguesa/direito no par economismo/humanismo.

O aparecimento de um livro, *Le droit saisi par la photographie*<sup>3</sup> de Bernard Edelman, nos permite avançar na teoria, e ver se constituir o conceito de sujeito como categoria ideológica/jurídica que tem uma “história” própria e estrutura verdadeiramente todo discurso da ideologia (em todos os seus níveis).

Gostaríamos aqui, portanto, não apenas de analisar e discutir um livro (fazendo uma “leitura”), mas sobretudo de extrair as consequências teóricas e em seguida as vias de investigação abertas pelo aparecimento desta nova “região” histórica tão ignorada e, no entanto, fundamental: o *direito*.

Qual é o propósito de Edelman? Fazer “o discurso teórico da prática jurídica”, desmascarar a ideologia jurídica em sua prática e a prática como *efeitos práticos* de uma ideologia. Desmontar assim o funcionamento e a função do direito; mais ambiciosamente ainda, mostrar as relações entre a ideologia jurídica e a ideologia burguesa, mostrar como o direito assegura a eficácia dessa ideologia, qual é a especificidade dessa “eficácia”.

A duplicidade de toda a ideologia, mais precisamente aqui, da ideologia jurídica, não se apresenta como simples “consciência”, ela se apresenta em uma *prática*, que a faz funcionar e a reproduz. É por isso que Edelman nunca dissocia *ideologia* de *funcionamento prático* dessa ideologia. “O conhecimento concreto do seu funcionamento é o próprio conhecimento teórico da ideologia”.<sup>4</sup> A prática desvela, portanto, a duplicidade da ideologia jurídica, e, desvelando-a, mostra os seus fundamentos, e, assim, a essência de sua necessidade e de seus limites naturais. Sua necessidade, diríamos, como produção ideológica necessária de um modo de produção (no caso aqui, o modo de produção capitalista), que só pode se reproduzir elaborando uma ideologia “correspondente”; seus limites, como expressão dos limites históricos de todo modo de produção.

O conhecimento concreto do funcionamento da ideologia jurídica em sua prática permite portanto demonstrar o *porquê* e o *como* de sua necessidade, a necessidade das categorias refletindo o processo de um certo modo de produção e a necessidade da coerência de sua prática, que

---

<sup>3</sup> B. Edelman, *O direito captado pela fotografia (elementos para uma teoria marxista do direito)*, Coimbra, Centelha, 1976.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

o faz cair em todas as incoerências: reflexo das contradições de um modo de produção que, aumentando as forças produtivas, torna ao mesmo tempo caducas as categorias jurídicas nas quais ele está, no entanto, obrigado a se mover para sobreviver e permitir a reprodução das relações de produção.

Esta é, em um primeiro momento, a demonstração que queremos fazer, demonstração que nos levará a formular novas teses em continuação (aprofundamento) às teses de Edelman.

Não separar teoria e prática é, portanto, superar a divisão do trabalho que permite à ideologia, de um lado, e à prática, de outro, funcionar impunemente. De um lado, a logorréia professoral, de outro, a “defesa de interesses” dos advogados e dos magistrados. Pois o direito tem uma prática de sua ideologia. Uma prática que é ao mesmo tempo uma técnica de sua prática: a organização da *regulamentação* da liberdade. Em nome de quê? Como veremos, em nome da propriedade privada, e é em nome dessa propriedade privada que o direito é chamado a organizar, e, portanto, ao mesmo tempo, a coagir. Pachukanis escreveu:

“A ideia de constrição exterior e não apenas esta ideia, mas, também, a organização da constrição exterior são aspectos essenciais da forma jurídica. Uma vez que a relação jurídica não pode ser construída de uma maneira puramente teórica, como avesso da relação de troca, sua realização prática exige, então, a presença de modelos gerais razoavelmente fixados, uma consulta elaborada e, finalmente, uma organização particular que aplique estes modelos aos casos particulares e que garanta a execução coativa das decisões.”<sup>5</sup>

A ideologia jurídica não é nada, portanto, sem a sua prática (coercitiva) que exige todo um aparelho de repressão.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> E. Pachukanis, *A teoria geral do direito e o marxismo*, Rio de Janeiro, Renovar, 1979, p. 138.

<sup>6</sup> Isso justifica a diferença que Althusser faz entre Aparelhos que só funcionam pela ideologia, e aparelho que funciona pela ideologia e pela violência (coerção material).

A prática, portanto é o lugar de onde o marxismo fala. A prática desloca o formalismo, e, enraizando historicamente a ideologia, desvela o seu *funcionamento* e a sua *função*. Partir da prática é se dar os meios de seguir as articulações. Mas, essa leitura da prática não é uma leitura empirista, imediata. Ela não faz da prática um ponto de partida absoluto, mas um ponto de chegada. A leitura do real deve ser uma leitura engajada. O discurso marxista sobre a prática parte de um abstração prévia dessa mesma prática. Voltar à prática depois de um longo rodeio pela prática teórica permite evitar a cegueira e a esterilidade da evidência. Não há evidência. A evidência é sempre o deslumbramento da banalidade. Ela não explica nada. É preciso, dizia Engels, *estabelecer* a evidência. Isso toma tempo, isso demanda um longo desvio: aquele mesmo da *abstração*. Hegel já o tinha dito admiravelmente: separar-se do imediato para retornar a ele. De uma outra maneira. Da evidência à evidência, é esse tempo da pesquisa que aprofunda as relações. Marx dizia dos economistas vulgares que eles se sentiam à vontade na aparência, no fenômeno, e que, desse modo, as relações lhes pareciam evidentes “tanto mais evidentes quanto suas ligações internas permaneciam mais dissimuladas”. É assim que tudo está e não está na prática. É preciso saber lê-la, senão, a prática é muda, ela parece neutra mesmo quando produz estragos.

A divisão do trabalho teoria/prática tem, portanto, seu efeito ideológico e prático imediato: o de permitir a perpetuação da ideologia em sua prática. O que faz Edelman é, portanto, uma leitura engajada. Deciframento e traçado de uma linha de demarcação que permite articular o dito da ideologia com o seu não-dito, ver “detrás” do discurso, ou ainda, no próprio discurso o que o faz ser este discurso, por que e como ele o faz ser. “A relação do que é dito e do que está oculto, é a própria prática que a designa”.<sup>7</sup> Desvelamento/ocultação. Esta é a relação entre o *visível* da ideologia (a aparência), o que a ideologia deixa ver e parece reger: a liberdade, a igualdade, e o *invisível* da realidade das relações, este *alhures*: a produção, ali onde se dão as relações de produção como relação entre os que possuem os meios de produção e os que não possuem nada além de sua força de trabalho. A demonstração prática e teórica de Edelman é de uma cientificidade sem par: as categorias jurídicas da liberdade, da igualdade, da

---

<sup>7</sup> B. Edelman, cit., p. 36.

propriedade se leem no seu “avesso” (a produção) como escravidão, exploração. Essa é a relação que estabelece e ao mesmo tempo encobre a *duplicidade* do Direito: a relação entre *produção/circulação*. É por uma reflexão sobre essa relação que lhe revelou a prática mesma do direito que Edelman nos propõe uma teoria das ideologias.

Levar a sério as categorias jurídicas significa mostrar as suas articulações com uma relação econômica específica, sua “correspondência necessária”, portanto, sua verdade objetiva enquanto produzidas, engendradas, necessariamente por um modo de produção. Também a prática jurídica não se dissocia “de certas formas de raciocínio”<sup>8</sup> que devem por sua coerência permitir a eficácia da coerção. A lógica jurídica é, portanto, uma lógica que deve poder se materializar, se exercitar. Significa mostrar igualmente que o funcionamento do direito e, portanto, das categorias jurídicas só se define por sua *função*: a reprodução das relações de produção, o que exige, ao mesmo tempo, um papel de *mistificação* (falaremos da duplicidade das categorias jurídicas e do papel do direito em geral) e de *coerção*.

Essa é, portanto, a demonstração de Edelman: partindo da produção capitalista do cinema e da fotografia, apreender o processo de constituição necessário de uma ideologia por suas categorias e a função que ela cumpre.

Para tanto, ele propõe dois conceitos: o de “*Forma sujeito de direito*” e o de “*Sobre-apropriação do real*”.

## **A categoria de sujeito e a constituição do real no e pelo direito**

Tomar a ideologia ao pé da letra é tomá-la pelo que ela diz, pelo que ela designa em suas categorias, ou melhor, pelo que ela “interpela”, constituindo essa interpelação o funcionamento mesmo do direito. O que ela designa é a realidade que a constitui e que, em contrapartida, ela constitui: a propriedade privada. Toda propriedade juridicamente constituída reenvia a uma propriedade de *fato* que repousa nas relações de produção. As relações de produção capitalistas, separando definitivamente o trabalhador dos seus meios de produção, isto é, instituindo o trabalhador livre, liberaram

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 22.

o princípio jurídico/ideológico dessa liberdade: a propriedade privada. O direito vai, portanto, “constituir” a realidade social e econômica regulando a troca dos proprietários sob a categoria constitutiva universal do Sujeito, o Sujeito de direito pelo qual ela interpela todo indivíduo.

Se toda atividade do sujeito só pode ser atividade de um proprietário, o “real jurídico” vai aparecer como um real sempre-já investido pela propriedade, um real sempre-já-apropriado.

A propriedade então dá significado ao homem, e o homem não pode se *definir*, não pode *existir* para o direito, a não ser como proprietário. Sua existência jurídica passa necessariamente pela definição de seus “poderes”, de sua “capacidade”, que são os poderes, a capacidade de um proprietário: aqueles de vender e de comprar, portanto também de se vender. Não há mais uma “alma” do sujeito, nos diz Edelman, ou melhor, a alma do sujeito é a propriedade, a liberdade do sujeito é a de um comerciante cuja única escolha é a de se vender pela melhor oferta.

Continuando, assim, o trabalho empreendido por Pachukanis e Althusser, apoiando-se em Marx e Engels, assim como na experiência de Brecht, Edelman vai demonstrar, a partir do processo de constituição do real pelo direito no cinema e na fotografia, como a ideologia burguesa do direito, oriunda da generalização da forma mercadoria dos produtos pelo modo de produção capitalista, necessita, para a pessoa humana, tomar a *Forma Sujeito de direito*, isto é, a forma mercadoria, e que, desse modo, a ideologia, interpelando os indivíduos como sujeitos, deve necessariamente definir todas as atividades *materiais e imateriais* (intelectuais: o que o direito denomina de “patrimônio moral”) do sujeito como as atividades de um proprietário, isto é como *produtos*, como *mercadorias*.

O sujeito, se decompondo então em sujeito/atributos (sujeito/produtos do sujeito), só se definindo por e nos seus elementos, vai poder se vender, levando seus atributos ao mercado, neste caso aqui, sua criação. “De fato, o direito diz-nos a seguinte coisa: o direito existe apenas a título de representante da mercadoria que ele possui, isto é, a título de representante de si próprio enquanto mercadoria”.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> B. Edelman, cit., p. 95.

A forma mercantil do sujeito implica, portanto, a forma mercantil da criação. A forma mercantil dos produtos, que caracteriza a generalização da troca no modo de produção capitalista, produz a forma mercantil do sujeito e sua criação; ela necessita, para o direito, definir e sancionar a cada vez o *pertencimento* de uma coisa e os *poderes* do sujeito sobre essa coisa. Uma coisa só existe, portanto, na medida em que ela se liga a um indivíduo como sendo sua propriedade. A realidade de uma coisa, de um produto, para o direito, só é reconhecida na medida em que eles são *legalmente sancionados*. Esse é o processo de constituição do real pelo direito: só há o real como propriedade, não há, portanto, realidade do sujeito, existência (real/material) do sujeito, a não ser que ela possa ser sancionada por seus atributos materiais ou imateriais. A coisa “dá significado” ao sujeito. Não há sujeito, o inefável do sujeito, a liberdade em si do sujeito, tal como nos faz crer a ideologia burguesa. A prática do direito nos demonstra isso: não há mais que um “sujeito”, o Capital, que, tendo transformado o sujeito em mercadoria, submete ao seu processo a alma mesma do sujeito. Esse é o processo sem sujeito do Capital, diremos nós. Esse é o processo do capital que Bernard Edelman traça, mostrando o seu funcionamento por meio da análise jurídica que ele faz da propriedade literária e artística, a propriedade assim como ela é constituída, ou melhor, assim como o direito a constitui no domínio do cinema e da fotografia.

Se a única realidade que há é a do sujeito, isto é, se somente há realidade como realidade sempre-já-apropriada, toda nova produção do sujeito, para ser reconhecida, deverá ser então declarada *propriedade de*, e, tendo passado para a esfera da circulação de mercadorias, ser “protegida” pela lei.

\*

O nascimento de uma nova produção do sujeito: o cinema e a fotografia, cujo modo de apropriação do real (a foto) se “superpõe” a uma propriedade já estabelecida (o real), vai pôr ao direito o problema de seu “reconhecimento”, isto é, de sua constituição como objeto enquanto produção de um sujeito.

Bernard Edelman produz o conceito de “*sobre-apropriação*” do real para designar esse movimento específico de apropriação privada que se verifica na essência do cinema e da fotografia como apropriação superposta a uma realidade já apropriada. Trata-se, portanto, para o cinema, de “reduzir” um “*invisível*” (o pensamento do homem) a um “*visível*”: a propriedade privada. “Tal é o conteúdo concreto deste conceito. Ele constitui o lugar onde se elabora o ‘desconhecido’ do direito; designa a criação como uma propriedade, o criador como um sujeito de direito, a ‘sociedade civil’ como um domínio de trocas entre sujeitos proprietários”.<sup>10</sup> Ele revela a forma mercantil da criação, que, enquanto propriedade privada de um sujeito, se reduz a uma mercadoria. Pois o que é esse “visível” do pensamento no cinema e na fotografia a não ser a película, o som, a imagem, que virão a ser com a industrialização dos métodos cinematográficos o objeto de uma comercialização universal?

Não entraremos no detalhe da demonstração. É preciso simplesmente dizer isto: que o direito, sempre atrasado frente à evolução econômica, se verá constricto a passar do conceito de “homem-máquina” ao de “sujeito-criador”, e de registrar por isso a passagem do artesanato, onde se dizia que a máquina só “reproduzia” o real, ao estágio de industrialização do cinema e da fotografia, que necessita de um novo estatuto, o da produção de um sujeito, para ser controlado pela lei. O reconhecimento da qualidade de autor, de criador, torna-se “uma necessidade da indústria”.<sup>11</sup> Desse modo, a “inversão” jurídica dá à indústria os meios jurídicos de sua produção. “O funcionamento das forças produtivas capitalistas realiza-se concretamente neste lugar, o do sujeito de direito. E essa realização toma a própria forma do sujeito: toda produção é produção de um sujeito. Um sujeito, melhor dizendo, essa categoria em que o trabalho qualifica qualquer produção do homem como produção da propriedade privada”.<sup>12</sup>

Doravante, diz-se que o sujeito “investe” o real, o marca com a sua personalidade, portanto, produz uma criação. Sua produção reconhecida

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 44.

<sup>11</sup> Ibid., p. 62.

<sup>12</sup> Ibid., p. 66.

como produção de um sujeito vai então, pelo direito, entrar na circulação como mercadoria, ser designada como objeto de direito, como objeto comercializável. Doravante, o direito vai se adaptar ao fator econômico: “surge então na linguagem dos comentadores as palavras: investimento, rentabilidade, compromisso [...]” (Lacourtier citado por Edelman, p. 80-81). O sujeito todo-poderoso se apropria do real em todas as suas manifestações: política, histórica ... . Declarado propriedade privada, o real doravante perde toda a sua *objetividade*. Ele se torna totalmente produção de um sujeito. Se não há mais uma “alma” de um sujeito, não há mais também um em-si do real, uma essência do real que lhe conferiria sua permanência enquanto real. O empirismo mesmo dos critérios jurídicos que procuram sutis diferenças entre fundo e forma, para justificar a sobre-apropriação do real pela criação cinematográfica, desvela, em suas consequências práticas e em seu raciocínio, o verdadeiro estatuto do real: atravessado de ponta a ponta pela propriedade privada, ele é tão somente essa propriedade privada: não há nem fundo nem forma, nem essência, nem existência distintas, mas toda essência se passa na esfera do sujeito, na permanência de seu poder de apropriação.<sup>13</sup>

Se um juiz pode dizer que o “fundo” é a objetividade de uma realidade, por exemplo, um acontecimento histórico ou político, um monumento, e que a “forma” é a apropriação fotográfica desse acontecimento ou desse monumento por um sujeito, não nos esqueçamos de que, para o direito, não há objetividade fora de uma apropriação privada. Tudo o que é, então, supostamente pertencente ao Domínio público, isto é, a todo mundo na condição de “objetivo”, isto é, existente fora dos sujeitos, pertence de fato a um sujeito que defende também seus direitos à propriedade: o Estado.

Desde que se compreenda que a realidade para um não-dito do direito não tem um “fundo” que lhe permitiria se distinguir em sua permanência da

---

<sup>13</sup> Remetemos à análise de Edelman sobre Kant e Hegel quanto ao problema da passagem da filosofia do em-si kantiana àquela do “sujeito” hegeliano, correspondente precisamente à evolução da categoria de propriedade privada. (Ver: “La transition de la doctrine du droit de Kant”, in *La Pensée*, n° 167, 1973, e “Le sujet du droit chez Hegel”, in *La Pensée*, n° 170, 1973.

“forma”, da criação/produção de um sujeito, pode-se escrever que a “sobre-apropriação do real constitui-se pelo simples registro do real”.<sup>14</sup> Assim também, “o direito do fotógrafo sobre a sua foto produz o direito do fotografado sobre a sua imagem”, e o homem não encontra mais “de que uma essência privativa a qual o reflete a ele próprio”.<sup>15</sup>

\*

Regulando o direito dos sujeitos entre si, regulando a circulação da propriedade privada, o direito, considerado em suas exigências econômicas, as exigências do comércio, que são apenas, como já mostramos, as exigências do capital, vai se ver frente à necessidade de resolver esta contradição, que, com a evolução das forças produtivas, torna-se cada vez mais aguda: *como conciliar os direitos dos sujeitos com o direito desse “sujeito”*<sup>16</sup>, *o Capital, que, por essência, nega os direitos desses sujeitos e os reduz, até em suas produções imateriais, a simples mercadorias?*

Esta contradição não se encontra colocada enquanto tal, isto é, teorizada, se ela for lida no vácuo da demonstração prática de Edelman.

É isso que tentaremos fazer aqui, e nós a levaremos até o fim de sua lógica. Para isso, nós estudamos, por um lado, a análise que Brecht faz desse processo,<sup>17</sup> por outro lado, nos referimos a um artigo recente, ou melhor, um comentário recente de Edelman sobre o acórdão Luntz.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> B. Edelman, cit., p. 90.

<sup>15</sup> Ibid., p. 91.

<sup>16</sup> Quando falamos do capital enquanto “sujeito”, falamos de um sujeito ideológico, e não do processo sem sujeito do capital enquanto processo econômico.

<sup>17</sup> Trata-se do processo da *Ópera dos três vinténs* que Brecht expôs e analisou em um livro editado pelas Éditions de l’Arche, com o título *Sur le cinéma*.

<sup>18</sup> *Recueil Dalloz*, 1973.

## A contradição sujeito/capital. As análises de Brecht

O reconhecimento, pelo direito, do autor como sujeito criador, e da criação/produção como propriedade privada, portanto como mercadoria negociável, comercializável, não apenas sanciona a irrupção do capital na produção cinematográfica, mas lhe permite um novo desenvolvimento. Doravante, o capital “adota a máscara do sujeito, anima-se, fala e subscreve contratos”.<sup>19</sup> em uma palavra, ele defende os seus direitos nos tribunais, e seus direitos são, *de fato*, sem limites. Quando a produção artística industrializada se encontra atravessada de cima a baixo pelo processo do capital, “o processo do capital se torna o próprio processo da criação intelectual ...”.<sup>20</sup> O capital, ao se fazer criador, transforma o artista em um proletário, submete-o ao seu processo, rebaixando-o a vender a sua força de trabalho.

O conflito torna-se aberto. Se a reivindicação do autor como sujeito criador destrona o produtor/capital de seu todo-poderio enquanto autor, o produtor permanece, no entanto, “autor por excelência do filme mercadoria”.<sup>21</sup>

É a essa contradição, que é a contradição mesma do capital entre seu processo econômico, que é um processo sem sujeito, e sua ideologia burguesa (ideologia do sujeito), que o direito se encontra confrontado. Contradição que é um conflito de interesses, e que o direito deve resolver para o bom funcionamento da sociedade, que vai se revelar como o bom funcionamento do capital.

Doravante, o cinema, como todas as obras artísticas que necessitam cada vez mais de uma base *técnica*, um “instrumento” (Brecht) de criação, de inscrição, de montagem, não se define mais em seu ato mesmo de criação, sem seus “meios de produção”, e seus meios de produção, como escreve

---

<sup>19</sup> B. Edelman, cit., p. 74.

<sup>20</sup> Ibid., p. 67.

<sup>21</sup> Ibid., p. 81.

Brecht, são inteiramente capitalizados. “O autor é arrastado para o processo da técnica, considerado como um processo de produção de mercadorias”.<sup>22</sup> A monopolização desses meios de produção coloca então em jogo uma nova forma jurídica do sujeito: o *sujeito coletivo*, ele próprio submetido ao processo do capital. Assim, dobra o sino da morte desse sujeito, com o imperialismo do capital. Brecht faz uma análise notável disso. “A obra de arte, que na ideologia burguesa é a expressão de uma personalidade, deve conhecer, antes de chegar ao mercado, uma operação muito precisa no curso da qual todos os seus elementos se encontram dissociados; esses elementos, de qualquer modo, chegam um por um ao mercado”.<sup>23</sup> Brecht ilustra esse processo com o termo de “desmontagem”: “É o esquema da destruição da produção literária, destruição da unidade do criador e de sua obra, da história e de sua significação, etc. Assim, a obra pode ter um ou muitos autores, o próprio autor pode ter seu nome utilizado independentemente da obra, pode-se despojar seu texto, lhe dar um outro sentido, deformar suas teses”. [...] “Essa desmontagem das obras de arte parece obedecer às mesmas leis do mercado que aquelas dos automóveis que se tornam inutilizáveis e que não podem mais circular; eles são decompostos em partes menores e são vendidos”.<sup>24</sup> Esse é o fim da obra individual, da unidade da obra. Essa, nos diz Brecht, é uma revolução. Tão logo o modo de produção artística muda, a essência artística da criação muda, e por isso mesmo, a sua função também. “A arte é uma forma de relação humana e, em decorrência, ela depende dos fatores que determinam as relações humanas em geral”.<sup>25</sup> Da introspecção, como forma de criação pequeno-burguesa, ela adquire, enquanto mercadoria, uma função social, uma função propriamente de comunicação”. Ela compromete todos os homens com todos os homens, e esse processo mesmo do capital é um “processo revolucionário”.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> B. Brecht, *Sur le cinéma*, Paris, L'Arche, 1970, p. 105.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 177.

Esse é o estatuto paradoxal do sujeito. Ao mesmo tempo que ele adquire seus plenos poderes na produção literária e artística, que é reconhecido como todo-poderoso sobre a coisa, em um mesmo movimento ele se vê totalmente alienado nessa coisa: sua produção. *O apogeu jurídico/ideológico do sujeito marca a morte do sujeito*. A contradição ideologia/produção se mostra aqui (e sobretudo na produção cinematográfica, que é a produção industrializada e industrializável por excelência), em plena luz do dia, em pleno movimento.

Brecht escreveu: “O modo de produção capitalista destrói inteiramente a ideologia burguesa”.<sup>27</sup> Significa dizer que a ideologia do sujeito que forma a base mesma da ideologia e da prática jurídica, se encontra de cada vez e mais e mais frequentemente colocada em questão por esse “sujeito” que destrói todos os sujeitos: o capital.

Essas são as incoerências nas quais incorre o direito, vítima do imperialismo do capital, imperialismo aliás revolucionário na medida em que ele desmistifica o discurso humanista do direito: afirmar na ideologia o todo-poderio do sujeito, enquanto que nos fatos ele se encontra constricto (pelo capital) a decidir pelo bom funcionamento da economia, que é o bom funcionamento do capital.

## O processo Luntz

O processo Luntz refere-se a isso, como o demonstra Edelman em uma nota publicada no Dalloz.<sup>28</sup> Quais são os fatos? Luntz processa a Societé produtrice Fox-Europa, requerendo o pagamento de indenização por ela ter *modificado* seu filme sem a sua concordância: “Le grabuge”. Desse modo, ele defende o seu “direito moral”, isto é, “seu” direito de propriedade sobre a obra. A Corte, embaraçada, presa entre seu discurso ideológico/humanista que gostaria que, em nome do sujeito ela desse razão ao sujeito, isto é,

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 215.

<sup>28</sup> Op. cit.

obrigasse o produtor a explorar o filme segundo a versão do realizador, e as realidades econômicas que necessitam levar em conta as exigências do produtor, que são as exigências de um comerciante, após ter deduzido que a cláusula do contrato que autoriza o produtor a não levar em conta a falta de autorização do realizador é eivada de nulidade, na prática, não toma partido face aos litigantes, incentivando-os a chegar a um acordo.

*Primeira observação:* o silêncio da Corte é um silêncio, como o diz Edelman, que “fixa a contradição” entre o interesse do sujeito e o interesse do capital. De nossa parte, dizemos que uma contradição nunca se “fixa”. Aquele que se cala, todo mundo o sabe, toma partido. O *laissez-faire* é um deixar fazer que deixa, *de fato*, a prática decidir em *última instância*. Essa prática aqui é a prática do processo do capital. Incentivar os litigantes a buscar um acordo significa ainda confessar implicitamente que o criador deve ser *atravessado* pelo capital, e se dar por satisfeito. O autor terá, portanto, de compor com o capital, isto é, de compor com as exigências comerciais do capital, que são as exigências do consumo, da rentabilidade. Ainda aqui Brecht intervém: não saberíamos compreender o cinema sem nos perguntarmos sobre a sua função, e a sua função é uma função social determinada pelas leis sociais que são aquelas da produção capitalista.

*Segunda observação:* Edelman pergunta no final: “E se as partes não chegassem a um acordo?” De fato, pode-se imaginar: a Corte à qual o processo retornaria escolheria entre duas soluções: 1) Ela concede uma indenização ao criador e permite a saída do filme assim como ele está, isto é, modificado por este novo autor, o capital/produtor. 2) Ele interdita a exploração do filme até que as partes entrem em acordo. Nos dois casos, o criador se encontra submetido ao capital: ou seu filme sai modificado (notemos de passagem a redução do *direito moral* a um direito “vendável”, isto é, reduzido a um capital pecuniário), ou ele não sai, e sua criação não existe mais, na medida em que ela não é explorada.

Essa é a essência capitalista da liberdade de criação. O contrato entre “sujeitos”, em última instância, não resolve nada. Se verbalmente ou por escrito as duas partes estão obrigadas por um certo número de direitos e de deveres juridicamente sancionados, o processo econômico faz, na realidade, pender a balança para o capital. Brecht pode então escrever a

propósito desse processo: “A especulação tão rapidamente superada consistiu em usar o nosso direito para pôr a mão nos meios de produção do filme. Nós tínhamos igualmente o direito, nós detínhamos os contratos. Mas o tempo dos contratos já tinha passado. Eles foram sagrados na época da barbárie. Era preciso ter dormido durante séculos para ignorar que essa época desapareceu. A máquina social tinha rodado suficientemente para que a regulamentação se fizesse por si só. Existem contratos na natureza? A natureza tem necessidade de contratos? É com a violência dos acontecimentos naturais que se manifestam os grandes interesses econômicos, e a validade dos contratos, quando ela ainda existe – isto é, quando se trata de dividir os lucros –, deve ser julgada somente em função de considerações econômicas”.<sup>29</sup> Encerremos a demonstração de nossa tese: a morte do sujeito marca ao mesmo tempo o fim da eficácia dos contratos (essa base jurídica da democracia burguesa).

## **Para uma teoria da ideologia**

### **(a) Ideologia burguesa – ideologia jurídica**

Esse é o “processo revolucionário” do capital: pela socialização das forças produtivas criadoras e a monopolização de seus meios de produção, a transformação geral do modo de produção artístico, a necessidade de uma redefinição de sua função e por isso a morte das ideologias pequeno-burguesas sobre a arte, permitindo a passagem a uma situação na qual “a técnica, que triunfa aqui e parece condenada a assegurar os lucros de um pequeno número de dinossauros e, portanto, a permanência da barbárie, poderá, uma vez que se encontre em mãos justas, fazer as coisas de modo completamente diferente” (Brecht).<sup>30</sup>

Essa é, ao mesmo tempo, a contradição do modo de produção capitalista, contradição que marca os limites mesmos contra os quais ele se

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 159-160.

<sup>30</sup> Ibid., p. 215.

choça, e que constituem os seus próprios limites internos: produzir necessariamente uma ideologia do sujeito, manter essa ideologia, ainda que a evolução das forças produtivas a faça estilhaçar. Essa dupla não-correspondência entre ideologia jurídica/prática jurídica, de um lado, e ideologia jurídica/economia, de outro, marca a fase imperialista, a evolução cada vez mais contraditória do modo de produção capitalista, entrando em conflito, em sua prática, com sua própria ideologia. Ela desmascara por isso mesmo o *funcionamento* e a *função* do direito: afirmar teoricamente os direitos do sujeito enquanto que a sua prática desmente esses mesmos direitos em nome do capital. “A maquinaria jurídica funciona como uma parte da maquinaria geral da produção” (Brecht).<sup>31</sup>

Essa função mistificadora da ideologia jurídica é necessária para a reprodução do modo de produção capitalista: ela mantém os indivíduos em uma representação isolada, escamoteando o processo de conjunto do capital. Reportando-se ao sujeito, ela escamoteia a classe; falando de propriedade, liberdade, igualdade, ela escamoteia a exploração e a desigualdade. Apoiado, desse modo, em toda uma análise da prática jurídica, Edelman pode escrever na terceira parte de seu livro, que o direito: 1. “fixa e assegura a realização, como um dado natural, da esfera da circulação”<sup>32</sup>; 2. garantindo e fixando como um dado natural a esfera da circulação, (o direito) “torna possível a produção”<sup>33</sup>.

Pois de onde vêm todas as noções que o direito faz funcionar e que acabamos de enumerar (sujeito, propriedade, igualdade, liberdade) senão da circulação entendida como processo de sujeitos, isto é, processo de proprietários de mercadorias iguais em direitos, e livres para trocar essas mercadorias, para vendê-las e comprá-las? “Esta esfera, tomada em si como absoluto não é outra coisa senão a noção ideológica que recebe o nome hobbesiano, rousseuniano, kantiano ou hegeliano, de sociedade civil; e que o direito, ao fixar a circulação, mais não faz do que promulgar os

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 209.

<sup>32</sup> Ibid., p. 129.

<sup>33</sup> Ibid., p. 145.

decretos dos direitos do homem e do cidadão; que ele escreve sobre o frontispício do valor de troca os sinais da propriedade, da liberdade e da igualdade, mas que estes sinais, no secreto ‘em qualquer parte’, se leem como exploração, escravatura, desigualdade, egoísmo sagrado.<sup>34</sup> Esse secreto “em qualquer parte”, nós o sabemos, é a produção, ali onde se verificam as relações de produção entre os que possuem os meios de produção e os que somente possuem a sua força de trabalho. Ao contrário, “A circulação abole as diferenças: todo o sujeito de direito é igual a qualquer sujeito de direito. Se um contrata, é porque o outro quis contratar. A causa última do contrato é a própria vontade de contratar.<sup>35</sup> Essa vontade é afirmada na ideologia, sendo varrida na prática pela necessidade do processo do capital.

A teoria da ideologia jurídica como ideologia que fixa os dados da esfera da circulação e permite assim, escamoteando as relações de produção, a reprodução das relações de produção, é uma contribuição fundamental e revolucionária à/da teoria das ideologias.

Ela permite a Edelman relacionar a ideologia jurídica e a ideologia burguesa e definir nessa relação o que faz a especificidade da ideologia jurídica.

Com efeito, dizer que a ideologia jurídica fixa os dados da circulação significa dizer que ela fixa a circulação do *valor de troca*, circulação que, de fato, não é nada mais do que “a circulação da liberdade e da igualdade enquanto determinações da propriedade [...]”<sup>36</sup>. Ora, é preciso constatar que toda ideologia burguesa repousa sobre os mesmos dados: o conceito de *democracia (burguesa)* é a sua universalização ao mesmo tempo que o seu resumo. Nós sabemos que a democracia burguesa é somente a liberdade para alguns de explorar todos os outros, ela se opõe em seu conceito mesmo à verdadeira democracia. “Podemos dizer, então, que a função última da ideologia burguesa consiste em idealizar as determinações da propriedade (liberdade/igualdade), isto é, as determinações objetivas do valor de troca.

---

<sup>34</sup> B. Edelman, *cit.*, p. 130-131.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 135.

A base concreta de toda a ideologia é o valor de troca.<sup>37</sup> Edelman prossegue mais adiante: “Posso responder então à questão aberta por Althusser: se é verdade que toda a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, o conteúdo concreto/ideológico da interpelação burguesa é o seguinte: o indivíduo é interpelado como encarnação das determinações do valor de troca. E posso acrescentar que o sujeito de direito constitui a forma privilegiada dessa interpelação na exata medida em que o direito assegura e assume a eficácia da circulação”.<sup>38</sup> Isso é decisivo. Significa dizer, com efeito: 1) que o terreno do encontro entre a ideologia jurídica e a ideologia burguesa “[...] mais não é do que a circulação, isto é, o terreno da realização do valor de troca e das suas determinações”<sup>39</sup>; 2) que se, portanto, tanto um como o outro reproduzem a necessária ilusão da democracia de sujeitos livres e proprietários, mesmo que seja só da sua força de trabalho, o Direito, de sua parte assegura pela *coerção* do aparelho de Estado o funcionamento mesmo dessa democracia. Ele é a sua garantia e o seu gendarme. Essa é, entre todos os aparelhos ideológicos, a especificidade própria da ideologia jurídica, aquela, como o diz Althusser, não apenas de funcionar pela ideologia (isto é, segundo as determinações do conceito burguês de democracia, cujo conteúdo iremos analisar), como também pela violência. Vamos mais longe ainda: se o direito assegura o funcionamento e a eficácia material da ideologia, pode-se dizer que, em última instância, as categorias do direito constituem o fundamento da ideologia burguesa, que a ideologia jurídica *estrutura* a ideologia burguesa, lhe assegura a sua *permanência*, que é a permanência mesma do Estado burguês. Ela mantém a *legalidade* das *funções* e dos *direitos* pela mesma legalidade das relações de produção entendidas como relações naturais, eternas, legalidade que é tão somente a legalidade política do *poder político* da classe dominante. A democracia burguesa interpela o indivíduo como sujeito (de direito), como sujeito que tem direitos, direitos de um proprietário igual a todos os outros. É assim que o direito delimita

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid., p. 135-136.

<sup>39</sup> Ibid., p. 139.

materialmente o lugar de cada qual na sociedade, lhes dando direitos. A produção aparece então como produção de um *sujeito*, do mesmo modo que as relações de produção se encontram escamoteadas atrás da circulação, atrás da ideologia da circulação, que é a ideologia da democracia burguesa, a ideologia da liberdade e da igualdade burguesa, a ideologia da circulação mercantil. A legalidade, nós o veremos, assegura o bom funcionamento da sociedade, que é o bom funcionamento do capital. Se a ideologia religiosa assegurou a reprodução das relações de produção feudais, é o direito que, hoje, tendo conquistado pouco a pouco todo o espaço econômico/social/político, porque o Estado se apoderou de todas as esferas da produção e da reprodução, regula o inconsciente e o consciente da produção mercantil capitalista, ou melhor, é o direito que, regulando o processo do capital, regula o consciente e o inconsciente dos sujeitos desse grande Sujeito: o Capital.

### (b) O sujeito na psicanálise

Portanto, quando Althusser escreve: “[... ] a ideologia interpelou sempre-já os indivíduos como sujeitos, o que equivale a indicar com precisão que os indivíduos são sempre-já interpelados pela ideologia como sujeitos; o que nos leva, necessariamente, a uma última proposição: *os indivíduos são sempre-já sujeitos*”<sup>40</sup>, podemos dizer que esse sempre-já-sujeito é o

---

<sup>40</sup> L. Althusser, Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado, in *Sobre a reprodução*, cit., p. 287. Parece-nos que esta proposição contém uma ambiguidade. De fato, ela pode nos levar a crer que em qualquer tempo e lugar a categoria de “sujeito” é a categoria dominante da ideologia. Ora, se a ideologia não tem história, na medida em que ela é ideologia (efeito necessário de ilusão de um modo de produção), a categoria de *sujeito* tem uma história. Ela não existiu sempre enquanto tal. Ela nasce com a produção mercantil, e só se torna dominante, isto é, ela só intervém como interpelação ideológica privilegiada, com a produção capitalista, isto é, com o nascimento e a reprodução do *trabalhador livre*. Se, portanto, estamos de acordo com a análise althusseriana do funcionamento da ideologia, e de sua interpelação, o conteúdo histórico dessa interpelação precisa ser definido a cada vez.

sujeito jurídico por excelência, porque é o direito que constitui os indivíduos em sujeitos, lhes dando direitos, e isso desde a sua concepção intra-uterina. O “paradoxo” althusseriano parece então dissipado: os indivíduos são desde-já sujeitos porque eles são desde-já sujeitos de direito. O “Nome do Pai” evocado por Althusser como exemplo privilegiado de interpelação familiar da criança antes de seu nascimento ganha toda o seu significado. O nome do Pai se tornará o nome da criança, ou melhor, já é o nome da criança no ventre de sua Mãe, em virtude mesmo da lei. A filiação é uma filiação jurídica, ela dá ao Pai e aos seus filhos direitos e deveres e marca assim o seu lugar. Ela define, ao mesmo tempo, a *função* familiar. Com efeito, quando Althusser confirma, mais à frente: “Antes de nascer, a criança é, portanto, sempre-já um sujeito, destinada a sê-lo na e pela configuração ideológica familiar específica que envolve sua ‘espera’, depois de ter sido concebida. Inútil dizer que essa configuração ideológica familiar é, em sua unicidade, fortemente estruturada e que é nessa estrutura implacável, mais ou menos ‘patológica’ (no pressuposto de que esse termo tenha um sentido determinado), que o antigo futuro-sujeito deverá ‘encontrar’ o ‘seu’ lugar, isto é, ‘tornar-se’ o sujeito sexual (menino ou menina) que, de antemão, ele já é”.<sup>41</sup> Devemos perguntar: a criança (menino ou menina) que vai nascer, mais do que ser chamada a se tornar somente um “sujeito sexual”, não é chamada, muito mais, enquanto sujeito, a jogar um determinado papel social? Ou mais precisa e amplamente, de qual papel social se encontra encarregada a sexualidade assim juridicizada, isto é, presa ao Nome do Pai? Qual é o conteúdo do discurso ideológico familiar que a torna assim “implacável”?

Não temos aqui a pretensão de analisar a estrutura e o funcionamento do inconsciente ou de fazer a teoria de sua articulação com a estrutura econômica e social. Simplesmente tentaremos indicar em que direção pode se dar um discurso marxista sobre o inconsciente.

Parece, à luz das análises do estatuto e do funcionamento jurídico da família e dos dados sociológicos e econômicos fornecidos pelas pesquisas

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 287-288.

de campo, que a família tem como papel principal e essencial garantir a continuidade do *patrimônio* (moral e material), a herança do patrimônio familiar do Pai e filhos (filhas). É preciso então recuperar o conceito engelsiano fundamental de “*unidade econômica*”.<sup>42</sup> Unidade econômica quer dizer que a família, no modo de produção capitalista, por exemplo, tem como função proteger a propriedade privada. Compreende-se melhor, então, o sentido do “ritual ideológico” que cerca o nascimento de uma criança, e do qual fala Althusser. O discurso estruturado do inconsciente familiar tem portanto alguma coisa a ver com o papel econômico e ideológico que ela cumpre: como instituição permitindo a reprodução das relações de produção. O Nome do Pai pode então mostrar todo o seu significado social: ele não é comparável a esse Sujeito todo-poderoso que é o Capital infantilizando os seus sujeitos para continuar sendo assim? Ele não põe também essa outra máscara ideológica: a de Deus? É surpreendente ver aliás como a análise althusseriana da ideologia religiosa revela um funcionamento idêntico ao da família. A interpelação familiar da criança e a interpelação religiosa do cristão é a mesma. Todas as duas se ligam ao Nome do Pai, todas as duas chamam por seus sujeitos.

Vamos agora mais longe. Encontramos então as análises de Lenin sobre a religião. A religião não poderia ser compreendida, analisada, sem que fosse inserida nas relações de classe. Se a religião tanto serviu aos poderes, é porque ela permite à ideologia dominante funcionar, isto é, reproduzir as relações de produção. Ela substitui a relação explorador/explorado pela relação Pai/filho, Deus, o Pai/Sujeitos. Se há, portanto, um interdito paterno que não poderia ser transgredido, é justamente o de conhecê-lo, e assim, desmistificando-o, de *invertê-lo*, (lembremos do “pecado” de Adão e Eva), de ocupar o seu lugar.

Esse é também o “poder misterioso” do Capital de que fala Marx. Esse é também o poder do Pai familiar sobre seu filho. Esse poder lhe é

---

<sup>42</sup> A análise do estatuto econômico/jurídico da família foi feita por Edelman no decorrer dos seminários por ele realizados em 1972-1973, na École Normale Supérieure da rua d’Ulm.

dado por quem o detém: o “capital”, e esse poderio do capital se encontra regido pelos direitos que lhe confere o Direito.

Confiar no Capital, confiar em Deus, confiar no Pai é assegurar “a garantia absoluta de que tudo está bem assim e de que, com a condição de os sujeitos reconhecerem o que são e se comportarem como convém, tudo ocorrerá da melhor forma: ‘Assim seja!’” (Althusser, cit., p. 291). Para a ideologia, ser adulto quer dizer então: ser um sujeito que sabe “funcionar” sozinho, “isto é, pela ideologia”. Ele se crê livre, tanto mais livre, quanto mais está subjugado. Essa é a *torção formidável* que a ideologia inflige à consciência dos indivíduos, e essa torção não pode se sustentar a não ser pela constituição em todos os níveis (de idade e de hierarquia social), de um sistema de instituições que permita desse modo a reprodução das relações de produção.

## Nota anexa

Parece que surge uma nova discussão à medida que avançam as pesquisas sobre a ideologia.

O artigo de Balibar “Sur la dialectique historique” nos convida a olhar isso mais de perto. Sem entrar em detalhes, o que suporia um novo artigo, coloquemos aqui os termos do debate.

O artigo de Althusser sobre os AIE teve o mérito de chamar a atenção sobre a *materialidade* da ideologia e de tentar uma aproximação teórica de seu funcionamento.

É em nome desse empreendimento que Balibar refuta a teoria do fetichismo de Marx, teoria que, segundo ele, seria marcada pelo idealismo na medida em que ela não permitiria teorizar o funcionamento superestrutural da ideologia tal como Althusser o fez, isto é, tal como ela se reproduz nos aparelhos e nas instituições.

Marx, segundo Balibar, faria da ideologia (como desconhecimento/reconhecimento) um efeito direto da circulação das mercadorias, definindo assim na estrutura da troca o “lugar” dos sujeitos em relação à mercadoria.

Compreendendo a mercadoria como sendo “Sujeito do seu próprio desconhecimento”, Marx escamotearia assim o papel das “estruturas sociais” (não as levaria em conta). Em outras palavras, Marx, vinculando a noção de sujeito diretamente à mercadoria, faria dele um conceito “científico” que permitiria explicar as relações sociais. Ora, com essa elaboração, Marx, segundo Balibar, interdita a si mesmo toda a possibilidade de compreender a noção de sujeito precisamente como uma “noção ideológica”, na medida mesmo que ele não faz intervir as superestruturas (em particular o Estado e o jurídico), já que a “ilusão” ideológica só pode ser reproduzida precisamente pelas superestruturas. Não seria, portanto, o conceito de sujeito que poderia explicar as relações sociais, mas as relações sociais que poderiam explicar a noção ideológica de sujeito.

Ora, parece-nos que a teoria da ideologia jurídica e da ideologia burguesa de Pachukanis, aprofundada por Edelman, se encaminha no sentido inverso da análise de Balibar, e permite, ao contrário, um retorno à teoria do fetichismo em Marx como teoria da gênese da ilusão ideológica, permitindo compreender a noção de sujeito como noção ideológica diretamente saída do processo da mercadoria, isto é, do processo do valor de troca. O processo da mercadoria (se extrairmos a lógica da teoria de Edelman sobre a relação produção/circulação) incluiria em si mesmo necessariamente a ideologia do sujeito, e é o processo da mercadoria como processo do sujeito que criaria a necessidade de seu Direito (o direito do sujeito). Aliás, essa tese se aproximaria daquela de Engels, que relaciona ideologia/processo do valor.

O que não invalidaria a tese dos AIE como constituição e produção da ideologia no processo de reprodução das relações de produção (efeito *de retorno* da estrutura), mas, mais do que isso, convida a refletir sobre a dialética infraestrutura/superestrutura e a compreender a *última instância* de toda ideologia, isto é, a compreender como o processo econômico produz *necessariamente*, por seu próprio movimento, uma ideologia correspondente. Senão, corre-se o risco, nos parece, de deslocar a tese dos AIE em favor de um idealismo que faria da superestrutura a causa absoluta, “positiva” da ideologia sem compreender a sua *gênese* (econômica). (Restaria, aliás, “interrogar-se”: por que Marx começou a análise do *Capital*

precisamente pela categoria de mercadoria, compreendida como um processo imediatamente (ao mesmo tempo) econômico e ideológico? Ele teria se “enganado”? Não nos parece).

# O QUE SIGNIFICA “CIÊNCIA DA HISTÓRIA”?\*

Maria Turchetto\*\*

## 1. A “prodigiosa descoberta científica de Marx”<sup>1</sup>

Recentemente tenho procurado interrogar os textos althusserianos sobre algo que nos anos precedentes eu havia decididamente elidido: o que Althusser quer dizer quando afirma que “Representará *O capital* a fundação em ato de uma nova disciplina, a fundação em ato de uma nova ciência [...] o começo absoluto da história de uma ciência [...]: essa ciência nova é teoria da história”<sup>2</sup>, que *O capital* “abre ao conhecimento científico” [...] o

---

\* Che cosa significa “scienza della storia”?, in Maria Turchetto (org.), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser – Venezia 2004*, Milão, Mimesis, 2006. Tradução de Márcio Bilharinho Naves. Agradeço a Maria Turchetto a permissão para a publicação do texto (MBN).

\*\* Professora da Universidade Ca’ Foscari de Veneza, e autora, entre outros livros, de: *Le forze produttive nella storia del pensiero economico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, *Lavoro, impresa, capitale. Lezione di storia del pensiero economico*, Pádua, Logos, 1999, e coautora entre outros livros, de: *Quale marxismo in crisi?*, Bari, Dedalo Libri, 1979, *Lavoro, scienza, potere*, Milão, Feltrinelli, 1981, *La cognizione della crisi*, Milão, Franco Angeli, 1986, *Per una teoria della società capitalistica*, Roma, NIS, 1994, e *Oltre il fordismo*, Milão, Unicopli, 1999.

<sup>1</sup> L. Althusser, O objeto de *O capital*, in L. Althusser, E. Balibar e R. Establet, *Ler O capital*, v. 2, Rio de Janeiro, Zahar, 1980, p. 138. “A prodigiosa descoberta de Marx”, segundo Althusser, é “a da teoria da história” [...] “uma prodigiosa questão teórica contida em ‘estado prático’ [...] em sua obra” (ibid.).

<sup>2</sup> L. Althusser, De *O capital* à filosofia de Marx, in L. Althusser, J. Rancière e P. Macherey, *Ler O capital*, v. 1, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 13.

“Continente História”, do mesmo modo que se pode dizer que Galileu abriu ao conhecimento científico o “Continente Física”<sup>3</sup>?

O empreendimento científico de Marx poderia ser definido em termos diferentes, mais restritivamente. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que *O capital* representa uma *refundação da ciência econômica em bases históricas* – mediante o emprego de uma conceitualização de tipo histórico, como diria a escola neo-kantiana. Uma definição desse gênero tem seguramente plena legitimidade no contexto problemático da crise da economia política clássica da segunda metade do século XIX, no qual Marx está corretamente inserido<sup>4</sup>, mas é *reducionista, em um sentido economicista*: embora *O capital* se concentre na reconstrução das relações econômicas da “moderna sociedade burguesa”, Marx considerava seguramente possível dar conta das “correspondentes” relações políticas, jurídicas, ideológicas, mostrando as suas ligações funcionais. A ideia de Marx, em outras palavras, é a de dar conta de uma sociedade e não simplesmente de um “sistema econômico”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> “Essa obra gigantesca que é *O capital* contém, muito simplesmente, uma das maiores descobertas científicas de toda a história humana: a descoberta do sistema de conceitos (portanto, da teoria científica) que abre ao conhecimento científico o que se pode chamar o “Continente História”. Antes de Marx, dois “continentes” de importância similar tinham sido “abertos” ao conhecimento científico: o Continente Matemáticas, pelos Gregos do século V, e o Continente Física, por Galileu” (L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capital*, Pratiche, Parma-Lucca, 1977, p. 11-12).

<sup>4</sup> Reenvio à solução que procurei dar a esse problema in E. D. Marchi, G. La Grassa e M. Turchetto, *Per una teoria della società capitalistica. La critica dell'economia politica da Marx al marxismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994 (cap. I, p. 11-43), e in M. Turchetto, *Lavoro, impresa, capitale. Lezioni di storia del pensiero economico. Parte prima. Dai classici a Marx: il lavoro*, Pádua, Logos, 1999.

<sup>5</sup> O problema do caráter parcial da teoria econômica é precisamente um dos temas que atravessam o debate dos economistas da segunda metade do século XI, abrindo um leque de posições e de possíveis soluções, entre as quais, aquela apresentada por Marx aparece como fortemente original.

Podemos agora dizer que *O capital* representa a *fundação de uma teoria científica da sociedade capitalista*, isto é, de uma sociedade historicamente determinada – atribuindo valor constitutivo à delimitação *histórica* do objeto da ciência social. Pessoalmente, defendi por muito tempo essa definição<sup>6</sup> porque me parecia que ela nos punha ao abrigo – além da redução economicista – da filosofia da história marxista, ou seja, da “grande narração” da humanidade em progresso através da série de modos de produção compreendidos como etapas evolutivas, teleologicamente concatenados.

Na verdade, Althusser define de modo diverso o empreendimento científico de Marx: *Marx funda a ciência da história*. Consideremos toda a dimensão dessa afirmação. O estudo galileano do sistema solar significa pensar sob novas coordenadas o *universo*. A virada é irreversível: se poderá ir mais para frente, mas não voltar para trás – a esfera aristotélica encerrou-se *para sempre* no campo do pré-científico. O estudo marxiano do *modo de produção capitalista* significa pensar sob novas coordenadas a história. A virada é irreversível: não podemos deixar de levar em conta

os especialistas que trabalham no campo das “ciências humanas” e (campo mais restrito) das “ciências sociais”, ou seja, os economistas, os historiadores, os sociólogos, os psicosociólogos, os historiadores da arte e da literatura, da religião e das outras ideologias – e também os linguistas e os psicanalistas, todos esses especialistas devem saber que não podem produzir conhecimento verdadeiramente científico em seu próprio campo específico sem reconhecer que a teoria fundada por Marx lhes é indispensável. Porque esta é, em princípio, a teoria que “abre” ao conhecimento científico o “continente” no qual eles trabalham.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Sustentei essa posição, por exemplo, in M. Turchetto, *History of science and the science of history*, in E.A. Kaplan e M. Sprinker (orgs.), *The althusserian legacy*, Londres/Nova York, Verso, 1993, e ainda in M. Turchetto, “The historicity of Marx’s categories”, in *Science & Society*, v. 64, nº 3, 2000.

<sup>7</sup> L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale*, cit., p. 12. Indicações análogas se encontram também no ensaio Su Lévi-Strauss, publicado em apêndice a L. Althusser, *Su Feuerbach*, Milão, Mimesis, 2003, cf. em particular p. 103 e ss.

Em que sentido, segundo Althusser, a história *se torna ciência* com Marx? Procurei interrogar alguns textos nos quais Althusser enfrenta o problema negativamente, criticando autores que rerepresentam uma concepção da história *pré-marxista* – isto é, *pré-científica*, como os universos *pré-galileanos*. Farei referência aqui sobretudo à lição sobre Monod de 1967<sup>8</sup>, que eu analisei em um artigo recente<sup>9</sup>. Trata-se de um escrito particularmente interessante, porque nele se fala de *método científico* e de *história*; e porque ele faz referência a um texto no qual Monod, além de propor a sua história, objeto precisamente da crítica althusseriana, indica quando e como *a biologia se torna uma ciência*<sup>10</sup>.

## 2. A biologia se torna ciência

Segundo Monod, a biologia se torna ciência quando aceita o “postulado de objetividade”, isto é, cessa de interpretar os fenômenos em termos de causas finais: “A pedra angular do método científico é o postulado da objetividade da Natureza. Isto é, a recusa sistemática em considerar como capaz de conduzir a um conhecimento “verdadeiro” toda interpretação dos fenômenos dada em termos de causas finais, ou melhor, de “projeto”<sup>11</sup>.

Esse postulado, introduzido na física por Galileu e Descartes com o princípio da inércia, afirmou-se muito mais tarde no campo da biologia por

---

<sup>8</sup> L. Althusser, *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*, Lisboa/São Paulo, Presença/Martins Fontes, 1976.

<sup>9</sup> M. Turchetto, “Althusser e Monod: una ‘nuova alleanza’?”, in *Quaderni Materialisti*, nº 2, 2003.

<sup>10</sup> O texto de Monod ao qual Althusser faz referência, é a *Lição inaugural* pronunciada por Monod no Collège de France em 3 de novembro de 1967 – no mesmo período em que Althusser ministrava o seu “curso de filosofia para operadores científicos” na École Normale. A “Lição” de Monod é uma espécie de síntese do celeberrimo “ensaio de filosofia natural” *O acaso e a necessidade*, que sairia em 1970. Cf. J. Monod, *Lição inaugural da Cátedra de Biologia Molecular no Colégio de França*, in J. Monod et al., *Das ciências na filosofia: da filosofia nas ciências*, Porto, Rés, 1975, trad. de Jorge Lima Barreto.

<sup>11</sup> J. Monod, *O acaso e a necessidade*, Petrópolis, Vozes, 1976, p. 32.

causa do caráter evidentemente teleonômico dos seres vivos, “objetos dotados de projeto”. Foi Darwin, segundo Monod, quem introduziu o postulado de objetividade na biologia – outras formulações evolucionistas, ao contrário, acentuaram as ideias providencialistas nessa disciplina – com uma operação teórica que implica em “subordinar a teleonomia à invariância”<sup>12</sup>: a teleonomia<sup>13</sup> (isto é, o comportamento voltado à sobrevivência e à reprodução que encontramos como propriedade dos sistemas vivos) é o resultado de uma certa organização da matéria cuja gênese é casual, isto é, não previsível, não deduzível a priori. A esse respeito, Monod precisa:

Que me compreendam bem. Dizendo que os seres vivos, enquanto classe, são não previsíveis a partir dos primeiros princípios, de modo algum pretendo sugerir que não sejam *explicáveis* segundo esses princípios, que os transcendam de certo modo, e que outros princípios, aplicáveis somente a eles, devam ser invocados. A meu ver a biosfera é imprevisível ao mesmo título, nem mais nem menos, que a configuração particular de átomos que constituem esse pedregulho que tenho em minha mão. Ninguém censuraria uma teoria universal por não afirmar nem prever a existência dessa configuração particular de átomos. Basta-nos que esse objeto atual, único e real, seja *compatível* com a teoria. Segundo ela esse objeto não tem o dever de existir, mas o direito<sup>14</sup>.

Na sua lição, Althusser observa que, na verdade, as operações teóricas que, introduzindo o “postulado de objetividade”<sup>15</sup>, conferem à biologia o estatuto de ciência, são *duas* e não apenas uma. Precisamente, “subordinar

---

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 36.

<sup>13</sup> “A teleonomia é a palavra que se pode utilizar, com certa precaução, se queremos impedir-nos de falar em ‘finalidade’” (J. Monod, *Lição inaugural*, cit., p. 13).

<sup>14</sup> J. Monod, *O acaso e a necessidade*, cit., p. 54.

<sup>15</sup> Althusser na verdade não usa a expressão “postulado de objetividade” empregada por Monod, mas fala de *materialismo* (“espontâneo”) sobre a posição de Monod enquanto cientista-biólogo. Cf. L. Althusser, *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*, cit., p. 162 e ss.

a teleonomia à invariância” é o *segundo* movimento teórico: é preciso antes definir a própria teleonomia em termos de *sistema vivo* (ao invés de, por exemplo, em termos de “matéria viva”<sup>16</sup>), isto é, definir a “vida” como o *efeito de uma estrutura*, como propriedade que emerge de uma certa organização da matéria – a mesma da qual se ocupa a física.

Althusser nota com grande finura – a sua capacidade de leitura é como sempre excepcional – um problema terminológico presente no texto de Monod: o mesmo termo “emergência” é utilizado para designar ambos os movimentos teóricos em questão.

Monod dá uma definição de emergência que contém de fato duas definições muito diferentes uma da outra. [...] Cito: “A emergência é a propriedade de reproduzir e de multiplicar as estruturas ordenadas altamente complexas, e de permitir a criação evolutiva de estruturas de complexidade crescente”. Seria apaixonante analisar mais de perto essa fórmula muito refletida mas coxa. Porque ela contém duas definições diferentes [...] A emergência é uma dupla propriedade: de reprodução e de criação [...] A pequena palavra *e*, que liga em Monod a reprodução e a criação, arrisca-se a confundir as duas realidades; de qualquer forma *justapõe-as*<sup>17</sup>.

Em um primeiro significado, portanto, a expressão “emergência” indica a “propriedade de reprodução”, isto é, a propriedade de um *sistema* (ou de uma estrutura) enquanto diversa da propriedade dos elementos que o compõe: indica qual é a organização – vale dizer, qual estrutura de relações – da matéria da qual “emerge” a propriedade “vida”, ou seja, “a propriedade de reproduzir e de multiplicar estruturas ordenadas, sumamente complexas”<sup>18</sup>. Em um segundo significado, o termo “emergência” indica a “propriedade de criação”, ou seja, a *gênese* de diversas estruturas vivas, a “aparição das primeiras estruturas primárias dotadas do poder de autorreprodução” e “a evolução [...] de estruturas complexas a partir de

<sup>16</sup> Ibid., p. 162.

<sup>17</sup> Ibid., p. 172-173.

<sup>18</sup> J. Monod, *Lição inaugural*, p. 13.

formas mais simples”<sup>19</sup>; gênese que é *casual*, isto é, um evento não previsível. O primeiro significado corresponde àquilo que defini como “primeiro passo teórico”: definir a “vida” como efeito de uma estrutura. O segundo, corresponde ao “segundo passo”: “prevalecer a emergência sobre a teleonomia”, como diz Monod; estabelecer “o primado do encontro sobre a forma”, como disse Vittorio Morfino.

Falo de “primeiro” e “segundo” passo teórico em relação à ordem mental das operações conceituais. Se, de fato, dizemos que o acaso cria a vida, e entendemos por vida algo de ontologicamente diverso e irreduzível ao mundo não vivo, inorgânico, permanecemos prisioneiros do que Monod define como um “vitalismo metafísico”<sup>20</sup>, fora da “objetividade científica”. É, portanto, antes de mais nada indispensável uma definição “materialista” – diria Althusser – da vida como *estrutura*, para poder pensar a sua origem de modo não teleológico, fora de qualquer providencialismo. Em outras palavras, o “segundo passo” evita o que Monod, em *Acaso e necessidade* define como “animismo”, isto é, a projeção de um princípio teleológico sobre toda a natureza<sup>21</sup>. O “primeiro passo” evita, ao contrário, o “vitalismo”, que Monod define de um modo a meu ver não completamente satisfatório, como admissão de “um princípio teleonômico expressamente suposto só operar no interior da biosfera, da ‘matéria viva’”<sup>22</sup>. Na verdade, se nos voltarmos ao debate “clássico” sobre o vitalismo na segunda metade do século XIX – se nos voltarmos a Helmholtz, a Virchow, a Lotze – o que os “antivitalistas” refutam é antes a posição de um *dualismo* de princípio entre matéria inanimada e matéria viva.

Em relação a Monod, Althusser identifica, portanto, de modo mais perspicaz, *dois* passos fundadores da objetividade científica: em primeiro

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 20-21.

<sup>20</sup> Cf. J. Monod, *O acaso e a necessidade*, cit., p. 37.

<sup>21</sup> “O esforço essencial do animismo (tal como pretendo defini-lo aqui) consiste numa projeção na natureza inanimada da consciência que o homem tem do funcionamento intensamente teleonômico de seu próprio sistema nervoso central” (ibid., p. 42.).

<sup>22</sup> Ibid., p. 37.

lugar, a recusa de definição que introduz *dualismos* de princípio; em segundo lugar, a recusa de explicações em termos de *causas finais*. Define a primeira como “materialismo”<sup>23</sup> e a segunda como “dialética”<sup>24</sup> – com o resultado de chamar o Monod que expõe a fundação da biologia moderna de “materialista dialético”<sup>25</sup> e de ofendê-lo mortalmente: Monod pensa imediatamente em Lysenko e no DIAMAT, que considera a forma mais perniciosa de “animismo” do seu tempo. Em *O acaso e a necessidade*, ele reivindicará a si mesmo e à biologia moderna um “determinismo” absolutamente “inconciliável com os princípios dialéticos”, e reservará a Althusser um comentário ácido<sup>26</sup>.

### 3. A história torna-se ciência

Mas vamos a Marx e à “ciência da história”. Sem dúvida, Althusser interpreta Marx de modo a atribuir-lhe os *dois* passos fundadores da objetividade científica que analisamos antes.

O primeiro – que Althusser procura no *Capital* sobretudo nos anos 60 – é a definição da “formação social” como *sistema* complexo, “estrutura” (como se sabe, a expressão é utilizada por Althusser em um acepção que abandona o par estrutura/superestrutura do marxismo tradicional), “todo estruturado com dominante”<sup>27</sup>: isto que compele, portanto a pensar em termos de causalidade “metonímica” ao invés de “transitiva” ou “expressiva”<sup>28</sup>. São as temáticas de *Ler O capital*.

<sup>23</sup> Cf. L. Althusser, *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*, cit., p. 162.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*

<sup>25</sup> Nos textos dos anos 80, Althusser abandonará totalmente os termos “dialética” e “materialismo dialético”, para introduzir a expressão “materialismo aleatório”.

<sup>26</sup> Cf. J. Monod, *O acaso e a necessidade*, cit., p. 51. Assim, se na *Lição inaugural* Monod havia reservado a Engels somente uma pancada (cf. J. Monod, *Lição inaugural*, cit., p. 16), em *O acaso e a necessidade* ele tomará o cuidado de lançar uma condenação sem apelo ao materialismo dialético. Sobre essa substancial “incompreensão” por parte de Monod do texto Althusseriano, remeto ao meu “Althusser e Monod: uma ‘nuova alianza’?”, cit.

<sup>27</sup> L. Althusser, *O objeto de O capital*, cit., p. 38.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*

O segundo – ao qual Althusser dedica atenção sobretudo nos anos 80 – é a “gênese aleatória” do capitalismo, o qual emerge no capítulo do *Capital* dedicado à “assim chamada acumulação originária”: encontro de processos históricos diversos que a um certo ponto “pegam”<sup>29</sup>, determinando a *emergência* da capacidade de autorreprodução da relação social capitalista.

A identificação do “primeiro passo” – definição da formação social capitalista como sistema complexo – comporta notáveis problemas interpretativos, sobretudo por causa da dificuldade que o novo pensamento de Marx tem em *autodefinir-se*, preso como estava na terminologia da tradição hegeliana:

esse novo pensamento, tão firme e preciso no processo do erro ideológico, não se define a si próprio sem dificuldade e sem equívocos. Não se rompe de vez com um passado teórico, porque em todo o caso precisa-se de palavras e conceitos para se romper com palavras e conceitos, e amiúde são as mesmas palavras que estão encarregadas do protocolo da ruptura, enquanto dura a pesquisa das novas<sup>30</sup>.

A identificação do “segundo passo” – *gênese aleatória* do capitalismo – comporta problemas ainda maiores, porque requer jogar Marx contra Marx, de identificar nesse autor duas diversas teorias da formação do capitalismo “em que uma nada tem a ver com a outra”<sup>31</sup>, e de descartar exatamente aquela escolhida pelo marxismo sucessivo a Marx.

*A primeira remonta à Situação das classes trabalhadoras de Engels, que é seu verdadeiro fundador: nós a reencontramos no célebre capítulo sobre a acumulação primitiva [...] A segunda se encontra nas grandes passagens de O capital sobre a essência do capitalismo, sobre o modo de produção feudal e o modo de*

---

<sup>29</sup> Cf. L. Althusser, “A corrente subterrânea do materialismo do encontro”, trad. de Mônica Zoppi Fontana, in *Crítica Marxista*, nº 20, 2005, p. 24.

<sup>30</sup> L. Althusser, *A favor de Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 27.

<sup>31</sup> L. Althusser, “A corrente subterrânea do materialismo do encontro”, cit., p. 32.

produção socialista, sobre a revolução e mais frequentemente na “teoria” da transição ou da forma de passagem de um modo de produção a outro.<sup>32</sup>

A *segunda* teoria da formação do capitalismo é “a tese de uma mítica decomposição do modo de produção feudal e do nascimento da burguesia no seio mesmo desta decomposição”<sup>33</sup>, isto é, a ideia de um percurso *predestinado*, dirigido por “leis dialéticas” da “contradição”, da “negação”, do “grande inversão”; uma história plena de problemas, de mistérios (“o que é, portanto, a burguesia, essa estranha classe que é capitalista no seu futuro, mas foi constituída sob o regime feudal?”<sup>34</sup>), de “becos sem saída”; uma teoria da história “filosófica”<sup>35</sup> e improvável tanto quanto a teoria da evolução “metafísica” de Lyssenko. A *primeira* concepção, ao contrário

nos explica que o modo de produção capitalista nasceu do “encontro” entre o “homem com dinheiro” e o proletário desprovido de tudo, exceto de sua força de trabalho. “Acontece” que esse encontro ocorreu e “pegou”, o que significa que não foi desfeito tão logo realizado, senão que *durou* e se tornou um fato consumado; o fato consumado desse encontro provoca relações estáveis e uma necessidade cujo estudo fornece “leis”, tendenciais, evidentemente: as leis do desenvolvimento do modo de produção capitalista [...]. O que importa nessa concepção não é tanto a emanção de leis, logo de uma essência, quanto *o caráter aleatório da “pega” desse encontro, que dá lugar ao fato consumado* e cujas leis podem ser enunciadas. Dito de outra maneira: o todo que resulta da “pega” do encontro não é anterior à “pega” dos elementos, mas posterior, e por isso poderia não ter “pegado” e, com mais razão ainda, “o encontro poderia não ter acontecido”<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 31.

<sup>33</sup> Ibid., p. 34.

<sup>34</sup> Ibid., p. 35.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.* A expressão é aqui usada em uma acepção negativa, completamente similar àquela com que Monod emprega, na *Lição inaugural*, o termo “metafísica”.

<sup>36</sup> Ibid., p. 32.

Essa concepção parece-me totalmente de acordo com aquele “preordenar a emergência à teleonomia” que Monod atribui a Darwin e que considera o ato de fundação da biologia científica. O próprio Althusser está convencido disso:

Ou seja, em lugar de pensar a contingência como modalidade ou exceção da necessidade, é necessário pensar a necessidade como o vir-a-ser-necessário do encontro de contingentes. É assim que vemos não somente o mundo da vida (os biólogos atentaram para isto recentemente, especialmente os que devem ter conhecido Darwin\*3), mas também o mundo da história, *consolidar-se* em certos momentos felizes na “pega” de elementos conjugados num encontro adequado para desenhar uma tal figura: uma tal espécie, um tal indivíduo, um tal povo<sup>37</sup>.

Devemos dizer que esse “segundo passo” é fundamental. *Preordenar a emergência* (isto é, a gênese casual, no sentido de imprevisível, não deduzível de nenhuma “lei”) *em relação ao funcionamento auto-reprodutivo da estrutura social* é de fundamental importância para poder sair da história ideológica e fundar uma história científica.

Mas é essencial também o “primeiro passo”, aquele que define as *formações sociais como conjunto de relações sociais estruturadas com dominante, determinadas “em última instância” pelas relações de produção*, e que deve restar distinto do primeiro<sup>38</sup>. É a operação conceitual que dá à história o seu objeto, e da qual esperamos como efeito teórico que evite introduzir *dualismos* de princípio.

Um claro dualismo vêm, por exemplo, introduzido por Monod quando ele examina a história dos homens com a categoria de “noosfera” – termo muito suspeito e sintomático, observa Althusser<sup>39</sup>, visto que Monod o recebe

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 29.

<sup>38</sup> As duas problemáticas estão, ao contrário, ainda confundidas em *Ler O capital*, no qual se considera imprescindível uma “teoria da transição de um modo de produção a outro”; cf. L. Althusser, *O objeto de O capital*, cit., p. 147.

<sup>39</sup> L. Althusser, *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*, cit., p. 171.

do mesmo Teilhard de Chardin que ele tinha acusado antes de “metafísica”<sup>40</sup>. A categoria de noosfera “funda uma teoria idealista da história”<sup>41</sup>: uma história do homem enquanto dotado de linguagem simbólica e de técnicas para transmiti-la, portanto uma *história das ideias e de sua evolução*. Uma “teoria idealista da história”, porque baseada na “crença que são as ideias que conduzem o mundo”<sup>42</sup> (*rectius*, a história). Uma “teoria idealista da história”, porque introduz um dualismo entre o *mundo das coisas* (a *biosfera*, o mundo físico e biológico objeto das ciências da natureza) e o *mundo das ideias* (o mundo humano e histórico objeto das ciências da cultura). E – acrescentarei – também uma teoria *antropocêntrica* da história, porque somente o homem possui a linguagem simbólica e a capacidade de transmiti-la – a “cultura” – portanto somente o homem tem propriamente uma história e não simplesmente uma evolução. E pensar que Monod sabe tão bem quanto malefício causa à razão científica a “ilusão antropocêntrica”<sup>43</sup>.

Tudo se passa bem diferente se definimos, ao contrário, como objeto da história as “formações sociais”: ou seja, conjuntos de *relações sociais* relativamente estáveis (capazes de auto-reproduzirem-se) estruturadas “em última instância” a partir das “relações de produção”, isto é, daquelas *relações sociais que se instauram no intercâmbio orgânico com a natureza*. Obtemos uma teoria materialista da história. E não tanto pela escolha de definir as sociedades por como produzem e não pelo que pensam de si mesmas – escolha bem importante feita por Marx desde a *Ideologia Alemã*, ainda que com uma conotação ainda antropológica<sup>44</sup>, quanto porque desse modo a sociedade vem pensada – e “classificada” – como estrutura de *relações conflituais*, matrizes de papéis dominantes e dominados. E uma história das relações sociais conflituais é, em todos os sentidos, “*história da luta de classes*”, como diz a célebre frase do *Manifesto comunista* ao qual Althusser, ao menos nos textos dos anos 60 e 70, sempre se manteve fiel.

---

<sup>40</sup> Cf. J. Monod, *Lição inaugural*, cit., p. 16.

<sup>41</sup> L. Althusser, *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*, cit., p. 187.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>43</sup> Cf. J. Monod, *O acaso e a necessidade*, cit., p. 51-52.

<sup>44</sup> Ou seja, ainda no âmbito de uma problemática de identificação da “essência do homem”.

## ALTHUSSER, SPINOZA E A TEMPORALIDADE PLURAL\*

Vittorio Morfino\*\*

Se quiséssemos indicar um conceito fundamental no repensamento que Althusser propôs de Marx nas duas grandes obras dos anos sessenta, *Pour Marx* e *Lire Le capital*, este seria sem dúvida o conceito de tempo. Ele se encontra na encruzilhada dos diferentes percursos traçados por Althusser através dos textos de Marx, dos clássicos do marxismo e, *last but not least*, de Bertolazzi e Brecht.

---

\* “Althusser, Spinoza e la temporalità plurale”. Tradução de Márcio Bilharinho Naves. Agradeço a Vittorio Morfino a autorização para a publicação do texto.

\*\* Pesquisador de História da filosofia na Universidade de Milão-Bicocca, e autor de: *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milão, Guerini e Associati, 1997, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Como-Pavia, Ibis, 2000, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milão, LED, 2002, *Incursioni spinoziste*, Milão, Mimesis, 2002) e *Il tempo della moltitudine*, Roma, Manifestolibri, 2005, organizador da edição italiana dos últimos escritos de Louis Althusser, de *Logica e teoria della scienza de Jean Cavaillés* (Milão, Mimesis, 2006), e dos livros: *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, Milão, Unicopli, 1994 e *La Spinoza Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milão, Unicopli, 2000, além de editor da revista *Quaderni Materialisti*.

## 1. A dissimetria da temporalidade no *Nost Milan*

É exatamente no artigo dedicado a estes últimos (“Le Piccolo, Bertolazzi et Brecht. Notes sur un théâtre matérialiste”, publicado na revista *Esprit* em dezembro de 1962), que se apresenta como uma interpretação da montagem de Strehler do *Nost Milan* de Bertolazzi, que a questão da temporalidade irrompe e ocupa o centro da cena. Nos três atos<sup>1</sup> de *El nost Milan*, Althusser vê representadas duas formas de temporalidade que se alternam na cena sem qualquer nexo causal aparente: a temporalidade vazia da miséria da vida popular milanesa e a temporalidade plena, instantânea, do drama de um pai (El Peppon) que mata um jovem violento e prepotente (Carloeu, dito El Togasso), que bate e explora a jovem filha (Nina). Os três atos apresentam, segundo Althusser, “a mesma estrutura e quase o mesmo conteúdo: a coexistência de um tempo vazio, longo e lento para viver, e de um tempo pleno, breve como um relâmpago”<sup>2</sup>. Entre essas duas formas de temporalidade não há qualquer relação explícita: “Os personagens do tempo são como que estranhos aos personagens do relâmpago: eles lhes deixam regularmente o lugar (como se a breve tempestade do drama os varresse da cena!) para aí retornar no ato seguinte, com outros aspectos, uma vez desaparecido esse instante estranho ao seu ritmo”<sup>3</sup>. O tempo vazio é uma “crônica da existência miserável [...] de seres perfeitamente tipificados, perfeitamente anônimos e intersubstituíveis”, é um tempo “de encontros esboçados, de propósitos cuidados, de disputas cortadas”, um tempo que, do primeiro ao terceiro ato, “tende para o silêncio e a imobilidade”; essa representação do tempo alude à existência de um fato, o subproletariado milanês do fim do século, que vive um

---

<sup>1</sup> Quatro no original, três na “reforma da estrutura da comédia” operada por Strehler.

<sup>2</sup> L. Althusser, “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)”, in *Pour Marx*, 2ª ed., Paris, La Découverte, 1996, p. 134, tr. bras. de D. Lindoso, 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 117.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 134-135, tr. bras. cit., p. 117.

tempo miserável, [...] em que nada passa, um tempo sem esperança nem futuro, [...] em que o próprio passado é fixado na repetição in cui lo stesso passato è come coagulato nella ripetizione [...] o futuro é procurado apenas, [...] os gestos não têm sequência nem efeito, onde tudo se resume, pois, em algumas trocas ao rés da vida, da ‘vida cotidiana’, [...] nas discussões e disputas que abortam ou que a consciência da sua inutilidade faz entrar no nada; [...] um tempo parado onde ainda nada se passa que se assemelhe à História, um tempo vazio e suportado como vazio: o tempo mesmo da sua condição<sup>4</sup>.

Para Althusser, é magistral a representação espacial que Strehler encena desse tempo da vida miserável das massas. No segundo ato, em particular, esse tempo se torna visível na estrutura espacial do amplo local de um refeitório popular (*i cusinn economich*):

Ao pé de um imenso muro meio arruinado e quase no limite de um forro inacessível, recoberto de inscrições regulamentares meio apagadas pelos anos, mas sempre legível, eis aí: duas imensas mesas longas, paralelas à rampa, uma no primeiro plano, a outra no segundo; atrás, contra o muro, uma barra de ferro delimitando o caminho de acesso ao refeitório. É por ali que virão os homens e as mulheres. À direita, uma alta parede perpendicular à linha das tábuas separa a sala das cozinhas. Dois guichês, um para o álcool, outro para a sopa. Por trás da parede, as cozinhas, as marmitas fumegando, o cozinheiro, imperturbável. Esse campo imenso das mesas paralelas, na sua nudez, esse fundo interminável de muro, compõem um lugar de uma austeridade e de umavacuidade incríveis. Alguns homens estão sentados às mesas [...], vê-se que comem, ausentes, como se veem todos os ausentes, os outros, que em Milão e em todas as grandes cidades do mundo executam os mesmos gestos sagrados [encher a colher, trazê-la à boca, deglutir], porque é toda a sua vida, e que nada lhes permite viver de outro modo o seu tempo. Não sei de outro modo que tenha figurado com tanta força na estrutura do espaço, na distribuição dos lugares e dos homens, na duração dos gestos

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 135-136, tr. bras. cit., p. 118.

elementares, a relação profunda dos homens no tempo que eles vivem<sup>5</sup>.

Esse tempo da miséria e da repetição é suspenso pela irrupção de um outro tempo, o tempo do drama: a chegada de Nina faz aparecer “rapidamente o esboço de uma ‘história’, a figura de um destino”.<sup>6</sup> Esse tempo que irrompe na cena no final dos atos, é um tempo pleno, fechado, dramático, “um tempo onde não se pode passar qualquer história”<sup>7</sup>, “maduro no seu interior por uma força irresistível, e produzindo ele mesmo o seu conteúdo”: é um tempo dialético no qual um *telos* guia a contradição que o atravessa<sup>8</sup>.

Qual é o sentido dessa sucessão na cena, da ordem de aparição alternado do tempo vazio e parado e do tempo pleno que o rasga sem todavia afetar a sua lenta indiferença? Althusser dá uma resposta paradoxal: “é justamente a ausência de relações que constitui a relação verdadeira”. A obra adquire o seu sentido mais pleno e original [quando chega] “a figurar e fazer viver essa ausência de relações”<sup>9</sup>. É ainda no segundo ato que Strehler torna visível na cena de modo mais potente essa ausência de relações:

quando os homens deixaram o refeitório e onde só restam Nina, o pai e Togasso, alguma coisa de repente desapareceu: como se os convivas tivessem com eles levado todo o “dégor” [...], o espaço mesmo dos muros e das mesas, a lógica e o sentido desses lugares; como se o único conflito substituísse esse espaço invisível e denso, irreversível, de uma única dimensão, aquele que o precipita em direção ao drama<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 136-137, tr. bras. cit., p. 119-120. Cf. as indicações cenográficas dadas por Bertolazzi (*El nost Milan*, in C. Bertolazzi, *El nost Milan e altre commedie*, Torino, Einaudi, 1971, p. 41).

<sup>6</sup> L. Althusser, “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)” cit., p. 132, tr. bras. cit., p. 115.

<sup>7</sup> Ibid., p. 137, tr. bras. cit., p. 120.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., p. 135, tr. bras. cit., p. 118.

<sup>10</sup> Ibid., p. 137, tr. bras. cit., p. 120.

*The time is out of joint*. O tempo está fora do prumo, de cabeça para baixo, desonrado como no Hamlet de Shakespeare à luz do qual Derrida lê a herança do marxismo<sup>11</sup>: pouco importa que lá se trate do príncipe da Dinamarca e aqui de um velho homem do povo (“a honesta miséria em pessoa”<sup>12</sup>), a dialética que o atravessa é a mesma, assim como a vingança e a crueldade do destino nela inscrita. O sujeito dessa dialética é o mesmo e a mesma desconstrução derridiana continua no fundo presente nela (pois que coisa é um *eschaton* sem um sujeito, ainda que somente pensado sob o signo da diferença e não da identidade?)<sup>13</sup>. Todavia, na encenação de Strehler<sup>14</sup>, um outro tempo desliza indiferente ao drama. Essa indiferença é para Althusser o sentido mais profundo da obra, aquele que está em condição de produzir uma distância crítica no espectador: “O paradoxo de *El nost Milan* é que a dialética aí desempenha por assim dizer lateralmente, à ocultas [*latéralment, à la cantonade*], alguma parte em um canto da cena e ao final dos atos: essa dialética, em vão a esperamos: os personagens não fazem caso dela. Ela toma o seu tempo e só chega no final, à noite [...]”<sup>15</sup>. O tempo do drama não somente não é o tempo do mundo, mas nem é tampouco o tempo dos personagens envolvidos nele; é o tempo da consciência moral do pai, consciência imposta, reconhecimento de uma identidade imaginária burguesa e desconhecimento das próprias condições reais de existência:

---

<sup>11</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, tr. bras. de Anamaria Skinner, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 30.

<sup>12</sup> C. Bertolazzi, *El nost Milan* cit., p. 21.

<sup>13</sup> Cf. sobre esse ponto o meu “*Marx sub specie theatri*. La notte e il lampo in Louis Althusser”, in *Oltrecorrente*, 2, 2000, p. 93-102.

<sup>14</sup> “Aí poder-se-á talvez me deter e me opor que o que refleti da peça ultrapassa a intenção do seu autor, e que tomo, de fato, a Bertolazzi o que, de direito, pertence a Strehler. Direi, entretanto, que essa restrição não tem sentido, pois o que conta, além das palavras, dos personagens e da ação da peça é a relação interna dos elementos fundamentais de sua estrutura”. (L. Althusser, “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)” cit., p. 141, tr. bras. cit., p. 123).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 138, tr. bras. cit., p. 120.

a consciência melodramática não pode ser dialética a não ser na condição de ignorar as suas condições reais e de se refugiar no seu mito. Ao abrigo do mundo, ela então desencadeia todas as formas fantásticas de um conflito sufocante que não encontra nunca a paz de uma catástrofe a não ser no fracasso [*fracas*] de outra: ela toma essa algazarra [*tintamarre*] pelo destino e seu cansaço [*essoufflement*] pela dialética. A dialética aí dá voltas no vazio, pois ela não é mais do que a dialética do vazio, separada para sempre do mundo real<sup>16</sup>.

O reconhecimento desse nada da consciência é representado por Nina, que se ergue contra o pai que matou por ela, para salvar a sua honra, “contra as ilusões e as mentiras que ele alimentou, contra os mitos que pelos quais ele vai perecer”<sup>17</sup>. Quando Nina, conclui Althusser, atravessa a porta que a separa do dia, no final da representação, não sabemos para onde irá e o que será dela; sabemos, todavia, que “parte [...] para o mundo do dinheiro [...] o que produz a miséria e impõe à miséria até a sua consciência do ‘drama’”<sup>18</sup>.

## 2. O passado como “realidade estruturada”

Através da interpretação de Bertolazzi por Strehler, Althusser avança uma tese filosófica decisiva: o tempo real não é dialético, a dialética e o

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 140, tr. bras. cit., p. 122-123, (com alteração feita por mim, MBN).

<sup>17</sup> Ibid., p. 133, tr. bras. cit., p. 116.

<sup>18</sup> Ibid., p. 141, tr. bras. cit., p. 123. Esse reconhecimento, que há indubitavelmente na obra de Bertolazzi (Nina no final do quarto ato diz: “nûn, povera gent, g’hemm poch de scerní su sta terra; se fem giudizi, bisogna o patí la famm o coppàss, se de no anda in galer o fà... come foo mi! [isto é, a prostituta]”; C. Bertolazzi, *El nost Milan* cit., p. 65), é considerado por Brecht não necessário: a quem o censurava por não ter aberto os olhos de Mãe *Courage*, ele responde que “não interessa ao escritor de teatro que a *Courage* abra os seus olhos, lhe interessa que os abra para o espectador” (*apud* H. Mayer, “Introduzione”, a B. Brecht, *Teatro*, vol. I, Turim, Einaudi, 1971, p. XXV).

instante pleno que constituem o seu cume pertencem ao domínio do imaginário. A expressão intraduzível *dialectique à la cantonade* significa precisamente isso: a dialética se verifica no ângulo da cenas, no final dos atos. “Dialética às margens”, poderíamos arriscar. Dialética às margens, que se imagina como centro. Mas, na verdade, a mesma metáfora espacial das margens é inadequada, porque não há relação entre a estrutura dialética desse tempo, o tempo do clarão, como o chama Althusser, o tempo do drama, e o tempo real, material, da vida das massas. *Dialectique à la cantonade* significa exatamente essa ausência de relações. Não se pode deixar de notar nessa expressão uma tomada de distância clara da tradição do hegel-marxismo que pensa a dialética como o pulsar da temporalidade histórica. Todavia, nesse primeiro ensaio nada é ainda dito sobre a temporalidade real, histórica, uma vez que ela está separada da dialética imaginária que a envolve.

Ao mesmo tempo que “Piccolo, Bertolazzi e Brecht”, Althusser publica um outro ensaio que se tornará parte fundamental do *A favor de Marx*, “Contradição e sobredeterminação” (*La Pensée*, dezembro de 1962). Aqui é tratada pela primeira vez a questão da especificidade de uma teoria da temporalidade marxista. Althusser tenta ressaltar essa especificidade distinguindo-a da teoria hegeliana do tempo: como ele disse alguns anos mais tarde, descrevendo o seu projeto filosófico, Althusser opera um *détour* através de Spinoza para lançar luz sobre o *détour* marxiano através de Hegel<sup>19</sup>. Todavia, Spinoza no *A favor de Marx* ainda é um *deus absconditus*: no centro da cena está a questão da *inversão* de Hegel e do peso dessa metáfora. Através de uma análise do célebre pós-escrito à segunda edição do *Capital*, Althusser mostra como “essa expressão metafórica da “inversão” da dialética coloca não somente o problema da *natureza dos objetos* aos quais se trata de aplicar um *mesmo método*

---

<sup>19</sup> “Marx, que só se definiu apoiando-se em Hegel, para dele demarcar-se. E penso ter longinquamente seguido seu exemplo, ao me permitir passar por Spinoza para compreender por que Marx passara por Hegel” (L. Althusser, “Soutenance d’Amiens”, in Id., *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 202, tr. bras. in *Posições – 1*, Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 132).

(o mundo da Idéia em Hegel – o mundo real em Marx), mas também o problema da natureza da dialética considerada em si mesma, isto é, o problema de suas *estruturas específicas*<sup>20</sup>.

Essa diferença de estrutura entre a dialética hegeliana e aquela que Althusser atribui a Marx (que podemos resumir, em uma fórmula, na diferença entre contradição simples e contradição sobredeterminada) tem a sua raiz em uma diferente teoria do tempo. Althusser refere-se a esse respeito ao Hegel da *Fenomenologia do espírito* e da *Filosofia da história*. Na *Fenomenologia* “o passado não seja jamais que a essência interior (em-si) do futuro que encerra, que essa presença do passado é a presença de si da própria consciência, e *não uma verdadeira determinação exterior a ela. Círculo de círculos, a consciência não tem mais do que um centro, que é o único que a determina*”<sup>21</sup>.

Na *Filosofia da história*

toda sociedade histórica não é constituída de uma infinidade de determinações concretas, das leis políticas à religião, passando pelos costumes, usos, regimes financeiro, comercial, econômico, o sistema de educação, as artes, a filosofia etc. ...? No entanto, nenhuma dessas determinações é, em sua essência, *exterior* às outras, não só porque constituem todas em conjunto uma unidade orgânica original, mas também, e sobretudo, porque essa totalidade *se reflete em um princípio interno único*, que é a *verdade* de todas essas determinações concretas<sup>22</sup>.

Althusser dá o exemplo de Roma, na qual “a sua gigantesca história, as suas instituições, as suas crises e as suas empresas, não são outras coisas que a manifestação no tempo, e em seguida a destruição do princípio interno da personalidade jurídica abstrata”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> L. Althusser, *Pour Marx* cit., p. 74, tr. bras. cit., p. 79.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 83, tr. bras. cit., p. 88.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 83, tr. bras. cit., p. 88.

<sup>23</sup> *Ibid.*

O princípio na *Fenomenologia* e a *consciência* do espírito objetivo na *Filosofia da História* definem a qualidade uniforme da temporalidade de um época a respeito da qual “jamais o passado é opaco nem obstáculo” mas é “sempre digestível, porque digerido de antemão”. “Roma – escreve Althusser – pode muito bem reinar em um mundo impregnado de Grécia. Sendo já Roma sem o saber quando se obstinava em morrer para libertar o seu futuro romano, jamais ela entrava Roma em Roma”<sup>24</sup>. O passado sobrevive, na uniformidade temporal de uma época, na forma da recordação, que é o inverso da antecipação, embora, nesse quadro conceitual, seja no fundo a mesma coisa. Para Marx, ao contrário, “o passado aí é algo mais que uma sombra, mesmo ‘objetiva’ – mas uma realidade estruturada terrivelmente positiva como o é, para o operário miserável de que fala Marx, o frio, a fome e a noite”<sup>25</sup>. Passado como *realidade estruturada*: expressão enigmática que se refere à teoria da totalidade social como complexidade sempre-já-dada, do ensaio sobre a dialética materialista, aparecida em *La Pensée* em agosto de 1963, à qual é contraposta a totalidade hegeliana como “puro e simples desenvolvimento, de *uma única* essência ou substância originária e simples”<sup>26</sup>. A totalidade complexa que possui a unidade de uma estrutura articulada com dominante é precisamente o objeto da análise marxista.

Quando Lenin diz que ‘*a alma do marxismo é a análise concreta de uma situação concreta*’; quando Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao, explicam que ‘*tudo depende das condições*’ [...] eles apelam para um conceito que parece *empírico*: essas ‘condições’, que ao mesmo tempo são as condições existentes e as condições de existência de um fenômeno considerado [...]. É, ao contrário, um conceito *teórico* fundado na essência do objeto: o todo complexo sempre-já-dado<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 95, tr. bras. cit., p. 101.

<sup>25</sup> Ibid., p. 96, tr. bras. cit., p. 101.

<sup>26</sup> “Sur la dialectique matérialiste (De l’inégalité des origines)” in L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 208, tr. bras. cit., p. 178.

<sup>27</sup> Ibid., p. 211, tr. bras. cit., p. 182.

A temporalidade desse todo complexo é designada por Althusser através do termo *moment*. O momento atual é precisamente o modo pelo qual se oferece ao homem político uma determinada estruturação do todo, das condições particulares de existência.

### 3. A temporalidade do “moment”

A questão acerca da natureza da temporalidade do *moment* pode ser considerada o coração das reflexões que Althusser propõe em “O objeto do *Capital*”. O *moment* pode ser entendido como a contemporaneidade da totalidade social? Ou melhor, pode-se dizer que essa totalidade complexa e estruturada em um instante dado seja contemporânea de si mesma? Responder a questões desse gênero implica segundo Althusser, a necessidade de construir um conceito de tempo histórico que vá além das evidências imediatas enganosas. É a tarefa a que Althusser se atribui no “Esboço do conceito de tempo histórico”, no qual ainda uma vez é Hegel que vem utilizado como “contra exemplo pertinente”, um Hegel em cuja filosofia da história vigora uma concepção de tempo marcado por duas características fundamentais:

1. a continuidade homogênea do tempo;
2. a contemporaneidade ou categoria do presente histórico.

Essas duas características são tão somente as duas coordenadas da idéia, sucessão e simultaneidade, no seu dar-se sensível. Das duas, aquela mais importante é, segundo Althusser, a segunda, aquela na qual “manifesta-se o pensamento mais profundo de Hegel”. De fato, a categoria de contemporaneidade diz precisamente qual é a estrutura da existência histórica da totalidade social:

A estrutura da existência histórica é tal que todos os elementos do todo coexistem sempre ao mesmo tempo, no mesmo presente, e são, pois, contemporâneos uns dos outros no mesmo presente

Isso significa que a estrutura da existência histórica da totalidade social hegeliana permite o que proponho chamar de '*corte de essência*' [*coupe d'essence*], isto é, essa operação intelectual pela qual se opera em qualquer momento do tempo histórico um *corte vertical* [*coupure verticale*], um corte do presente de tal modo que todos os elementos do todorevelados por esse corte estejam entre si numa relação imediata, que exprime imediatamente a sua essência interna<sup>28</sup>.

Althusser considera que é a natureza específica dessa totalidade que permite o corte de essência, a sua natureza espiritual, que faz com que toda parte seja *pars totalis*, no sentido leibniziano. A continuidade do tempo se funda precisamente na sucessão contínua desses horizontes simultâneos cuja unidade é garantida pela onipresença do conceito. Daí o duplo sentido do *momento* do desenvolvimento da idéia em Hegel:

1. momento como momento do desenvolvimento do desenvolvimento que deve receber uma periodização

2. momento como momento do tempo, como presente

Este, portanto, é o pano de fundo da célebre afirmação hegeliana da *Filosofia do direito*:

A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é, é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um é filho de seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo [*so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst*]. Tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo, transporá *Rhodus*<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> L. Althusser, *L'objet du Capital*, in L. Althusser et alii, *Lire le Capital* cit., p. 276-277; tr. bras. cit., p. 33.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1930, p. 15, tr. port., Lisboa, Martins Fontes, 1976, p. 14.

O presente é para Hegel o horizonte absoluto de todo conhecimento, porque todo conhecimento é somente a existência, no conhecimento, do princípio interior do todo. Nesse horizonte, um conhecimento do futuro é impossível e é igualmente impossível uma ciência da política enquanto “saber referente aos efeitos futuros dos fenômenos presentes”<sup>30</sup>: os indivíduos *weltgeschichtliche* (cósmico-históricos) não conhecem de fato o futuro, mas o “adivinham no presentimento”<sup>31</sup>.

Nessa teoria hegeliana do tempo histórico que “é tomada ao empirismo mais vulgar, ao empirismo das falsas evidências da ‘prática’ cotidiana que verificamos em sua forma ingênua na maior parte dos próprios historiadores, pelo menos em todos os *historiadores* conhecidos de Hegel”<sup>32</sup>, Althusser vê o modelo de uma concepção da história extremamente difundida também no estruturalismo, no qual o par homogeneidade/contemporaneidade é traduzida no par diacrônico/sincrônico: “Na base dessa distinção está a concepção de um tempo histórico contínuo-homogêneo, contemporâneo a si”<sup>33</sup>. O sincrônico é a contemporaneidade entendida no sentido hegeliano, enquanto o diacrônico é tão somente a transformação dessa presença na “sequência de uma continuidade temporal”. E, ao contrário do que se poderia pensar, essa representação ingênua do tempo histórico está presente inclusive na historiografia dos “Annales”. Naturalmente, os historiadores dessa escola constataam que há tempos diferentes (curtos, médios e longos), e observam as suas interferências como resultados dos seus choques, mas eles não põem a questão em termos conceituais sobre a estrutura do todo que determina estas variações. Eles acreditam poder medir essas variações referindo-se ao tempo contínuo e homogêneo<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> L. Althusser, *L’objet du Capital* cit., p. 278, tr. bras., p. 34.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 279, tr. bras. cit., p. 35.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Sobre a relação entre a teoria do tempo histórico althusseriano e a historiografia dos Annales, cf. P. Schöttler, *Althusser and Annales historiography. An impossible dialogue?*, E. A. Kaplan and M. Spinker (orgs.), *The Althusserian Legacy*, Londres/ Nova York, Verso, 1993, p. 81-98.

#### 4. A articulação dos tempos

Quando Althusser fala de conhecimento do *momento atual*, ou seja, do conhecimento do todo complexo sempre-já-dado, qual forma de temporalidade ele evoca? Não a *contemporaneidade*, o presente histórico hegeliano, porque ele tem um centro expressivo que se irradia uniformemente em todos os pontos da circunferência. Não o *sincrônico*, que se ocupa, segundo a definição de Saussure, de “um espaço de tempo, maios ou menos longo, durante o qual a soma de modificações ocorridas é mínimo”<sup>35</sup>, cuja ontologização no estruturalismo faz com que seja reencontrado nele uma espécie de “gramática geral” de uma época. Não a multiplicidade dos tempos da historiografia dos “Annales”, porque essa multiplicidade conserva uma relação fundamental com o escorrer homogêneo de um tempo que é medida dos outros.

Trata-se de compreender qual forma de temporalidade pertence ao momento atual, à situação concreta no seu dar-se à consciência. E para fazer isso é necessário “elaborar o conceito marxista de tempo histórico a partir da concepção marxista da totalidade social”<sup>36</sup>. O todo social marxiano é

um todo cuja unidade, longe de ser a unidade expressiva ou ‘espíritual’ do todo de Leibniz e Hegel, é constituído por certo tipo de *complexidade*, a unidade de um *tudo estruturado*, comportando o que podemos chamar de níveis ou instâncias distintas e ‘relativamente autônomas’, que coexistem nessa unidade estrutural complexa, articulando-se uns com os outros segundo os modos de determinações específicas, determinadas em última instância pelo nível ou instância da economia<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique par R. Engler, Tome 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968, p. 227, tr. bras. de A. Cheline, J.P. Paes e I. Blikstein, São Paulo, Cultrix, 1971, p. 117-118.

<sup>36</sup> *L'objet du Capital*, cit., p. 280; tr. bras., p. 36.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 280-281, tr. bras. cit., p. 36-37.

A concepção marxista da totalidade social surge em Althusser no comentário a uma passagem da Introdução de 57 na qual Marx afirma que “em todas as formas de sociedade é uma produção determinada [e as relações por ela produzidas] que estabelece[m] a todas as outras produções e às relações a que elas dão origem a sua categoria e a sua importância [*Rang und Einfluß*]”<sup>38</sup>. O todo para Marx é “um todo orgânico hierarquizado”, todo que decide exatamente sobre a hierarquia, o grau e o índice de eficácia entre os diversos níveis da sociedade.

Qual é a temporalidade desse todo hierarquizado? Não a contemporaneidade hegeliana:

A coexistência dos diferentes níveis estruturados: o econômico, o político, o ideológico, etc., portando da infraestrutura econômica, da superestrutura jurídica e política, das ideologias e formações teóricas (filosofia, ciências), não pode ser pensada na coexistência do *presente* hegeliano, desse presente ideológico em que coincidem a presença temporal e a presença da essência com os seus fenômenos<sup>39</sup>.

Um tempo contínuo e homogêneo “não pode ser tomado como o tempo da história”: não só, não é possível nem ao menos pensar “*no mesmo tempo histórico* o processo do desenvolvimento dos diferentes níveis do todo”: todo nível tem de fato “um *tempo próprio* relativamente autônomo dos demais níveis”<sup>40</sup>.

A cada formação social corresponde o tempo e a história do desenvolvimento das forças produtivas, das relações de produção, da superestrutura política, da filosofia, das produções estéticas. “Cada uma

---

<sup>38</sup> K. Marx, “Einleitung” zu den *Grundrissen der Kritik der politischen ökonomie*, in Marx-Engels *Gesamtausgabe*, Zweite Abt., Bd. 1, Teil 1, Dietz Verlag, Berlin 1976, p. 41, tr. port. in Karl Marx, *Contribuição para a crítica da economia política*, Lisboa, Estampa, 1971, p. 235.

<sup>39</sup> *L'objet du Capital*, cit., p. 283, tr. bras. cit., p. 39.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 284, tr. bras. cit., p. 39.

dessas histórias peculiares é escandida segundo ritmos peculiares” e pode ser conhecida somente se se determina o conceito da especificidade da sua temporalidade, com o seu desenvolvimento contínuo, as suas revoluções, as suas rupturas. Não se trata de setores independentes, mas relativamente autônomos, autonomia relativa que é apenas fundada sobre um certo tipo de articulação do todo, sobre um certo tipo de dependência:

A especificidade desses tempos e dessas histórias é portanto *diferencial*, dado que fundada nas relações diferenciais existentes no todo entre os diferentes níveis [...] não basta dizer, como o fazem alguns historiadores modernos que *há [il y a]* periodizações diferentes segundo os diferentes tempos, e que pensar esses diferentes ritmos, essas diferenças de ritmos e de escansão em seus fundamentos, no tipo de articulação, de deslocamento e de torção que relaciona esses diferentes tempos entre si<sup>41</sup>.

Segundo Althusser, Marx foi particularmente sensível a esta problemática: no *Capital* ele mostra como o tempo da produção econômica não pode ser lido na continuidade do tempo da vida ou dos relógios; trata-se, ao contrário, de *um tempo complexo e não linear*, um tempo dos tempos que deve ser construído a partir da distribuição e da circulação. Tempo essencialmente invisível e ilegível, opaco, “entrecruzamento complexo dos diferentes tempos, dos diferentes ritmos, rotações, etc.”, tempo que pode ser exibido somente através do conceito e que, portanto, deve ser construído; do mesmo modo que, para Freud, deve ser construído o tempo do inconsciente para se compreender alguns traços da biografia. E Althusser sublinha como na construção deste conceito não tem qualquer utilidade a categoria de contínuo e descontínuo “que resume o mistério vulgar de toda a história”; se trata de construir categorias “infinidamente mais complexas, específicas segundo o tipo de história em que ocorrem novas lógicas”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 284-285, tr. bras. cit., p. 40 (com alteração feita por mim, MBN).

<sup>42</sup> Ibid., p. 289, tr. bras. cit., p. 44.

O *momento atual* é portanto um entrelaçamento diferencial dos tempos. O que ocorre se se sobre põe este momento a um corte de essência?

A coexistência que se verifica no “corte de essência” – responde Althusser – não revela qualquer essência onipresente, que seja o próprio presente de cada um dos “níveis”. O corte que “vale” para determinado nível, seja político ou econômico – que portanto corresponda a um “corte de essência” para o político, por exemplo – não corresponde a nada de semelhante para os outros níveis, econômico, ideológico, estético, filosófico, científico – que vivem em outros tempos, e passam por outros cortes, outros ritmos e outras pontuações. A presença de um nível é, por assim dizer, a ausência de outro e essa coexistência de uma “presença” é apenas o efeito da estrutura do todo em sua descentração articulada<sup>43</sup>.

Uma formação social é portanto *um entrelaçamento de diversos tempos* dos quais é necessário pensar a defasagem e a torção produzidas pela articulação dos diferentes níveis da estrutura. O risco implícito nessa teoria da temporalidade consiste em pensar o corte de essência não de modo linear, mas em graus, pensando a ausência de um nível em relação à presença de outro como antecipação ou atraso: “Se fizéssemos isso, – escreve Althusser –, cairíamos, como acontece com frequência entre os melhores historiadores, na armadilha da ideologia da história, em que o avanço e o atraso não passam de variantes da continuidade de referência, e não efeitos da estrutura do todo”<sup>44</sup>.

Para fazer isso é necessário se livrar das evidências da história empírica e produzir o conceito de história. Se as diferentes temporalidades se referem a um mesmo tempo, se cai na ideologia do tempo homogêneo: “Se não podemos efetuar na história esse “corte de essência”, há de ser na unidade específica da estrutura complexa do todo que devemos pensar o conceito desses pretensos atrasos, avanços, sobrevivências, desigualdades de desenvolvimento que co-existem na estrutura do presente histórico real: o presente da conjuntura”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 290, tr. bras. cit., p. 44.

<sup>44</sup> Ibid., p. 291, tr. bras. cit., p. 45.

<sup>45</sup> Ibid., p. 293, tr. bras. cit., p. 45.

Falando através das metáforas de antecipação e retardo, ocorre pensar o lugar e a função daquela temporalidade diferencial no todo, ou seja, a sua sobredeterminação. Uma teoria da conjuntura é, portanto, indispensável a uma teoria da história. Disso podem-se tirar duas conclusões:

1) o par diacronia/sincronia desaparece;

2) não se pode falar de história em geral, mas somente de formas de “estruturas específicas de historicidade”.

E é exatamente no final dessa extraordinária construção do conceito de tempo histórico que Althusser, através de uma afirmação surpreendente, indica um caminho que permanece ainda inteiramente a ser percorrido. Parece de fato haver um sentido do termo sincrônico que pode ser utilizado: o sincrônico não como temporalidade do objeto real, mas como presença temporal do objeto de conhecimento<sup>46</sup>. Althusser escreve: “*O sincrônico é a eternidade no sentido spinozista [Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste]*”.<sup>47</sup>

## 5. A eternidade como “*Absolute Zugleichsein*”

O sincrônico é a eternidade de Spinoza: finalmente, na construção deste conceito do todo novo de temporalidade, de tempo histórico, uma indicação de que podemos nos agarrar em um modelo filosófico conhecido.

E, todavia, o referimento, em sua brevidade, é um relâmpago que cega mais que ilumina e pode ser facilmente incompreendido, pode se tornar

---

<sup>46</sup> “Ciò a cui mira la sincronia non ha nulla a che vedere con la presenza temporale dell’oggetto come *oggetto reale*, ma concerne al contrario un altro tipo di presenza e la presenza di un *altro oggetto*: non la presenza temporale dell’oggetto concreto, non il tempo storico della presenza storica dell’oggetto storico, ma la presenza (o ‘il tempo’) *dell’oggetto di conoscenza dell’analisi teorica stessa*, la presenza *della conoscenza*. Allora il sincronico non è altro che la *concezione* dei rapporti specifici esistenti tra i differenti elementi e le differenti strutture della struttura del tutto; è *la conoscenza* dei rapporti di dipendenza e di articolazione che ne fanno un tutto organico, un sistema” (ibid., p. 294, tr. it. cit., p. 114).

<sup>47</sup> Ibid., p. 48.

um *Holzweg*. Vejamos porquê agora. O que é a eternidade spinoziana? Tomemos a definição de eternidade da *Ética*: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como sequência necessária da mera definição de coisa eterna [*Per æternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei æternæ definitione necessario sequi concipitur*]”<sup>48</sup>. A eternidade, diz Spinoza, é a existência que decorre da definição de uma coisa eterna. A importância da definição reside muito mais nisso que ela exclui do que nisso que ela afirma, como está revelado com clareza na *explicatio*, na qual Spinoza toma abertamente distância da parte da tradição filosófica que o precedeu: “Pois que tal existência se concebe, assim como a essência da coisa, como verdade eterna, daí resulta que não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração sem começo nem fim”<sup>49</sup>. Este, então, pode ser ao menos o terreno comum sobre a eternidade spinozista: ela não é *sempiternitas*, não é continuação desprovida de origem e fim. Ora, a *sempiternitas* é um dos dois grandes modelos através dos quais a tradição ocidental pensou a eternidade desde o mundo grego, e depois no medieval<sup>50</sup>. Se a eternidade não é *sempiternitas*, parece óbvio pensá-la como simultaneidade, ou, usando os termos exatos da tradição, como *tota simul*.

A eternidade é o modo como Deus tem o domínio, em um presente imóvel, *nunc stans*, do fluir dos tempos.

---

<sup>48</sup> B. Spinoza, *Ethica* I, def. 8, tr. bras. de Joaquim de Carvalho, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 77.

<sup>49</sup> Ibid. def. 8 ex., tr. bras. cit., p. 77.

<sup>50</sup> Cf. a esse respeito a reconstrução esquemática que Kneale faz das duas linhas que atravessam o pensamento ocidental a propósito da concepção de eternidade: “In western philosophical tradition we have found two strongly opposing views. According to the one (held by Plato, Augustine, Boethius and St. Thomas in his Platonic moods) eternity and sempiternity are incompatible, while according to the other (held by Aristotle, Epicurus and St. Thomas in his more Aristotelian moods) eternity, whether as timelessness or necessity is either identical with sempiternity or related to it by mutual entailment” (M. Kneale, *Eternity and sempiternity*, in M. Grene (org.), *Spinoza. A collection of critical essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, p. 236).

Esta *tota simul* é o modo pelo qual pensaram a eternidade, para mencionar somente alguns nomes, Boécio, Tomás, Descartes (no célebre colóquio com Burnmann).

Em um texto do período jenense, *Fé e saber*, no qual reapresenta a filosofia de Spinoza como teoria do infinito contra a doutrina intelectualista dominante (Kant, Fichte e Jacobi), Hegel leu a eternidade spinoziana precisamente nesses termos, como *absolute Zugleich* expressão que parece ser a transcrição em língua alemã do boeziano *tota simul*<sup>51</sup>. Evidentemente, entre Boécio e Hegel há a revolução copernicana de Kant e, assim, este *absolute Zugleich*, não é a eternidade de Deus, mas a simultaneidade do esquema transcendental kantiano (através do qual é possível aplicar aos fenômenos a categoria de ação recíproca e que funda em termos transcendentais a lei newtoniana da gravitação universal) que Hegel transforma em esquema criador: não mais temporalidade do fenômeno, mas temporalidade de um nômeneo que se manifesta todo inteiro nisso em que aparece. Ora, essa eternidade da totalidade constitui o modelo da temporalidade desse Deus itinerante que em Hegel toma o nome de época. Prova disso é que a categoria que domina a análise das épocas tomadas como totalidade é a *Wechselwirkung*, cujo esquema, como foi dito, é a simultaneidade<sup>52</sup>.

## 6. Temporalidade plural: de Descartes a Spinoza

A eternidade seria, portanto, uma contemporaneidade absoluta, modelo do presente histórico de todas as épocas? Esta interpretação da eternidade spinoziana é um *Holzweg*. Reconduz-nos ao ponto de partida e não nos permite aprofundar a fundação ontológica do esboço althusseriano de uma

---

<sup>51</sup> Cf. o meu *Substantia sive Organismus*, Milão, Guerini e Associati, 1997.

<sup>52</sup> Cf. o meu “*Causa sui o Wechselwirkung: Engels tra Spinoza e Hegel*”, in VV.AA., *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, org. por Mario Cingoli, Milão, Teti, 1998, p. 120-147.

teoria da temporalidade. Será preciso, portanto, tomar um outro rumo e tentar jogar luz sobre a teoria da temporalidade spinoziana cavando na direção da sua fonte mais próxima, a filosofia cartesiana. Nesse sentido, parece-me crucial a teoria cartesiana do espaço e do tempo, exposta nos *Princípios da filosofia*, ou seja, aquela incrível teoria da *res extensa*<sup>53</sup> que a tradição idealista por muito tempo obscureceu, privilegiando o Descartes metafísico agostiniano<sup>54</sup>. O movimento teórico que comanda, pela sua extraordinária força e audácia, todos os outros, é aquele que declara a identidade entre substância corpórea e extensão: não se verifica extensão que não seja corpo. Do que se segue:

1) a negação do vazio, porque a sua existência constituiria uma contradição em termos, isto é, um espaço sem substância;

2) que o lugar interno se identifica com o espaço que o corpo ocupa.

A negação do vazio e a identificação entre lugar e espaço ocupado pelo corpo (unidos naturalmente na refutação do universo finito e do espaço qualitativo de Aristóteles) conduzem Descartes a afirmar a relatividade de todo movimento, cada um deles sendo mensurável em relação ao outro e nenhum deles imóvel:

por exemplo, se vemos um homem sentado na popa de um barco que o vento leva para fora do porto e se só fixarmos o barco, parecer-nos-á que este homem não muda de lugar, porque vemos que se mantém sempre na mesma posição relativamente às partes do barco em que está; mas se fixarmos as terras vizinhas, parecer-nos-á que este homem muda continuamente de lugar

---

<sup>53</sup> Em um artigo extremamente inteligente, Ichida nota como em Althusser “le rapport du concept et du temps semble cesser de déterminer la philosophie, et céder la place à un rapport concept/espace” (Y. Ichida, Temps et concept chez Louis Althusser, in VV.AA., *Lire Althusser aujourd'hui*, “Futur antérieur”, L’Harmattan, Paris 1997, p. 52-53).

<sup>54</sup> Paradigmática nesse sentido a leitura hegeliana de Descartes nas *Lições sobre a história da filosofia*, mas também aquela de Cousin e da sua escola.

porque se afasta de uma e aproxima-se de outras. Se além disso imaginarmos que a Terra gira sobre o seu eixo e que, de Oriente a Ocidente, perfaz o mesmopercurso que este barco, de novo nos parecerá que aquele que está sentado à popa não muda de lugar, porque teremos determinado este lugar por alguns pontos imóveis, imaginados no céu. Mas se pensarmos que em todo o universo não seria possível encontrar um ponto que fosse verdadeiramente imóvel [...], concluiremos que no mundo nenhum lugar das coisas está firme e fixo, a não ser que o fixemos com o pensamento<sup>55</sup>.

O discurso feito para o espaço vale também para o tempo. Cada coisa para Descartes tem uma duração e portanto se verifica uma multiplicidade de durações<sup>56</sup>. O tempo é somente a medida dessas durações sob a base de uma duração regular: o movimento dos planetas.

As diferenças históricas entre os diversos calendários dependem precisamente de quais movimentos são tomados como pontos de referência e com quais precisões são medidos. Diferenças que, como notou justamente Locke, tornam impossível ou muito difícil constituir uma cronologia comum a povos que usaram calendários diferentes<sup>57</sup>. Se, portanto, tomamos o conceito de situação, que acrescenta ao conceito de lugar a coordenada temporal, podemos dizer que as referências espaço-temporais de um corpo não podem ser dadas em relação a um sistema de referência absoluto, mas somente em relação ao lugar e à duração de outros corpos. A afirmação de uma contemporaneidade absoluta da *res extensa* em relação a si mesma seria, assim, privada de sentido, implicaria a afirmação de um ponto de referência imóvel e portanto externo a ela.

---

<sup>55</sup> R. Descartes, *Principia Philosophiae*, II, §13, in *Œuvres de Descartes*, vol. VIII, publiées par C. Adam et P. Tannery (da ora AT), Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, p. 47, tr. port., Lisboa, Edições 70, 1997, p. 64-65.

<sup>56</sup> Segundo Descartes a duração é somente o perseverar de uma coisa em seu próprio ser (“*quatenus esse perseverat*”) (ivi, I, 55, p. 26, tr. it. cit., p. 50). Cfr. a esse respeito, J.-M. Beysade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la coherence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979.

<sup>57</sup> J. Locke, *An essay concerning human understanding*, edited by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 188-189; tr. bras. de Anoar Aiex, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 180.

A audácia dessa posição filosófica é atenuada sem dúvida pela geometrização da física (pelo primado da geometria sobre a física) que, em virtude do postulado do isomorfismo do espaço, garante que o mesmo instante transcorra em cada parte da matéria<sup>58</sup>. Mas o é de modo ainda mais decisivo em uma outra teoria presente em Descartes, na qual emerge toda a verdade da célebre afirmação de Feuerbach segundo a qual “Descartes, der Theolog, und Descartes, der Philosoph, sind mit einander im Kampfe”<sup>59</sup>. Refiro-me à teoria da criação continuada que dá lugar a uma concepção do tempo totalmente diferente em relação ao tempo plural da *res extensa*. Deus recria de fato a cada instante o mundo: “Perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, e tamen ut non existam momento proxime sequenti quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat”<sup>60</sup>.

As coisas criadas existem portanto em um tempo divisível em partes independentes, separadas e contingentes. Continuidade ou descontinuidade são portanto apenas o efeito de uma escolha da vontade divina: tanto uma como a outra dependem dela. A criação divina fruto de uma vontade transcendente reenstitui no abismo da *res extensa* tanto a contemporaneidade, o corte de essência, quanto a direção do tempo (além de produzir efeitos sobre a formulação das mesmas leis físicas, especialmente sobre segunda lei). Longe de poder ser pensado como entrelaçamento complexo de durações, o tempo tornar-se-á no empirismo lockiano a linha da sucessão das ideias na mente, assim como o instante será a presença na mente de uma dada ideia<sup>61</sup>. Daqui, ainda através de Kant, não será difícil chegar a Hegel e à sua concepção da homogeneidade do tempo histórico e da contemporaneidade. Tudo isso pode ser pensado somente uma vez que seja

---

<sup>58</sup> Cf. sobre esse ponto o meu *Rétour sur l'enjeu du vide*, em curso de publicação nas atas do colóquio *Pascal-Spinoza: de l'anthropologie politique à l'épistémologie des sciences* ocorrido em Paris, de 8 a 10 de junho de 2006.

<sup>59</sup> L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza*, in *Sämtliche Werke*, Band VIII, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart, Frommans Verlag, 1903, p. 297.

<sup>60</sup> Descartes pour [Arnauld], 4 juin 1648, in AT, vol. V, p. 193.

<sup>61</sup> “Para quem observa o que se passa em sua própria mente [*what passes in his own Mind*], enquanto estiver acordado, é evidente a constatação de uma sequência

removida a temporalidade plural da matéria na qual não se pode verificar *absolute Zuegleich*.

## 7. O eterno como articulação das durações: para além de *telos* e *eschaton*

Spinoza, fazendo de Deus a causa imanente e não transcendente do mundo e a vontade um efeito e não uma causa, faz da temporalidade da *res extensa* a única temporalidade, não mais ancorada nem ao menos no isomorfismo do espaço geométrico, já que em Spinoza, longe de se dar uma matematização do ser como quer certa crítica, assistimos a uma historicização (ou politicização) da física<sup>62</sup>. Tanto a continuidade temporal dos instantes, quanto a discontinuidade de um instante em relação à linha tempo se fundam na transcendência da vontade divina: a criação continuada corta as seções contemporâneas de matéria submetendo a pluralidade à decisão da vontade divina (tanto se falamos de continuidade como de descontinuidade). Tudo isso em Spinoza abre espaço a uma teoria da temporalidade plural, na qual a infinita multiplicidade da duração não é suscetível de totalização, porque a

---

de ideias [*a train of Ideas*] que se sucedem constantemente em seu entendimento. A reflexão acerca do aparecimento de umas ideias depois de outras em nossas mentes ocasiona em nós a *idéia de sucessão*, sendo a distância entre quaisquer partes desta sucessão ou entre o aparecimento de duas *ideias* quaisquer em nossas mentes denominada *duração*“ (J. Locke, *An essay concerning human understanding* cit., p. 182; tr. bras. cit., p. 191); “[...] a duração não é nada mais do que o comprimento de uma linha reta [*Duration is but as it were the length of one straight Line*]” (ibid., p. 203; tr. bras.. cit., p. 211); “Na duração, essa pequena parte pode ser chamada *momento*, e é o tempo durante o qual uma única ideia permanece no nosso entendimento, na sucessão das ideias que normalmente ocorrerá” (ibid., p. 203; tr. bras. cit., p. 211).

<sup>62</sup> Para uma demonstração analítica da tese reenvio ainda ao meu *Retour sur l'enjeu du vide*.

eternidade não é o resultado da soma das durações, portanto, de uma duração indefinida. O conceito de *connexio*<sup>63</sup> nos força a um pensamento mais radical, a conceber as durações como efeitos de encontros de ritmos indefinidamente: isso significa que a partir do conhecimento de uma duração existente, podemos aceder às durações existentes em relação com ela (que são ligadas a ela), seja sob a forma abstrata e inadequada do tempo, que absolutiza um ritmo determinado, fazendo-o a medida de todos os outros, seja sob a forma da eternidade, concebendo de modo adequado a constituição relacional do tempo enquanto conexão complexa de durações e tomando distância de cada tentativa de ancoragem metafísica do tempo na totalidade (ou seja, no modelo do escólio geral dos *Principia* de Newton, segundo o qual o tempo é constituído pela onipresença de Deus, de tal modo que cada momento indivisível da duração dura seja onde for. Então, não podem se verificar simultaneidade e sucessão absoluta. Não há sucessão de ritmos, de relações de velocidade e de lentidão específicas.

Se, portanto, se compreende corretamente a relação entre durações em termos relacionais, a eternidade deve ser pensada como imanente no entrelaçamento das durações, mas sem violar a proibição spinoziana de pensá-la em termos temporais (nela, de fato, “não há quando, nem antes, nem depois<sup>64</sup>). Se ela é pensada como contração de cada tempo, destrói-se o sistema relacional das durações. Se ela é pensada em termos temporais, destrói-se o conceito de eternidade. Trata-se então talvez de tentar pensá-la como o princípio de objetividade da relação das durações, que consiste tanto na sua necessidade (na sua intelegibilidade) como na proibição de projetar na totalidade a temporalidade modal através da ontologização dos *auxilia imaginationis*, isto é, do tempo, da medida e do número. O conhecimento *sub specie aeternitatis* não é, de fato, desprovido de situação, como pensava Bloch<sup>65</sup>, sem sombras, mas, antes, é conhecimento

---

<sup>63</sup> Sobre a passagem de um modelo de causalidade serial a um modelo por conexão, em Spinoza, cfr. o meu “L’evoluzione della categoria di causalità in Spinoza”, in *Rivista di storia della filosofia*, n° 2, 1999, p. 239-254.

<sup>64</sup> B. Spinoza, *Ethica* I, pr. 33, schol., tr. bras. cit., p. 111.

<sup>65</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, p. 999-1000, tr. it. di T. Cavallo, Milão, Garzanti, 1994, vol. II, p. 986.

da realidade penumbrosa, ou melhor, evitando os efeitos teóricos da metáfora platônica, é o conhecimento de encontros e relações, conhecimento que decorre do conhecimento da totalidade enquanto causa imanente, mas que não é nunca conhecimento da eternidade em si mesma, porque a substância não cai sob o intelecto infinito como um objeto entre os outros, mas como relação complexa de objetos (isto é, como *connexio*). Em outras palavras, a eternidade da substância, sendo a estrutura imanente dos encontros dos modos que duram, nunca se deixa ver presencialmente, como no saber absoluto da *Fenomenologia do espírito*, mas apenas no entrelaçar finito de temporalidade, que é eterno precisamente porque está liberto de toda hipostasização do tempo, ou seja, de toda imagem antropomórfica da eternidade.

Assim, se em Spinoza a multiplicidade dos tempos constitui um entrelaçamento complexo não reduzível à simplicidade de uma essência, a uma simultaneidade dotada de um centro, estamos finalmente em condições de compreender a temporalidade do *moment* do qual falava Althusser. O momento atual é o entrelaçar, e o sincrônico é o conhecimento deste entrelaçar não reduzível a uma interioridade simples, é o conhecimento de Deus através das coisas singulares, como diz a proposição na qual Goethe lia o coração e o segredo do spinozismo<sup>66</sup>. Uma vez concluído esse percurso se torna inteligível a afirmação althusseriana segundo a qual o sincrônico é a eternidade. Na linha seguinte, Althusser acrescentava: “Conhecimento adequado de um objeto complexo por meio do conhecimento adequado da sua complexidade”.

---

<sup>66</sup>“Quando você me diz que não se pode não acreditar em Deus (p. 101), eu lhe digo que considero muito importante a observação e quando Spinoza fala da *scientia intuitiva* e diz, *Hoc conoscendi genus procedit ab adequata idea essentiae formalis quorundam dei attributorum ad adequatam cognitionem essentiae rerum*, estas poucas palavras me dão coragem para dedicar a minha vida inteira à observação das coisas que posso alcançar e de cuja *essentia formalis* possa fazer uma idéia adequada, sem preocupar-me nem um pouco até onde poderei ir e com o que é apropriado para mim” (J.W. Goethe a F.H. Jacobi, 5 de maio de 1786, in J.W. Goethe, *Gedankenausgabe der Werke, Briefe Gespräche*, Band XVIII, herausgegeben von E. Beutler, Zürich, Artemis Verlag, 1949, p. 924).

A identificação de sincrônico e eternidade spinoziana permite, portanto, a Althusser construir uma teoria da temporalidade plural que, tendo como companheiros de viagem Lucrecio, Maquiavel e Darwin<sup>67</sup>, lhe permite escapar tanto da tradição da temporalidade teleológica da filosofia da história (que vai de Lessing a Hegel até o hegel-marxismo do século vinte) quanto da tradição da temporalidade escatológica da descontinuidade (que vai de Kierkegaard a Benjamin até o Derrida de *Espectros de Marx*). Arriscar-me-ia a dizer que talvez tenha sido exatamente a crítica spinoziana da profecia que permitiu a Althusser escapar do falso dilema no qual está prisioneira a teoria contemporânea da temporalidade: nem *telos*, nem *eschaton*, mas “conhecimento adequado de um objeto complexo por meio do conhecimento adequado da sua complexidade”. Mas aqui se abre um outro caminho de pesquisa.

---

<sup>67</sup> Devo reenviar aqui, por razões de espaço, aos meus “Tra Lucrezio e Spinoza: la ‘filosofia’ di Machiavelli”, in VV.AA., *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006, p. 67-110; “Il primato dell’incontro sulla forma”, in M. Turchetto (org.), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milão, Mimesis, 2006, p. 9-34; trad. bras. de Zaira Rodrigues Vieira, “O primado do encontro sobre a forma”, in *Crítica Marxista*, n° 23, 2005, p. 1-35.

# SOBRE GRAMSCI E ALTHUSSER COMO CRÍTICOS DE MAQUIAVEL\*

*Danilo Enrico Martuscelli \*\**

## 1. Introdução.

O objetivo deste artigo é comparar as análises de Antonio Gramsci e Louis Althusser a partir de um objeto de reflexão comum: o pensamento de Nicolau Maquiavel. A propósito, não pretendemos identificar qual das análises possui interpretação mais fidedigna ou adequada da obra de Maquiavel; tampouco tencionamos sustentar a ideia de que não é possível entender Gramsci e Althusser sem antes conhecer a fundo o pensamento de Maquiavel. Proceder dessa maneira nos induziria ao erro de ocultar o corte epistemológico existente entre o pensamento de Maquiavel e as reflexões de Gramsci e Althusser, bem como a legitimar um certo tipo de interpretação reducionista que considera possível identificar as “origens” de um

---

\* Publicado originalmente na *Revista de Sociologia e Política*, v. 16, nº suplementar, 2008. Agradeço a Gustavo Biscaia de Lacerda a autorização para esta republicação (MBN). Agradecemos aos colegas Alvaro Bianchi, Andriei Gutierrez, Henrique Amorim, Leandro Galastri e Luciano Martorano, bem como aos dois pareceristas anônimos da *Revista de Sociologia e Política*, pelos valiosos comentários críticos feitos às versões preliminares deste texto. Obviamente, não pude incorporar todas ideias e comentários por conta de certas discordâncias teóricas ou por imaturidade e insegurança de minha parte para tratar de algumas questões.

\*\* Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul e doutorando em Ciência Política pela Unicamp.

pensamento. Partindo do conceito de processo histórico, formulado por essas análises, encontramos-nos em melhores condições de evidenciar as diferenças entre elas.

Maquiavel compreende a história como um movimento cíclico, que varia entre a ordem e a desordem, ou melhor, varia em termos de tempos de duração das formas de convívio entre os homens, uma vez que não haveria como transformar o caráter imutável de certos atributos humanos. É certo que Maquiavel não sistematiza, teoricamente, o que consideraria como um “estado de natureza” humano, à moda de Hobbes, Locke ou Rousseau, mas deixa bastante explícita a sua concepção de natureza humana ao longo de todo *O Príncipe*. De maneira que, para Maquiavel (2004, p. 106), “os homens costumam ser ingratos, volúveis, dissimulados, covardes e ambiciosos de dinheiro”. Assim, na tentativa de estabilizar os conflitos gerados por essa natureza humana, Maquiavel lança-se ao desafio de refletir sobre o tipo de ação que um Príncipe deve tomar em diferentes circunstâncias políticas, a fim de garantir a manutenção de seu poder.

Gramsci e Althusser rompem completamente com essa perspectiva cíclica da história e, conseqüentemente, com a ideia de natureza humana fixa e imutável, uma vez que não concebem a existência das sociedades de classes e as relações de poder delas decorrentes como algo natural. Isso, no entanto, não quer dizer que Gramsci e Althusser cheguem aos mesmos resultados no processo de atualização e assimilação do pensamento de Maquiavel. Ao analisar os textos de Althusser, parece-nos impreciso afirmar que eles expressam estritamente uma perspectiva neo-gramsciana, como pretendem Holden e Elden (2005). Talvez seja mais adequado sustentar que, para “trabalhar” sobre a obra de Maquiavel (matéria-prima), Althusser tenha tomado as reflexões de Gramsci como instrumento de produção teórica. Tal hipótese nos leva a problematizar a perspectiva analítica que sustenta a simples identidade entre as duas interpretações da obra de Maquiavel, e a evidenciar o processo complexo de “assimilação profunda” dessa obra, que pode expressar tanto a capacidade de Althusser de propor novos argumentos favoráveis a algumas das teses elaboradas pela análise de Gramsci e, em certo sentido, de desenvolvê-las teoricamente – o que resultaria

numa formulação neo-gramsciana –; quanto pode demonstrar a competência daquele autor para criticar certas teses gramscianas, ao sistematizar seus limites internos e apresentar conceitos alternativos aos já formulados por Gramsci – o que poderia resultar numa formulação original ou simplesmente distinta.<sup>1</sup> Cabe-nos, ainda, detectar, nesse processo de assimilação da obra de Maquiavel, quais dos dois desenvolvimentos, de unidade ou de ruptura em relação às reflexões de Gramsci, são predominantes na análise de Althusser.

Para cumprir esse objetivo, propomo-nos a decompor nossa análise em três partes principais: na primeira, procuraremos apresentar os elementos que conferem unidade às análises de Gramsci e Althusser; na segunda, avançaremos na discussão sobre os elementos de ruptura entre tais análises; por fim, na tentativa de apresentar uma visão global da relação entre Althusser e Gramsci como críticos do pensamento de Maquiavel, procuraremos apresentar o que os diferenciam em termos de definição de uma teoria da história.

## 2. Althusser leitor de Maquiavel: uma abordagem neo-gramsciana?

### a) A política no posto de comando

O significado da política e o lugar que esta ocupa na vida social são dois aspectos fundamentais debatidos por Gramsci e Althusser à luz das reflexões de Maquiavel. Em uma das passagens dos *Cadernos*, Gramsci (2000, p. 13) observa que: “O caráter fundamental do Príncipe é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro ‘vivo’, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do mito” – o que significa dizer que Maquiavel não se propôs a formular um tratado sistemático sobre a política, ou melhor, para ele, o mais importante era descobrir “*la verità effettuale della cosa*”, concebida não como algo estático, imóvel ou

---

<sup>1</sup> Emprestamos de: Saes, 1998a, p. 12, a ideia de “assimilação profunda”.

imaginário, mas como “uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio”, como conhecimento objetivo da coisa. Afinal, os príncipes, como todos os homens, estão expostos a circunstâncias aleatórias do destino, que Maquiavel chama de fortuna, ou sorte. A fortuna ou sorte pode ser mais ou menos bem aproveitada dependendo das qualidades de cada um; da capacidade de cada um de agir no momento correto e, portanto, o Príncipe pode conduzir melhor ou pior as oportunidades que se lhe apresentem conforme seja mais ou menos politicamente virtuoso, conforme saiba agir com maior ou menor perspicácia sempre mantendo o objetivo da consolidação e reprodução de seu poder, em consequência, do poder de Estado.

De acordo com Gramsci, Maquiavel não buscou tratar da natureza e das leis da política nos seus escritos. Assim, não é possível extrairmos desses escritos uma teoria da política. Sob esse prisma, Maquiavel não pode ser concebido como um cientista político ou mesmo como um “político em geral”, como fazia a tradição aristotélica e platônica, uma vez que seus escritos não têm o alcance nem a pretensão de explicar a política em todos os tempos.

Ao refletir sobre a questão da política na obra de Maquiavel, Gramsci (2000, p. 29) considera que o mais procedente é considerar esse filósofo “como expressão necessária de seu tempo e como estreitamente ligado às condições e exigências de sua época (...)” Ou ainda:

Maquiavel é um homem inteiramente de seu tempo e sua ciência política representa a filosofia da época que tende à organização das monarquias nacionais absolutas, a forma política que permite e facilita um novo desenvolvimento das forças produtivas burguesas (*Idem*, p. 30).

Embora, nessa passagem, Gramsci possa sugerir que Maquiavel tenha sido um cientista político, tal entendimento literal deve dar lugar ao de que se trata de uma frase de efeito. Levar a tese da positividade da ciência política às últimas consequências na obra de Gramsci resultaria numa incongruência em face de sua própria formulação de que não é possível tratar a política como atividade autônoma em relação às demais atividades sociais. Nessa problemática, a política não se singulariza ou possui características que lhe

são próprias. Assim, ao contrário do que sugere Coutinho (2003), não entendemos que Gramsci tenha uma visão positiva da ciência política, mas da ação política fundadora do momento dos interesses universais, também denominado momento ético-político.

Para Gramsci, Maquiavel não pode ser considerado um “tratadista sistemático”, mas um “homem de ação”, um “homem de partido”, um “homem de paixões poderosas”, um “político em ato”, ou melhor, Maquiavel teria procurado resolver problemas referentes à “grande política”, às mudanças estruturais, especificamente, à fundação e consolidação do Estado nacional italiano. Nesse sentido, a continuidade do Papado necessariamente levaria a Itália à condição de não-Estado. Isto é, enquanto a própria religião não deixasse de ser política do Papa para se tornar uma “política” do Estado, a Itália não teria condições de compor um Estado nacional. Gramsci procura demonstrar, portanto, que Maquiavel não nega a religião pura e simplesmente, mas desloca-a da condição dominante para a condição subordinada em relação à política, a fim de construir o seu objetivo maior que é a fundação do Estado nacional italiano. Gramsci também entende que a questão técnico-militar não pode ser compreendida de maneira isolada, visto que, na obra de Maquiavel, ela é concebida como uma questão subordinada à “construção política”. Ou seja, a questão técnico-militar não se constitui o cerne da análise de Maquiavel, formulando-se como questão subordinada à política. Enfim, Gramsci evidencia, a partir da obra de Maquiavel, que a política deve ser concebida como atividade que subordina a moral, a religião e a questão militar,<sup>2</sup> e, justamente por isso, não pode ser considerada uma atividade autônoma.

---

<sup>2</sup> No tocante à questão militar, é importante salientar que uma das principais dificuldades divisadas por Maquiavel, tanto em *O Príncipe* como em *A arte da guerra*, no sentido da consolidação do poder nos principados é a inexistência de exércitos nacionais permanentes e profissionais. Nos principados italianos é comum, à época, a contratação de milícias para objetivos específicos como golpes ou contragolpes, milícias que são imediatamente desmobilizadas apenas atingindo o objetivo do príncipe contratante, ficando este então desguarnecido militarmente. Isso pra não falar das traições às vezes empreendidas pelo próprio comandante da

Gramsci enfatiza o fato de Maquiavel diferenciar de seus antecessores - cujas análises são marcadas por um viés idealista – por colocar a política no lugar dominante das relações com outras esferas da vida social. Isso quer dizer que a primazia da política em relação à religião e à questão técnico-militar, ressaltada por Gramsci na análise da obra de Maquiavel, coloca sua interpretação num terreno bastante distinto da análise de Croce. Este teria instrumentalizado o conceito de política, ao conferir a ele um sentido de neutralidade, sugerindo, assim, uma disjunção absoluta entre pensamento - ou, mais precisamente, filosofia – e atividade sócio-política – isto é, política (Fontana, 1993). Quando define, pois, a autonomia da política em termos relativos, e não em termos de autonomia absoluta em relação à moral, à religião, à questão técnico-militar, Gramsci observa que a política deve ser pensada numa relação dialética ou de identidade com a filosofia (Kanoussi, 2003).

É a partir dessa compreensão da política que Gramsci detecta a ruptura de Maquiavel com o feudalismo e o Renascimento. Como ele observa, no diálogo com o Cardeal Rouen, que afirmara que os italianos não entendiam de guerra, a resposta de Maquiavel – de que os franceses não entendiam de Estado – não pode ser tomada no sentido literal, uma vez que não se presta a deduções científicas, antes se tratando de uma “frase de espírito, de uma réplica de efeito imediato”: “Naquele seu diálogo com o Cardeal de Rouen, ele fez ‘política’ prática e não ‘ciência política’, porque, segundo ele, se o fortalecimento do Papa era prejudicial à ‘política externa’ francesa, era mais prejudicial ainda à política interna italiana” (Gramsci, 2000, p. 217).

---

milícia contratada, usurpando ele próprio o lugar do inimigo derrubado. É a partir dessa constatação que Maquiavel dá início a uma das mais importantes questões da Ciência Política moderna e do poder de Estado: “(...) as forças com as quais um príncipe preserva seu Estado são ou próprias ou mercenárias, ou auxiliares ou mistas. As mercenárias e as auxiliares são inúteis e perigosas. Se alguém mantiver seu Estado apoiado nessa classe de forças, nunca haverá de estar seguro; não se unem aos príncipes, são ambiciosas, indisciplinadas, desleais, insolentes, para com os amigos e covardes diante dos inimigos, não têm o temor a Deus nem confiam nos homens, e o príncipe apenas adia sua ruína enquanto adia o ataque”. (Maquiavel, 2004, p. 85-86).

Para Gramsci, faz-se necessário o deslocamento da política da posição subordinada para a posição dominante em relação às demais esferas sociais, para tornar possível a fundação do momento “ético-político”, que ultrapassa o nível dos interesses imediatos e particulares e que, portanto, constitui o momento da liberdade, dos interesses universais. Essa tarefa deveria ser concebida tendo-se em vista as relações de forças atuais – o que leva Gramsci, na análise da obra de Maquiavel, a relevar os aspectos internos e externos que dificultavam a construção da unidade nacional do Estado italiano, a saber: as divisões e conflitos internos e a vulnerabilidade aos ataques e ameaças externos. Enfim, em Gramsci, a política, ao ocupar o lugar dominante na vida social, não comporta a ideia de neutralidade técnica, que separa de modo radical filosofia e política, visto que todas as práticas sociais estão, de modo direto e indireto, sob influência da política. No entanto, ao enfatizar a historicidade dos processos sociais e colocar a política no posto de comando, Gramsci parece dar pouca atenção aos obstáculos estruturais que impedem a emergência de uma prática política efetivamente revolucionária.

Em concordância com Gramsci, Althusser sustenta a ideia segundo a qual não há uma teoria da política em Maquiavel. Para Althusser, Maquiavel não se interessa pela natureza das coisas. Isso significa que os elementos teóricos, ainda que existentes na obra de Maquiavel, não se articulariam sob a forma de uma teoria. Eles estariam dispostos sob a forma de fragmentos ou, ainda, estariam voltados para o conhecimento da prática política:

A colocação do problema da prática política está no coração de tudo: todos os elementos estão, portanto, dispostos (...) em função desse problema político central [o problema político da prática concreta da formação e da constituição da unidade nacional]” (Althusser, 1997, p. 59).

Nessa perspectiva, Maquiavel é compreendido como o teórico da conjuntura, como o primeiro a pensar *na* conjuntura, ou ainda, a pensar no conceito de conjuntura como caso singular. Mas, pensar *na* conjuntura, pensar *sob* a categoria conjuntura, não tem o mesmo significado que pensar *sobre* a conjuntura, pois, segundo Althusser, Maquiavel não estabelece reflexões sobre um conjunto de dados concretos:

Pensar sobre a conjuntura é literalmente se submeter ao problema que produz e impõe seu caso: o problema político da unidade, a constituição da Itália em Estado nacional. É necessário aqui reverter os termos: Maquiavel não pensa o problema da unidade nacional em termos de conjuntura; é a própria conjuntura que coloca negativamente, mas de modo objetivo, o problema da unidade nacional italiana (*Ibidem*, p. 61).

Por esses motivos, expressa-se na obra de Maquiavel a ruptura com as tradições aristotélica e platônica. A remissão que ele faz à Antiguidade não tem o propósito de recuperar as “teorias filosóficas da política”, mas a história concreta, da prática política concreta, da política na Antiguidade. Isto é, a Antiguidade que importa para Maquiavel é a “Antiguidade da política”. Neste ponto, poderíamos assinalar que, de prisma similar ao de Gramsci, Althusser concebe as referências à história da Antiguidade, presentes na obra de Maquiavel, como analogia histórica, ressaltando, contudo, a possibilidade de extrair dessa obra uma teoria da conjuntura.<sup>3</sup>

O lugar subordinado que a religião e a técnica militar têm em relação à política na obra de Maquiavel justificaria, para Althusser, o caráter antifeudal dessa obra. Uma vez que Maquiavel coloca a unidade nacional italiana como objetivo a concretizar, as formas feudais existentes seriam tratadas como incompatíveis com esse objetivo político. Neste outro tópico, mais uma vez encontramos uma aproximação entre as análises de Althusser e Gramsci. Observamos, no entanto, que, na análise de Althusser, as condições objetivas para a constituição da unidade nacional imperam sobre as condições subjetivas, ou ainda, a constituição dessa unidade não pode ocorrer como simples ato de vontade, como mero “otimismo da vontade” dos agentes – digo: das vanguardas – que defendem essa causa. Não é por acaso que, em sua autobiografia, Althusser negue o uso das expressões “pessimismo da inteligência” e “otimismo da vontade”, empregadas por Gramsci, e conclua, de modo contundente, o seguinte:

---

<sup>3</sup> Aprofundaremos a discussão a respeito da teoria da conjuntura mais adiante.

(...) acredito na lucidez da inteligência e no primado dos movimentos populares sobre a inteligência. A esse preço, porque ela não é a instância suprema, a inteligência pode seguir os movimentos populares, inclusive e antes de tudo a fim de evitar que esses tornem a cair nas aberrações passadas e a fim de ajudá-los a encontrar formas de organização realmente democráticas e eficazes. Se podemos conceber, apesar de tudo, alguma esperança em ajudar a desviar o curso da história, aí está ela, e só aí. Em todo caso, não nos sonhos escatológicos de uma ideologia religiosa com a qual estamos todos morrendo. Mas, aqui, eis-nos em plena política (Althusser, 1992, p. 200).

Quando nos referimos aqui ao primado das condições objetivas sobre as condições subjetivas, chamamos a atenção para a ideia de que, para Althusser, não é uma consciência adjudicada, importada de fora, que fará com que as massas populares, tomadas como amorfas, se esclarecerão sobre o melhor mundo para se viver. Utilizando uma metáfora empregada por Mao, diríamos que a lucidez da inteligência não deve tencionar o arco e disparar a flecha, mas sim tencionar o arco e indicar uma direção, orientar a prática revolucionária das massas populares, cabendo a elas próprias a iniciativa “de tirar os ídolos e derrubar os templos das virgens mártires e os portais comemorativos em honra das viúvas castas e fiéis: é errado que outros o façam por eles” (Mao, 1968, p. 45).

#### *b) A unidade profunda: O Príncipe e os Discursos*

A existência de uma unidade profunda entre as obras *O Príncipe* e os *Discursos* de Maquiavel é uma outra tese compartilhada pelas análises de Gramsci e Althusser. Porém a forma de apreendê-la é distinta nessas análises.

Gramsci sustenta, nos *Cadernos do cárcere*, que essas duas obras de Maquiavel não podem ser concebidas de modo separado. Segundo ele, ainda que se possa tratar *O Príncipe* como o momento da autoridade ou da força e os *Discursos* como o momento da hegemonia ou do consenso, essa distinção não pode ser considerada uma oposição de princípio, mas uma

distinção metodológica. Tanto num texto como no outro, os momentos de coerção e consentimento estão presentes, ou melhor: “(...) não há oposição de princípio entre principado e república, mas se trata sobretudo da hipóstase dos dois momentos de autoridade e universalidade” (Gramsci, 2000, p. 22). Para elucidar essa questão, Gramsci retoma da obra *O Príncipe* a metáfora da natureza dúplice do Centauro: a que se refere à natureza “ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e do momento universal” (*Ibidem*, p. 33).<sup>4</sup>

Além da unidade dos momentos de autoridade e de consentimento, outra tese defendida por Gramsci é a da existência de uma unidade das duas obras principais de Maquiavel. Ou seja, a existência de um problema político comum: a constituição do Estado nacional italiano como condição imprescindível para a superação dos conflitos internos e das ameaças de invasão externa existentes na Itália.<sup>5</sup> Assim, as relações de forças vigentes na conjuntura histórica precedente à unificação nacional italiana assumem uma importância vital nas reflexões de Maquiavel. Isso leva Gramsci a sustentar a tese de que para a solução dos conflitos existentes numa sociedade cindida como a italiana não se deve considerar apenas a articulação entre força e consenso, mas também entre os fatores endógenos e exógenos, tendo primazia, nesse caso, a superação dos problemas internos – o que somente é possível com a constituição do Estado nacional italiano.

Althusser extrai de Gramsci a tese da indissociabilidade das obras *O Príncipe* e os *Discursos*, desenvolvendo, contudo, ideias e argumentos distintos. Para Althusser (1997), há duas formas, articuladas entre si, de pensar a unidade entre as duas obras: por um lado, como unidade do objeto de reflexão; por outro lado, como unidade do problema político colocado.

---

<sup>4</sup> Fontana (1993, p. 129-132) também salienta a inexistência de uma contradição entre o momento da autoridade e do indivíduo e o momento do universal e da liberdade nos textos de Maquiavel.

<sup>5</sup> É interessante observar que, segundo Holden e Elden (2005), em análises como as de Foucault, a existência desse problema político comum nessas duas obras de Maquiavel sequer é mencionada, ou ainda, os *Discursos* nem sempre são matéria de reflexão teórica.

Para ele, tanto n' *O Príncipe* quanto nos *Discursos* o objeto de análise é a prática política do príncipe. Essa consideração é particularmente importante, pois, segundo esse autor (1997), faz-se necessário distinguir o espaço da teoria pura ou geral do espaço da prática política. A obra de Maquiavel não se enquadra, segundo Althusser, no desenvolvimento do primeiro espaço, pois o filósofo florentino não desvenda as leis e a natureza da política, não sistematiza, portanto, uma teoria da política. Se assim fizesse, seria necessário, ao menos, que a análise de Maquiavel não refletisse sobre o sujeito da prática política. Ou melhor, conforme Althusser (1997), o espaço da teoria só faz sentido se não houver sujeito, o que significa que, nesse espaço, a verdade vale para todo sujeito possível. Por oposição, o espaço da prática só tem sentido se houver o sujeito da prática política. Dada a existência do sujeito da prática política (o príncipe), o conceito de conjuntura presente na obra de Maquiavel encontra-se em estado prático, ou seja, aplicado na análise, mas não refletido, formulado teoricamente.

Como observa Althusser, nas duas obras principais de Maquiavel o sujeito da prática política é o mesmo: o príncipe. É, portanto, a prática política do príncipe, a prática política de “um indivíduo de exceção, dotado de *virtù*, que, partindo do nada ou de alguma coisa, saberá mobilizar as forças adequadas para unificar a nação italiana sob sua direção” (Althusser, 1997, p. 62). O príncipe é a forma da solução de um problema político anunciado por Maquiavel: o problema da unidade nacional italiana. Assim, a oposição monarquia-república frequentemente utilizada para ilustrar a oposição entre *O Príncipe* e os *Discursos* é incongruente com o conteúdo do conjunto dessas obras. Althusser observa que Maquiavel discute o começo, a fundação de um Estado durável, a constituição do Estado nacional italiano, mas de modo algum preconiza uma tipologia das formas de governo (monarquia ou república) que pudesse se aplicar em todos os tempos históricos. Isto é, não desenvolve “*uma classificação prévia dos governos, uma tipologia dos governos, clássica desde Aristóteles, que considera as diferentes formas de governo, sua normalidade, sua patologia*” (Althusser, 1998, p. 314). Maquiavel coloca um problema político – a unificação da nação italiana – e define uma tática histórica, ou seja, um instrumento que possa forjar essa unidade: o

Estado nacional. Noutros termos, o objetivo de Maquiavel, segundo Althusser, não é o de elaborar

a teoria do Estado nacional existente na França ou na Espanha no tempo em que viveram sob a forma da monarquia absoluta, mas de *colocar a questão política das condições da fundação de um Estado nacional num país sem unidade, a Itália. (Ibidem, p. 315).*

Para negar a suposta oposição entre monarquia e república na obra de Maquiavel, Althusser distingue dois momentos decisivos da constituição de um Estado – o que lhe permite colocar sob a forma teórica o conceito de conjuntura:

1. O momento do *começo* absoluto, que pode ser apenas o feito de um único, de um ‘indivíduo sozinho’. Mas que é instável, pois pode no limite oscilar tanto do lado da tirania quanto do lado de um Estado verdadeiro. (...) 2. o segundo momento é o da *duração*, que só pode ser assegurada por uma dupla operação: a dotação de leis e a saída da solidão, isto é, o fim do poder absoluto de um só (Althusser, 1997, p. 119-120).

Nessa passagem, é interessante notar a proximidade das reflexões de Althusser com as de Bettelheim, quando este procura definir a “estrutura da conjuntura” e conceber diferentes tipos de periodização. Vejamos qual sentido esse autor dá ao termo “fase”:

Parece justificado reservar o termo ‘fase’ para designar *os dois momentos do desenvolvimento de uma formação social*, a saber: 1) o de seu *início*, quer dizer, a fase de transição no sentido estrito, que é também o de uma não correspondência específica entre forças produtivas e relações de produção (...) E 2) a fase da *reprodução ampliada da estrutura de produção*, que pode ser o objeto de uma análise sincrônica e que é caracterizada por uma dinâmica própria (1969, p. 28).

Caso aplicássemos essa definição de fase à obra de Maquiavel, poderíamos dizer que se a monarquia absoluta – e, portanto, um poder único, centralizado, mas não arbitrário – é o momento do começo absoluto da fundação de um Estado, que só depende do indivíduo (o príncipe), a república representa o momento da duração, da consolidação do Estado nacional, do fim da solidão absoluta do reformador ou do fundador, da dotação de leis. Assim, monarquia e república, em vez de regimes opostos, poderiam ser pensadas como momentos distintos (fases), articulados entre si e decisivos na constituição e durabilidade do Estado nacional.<sup>6</sup>

Embora Althusser desenvolva argumentos favoráveis à argumentação de Gramsci no tocante ao significado e ao lugar da política na vida social, assim como ratifique a tese da unidade entre as obras *O Príncipe* e os *Discursos*, de Maquiavel – vislumbrando, não obstante, resultados diferentes –, não podemos verificar a mesma convergência no que se refere às questões analisadas a seguir. Aqui nos parece que as aproximações entre um e outro autor são ainda mais tênues.

### 3. Althusser e Gramsci: duas leituras de Maquiavel?

#### a) *Intelectual de seu tempo ou a solidão de Maquiavel*

Um dos pontos de desacordo entre as análises de Gramsci e Althusser é o lugar que a obra de Maquiavel ocupa na história do pensamento político.

No início do *Caderno 13*, Gramsci chama a atenção para o fato de que a obra *O Príncipe* é um “livro vivo”, podendo ser concebida como a exemplificação histórica do “mito” soreliano, isto é, como expressão da “ideologia política que se apresenta como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva” (Gramsci, 2000, p. 13-14). Ou como Gramsci salienta em outra passagem:

---

<sup>6</sup> Voltaremos à discussão sobre a forma instável e duradoura do desenvolvimento de uma formação social no último tópico deste artigo.

Pode-se (...) dizer que Maquiavel propôs-se educar o povo, mas não no sentido que habitualmente se dá a esta expressão ou, pelo menos, lhe deram certas correntes democráticas. Para Maquiavel, 'educar o povo' pode ter significado apenas torná-lo convencido e consciente de que pode existir uma única política, a realista, para alcançar o fim desejado e que, portanto, é preciso cerrar fileiras e obedecer exatamente àquele príncipe que emprega tais métodos para alcançar o fim, porque só quem almeja o fim, almeja os meios adequados para alcançá-lo. Em tal sentido, a posição de Maquiavel deve ser aproximada daquela dos teóricos e dos políticos da filosofia da práxis, que também procuram construir e difundir um 'realismo' popular, de massa, e tiveram de lutar contra uma forma de 'jesuitismo' adaptada aos novos tempos (*Ibidem*, p. 307).

Aqui Gramsci opera com a distinção entre os pares intelectual tradicional/intelectual orgânico ou intelectual cosmopolita<sup>7</sup>/intelectual nacional-popular, contrapondo, respectivamente, a atividade diplomática, de preservação das relações sociais existentes, de distanciamento em relação às massas populares – o que corresponderia a mantê-las numa situação primitiva de conhecimento – e a atividade política, de transformação das relações sociais existentes, de relação educacional dialética com o povo – o que implicaria o ato de educar e ser educado pelo povo.<sup>8</sup> Assim se contribuiria para a criação de uma reforma intelectual e moral, possibilitando às massas populares atingir uma concepção de mundo que deslocasse a concepção dominante para uma posição subordinada nas novas relações sociais

---

<sup>7</sup> Em Gramsci, é possível identificar uma diferença fundamental entre o intelectual com função cosmopolita – ao qual é atribuído valor positivo, uma vez que esse intelectual tem a capacidade de articular os elementos internos e externos para resolver o problema da unidade do Estado nacional, vinculando-se diretamente com a educação do povo – e o intelectual cosmopolita – ao qual é conferido valor negativo devido ao fato de este se ater aos fenômenos exclusivamente extra-nacionais, descurando da incorporação das massas populares na resolução ou tomada de decisões políticas.

<sup>8</sup> Ideia esta provavelmente retomada da *III Tese sobre Feuerbach* em que Marx aventa a necessidade de o educador ser educado.

estabelecidas.<sup>9</sup> Nessa perspectiva, Maquiavel representaria a figura do intelectual orgânico e nacional-popular de sua época.

Cabe ressaltar, contudo, que Maquiavel, segundo Gramsci, não pode ser concebido como um intelectual que tomava como exemplo exclusivamente os problemas italianos, uma vez que eram a França e a Espanha os exemplos mais visíveis de possibilidade da unidade estatal territorial. É a partir de uma “comparação elíptica” entre, de um lado, a Itália, e, de outro, a França e a Espanha, que Maquiavel, segundo Gramsci, deduz as regras para um Estado forte em geral e o Estado italiano em particular. Com isso, não podemos conceber Maquiavel como um intelectual que pensa os problemas italianos e as formas de superá-los como reflexo da conjuntura exclusivamente italiana. Gramsci, numa passagem dos *Cadernos*, chega a afirmar que Maquiavel não só pensou os problemas extra-italianos, como também serviu aos Estados absolutos em formação:

(...) Maquiavel serviu realmente aos Estados absolutos em sua formação, porque tinha sido a expressão da “filosofia da época”, europeia mais do que italiana (Gramsci, 2000, p. 228).

Nessa passagem, Gramsci evidencia o caráter e a função cosmopolita dos escritos de Maquiavel. Tal questão é retomada com todo vigor em outra passagem, quando Gramsci trata especificamente da função cosmopolita dos intelectuais italianos:

Os intelectuais italianos eram funcionalmente uma concentração cultural cosmopolita, eles acolhiam e elaboravam teoricamente os reflexos da mais consistente e autóctone vida do mundo não italiano. Vê-se essa função também em Maquiavel, embora Maquiavel tente dirigi-la para fins nacionais (sem êxito e sem continuadores em número apreciável): com efeito, o Príncipe é uma elaboração dos eventos espanhóis, franceses, ingleses no empenho pela unificação nacional, unificação que na Itália, não tem forças suficientes e nem interessa muito (Gramsci, 1999, p. 429-430).

---

<sup>9</sup> Ver Fontana, 1993, em especial o cap. 3, Renaissance and Reformation.

Ou ainda: Maquiavel “é o teórico do que ocorre fora da Itália, não de eventos italianos” (*Idem*, 2002, p. 342).

Nessas notas, Gramsci caracteriza Maquiavel como um intelectual com função cosmopolita. Nesse sentido, a obra de Maquiavel pode ser concebida como a expressão do modo de pensar específico dos intelectuais da época em que viveu, os quais estavam atentos aos eventos extra-italianos. Ainda que se considere sua obra como de ruptura, foi o fato de seu fazer intelectual estar ligado, como o de outros tantos intelectuais italianos, aos acontecimentos extra-italianos que lhe permitiu colocar o problema político concreto da unificação nacional italiana.

A defesa que Maquiavel faz da unificação nacional da Itália parece ser resultado de um certo “otimismo da vontade”, já que a situação concreta italiana que ele mesmo descreve só pode ser pensada nos termos de um “pessimismo da inteligência”. Portanto, para analisar a obra de Maquiavel, Gramsci não toma como referência apenas a ruptura desse autor com a tradição dos tratados sistemáticos da Antiguidade, mas leva em consideração o quadro da intelectualidade italiana no período vivido por Maquiavel.

Seguindo a análise de Gramsci, afirmariamos que Maquiavel colocou como tarefa a ser resolvida a fundação do Estado nacional italiano, pois tomou como referência os exemplos da França e da Espanha. Dessa maneira, Maquiavel não pode ser entendido como um visionário, formulando ideias inteiramente novas, sem par na história da humanidade. Ao contrário, Maquiavel era um homem de seu tempo, que, ao se colocar na posição de intelectual com função cosmopolita, que pensa os problemas extra-italianos, propunha-se resolver as questões de ordem interna, mesmo que para isso tivesse que realizar seu intento sob a forma de um manifesto político, ou melhor, anunciar os modos de superar os obstáculos que se impunham à situação política italiana de seu tempo. Sendo assim, embora as condições materiais de resolução do problema da unidade nacional na Itália ainda não existissem, já estavam em vias de existir. É possível concluir, então, que, para Gramsci, Maquiavel militava em prol de um problema que a humanidade – italiana – *necessariamente* resolveria. Há, portanto, em Gramsci, a afirmação de uma visão teleológica do processo histórico que se resume na

identificação de um trajeto a ser seguido pela sociedade italiana em direção a um fim, traduzindo-se, na problemática de Maquiavel, como a constituição da unidade italiana, e, na análise de Gramsci, como a construção do momento ético-político.<sup>10</sup>

Quando procura situar a obra de Maquiavel diante dos autores e tradições filosóficas que trataram da questão da política, Althusser considera-a imersa na solidão. Mas o que significa essa solidão? Ela expressa o caráter de “começo de algo sem precedente” da obra de Maquiavel. A fórmula que consagra esse começo está apresentada de modo visível em seus escritos, quando Maquiavel afirma que é mais justo ir à verdade efetiva da coisa que à sua imaginação. Segundo Althusser, o discurso de Maquiavel pode ser considerado um começo sem precedente ou mesmo uma ruptura, pois ele condena

não apenas os discursos *edificantes*, religiosos e morais ou estéticos dos Humanistas de séquito, e mesmo os Humanistas radicais, não apenas os sermões revolucionários de um Savonarola, mas também toda a tradição da ideologia cristã, e todas as teorias políticas da Antiguidade (1997, p. 47)

Maquiavel não pode ser classificado, de acordo com Althusser, como pertencente à tradição do direito natural, visto que sua obra não trata de um Estado já formado, mas de uma tarefa a ser cumprida: a unidade da nação italiana. Nesse sentido, ao buscar o conhecimento da prática política, Maquiavel traz-nos uma contribuição inovadora para o estudo da política, não podendo ser igualada à tradição teórica anterior aos seus escritos – a qual tratava das leis de governo; uma tradição moralizante, religiosa e idealista do pensamento político –, nem à tradição teórica posterior aos seus escritos – a qual iria tratar dos problemas de direito de um Estado nacional já constituído, ou melhor, a tradição da nova filosofia do direito natural. Como Althusser destaca:

---

<sup>10</sup> Voltaremos a esta questão mais adiante.

Maquiavel fala da monarquia absoluta existente na França e na Espanha, mas como exemplo e argumento *para tratar de um objeto completamente diferente*; para tratar da constituição de um Estado nacional na Itália: ele fala *de um acontecimento a se realizar* (1998, p. 319).

Pelo fato de não poder situar a obra de Maquiavel numa tradição teórica ou mesmo classificá-la, Althusser sustenta a ideia de que Maquiavel encontra-se na solidão: “Maquiavel está sozinho porque *ficou isolado*, ficou isolado porque, se se discutiu ininterruptamente seu pensamento, *não se refletiu sobre o mesmo*” (*Idem*, p. 318). Ou seja, a obra de Maquiavel não teria sido assimilada, no sentido forte do termo. Assim, se Gramsci integra o pensamento de Maquiavel à perspectiva do “historicismo absoluto” – o que o leva a conceber o filósofo florentino como um “intelectual de seu tempo” e a operar com a problemática do otimismo da vontade e do pessimismo da inteligência –, na análise de Althusser, não há espaço para tal perspectiva. Dito de outra maneira, a excepcionalidade da obra de Maquiavel não se encontra em seu vínculo com a filosofia da época em que viveu, ou ainda, em sua atividade política como filósofo que lida com os problemas extra-italianos, mas situa-se no seu próprio conteúdo de uma obra que está imersa na solidão, à medida que rompe com a tradição filosófica pretérita e não encontra par na filosofia que a sucede.

*b) A vanguarda revolucionária ou o movimento de massas*

As relações entre partido ou direção, de um lado, e base ou massas, de outro, são outros aspectos abordados pelas análises de Gramsci e Althusser à luz do pensamento de Maquiavel. Aqui, uma vez mais, observam-se elementos de ruptura entre as duas abordagens.

De acordo com Gramsci, o príncipe idealizado por Maquiavel (o *condottiero* ideal) não existe na realidade histórica, sendo apenas invocado nos últimos capítulos da obra na figura de César Bórgia (o *condottiero* “realmente existente”). Isso significa que, a despeito de Maquiavel ter, ao longo de toda a sua obra, descrito o príncipe com certo distanciamento científico, no final ele “se fez povo”. Para Gramsci, portanto, a coexistência do *condottiero ideal* e de um *condottiero real*, na obra *O Príncipe*, revela

muito menos uma contradição interna do texto de Maquiavel que uma preocupação deste com o “dever ser”, daí advindo o estilo de manifesto utópico dessa obra.

Na condição de “homem de partido”, de “paixões poderosas”, Maquiavel deseja criar novas relações de força. Nesse sentido, Gramsci chama a atenção para o fato de que essa questão do “dever ser” não pode ser tratada como simples problema moral:

trata-se de ver se o ‘dever ser’ é um ato arbitrário ou necessário, é vontade concreta ou veleidade, desejo, miragem. O político em ato é um criador, um suscitador, mas não cria a partir do nada nem se move na vazia agitação de seus desejos e sonhos. Toma como base a realidade efetiva: mas o que é esta realidade efetiva? Será algo estático e imóvel, ou, ao contrário, uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio? Aplicar a vontade à criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e atuantes, baseando-se naquela determinada força que se considera progressista, fortalecendo-a para fazê-la triunfar, significa continuar movendo-se no terreno da realidade efetiva, mas para dominá-la e superá-la (ou contribuir para isso). Portanto, o “dever ser” é algo concreto, ou melhor, somente ele é interpretação realista e historicista da realidade, somente ele é história em ato e filosofia em ato, somente ele é política (Gramsci, 2000, p.35).

Assim, não se pode atribuir ao “dever ser” de Maquiavel o mesmo sentido revolucionário empregado por Marx n’*O Manifesto Comunista*, visto que “Maquiavel jamais diz que pensa em, ou propõe-se ele mesmo, mudar a realidade, mas visa apenas concretamente a mostrar como deveriam operar as forças históricas para se tornarem eficientes” (*Idem*, p. 36). Ainda que pese a fórmula revolucionária da unidade da nação italiana, de acordo com Gramsci, Maquiavel a compreende de maneira utópica, uma vez que a situação concreta italiana não reunia as condições materiais para a constituição do Estado nacional, ou seja, a tarefa política defendida por Maquiavel é inexecutável por não estar vinculada às condições materiais

realmente existentes na Itália de seu tempo, quando o desenvolvimento das forças produtivas não havia se tornado ainda um obstáculo às relações sociais de produção existentes.

Para Gramsci, o caráter utópico do texto revela-se quando Maquiavel “se faz povo”, ou seja, quando delega a um indivíduo desconhecido – o Príncipe, portador de características excepcionais – a posição de sujeito revolucionário. No entanto, é necessário observar que a referência d’*O Príncipe* é de extrema importância para a elaboração do conceito de moderno Príncipe, de partido revolucionário, para a realidade efetiva da Itália dos anos de 1930. É o sujeito revolucionário que fornecerá condições para a criação em ato do momento ético-político e da sociedade regulada. Trata-se de uma importante reflexão sobre a relação entre partido revolucionário e massas populares. Isso leva Gramsci à crítica da tradição elitista do pensamento político italiano – avessa à participação política das massas –, à crítica da oposição entre teoria e prática política e à defesa de um partido que consiga se fazer povo: o moderno príncipe.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> No que se refere ao tratamento que Gramsci dá ao partido político revolucionário talvez fosse interessante indicar aqui – ainda que de modo provisório e precário – duas ausências em seus escritos que podem ter implicações teóricas e políticas de grande monta. A primeira delas refere-se à ausência de reflexão sobre a possibilidade de um pluralismo partidário socialista. Coutinho (1999, p. 170-171) sustenta que na caracterização do partido político como “síntese” ou “mediação” da vontade coletiva, Gramsci não explicita que essa “síntese” ou “mediação” pode ser realizada por *mais de um* partido – o que, no nosso entender, parece indicar que Gramsci sustenta o sistema de partido único como expressão da vontade coletiva. Ainda que Gramsci (2002, p. 140-141) admita a existência de mais de um partido, quando se reporta à possibilidade de exercício da hegemonia do partido dos grupos dominantes sobre o partido dos grupos subalternos, isso não significa que essa posição seja incompatível com a defesa do sistema de partido único, uma vez que os partidos subalternos poderiam estar destinados a uma participação minoritária na gestão do Estado, exercendo, de modo apenas marginal, influência sobre o processo de construção do socialismo. Sobre a discussão acerca do pluralismo político socialista, ver: Saes (1998b). A segunda ausência dos escritos de Gramsci, a qual está de algum modo relacionada com a anterior, diz respeito, como salienta Lefort (1972), à impossibilidade de discursividade exterior do leitor (poderíamos dizer: da base ou das massas) em

A tese de Gramsci de que *O Príncipe* é um “manifesto utópico revolucionário” é retomada por Althusser (1997, p. 67), que entende que essa obra tem a propriedade de ser “um chamado passional à solução política que anuncia”—passional no sentido de querer conquistar adeptos à causa da unificação da nação italiana.

Enquanto, segundo Althusser (1997), a retórica adequada a ganhar adeptos para sua causa é o primeiro sentido em que os escritos de Maquiavel podem ser considerados um manifesto, o deslocamento da ideologia do lugar da prática política é o segundo sentido. No âmbito da ideologia, Maquiavel não deveria escrever seu texto do ponto de vista daquele que deve revolucionar a conjuntura histórica: o Príncipe (sujeito da prática política), mas do ponto de vista do povo.

Partindo dessa observação, Althusser procura traçar o elemento que diferencia o *Manifesto Comunista*, escrito por Marx, do “manifesto utópico revolucionário”, escrito por Maquiavel. De acordo com ele, o *Manifesto Comunista* coloca-se, na ideologia, sob o ponto de vista do proletariado, e é o mesmo proletariado e as demais classes exploradas que devem se organizar no partido do proletariado, ou seja, é o próprio proletariado que deve ser o sujeito da prática política. Há, portanto, aqui uma coerência entre o ponto de vista de classe definido no texto e o sujeito da prática

---

relação ao escritor (poderíamos dizer: da direção ou do partido). Segundo Lefort (1972), Gramsci reduz essa relação a uma interpelação. Logo, o discurso que se apresenta inicialmente como aberto, fecha-se, no momento seguinte, não admitindo exterioridade, apenas interioridade discursiva do leitor: “A teoria é reduzida à sua função prática; mas ela conserva o estatuto que lhe confere a tradição idealista: a ideia é transparente nos limites da mensagem. E o intérprete que detém o saber da ideia ignora a necessidade de tomar conhecimento de sua própria prática política” (*Idem*, p. 256). Poderíamos afirmar, assim, que Gramsci, ao conceber o conhecimento como expressão direta da ação política, como ideologia orgânica, parece corroborar a ideologia anticientificista e, conseqüentemente, sugerir que a transformação das ideologias existentes é plausível no plano subjetivo, no plano da ação política organizada, o que o leva a ignorar o papel que cumprem as condições objetivas nessa transformação, ou como nos lembra Marx: os homens agem, fazem história, mas não em condições escolhidas por eles próprios.

política, ou ainda, nessa relação, o aspecto ou efeito de alusão da ideologia não abre espaço para o seu contrário: o aspecto ou efeito ilusório. Com os escritos de Maquiavel ocorre bastante diferente, uma vez que há um deslocamento entre o lugar ocupado pelo texto e o lugar do sujeito da prática política. Como Althusser (1997, p. 72) observa:

Maquiavel se coloca certamente do ponto de vista do povo, mas esse Príncipe, ao qual é atribuída a missão de unificar a nação italiana, se ele deve se tornar um *Príncipe popular*, ele não é, de fato, povo. Do mesmo modo, o povo não é chamado a se tornar Príncipe. Há então uma dualidade irreduzível entre o *lugar do ponto de vista* político e o *lugar* da força e da prática política, entre o ‘sujeito’ do ponto de vista político, o povo, e o ‘sujeito’ da prática política, o Príncipe.

Essa dualidade existente entre o lugar do ponto de vista político e o lugar da força ou prática política aparece mais explicitamente nos escritos em que Althusser (1978; 1994) trata da questão do partido revolucionário, ou ainda, quando ele trata da relação da Internacional Comunista e da organização dos partidos comunistas em relação ao movimento de massas e à própria base partidária.

De acordo com Althusser (1994), o processo de “mundialização” e o “imbricamento dos monopólios”, em curso no último quartel do século XX, teriam criado obstáculos ao modelo de organização partidária, controlado por um centro mundial de decisão e de direção, tal como fora a III Internacional Comunista e sua relação com os partidos comunistas nacionais. Isso se justifica, pois, em sua análise, esse centro mundial de decisão e de direção teria contribuído, durante o século XX, para a divisão das lutas das massas populares, como parecem ilustrar os conflitos entre a URSS e a Iugoslávia de Tito, entre a URSS e a China de Mao, e a ocupação do Camboja pelas tropas nacionalistas do Vietnã (*Ibidem*). Isso o levou a criticar a ideia de moderno príncipe, presente em Gramsci, que, segundo Althusser, daria suporte à organização desse centro mundial – diríamos: pouco apegado historicamente à política de autodeterminação dos povos, defendida por Lenin.

No que se refere à organização interna dos partidos comunistas, assim como Gramsci, Althusser (1978) vê com preocupação a relação entre direção e base, mas aponta para novos problemas, uma vez que entende que os partidos comunistas, em especial o Partido Comunista Francês (PCF), estariam diante de sérias dificuldades de superar um problema estrutural existente em sua organização interna: trata-se do que o autor chama de reprodução do modo de funcionamento burguês da política. Dito de outra maneira: a estrutura e o funcionamento hierárquico do partido passou a reproduzir o aparato de Estado parlamentar burguês, bem como seu aparato militar. No primeiro caso, a vontade política da base do partido transforma-se em poder de direção; no segundo caso, desenvolve-se uma “compartimentação vertical” do partido, através da hierarquização ascendente que existe entre a célula e a seção partidárias, ou ainda, entre a célula e a federação, ou no limite, o comitê central.

Podemos depreender do que foi dito que a crítica à estrutura e ao modo de funcionamento da política burguesa é algo que se revela com maior contundência na análise de Althusser. Em Gramsci, mais do que a crítica à política burguesa, é central a ideia de interpelação dos sujeitos como modo de solucionar o problema da cisão que poderia ocorrer entre partido ou direção, de um lado, e base ou massas populares, de outro.

## **5. Teoria da história e política**

Como já indicamos, é inadequado afirmar que, na definição do conceito de processo histórico, Gramsci e Althusser situem-se no mesmo terreno que Maquiavel. Para este, a história era entendida como movimento cíclico, variando entre a ordem e a desordem, ou melhor, em termos de tempos de duração das formas de convívio entre os homens, uma vez que não haveria como transformar o caráter imutável de certos atributos humanos, tais como: ingratidão, simulação, avidez de dinheiro entre outros.

Em Gramsci, a ideia de natureza humana fixa e imutável não tem lugar: “A recusa de uma natureza humana fixa permitia a Gramsci livrar-se de uma concepção cíclica do tempo sem com isso abrir mão daquela

importante sensibilidade histórica” (BIANCHI, 2007, p. 122). Se Gramsci rompe com a definição de história como movimento cíclico, ao mesmo tempo, atribui ao processo histórico um sentido teleológico, visto que acata a ideia de que o “dever ser” encontra-se inscrito no “ser”. Trasladando-se essa questão para os problemas da formação social italiana analisada por Maquiavel, entende-se que o povo italiano estivesse subordinado a um destino, um fim, que, mais cedo ou mais tarde, seria atingido. Ou, como sintetiza a fórmula: ainda que a unidade italiana não existisse na época, ela estaria em vias de existir.

Essa visão teleológica da história tem fundamentação, a nosso ver, na tese de que a mudança histórica só tem condições de se consumir caso o desenvolvimento das forças produtivas entre em contradição com as relações de produção existentes e acionem, com isso, uma nova forma política. Nessa perspectiva, não é nas lutas de classes que devemos procurar a possibilidade de fundação da unidade italiana, mas, fundamentalmente, no desenvolvimento das forças produtivas. Nesse sentido, queremos dizer que é possível concluir que está presente nos escritos de Gramsci, mesmo que não sistematizada teoricamente, a ideia de que o processo histórico é determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas que, num momento histórico particular (no momento de transição social), entram em contradição com as relações de produção às quais elas davam suporte. Essa mudança na estrutura econômica seria, portanto, pré-condição para a mudança na superestrutura.

Não é por acaso que, ao tomar como problema político a superação do momento dos interesses particulares e a criação do momento dos interesses universais, passasse a adquirir grande influência nas análises de Gramsci do período carcerário o *Prefácio de 1859*, escrito por Marx. Em especial, a passagem a seguir:

- 1) A humanidade só se coloca sempre tarefas que pode resolver; a própria tarefa só surge quando as condições materiais de sua resolução já existem ou, pelo menos, já estão em vias de existir; 2) Uma formação social não desaparece antes que se tenham desenvolvido todas as forças produtivas que ela ainda comporta; e novas e superiores relações de produção não tomam o seu lugar antes que as condições materiais de existência destas novas

relações já tenham sido geradas no próprio seio da velha sociedade (Gramsci I, 1999, p. 140).<sup>12</sup>

É certo que na análise da reprodução do todo social, Gramsci opera com a tese de que toda vida social é marcada pela política, pela relação de forças políticas. Contraditoriamente, no entanto, na análise do processo de transição social, sustenta a tese do primado do desenvolvimento das forças produtivas. Desse modo, observa-se que Gramsci apoia-se nessa tese para explicar a transição do feudalismo para o capitalismo na Itália, defendendo que a condição para que a unidade nacional pudesse se concretizar na Itália estava alicerçada num nível determinado de desenvolvimento das forças produtivas que possibilitasse a constituição de uma nova forma política – poderíamos dizer: no início instável (a monarquia) e, num segundo momento, duradoura (a república).

A partir do que foi dito acima, cabe esclarecer que não nos valem de uma reflexão global dos *Cadernos do Cárcere*, mas das análises que Gramsci faz do pensamento de Maquiavel. Neste caso, consideramos que Gramsci parece estar informado, em especial na análise da transição social, por uma visão teleológica da história que se encontra imbricada com a tese do primado das forças produtivas. Se, portanto, as relações políticas incidem sobre a reprodução do todo social, na análise da transição social, elas parecem estar subordinadas ao desenvolvimento das forças produtivas, ou ainda, é a mudança econômica que ativa o surgimento de uma nova forma política.

---

<sup>12</sup> Em Marx (1977, p. 27), esta passagem aparece do seguinte modo: “(...) a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer. (...) As relações de produção burguesas são a última forma contraditória do processo de produção social, contraditória não no sentido de uma contradição individual, mas de uma contradição que nasce das condições de existência social dos indivíduos. No entanto, as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa, criam ao mesmo tempo as condições materiais para resolver esta contradição. Com esta organização social termina, assim, a pré-história das sociedades humanas”.

Althusser, nos escritos inéditos, produzidos, ao longo dos anos de 1970 e 1980, aborda a questão do processo histórico sob outro prisma. De acordo com Vatter (2003), na caracterização do processo histórico, Althusser inova em relação à análise de Lefort (1972) ao considerar “a constituição do ‘Estado que dura’ como uma emergência ‘a partir do nada’”. Ou melhor, Althusser concebe esse nada como encontro aleatório do político (*virtù*) e do social (*fortuna*), distanciando-se, assim, do discurso das leis da história e da necessidade histórica. Embora Vatter descure da função retórica dos conceitos de nada, vazio, presentes nos textos inéditos,<sup>13</sup> a nosso ver, isso não desautoriza o significado das ideias de contingência e de aleatório, concebidos *como possibilidade histórica* – no lugar de uma injustificada ausência de determinações ou como processo inevitável – e *como processo multicausal* – em vez de uni-causal e de desenvolvimento unidirecional.<sup>14</sup>

Entendemos, portanto, que a crítica radical à visão teleológica da história compreendida como processo inelutável e necessário e o uso do conceito de história compreendido como processo contingente são aspectos elementares e fundamentais que podemos extrair da análise de Althusser. Ademais, é preciso ressaltar que, apesar de efetuar uma autocrítica à sua obra – a qual teria incorrido supostamente no teorismo, quando das análises elaboradas em *Pour Marx* e *Lire Le Capital* –, Althusser não nega a teoria, como sugere Vatter (2003), ou chega a formular nos seus escritos o “materialismo da subjetividade” (Negri, 1997), ao supostamente eliminar a distinção entre estrutura jurídico-política (o político) e prática política (a política). Consideramos essas teses inadequadas e infundadas, uma vez que ignoram o fato de a análise de Althusser ter deslocado o seu objeto de reflexão do patamar dos conceitos “puros” de modo de produção geral e particular – os quais repercutem na análise da reprodução ampliada bem como na análise da transição, tal como aparecem nas reflexões de Balibar –,

---

<sup>13</sup> De acordo com Morfino (2006, p. 19): “Se se toma esta função retórica por teórica corre-se o risco de se transfigurar a teoria do encontro em uma teoria do evento ou da liberdade”.

<sup>14</sup> Ver observações da nota de rodapé 17.

para o nível do conceito abstrato-formal de formação social na construção da teoria marxista da história. Mais precisamente, afirmamos que esse deslocamento não reduz ao empiricismo a teoria da história formulada por Althusser, mas tem o efeito de pôr em evidência os conceitos de lutas de classes e de desenvolvimento desigual.

A análise de Althusser nos escritos inéditos não se reduz ao empiricismo, pois o conceito de formação social é compreendido, de modo mais explícito, a partir de sua dupla função teórica: como conceito abstrato-formal e como conceito concreto-real.<sup>15</sup> A maioria das análises acerca da produção teórica althusseriana parece descurar da existência dessa primeira função e relegar o conceito de formação social ao âmbito das sociedades concretas. Assim, se na análise de Althusser sobre a obra de Maquiavel, ganha centralidade o conceito de formação social, os adeptos da interpretação empiricista da unicidade histórica poderiam arguir que a teoria não existe nessa análise, enquanto os adeptos da “produção em geral” concluiriam que Althusser teria se tornado empiricista.

No nosso entender, o que chama a atenção nos textos inéditos é a formulação do conceito abstrato de formação social, compreendido, de um modo geral, como coexistência complexa de modos de produção, podendo ser pensado quer em sua *forma estável ou de duração*, quando há a dominância de um modo de produção sobre os demais (coexistência com dominante), quer em sua *forma transitória ou instável*, quando nenhum modo de produção consegue se erguer à condição dominante (coexistência sem dominante).<sup>16</sup> A propósito, o conceito de modo de produção apreendido apenas de modo “puro” abriria brechas para se pensar a transição em termos de desenvolvimento das forças produtivas. Ao contrário, o conceito de modo de produção concebido em estado articulado, isto é, concebido a partir do

---

<sup>15</sup> Embora não concorde com o emprego da primeira função teórica do conceito de formação social, acima indicado, Saes (1998a) salienta que a ideia de pensar o conceito de formação social em sua dupla função teórica, já havia sido aludida por Étienne Balibar em uma das notas de rodapé do texto “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique”.

<sup>16</sup> Retiramos de Turchetto (2005) a ideia de forma estável e forma de transição.

conceito de formação social, faz realçar o papel determinante das lutas de classes na história, bem como seu desenvolvimento desigual em cada formação social. Tal operação conduz a análise althusseriana a rechaçar a interpretação teleológica da história, pois realiza a crítica sistemática ao modelo explicativo monocausal, enraizado na concepção de modo de produção puro; no sistema binário de classes sociais. Quando se coloca o conceito de formação social no posto de comando, toma o lugar dominante a explicação pluri-causal, enraizada na concepção de coexistência de modos de produção, na coexistência de mais de duas classes sociais.<sup>17</sup>

Ora, deslocar o objeto de estudo não significa de maneira alguma a negação da teoria. Assim, enfatiza-se a dimensão da coexistência de modos de produção. Isso significa que, ao colocarmos a formulação teórica do conceito de prática política – central em Maquiavel –, não podemos mais concebê-la como efeito de um único modo de produção, mas como efeito da coexistência dos modos de produção com dominante, caso tomemos como objeto de reflexão a reprodução ampliada, e como coexistência sem dominante, a transição.

Enfim, em Gramsci predomina a visão teleológica da história, uma vez que a própria teoria da política se subsume a sua função prática de construção do momento ético-político. Althusser, ao contrário, refuta a visão teleológica da história, pois ao dar centralidade ao conceito de luta de classes, considera que o processo de transformação social não pode ser tomado como final preestabelecido, mas como produto ou resultado ativo das circunstâncias em que se inscrevem as lutas de classes nas diferentes formações sociais que se desenvolvem desigualmente.

Se há razões explicativas que unem as duas análises da obra de

---

<sup>17</sup> Quando falamos em explicação pluri ou multicausal, remetemos à ideia já presente em *Pour Marx* segundo a qual a contradição capital/trabalho nunca é simples ou absoluta, mas sempre especificada pelas outras instâncias da vida social, ou como observa Althusser (2005, p. 113): “jamais a dialética econômica age *em estado puro*”. Nos escritos de Althusser, é a noção de sobredeterminação que melhor explica essa ideia de multicausalidade e corrobora a crítica à ideia de contradição única.

Maquiavel (primeiro sentido da assimilação), há também pontos cruciais que as distinguem (segundo sentido da assimilação). Quanto à convergência, notamos que Gramsci e Althusser não definem teoria da história e política como dois objetos, radical ou absolutamente, distintos. O que significa que a distinção entre esses termos é concebida de maneira relativa. A justificativa para isso se encontra na problemática geral da qual partem, isto é, ambas análises têm como preocupação central o processo histórico, não empreendendo, como se poderia supor, uma interpretação humanista que opera com definições como: homem, natureza humana, essência genérica do ser.

Observamos, no entanto, que mesmo sendo concordes quanto ao caráter relativo da distinção entre teoria da história e política, as análises de Gramsci e de Althusser chegam a resultados distintos. Parece-nos possível afirmar que, em Gramsci, essa distinção possui um *sentido subjetivo* (o que não significa arbitrário), enquanto em Althusser possui um *sentido objetivo* (o que não é sinônimo de teoria “pura”). Entendemos, assim, que, em Gramsci, a distinção entre teoria da história e política encontra-se em estado prático, ou melhor, não é elaborada teoricamente, uma vez que está subordinada à proposta de ação prática de construção do momento ético-político.<sup>18</sup> Já Althusser toma as reflexões de Gramsci como instrumento teórico que “opera” ou “trabalha” sobre a obra de Maquiavel. Consideramos que o resultado desse processo de elaboração teórica é a construção de uma teoria da história ancorada na ausência de sujeito – o que é sintetizado, por Althusser, na expressão “processo sem sujeito”. Isso não significa que a prática política seja despojada de importância, mas que os problemas a serem enfrentados pela prática teórica e pela prática política são distintos. Quanto ao primeiro caso, para o marxismo, coloca-se como imperativo criticar, desconstruir e desvelar as ideologias existentes, inclusive as formuladas em

---

<sup>18</sup> Nos *Cadernos do cárcere*, quando Gramsci refere-se à história ético-política tal qual a existente na sociedade burguesa, observamos que, na maioria das vezes, faz uso do recurso de aspas para justamente distingui-la de sua realização plena na “sociedade regulada”.

seu próprio arcabouço teórico. Quanto à prática política, apresenta-se um objetivo diferente: o de destruir o Estado e, portanto, o aparelho reprodutor da coesão social. Em nenhum dos dois casos, as práticas restringem-se a desconstruir a ideologia e a política dominantes, podendo assumir a função de meras reprodutoras da ideologia e da política dominantes.

## Bibliografia

- Althusser, L. 2005. "Contradiction et surdétermination" In: *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- Althusser, L. 1998. "La solitude de Machiavel" In: Sintomer, Y. (org.). *Solitude de Machiavel*. Paris: P.U.F.
- Althusser, L. 1997. "Machiavel et nous" In: *Écrits philosophiques et politiques*. T. II. Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. 1994. "Machiavel" In: *L'avenir dure longtemps*. Paris: Éditions Stock/IMEC.
- Althusser, L. 1992. *O futuro dura muito tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Althusser, L. 1978. *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Madri: Siglo XXI.
- Bianchi, A. 2007. *Laboratório de Gramsci: filosofia e política nos Quaderni del cárcere*. São Paulo: mimeo.
- Coutinho, C. N. 2003. "O conceito de política nos Cadernos do Cárcere" In: Coutinho, C. N. e Teixeira, A. P. (orgs.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Coutinho, C. N. 1999. “O partido como ‘intelectual coletivo’” In: *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fontana, B. 1993. *Hegemony and power: on the relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gramsci, A. 2002. *Cadernos do cárcere* (vol. 5). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gramsci, A. 2000. *Cadernos do cárcere* (vol. 3). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gramsci, A. 1999. *Cadernos do cárcere* (vol. 1). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Holden, A. e Elden, S. 2005. “‘It cannot be a real person, a concrete individual’: Althusser and Foucault on Machiavelli’s political technique” In: *Borderlands e-journal*, v. 4, nº 2.
- Kanoussi, D. 2003. “Maquiavel nos *Cadernos do cárcere*” In: Coutinho, C. N. e Teixeira, A. P. (orgs.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lefort, C. 1972. *Le travail de l’oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Mao Tsé-Tung. 1968. “Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junan” In: *Obras escogidas* (tomo I). Pequim: Ediciones Lenguas Extranjeras.
- Maquiavel, N. 2004. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural.
- Marx, K. 1977. “Prefácio” In: *Contribuição para a crítica da economia política* (5. ed.). Lisboa: Estampa.

- Morfino, V. 2006. “O primado do encontro sobre a forma” In: *Crítica Marxista*, nº 23.
- Negri, T. 1997. “Machiavel selon Althusser” In: *Futur Antérieur*, número especial: Lire Althusser aujourd’hui, abr. (Ver sítio: <http://multitudes.samizdat.net/article1144.html>).
- Saes, D. 1998a. “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira”. In: Moraes, J. Q. (org.). *História do marxismo no Brasil* (vol. III). Campinas: Ed. da Unicamp.
- Saes, D. 1998b. “O lugar do pluralismo político na democracia socialista” In: *Crítica Marxista*, nº 6.
- Turchetto, M. 2005. “As características específicas da transição ao comunismo” In: Naves, M. B. (org.). *Análise marxista e sociedade de transição*. Campinas: Coleção Idéias 5, IFCH/Unicamp.
- Vatter, M. 2003. “Althusser et Machiavel: la politique après la critique de Marx” In: *Multitude*, nº 13. (Ver sítio: <http://multitudes.samizdat.net/article1107.html>)

## ALTHUSSER E A REVOLUÇÃO CULTURAL CHINESA

*Márcio Bilharinho Naves\**

“Sur la revolution culturelle” foi publicado por Louis Althusser, sem a sua assinatura, na revista dos jovens comunistas da École Normale Supérieure de Paris, os *Cahiers Marxistes-Leninistes*, em 1966<sup>1</sup>.

A avaliação que o pensador francês faz da revolução cultural chinesa é reveladora das insuficiências teóricas de sua abordagem, naquele momento, da questão da transição socialista, mas também da sua capacidade de apreender a novidade e a importância teórica e política desse evento, e de sustentar que ela trazia ensinamentos decisivos para a prática e a teoria marxistas.

Althusser retomaria, mais tarde, algumas dessas questões, dando a elas uma formulação teórica mais justa e precisa.

A primeira dificuldade deste texto diz respeito à compreensão da natureza da revolução cultural. Althusser parece compartilhar a concepção

---

\* Professor do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, e autor de: *Marx – ciência e revolução*, 2ª ed., São Paulo, Quartier Latin, 2008, e organizador de: *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH/Unicamp, 2009.

<sup>1</sup> Para mais detalhes, pode-se ver Gregory Elliott, *Althusser – the detour of theory*, Londres, Verso, 1987.

dos dirigentes comunistas chineses de que a transformação socialista da base econômica já teria ocorrido pelo simples fato da transferência da propriedade privada para o Estado, o que seria designado pela expressão “socialização da economia”, assim como o poder de Estado teria adquirido um caráter socialista pelo simples fato dele ser exercido pelo Partido Comunista (como resultado de uma “revolução política socialista”). Isso tudo, no entanto, seria insuficiente, e não garantiria a manutenção do socialismo e a progressão para o comunismo sem que fosse igualmente realizada uma transformação ideológica correspondente àquela ocorrida nos campos econômico e político. A revolução cultural seria tão somente uma revolução ideológica, com o objetivo preciso de criar uma superestrutura ideológica socialista necessária a uma sociedade cuja infraestrutura já seria socialista<sup>2</sup>. Na ausência desse movimento, perderia o risco de uma *regressão ao capitalismo*, configurando-se a revolução cultural como um movimento que organiza as massas na luta contra os elementos burgueses instalados no partido e no aparelho de Estado, e que visa assegurar as condições ideológicas para o avanço na direção de uma sociedade comunista. Isso significa reconhecer que, mesmo depois da revolução socialista, a luta de classes perdura, porque perduram as classes sociais antagônicas. Mas, “burguesia” e o “proletariado” seriam, então, definidos pela posição política e ideológica assumida pelos agentes sociais, já que as “bases econômicas das antigas classes dominantes” teriam sido suprimidas. Em decorrência, a tarefa principal da revolução cultural é a de exercer a crítica aos dirigentes que abandonaram a via revolucionária, e passaram a ter um comportamento e um modo de vida “burgueses”.

Essa formulação confunde a transformação das relações de produção com a mera transferência da titularidade dos meios de produção, de tal sorte que uma simples operação jurídica seria suficiente para modificar a natureza do próprio capitalismo. Na verdade, medidas jurídicas não podem nunca afetar a natureza das relações de produção, que são relações sociais

---

<sup>2</sup> Althusser chega a dizer que *relações socialistas de produção* foram instauradas na China.

de classe, não são relações jurídicas, e cuja transformação não pode ser outra coisa senão o movimento pelo qual vem a ocorrer a cessação do processo de valorização do valor. Ora, o sentido mais profundo da revolução cultural, foi justamente o de promover a *revolucionarização das relações de produção*, já que a mera adoção de medidas jurídicas sobre a propriedade não leva efetivamente a qualquer alteração na base econômica, que era capitalista antes da revolução e continua capitalista depois dela. A única mudança que ocorre, em decorrência da tomada do poder, é constituição de um *capitalismo de Estado* e, conseqüentemente, de uma *burguesia de Estado*, que ocupa o lugar, no processo de produção e no centro do poder político, da antiga burguesia, expropriada dos meios de produção. Desse modo, o objetivo da revolução cultural teria que ser a derrubada do poder dessa nova classe burguesa, instalada nos aparelhos administrativos políticos e econômicos de Estado pelo partido comunista, e a transformação real das bases materiais de seu domínio. O bloqueio do processo revolucionário e as insuficiências teóricas e políticas da corrente dirigente maoísta<sup>3</sup>, impediram que a revolução cultural prosseguisse por esse caminho e levasse a cabo uma verdadeira revolução, que implicaria a derrubada da burguesia de Estado chinesa e a sua substituição no poder pelas massas trabalhadoras. Assim, o que há não é simplesmente o risco de uma restauração do capitalismo – uma “regressão” –, mas a existência atual de um capitalismo de Estado reproduzindo as relações de produção capitalistas não transformadas pela nacionalização da propriedade dos meios de produção da antiga burguesia.

A segunda dificuldade diz respeito ao movimento de massas. Não obstante Althusser ter tido a capacidade de apreender a novidade extraordinária que representou a emergência de organizações de massas na revolução cultural, ele aceita o princípio da subordinação dessas organizações ao partido, que deve comandá-las e ao qual elas devem estar subordinadas, sem se dar conta de que o partido é *um dos alvos principais* dos revolucionários, enquanto aparelho da burguesia de Estado (e não um

---

<sup>3</sup> Uma avaliação crítica do maoísmo pode ser vista em Márcio Bilharinho Naves, *Mao – o processo da revolução*, São Paulo, Brasiliense, 2005.

aparelho no qual alguns dirigentes se “desviaram” do caminho do socialismo). Em virtude disso, Althusser não consegue dar consequência à importante tese que formula sobre a necessidade de o partido estar fora do Estado no período da transição. Portanto, é contraditório defender a autonomia das massas e, ao mesmo tempo, defender o papel dirigente do partido na revolução cultural.

Althusser retornaria a algumas dessas questões fundamentais sobre a transição socialista em textos subsequentes, particularmente no livro 22° Congresso<sup>4</sup> e no artigo “O marxismo com teoria finita”<sup>5</sup>. No primeiro, ele sustentaria agora a tese de que *não há um modo de produção socialista, portanto, não existem “relações de produção socialistas”, ou um direito socialista, etc.*, tese absolutamente decisiva para se pôr de modo justo o problema da transição, compreendido como um período de transformação das relações de produção capitalistas que continuam a se reproduzir após a revolução. No segundo, ele formula a tese da necessidade imperiosa de o *partido estar fora do Estado* para poder operar nele as transformações socialistas que o deixem apto a funcionar em benefício das massas e de sua necessidade de revolucionarização das relações sociais.

Naturalmente, não se poderia esperar que Althusser, ainda em 1966, pudesse avaliar a revolução cultural chinesa, e, por extensão, o problema da transição socialista com toda a complexidade e rigor analítico que somente o acúmulo de reflexão crítica, e a experiência do processo real propiciaria, e que teria em Charles Bettelheim um de seus mais lúcidos analistas<sup>6</sup>, e cujo esforço de reelaboração do problema teórico da transição encontraria inspiração na obra do próprio Althusser.

---

<sup>4</sup> *O 22° Congresso*, Lisboa, Presença, 1978.

<sup>5</sup> In *Outubro*, nº 2, 1998.

<sup>6</sup> E nos marxistas que sofreram a sua influência, notadamente, Bernard Chavance, Maria Turchetto e Gianfranco La Grassa. Sobre a questão teórica da transição, cf. Márcio Bilharinho Naves (org.), *Análise marxista e sociedade de transição*, Campinas, IFCH/Unicamp, 2003, notadamente o texto de Maria Turchetto: As características específicas da transição ao comunismo.

## SOBRE A REVOLUÇÃO CULTURAL\*

*Louis Althusser*

Seja qual for a posição que se tenha, não é admissível que um comunista “trate” a Revolução Cultural chinesa, sem qualquer outra consideração, simplesmente como um fato entre outros, *como um argumento entre outros*.

Para começar, a Revolução Cultural não é um argumento: ela é antes de mais nada, um *fato histórico*. Ela não é um fato como os outros, é um fato histórico *sem precedentes*.

Ela não é um fato histórico circunstancial, não é uma decisão tomada “a propósito” da luta do Partido comunista chinês (P.C.C.) contra o “revisionismo moderno”, ou do cerco militar e político que sofre a China. É um fato histórico de grande importância e de longa duração. Ela pertence ao desenvolvimento da Revolução chinesa. Representa uma de suas fases, uma de suas mutações. Ela tem suas raízes em seu passado, e prepara o seu futuro. Como tal, pertence ao movimento comunista internacional com os mesmos títulos da Revolução chinesa.

Ela é, portanto, um fato histórico que é preciso examinar em si mesmo, em sua independência e em sua profundidade, sem *reduzi-lo* pragmaticamente a este ou aquele aspecto da conjuntura atual.

Ademais, é um fato histórico *excepcional*. Por um lado, ele não tem nenhum *precedente* histórico, por outro lado, ele apresenta um extremo interesse *teórico*.

---

\*“Sur la Révolution Culturelle”, in *Cahiers Marxistes-Leninistes*, nº 14, 1966.  
Tradução de Márcio Bilharinho Naves.

Marx, Engels e Lenin sempre proclamaram a necessidade absoluta de dar à infraestrutura socialista, instaurada pela revolução *política*, uma superestrutura *ideológica* correspondente, isto é, socialista. Para isso, uma revolução ideológica é necessária, uma revolução na *ideologia das massas*.

Lenin tinha uma consciência aguda dessa necessidade, e o Partido bolchevique fez grandes esforços nesse sentido. Mas as circunstâncias não permitiram à União Soviética por na ordem do dia uma *revolução ideológica de massa*.

O P.C.C. é o primeiro a se engajar e a engajar as massas nessa via, aplicando meios novos – o primeiro a por na ordem do dia essa revolução ideológica de massa, designada pela expressão “Revolução Cultural”.

Essa aproximação entre uma tese teórica marxista até aqui mantida em estado teórico, e um fato histórico novo, que é a sua *realização*, não pode, evidentemente, deixar nenhum comunista indiferente. Essa aproximação só pode suscitar um interesse extremo, político e teórico.

Naturalmente, a novidade, a originalidade, as formas inesperadas do acontecimento, não podem deixar de surpreender, desconcertar, e de levantar toda espécie de questões. O contrario é que seria surpreendente.

Em um caso como esse, é vedado encerrar a questão sem um exame prévio sério. Um comunista não pode, à distância – como nós estamos – se pronunciar sobre a revolução cultural, portanto, *judgá-la*, sem ter analisado, ao menos em seu princípio, com base nos documentos originais de que dispomos, e à luz dos princípios marxistas, os títulos *políticos e teóricos* da revolução cultural.

Isso quer dizer:

1. É preciso, antes de mais nada, analisar a Revolução Cultural como um fato político, o que supõe considerar, por sua vez,

- a conjuntura política na qual ela intervem;
- os objetivos políticos que ela persegue;
- os meios e os métodos que lhe são próprios e que ela aplica.

2. É preciso, em seguida, examinar esse fato político à luz dos princípios teóricos do marxismo (materialismo histórico, materialismo dialético),

formulando a questão de saber se esse fato político está, ou não, em conformidade com esses princípios teóricos.

Sem essa dúplice análise, política e teórica – de que se dará aqui somente um breve esquema – não será possível a um comunista francês julgar a revolução cultural.

#### 1. Análise política da revolução cultural

##### a) Conjuntura da Revolução Cultural

O P.C.C. insistiu, em suas declarações oficiais, sobre a razão política *fundamental* da Revolução Cultural (cf. Os 16 pontos, os relatórios do Comitê Central (C.C.), os editoriais do *Renmin Ribao*).

Nos países socialistas, depois de realizada, no essencial, a transformação socialista da propriedade dos meios de produção, subsiste ainda esta questão: que via seguir? É preciso levar até o fim a revolução socialista e passar gradualmente ao comunismo? Ou então parar no meio do caminho e retroceder para o capitalismo? Esta questão se coloca para nós de maneira aguda (Editorial do *Renmin Ribao*, 15 de agosto de 1966).

A Revolução Cultural é, desse modo, apresentada, sem equívoco, como uma resposta política a uma questão política extremamente precisa. Esta questão é declarada “aguda” e “crucial”.

Esta questão crucial é uma questão de fato, que se põe ao P.C.C. em um conjuntura política definida.

De qual conjuntura se trata?

Não se trata, *essencialmente*, como o creem alguns comentadores, da conjuntura “mundial”, isto é, do grave conflito provocado pela agressão americana contra o Movimento de libertação do Vietnã do Sul, contra o Estado socialista da República Democrática do Vietnã do Norte (R.D.V.N.), e pelas ameaças contra a China. A conjuntura que explica a revolução cultural é *essencialmente* interior ao socialismo.

Mas essa conjuntura é também constituída, *essencialmente*, pelo “conflito” entre o P.C.C. e o Partido Comunista da União Soviética (P.C.U.S.). A Revolução Cultural responde a uma *outra questão* fundamental, da qual o conflito é somente um aspecto e um efeito.

A conjuntura da Revolução Cultural está constituída pelos problemas atuais do *desenvolvimento* da Revolução socialista na China. O P.C.C. fala da China quando ele diz: “a questão se coloca para nós de maneira aguda”. De fato, ele não propõe a sua “solução” aos outros países socialistas, ele não os convida a se engajar na Revolução Cultural. Mas fica claro que a conjuntura da Revolução Cultural não é somente aquela dos problemas do desenvolvimento da Revolução chinesa unicamente. Através da conjuntura chinesa, é a conjuntura de todos os países socialistas que, direta ou indiretamente, está em questão. A conjuntura chinesa aparece, com efeito, como um caso particular da conjuntura dos países socialistas em geral.

Para compreender o problema *fundamental*, crucial, que constitui o fundamento da conjuntura política da Revolução Cultural, é preciso, portanto, procurá-lo onde ele se põe. *É preciso não se enganar de conjuntura.* É preciso não ir procurar esse problema nem na conjuntura “mundial” (agressão imperialista), nem na conjuntura do “conflito P.C.C./P.C.U.S.”. É preciso ir procurá-lo na conjuntura da Revolução socialista chinesa e, de modo mais geral, *na conjuntura interior dos países socialistas.*

Recordemos o que é um *país socialista.*

É um país onde houve uma revolução *política* socialista (tomada do poder em condições históricas diferentes, mas levando à ditadura do proletariado), depois uma revolução *econômica* (socialização dos meios de produção, instauração de relações de produção socialistas). Um país socialista assim constituído “constrói o socialismo” sob a ditadura do proletariado, e, quando chega o momento, prepara a passagem ao comunismo. É um trabalho de grande fôlego.

Ora, aos olhos do P.C.C., o exame crítico das “experiências positivas e negativas” das revoluções socialistas, de suas vitórias e de seus fracassos, de suas dificuldades, de seu progresso, de seu grau de avanço (na U.R.S.S., Coreia do Norte, na R.D.V.N., em Cuba), mostra que todo país socialista, mesmo depois de já realizada “no essencial” a socialização dos meios de produção, se encontrou, se encontra ou vai se encontrar frente a um problema crucial: o das duas “vias”.

Esse problema é o seguinte. Ele será enunciado sob a forma de perguntas.

Nas fases de transição revolucionária por que passa uma formação social do capitalismo ao socialismo e depois ao comunismo, não existiria, em cada uma dessas fases, um risco objetivo de “regressão?”. Esse risco não decorreria da *política* seguida pelo partido revolucionário, de sua justeza ou de sua falsidade, não apenas na linha geral, mas também nos detalhes de sua aplicação? Do modo como os objetivos, sua hierarquia, sua articulação são determinados e dos *mecanismos objetivos* (econômicos, políticos, ideológicos) que essa política põe em prática? Não haveria uma lógica e uma necessidade desses *mecanismos* tais que eles possam fazer regredir os países socialistas “em direção ao capitalismo”? Além disso, esse risco não seria multiplicado pelo fato da existência do imperialismo, de seus meios (econômicos, políticos, militares, ideológicos), do apoio que ele pode ter de alguns elementos de um país socialista, ocupando alguns de seus vazios (cf. a ideologia), utilizando seus *mecanismos* para neutralizar e utilizar politicamente, e depois dominar economicamente esse país?

Em decorrência desse risco geral, e retomando os termos atuais do Partido Comunista Chinês, o futuro do socialismo em um país estaria assegurado em 100%, isto é, definitivamente, sem retorno, pelo simples fato de que esse país realizou uma *dúplice* revolução, *política e econômica*? Ele não poderia regredir para o capitalismo?

Nós já não temos, aqui e agora, um exemplo: a Iugoslávia?

Um país socialista não poderia então, e até mesmo por um longo período, conservar *as* formas ou *algumas* formas exteriores (econômicas, políticas) do socialismo, ao mesmo tempo lhes dando um conteúdo econômico, político e ideológico completamente diferente (mecanismo de restauração do capitalismo), e se deixando progressivamente neutralizar e depois utilizar politicamente, e, a seguir, dominar economicamente pelo imperialismo?

Esse problema é o mesmo sustentado na tese do P.C.C. sobre o risco de “regressão” de um país socialista para o capitalismo. É em função desse tese geral que se pode dizer que os países socialistas encontram-se

constantemente frente à alternativa das “duas vias”. Essa alternativa pode, em certas circunstâncias, tornar-se particularmente críticas, mesmo hoje. Para os países socialistas, e considerando os resultados obtidos em sua revolução, abrem-se realmente *duas vias*:

– a via revolucionária, que leva para adiante os resultados obtidos, para a consolidação e o desenvolvimento do socialismo, e depois para a passagem ao comunismo;

– a via da regressão, que reconduz para trás os resultados obtidos, para a neutralização e depois a utilização política, e depois a dominação e a “digestão” econômica de um país socialista pelo imperialismo: a via da “regressão ao capitalismo”.

A alternativa das duas vias é esta: ou “parar no meio do caminho”, isto é, de fato, regredir, ou não “parar no meio do caminho”, isto é, ir para a frente.

Nos textos oficiais chineses, a primeira via é qualificada, em uma nova expressão concisa, de “via capitalista” (assim se referindo aos “dirigentes que seguem a via capitalista”), e a segunda via é qualificada, em uma expressão concisa, de “via revolucionária”.

Esse é o problema dominante, posto pela conjuntura política da R.C.

#### b) Objetivos políticos da Revolução Cultural

A R.C. dá, para a China, a resposta a essa questão, a solução desse problema. *Para a China*: mas é claro que essa solução, como esse problema, ultrapassa infinitamente a conjuntura chinesa por sua dimensão e seus efeitos.

O P.C.C. diz: nós estamos na encruzilhada dos caminhos. Nós devemos escolher: ou paramos a meio caminho, e então, de fato, mesmo se nós pretendêssemos o contrário, nos engajaríamos na via da regressão, na “via capitalista”, ou estamos decididos a ir para a frente, tomamos as medidas necessárias, e então, nós nos engajamos na “via revolucionária”.

É aqui que intervem, muito precisamente, na conjuntura chinesa, a R.C.

O P.C.C. declara que para reforçar e desenvolver o socialismo na China, para assegurar seu futuro e preservá-lo duravelmente de todo risco

de regressão, é preciso acrescentar à revolução *política* e à revolução *econômica*, uma terceira revolução: a *revolução ideológica de massa*.

O P.C.C. denomina Revolução cultural proletária a essa revolução ideológica de massa.

Sua meta final consiste em transformar a ideologia das massas, a substituir a ideologia feudal, burguesa e pequeno-burguesa que impregna ainda as massas da sociedade chinesa, por uma nova ideologia de massas, proletária, socialista – e a dar, desse modo, a uma infraestrutura econômica e a uma superestrutura política socialistas, uma *superestrutura ideológica* correspondente.

Essa meta final define o objetivo a longo prazo da R.C. A R.C. só pode ser um processo de longuíssima duração.

No entanto, essa meta final se articula *desde já* com o problema dominante, essencial, da conjuntura: o problema da encruzilhada dos caminhos, o problema das duas vias.

Essa articulação aparece muito claramente em todos os textos oficiais chineses, fixando a hierarquia dos *objetivos atuais*. “*O movimento em curso visa principalmente aqueles que, dentro do Partido, detêm os postos de direção, e se engajam na via capitalista*”. Tudo depende, portanto, do que se passa dentro do Partido, é pelo próprio Partido que a R.C. deve começar, ao mesmo tempo em que ela vai se desenvolvendo em todos os outros domínios. A R.C. põe imediatamente, diretamente aos dirigentes, a *questão essencial*, a questão da via que eles seguem, a questão da via que eles pensam seguir: “via capitalista” ou “via revolucionária”.

Esse objetivo *essencial* indica sem equívoco qual é o problema *essencial* ao qual responde a R.C.

É claro que a R.C. tem ainda outros objetivos. Na medida que a ideologia está presente em todas as práticas de uma dada sociedade, a R.C. diz respeito às formas da ideologia que intervêm na prática econômica, na prática política, na prática científica e técnica, na prática estática, na prática pedagógica, etc.

Em todos esses domínios, a R.C. se propõe objetivos de curto prazo, definidos em função de suas metas de longo prazo. Elas se articulam todas

em última instância em torno da solução do problema essencial das duas vias.

c) Meios e métodos da Revolução Cultural

Quanto aos meios e métodos da R.C., eles repousam sobre o princípio que a R.C. deve ser uma *revolução de massas*, que transforma a ideologia das massas e que seja feita pelas próprias massas.

Não se trata, com efeito, de transformar a ideologia ou de reformar o entendimento de alguns intelectuais ou de alguns dirigentes. Não se trata nem mesmo de apenas transformar a ideologia do Partido comunista, caso isso fosse necessário. Trata-se de transformar as ideias, os modos de pensar, os modos de agir, os costumes das *massas do país inteiro*, de várias centenas de milhões de homens, camponeses, operários e intelectuais.

Ora, uma tal transformação da ideologia das massas *só pode ser a obras das próprias massas*, agindo nas e por *organizações* que são *organizações de massa*.

A política do P.C.C. consiste então em apelar o mais amplamente possível às massas e a depositar nelas a mais ampla confiança, e em convidar todos os responsáveis e dirigentes políticos a seguir, sem reticências, mas com audácia, essa “linha de massa”. É preciso dar a palavra às massas, e confiar nas iniciativas das massas. *Erros*, inevitáveis em todo movimento, ocorrerão: eles serão corrigidos dentro do movimento, as massas se educarão a si mesmas na ação. Mas devemos evitar a todo custo frear ou restringir *antecipadamente* o movimento, a pretexto de erros ou excessos “possíveis”: isso significaria “quebrar” o movimento. É preciso também prever que haverá *resistências*, às vezes sérias, ao movimento de massas: elas são normais, porque a R.C. é uma forma de luta de classes. Essas resistências virão dos representantes das antigas classes dominantes, elas podem vir também, em alguns casos, de massas mal dirigidas ou manipuladas, elas podem vir, enfim, de alguns dirigentes do próprio Partido. É preciso tratar todos esses casos de modo diferenciado, distinguir os inimigos dos amigos, e entre os adversários, distinguir os elementos hostis, irredutíveis, os dirigentes rotineiros ou desorientados, os hesitantes e os pusilânimes. Em nenhum caso, mesmo contra o inimigo de classe burguês (os crimes devendo ser punidos pela lei),

se deverá recorrer aos “golpes” e à violência, mas sempre ao argumento e à persuasão.

As massas só podem agir nas *organizações* de massa. O meio mais original, a inovação específica da R.C., consiste no surgimento de organizações específicas da R.C., organizações distintas de outras organizações da luta de classes (sindicatos e partido). As organizações específicas da R.C. são *organizações da luta de classe ideológica*.

Essas organizações parecem ter-se originado das iniciativas da base (criação de círculos, de grupos de estudo, de comitês populares). Como Lenin tinha feito em relação aos Soviets, o P.C.C. reconheceu a sua importância, apoiou-as e estendeu o seu exemplo para toda a R.C., conclamando então abertamente à constituição de organizações específicas da R.C. entre os operários, os camponeses, os intelectuais e a juventude.

O P.C.C. preocupa-se em vincular essas novas organizações às velhas organizações, os novos objetivos aos antigos objetivos. É por isso que é constantemente lembrado que a R.C. se realiza sob a direção do Partido e que os objetivos da R.C. devem ser constantemente combinados, nas fábricas e no campo, com os objetivos já definidos pela “educação socialista”, que as organizações de estudantes não devem intervir nas fábricas, nem nas unidades camponesas, onde os operários e os camponeses assegurarão eles mesmos a R.C., que a R.C. não deve entrar, mas ajudar a produção, etc.

Ao mesmo tempo, o P.C.C. declara que são as organizações de massa da juventude, principalmente da juventude urbana, portanto, sobretudo os estudantes secundaristas e universitários, que estão *atualmente* na vanguarda do movimento. É uma situação de fato, mas cuja importância política é evidente. Por um lado, com efeito, o sistema de ensino existente, no qual a juventude é formada (é preciso não esquecer que a Escola sempre marca muito profundamente os homens, mesmo em períodos de mutações históricas), era na China o bastião da ideologia burguesa e pequeno-burguês. Por outro lado, a juventude, que não teve a experiência das lutas e guerras revolucionárias, constitui, em um país socialista, um ponto muito sensível, onde se joga uma partida decisiva. A juventude não é revolucionária apenas porque nasceu em um país socialista, nem por ter crescido ouvindo os relatos

de exploração dos mais velhos. Se, apesar de todas as energias próprias da idade, ela se encontra, em virtude de uma carência política, abandonada na confusão ou em um “vazio” ideológico”, ela está então entregue de fato às formas ideológicas espontâneas que não cessam de ocupar esse “vazio”: ideologias pequeno-burguesas e burguesas, sejam herdeiras do passado nacional, sejam importadas do estrangeiro. Essas formas encontram seus pontos de apoio naturais no positivismo, empiricismo e no tecnicismo “apolítico” dos cientistas e outros especialistas. Ao contrário, se um país socialista associa a sua juventude a um grande trabalho revolucionário, se ele a educa nessa ação, não somente a juventude contribuirá, na R.C., a transformar a ideologia existente, mas, lutando contra a ideologia burguesa, ela se formará a si mesma, e transformará sua própria ideologia. De qualquer forma, é sobre a juventude que a ideologia, seja ela qual for, age com maior força. A questão é a de saber *qual* ideologia deve agir sobre a juventude de um país socialista. É uma questão política de grande importância. A R.C. responde de modo geral a essa questão. As organizações da juventude da R.C. respondem a ela pela juventude.

É preciso, enfim, notar que o apelo à R.C., o apelo às massas, ao desenvolvimento das organizações de massa da R.C., seu métodos, inclusive as condições da crítica aos dirigentes que “seguem a via capitalista”, *provem do Partido Comunista*, que remanesce, portanto, como a organização dominante, central e dirigente da Revolução chinesa. É preciso notar, igualmente, que o Partido fixa, com a maior insistência, a lei teórica e prática da R.C., sua lei suprema: “o *pensamento* de Mao Tsé-tung”, isto é, o marxismo-leninismo aplicado à experiência da Revolução e do socialismo chinês, o marxismo-leninismo enriquecido por essa experiência em uma forma diretamente acessível às massas.

A R.C. não é, portanto, a exaltação do “espontaneísmo” cego das massas, nem uma “aventura” política. O apelo às massas, a confiança nas massas, a criação das organizações de massa, respondem às necessidades e às possibilidades das massas. Mas, ao mesmo tempo, a R.C. é uma decisão deliberada do Partido, ela repousa sobre uma análise científica da situação, e, portanto, sobre os princípios da teoria e da prática marxistas, ao mesmo

tempo, a lei suprema da R.C. é, na teoria, como na prática, o marxismo-leninismo.

No que respeita à conjuntura, eis os objetivos, os meios e os métodos políticos da R.C.

## 2. Revolução Cultural e princípios teóricos marxistas

Naturalmente, essa análise política da R.C. apresenta toda uma série de problemas *teóricos*.

A R.C. propõe, com suas decisões, um certo número de teses políticas novas: risco de regressão de um país socialista depois da transformação, no essencial, das relações de produção, necessidade de uma revolução ideológica de massa, e de organizações de massa próprias a esta revolução, etc.

Essas teses políticas novas estão ou não em conformidade com a *teoria marxista*?

a) a tese *central*, que apresenta os problemas mais importantes, é a *tese da possibilidade de “regressão”* de um país socialista para o capitalismo. Essa tese abalará convicções ancoradas nas interpretações ideológicas do marxismo (interpretações religiosas, evolucionistas, economicistas).

Essa tese é, com efeito, impensável se o marxismo é uma filosofia da história de essência religiosa, que *garante* o marxismo apresentando-o como o *objetivo* para o qual desde sempre trabalha a história humana. Mas o marxismo não é uma filosofia da história, e o socialismo não é o “fim” da história.

Essa tese seria igualmente impensável se o marxismo fosse um *evolucionismo*. Em uma interpretação evolucionista do marxismo, há uma ordem de sucessão necessária e garantida dos modos de produção: por exemplo, não se pode “pular” um modo de produção. Nessa interpretação, é dada a *garantia* de que se vai sempre para a frente, excluindo-se em princípio, portanto, todo risco de “regressão”: do capitalismo só se pode ir para o socialismo, e do socialismo só para o comunismo, não para o capitalismo.

E quando, por necessidade, o evolucionismo admite a “regressão”, ele pensa que regredir é *retornar às mesmas formas antigas*, a um passado

*imutável em si mesmo*. Mas o marxismo não é um evolucionismo. Sua concepção da dialética histórica admite defasagens, distorções, regressões sem repetições, saltos, etc. É desse modo que, para o marxismo, alguns países podem “passar ao socialismo” sem ter necessidade de “passar pelo capitalismo”. É por isso que a regressão para um modo de produção, em princípio superado, é *possível* (cf. a Iugoslávia). Mas é por isso também que essa regressão não é um retorno puro e simples para trás, para um passado intacto, para formas antigas: ela se efetua por um processo diferente, a inserção de formas novas (formalmente socialistas) no sistema do modo de produção capitalista, o que produz uma forma *original* de capitalismo, sob “aparências” socialistas.

A tese da “regressão” seria, enfim, impossível se o marxismo fosse um *economicismo*. Em uma interpretação economicista do marxismo, é suficiente que as bases econômicas das classes sociais tenham sido, no essencial, abolidas, para que se possa afirmar que as classes sociais desapareceram, e com elas a luta de classes, e com elas a necessidade da ditadura do proletariado, portanto, o caráter de classe do Partido e do Estado - para afirmar que a vitória do socialismo está “definitivamente assegurada”. Mas o marxismo não é um economicismo.

b) *Uma classe social* não é definida, com efeito, unicamente pela posição de seus membros nas relações de produção, portanto, pelas relações de produção; ela é definida também, e ao mesmo tempo, por sua posição nas relações políticas e nas relações ideológicas, que *permanecem relações de classe* muito tempo depois da transformação socialista das relações de produção.

Sem dúvida, é o econômico (as relações de produção) que define em *última instância* uma classe social, mas a luta de classes constitui um sistema, ela se exerce em diferentes níveis (econômico, político, ideológico), e a transformação de um nível não leva ao desaparecimento das formas da luta de classes dos outros níveis. É desse modo que a luta de classes pode prosseguir com virulência no nível político, e, sobretudo, no nível ideológico, muito tempo depois da supressão, no essencial, das bases econômicas das classes possuidoras em um país socialista.

É então essencialmente em função das formas da luta de classe política e, sobretudo ideológica que se definem as *classes sociais*: segundo o partido que elas tomam nas lutas políticas e ideológicas.

Isso não quer dizer que a determinação das classes sociais pelo econômico seja suspensa. Nos países socialistas, e segundo a etapa de sua história, subsistem algumas relações econômicas (ao menos a pequena produção mercantil, que preocupava tanto Lenin) que constituem uma base econômica para a distinção das classes e a luta de classes. Do mesmo modo, as notáveis diferenças de renda podem servir de ponto de apoio econômico para as distinções necessárias à sobrevivência de uma luta de classes que se joga então, no essencial, em outro lugar que não o econômico: no domínio político, no domínio ideológico.

c) Eis o ponto essencial: a tese da “regressão” supõe que, em uma determinada conjuntura da história dos países socialistas, a ideologia possa ser o ponto estratégico, onde tudo se decide. É então no ideológico que se situa a encruzilhada dos caminhos. É do ideológico que depende o futuro. É na *luta de classe ideológica* que se joga a sorte (progresso ou regressão) de um país socialista.

Essa tese da possibilidade de um papel *dominante* do ideológico em uma conjuntura política da história do movimento operário, só pode chocar os “marxistas” economicistas, evolucionistas e mecanicistas, isto é, aqueles que ignoram a dialética marxista. Ele só pode surpreender aqueles que confundem contradição principal e contradição secundária, aspecto principal e aspecto secundário de uma contradição, mudança de lugar das contradições e de seus aspectos, etc., enfim, *aqueles que confundem a determinação em última instância pelo econômico com a dominação* desta ou daquela instância (o econômico, o político, o ideológica) neste ou naquele modo de produção ou nesta ou naquela conjuntura.

Decidir e realizar a R.C. equivale, portanto, a proclamar duas teses:

1. É pelo ideológico que pode começar, em um país socialista, o processo de “regressão”, é pelo ideológico que passam os efeitos que afetarão progressivamente o domínio político, depois o domínio econômico.

2. É fazendo a revolução no ideológico, é travando a luta de classes país socialista por uma outra via: a “via revolucionária”.

Formalmente, a primeira tese quer dizer: um país socialista pode acreditar que, tendo suprimido as bases econômicas das antigas classes sociais, tenha suprimido as classes e em decorrência, a luta de classes. Ele pode acreditar que a luta de classes foi superada, enquanto que ela continua a ocorrer no domínio político e, sobretudo, no domínio ideológico. *Não ver que a luta de classes pode se desenrolar* par excellence *no domínio ideológico*, é abandonar o terreno ao adversário. Se o adversário ocupa o terreno sem ser identificado como adversário, nem ser tratado como adversário, então é ele que comanda o jogo, e não é de se surpreender que ele ganhe terreno. Pode ocorrer em seguida a introdução de mecanismos ideológicos, políticos e econômicos tendentes à restauração do capitalismo. Pode ocorrer em seguida a neutralização política, e depois a utilização política, e depois a dominação econômica do país socialista pelo imperialismo. Com efeito, é impensável que um país socialista possa permanecer socialista por muito tempo se de fato ele repousa sobre essa contradição: ser dotado de uma superestrutura socialista e de uma superestrutura ideológica burguesa.

A R.C. tira as conclusões dessa contradição: é preciso fazer a revolução no ideológico para dar a um país socialista dotado de uma infraestrutura socialista, uma superestrutura ideológica socialista.

Essa tese não é nova. Ela é constantemente lembrada em Marx e em Lenin. Marx dizia que a cada infraestrutura deve “corresponder” uma superestrutura própria, e que na revolução socialista não somente o econômico e o político, mas também o ideológico devem mudar seu fundamento e forma. Lenin falava abertamente da necessidade vital da revolução cultural.

O que há de novo, é que essa tese teórica está hoje na ordem do dia da prática política de um país socialista. Pela primeira vez na história do movimento operário, um país socialista, ao mesmo tempo, sente a *necessidade* e tem a *capacidade* de implementar essa tese.

Não basta dizer: essa tese é, no fundo, clássica. A *prática* de sua implementação é algo de inteiramente novo, que esclarece, por sua vez, essa tese teórica e os princípios que a sustentam. Começa-se a perceber

aqui que a R.C. não formula somente problemas teóricos em função dos princípios teóricos existentes: ela chama a atenção para os conhecimentos teóricos novos que sua prática produz e obriga a produzir.

d) Desse modo, a R.C. põe na ordem do dia os princípios marxistas concernentes à natureza do *ideológico*.

R.C. quer dizer, com efeito, revolução no domínio do ideológico.

O que é o domínio do ideológico?

A teoria marxista mostra que toda sociedade comporta três níveis, instâncias ou domínios específicos:

- o econômico (infraestrutura)
- o político
- o ideológico (superestrutura).

Esses “níveis” são articulados uns com os outros de uma maneira complexa. É o econômico que é determinante em última instância.

Quando nos servimos de uma metáfora arquitetônica (a de uma casa: infraestrutura/superestrutura), queremos dizer que o ideológico representa um dos níveis da superestrutura. É para indicar ao mesmo tempo sua posição na estrutura social (superestrutura e não infraestrutura), sua autonomia relativa em relação ao político e ao econômico, e suas relações de dependência em relação ao político e ao econômico.

Se, ao contrário, quisermos nos referir à forma de existência concreta da ideologia, é melhor a compararmos a um “cimento”, mais do que a um andar de um prédio. A ideologia se infiltra, com efeito, em todos os cômodos do edifício: na relação dos *indivíduos* com todas as suas práticas, com todos os seus objetos, na sua relação com a ciência, com a técnica, com as artes, nas suas relações com a prática econômica e com a prática política, em suas relações “individuais”, etc. O ideológico é isto que, em uma sociedade, *distingue* e *cimenta*, sejam distinções técnicas, sejam distinções de classe. O ideológico é uma realidade objetiva indispensável à existência de toda sociedade.

Embora o ideológico regule as relações “vivas” dos *indivíduos* com suas relações de existência, com suas práticas, com seus objetos, com suas

classes, com suas lutas, com sua história e com seu mundo, etc., o ideológico não tem uma natureza individual ou subjetiva.

Como todos os “níveis” da sociedade, o ideológico é feito de *relações sociais objetivas*. Do mesmo modo que existem relações sociais de produção (econômicas), também existem relações sociais políticas e “relações sociais ideológicas”. Esta última expressão é de Lenin (em *Quem são os amigos do povo*). É preciso tomá-la ao pé da letra. Para conhecer o ideológico, é preciso conhecer essas relações sociais, e do que são feitas essas relações.

Do que são feitas essas relações? Elas são feitas não apenas de sistemas de ideias-representações, mas também de sistemas de atitudes/comportamentos, portanto, de sistemas “teóricos” e de sistemas “práticos”. O ideológico compreende, portanto, não apenas os sistemas de ideias (*as ideologias* em sentido estrito) mas também os sistemas práticos de atitudes-comportamentos (*os costumes*).

Ideias e costumes estão em relação dialética. Conforme a situação de classe, e conforme a conjuntura, pode haver identidade geral ou parcial, ou defasagem, ou contradição entre as ideias e os costumes, e conforme as suas regiões. Na luta ideológica, é muito importante reconhecer as ideias e os costumes que o partido da ideologia contrária incarna, assim como é muito importante saber fazer as distinções necessárias entre as ideias, ou entre as ideias e os costumes. Os grandes revolucionários sempre souberam fazer essas distinções e conservar do passado o que é “bom”, rejeitar do passado o que é “mau”, tando no que respeita às ideias, como aos costumes. De qualquer modo, uma revolução ideológica deve necessariamente se uma revolução não apenas nas ideias – ou ideologias –, mas também nas atitudes e comportamentos práticos – ou costumes.

Essa dupla natureza do ideológico permite compreender que as tendências ideológicas podem ser inscritas em alguns comportamentos e em algumas atitudes *práticas*, tanto como nas *ideias*. Ela permite compreender que alguns “costumes” ou “hábitos de trabalho” e de liderança, certo “estilo” de direção, podem ter um significado ideológico, e ser contrários à ideologia revolucionária, mesmo quando adotados por dirigentes socialistas.

A ideologia burguesa pode, desse modo, encontrar apoio em algumas práticas, isto é, em alguns costumes políticos, técnicos, burocráticos de dirigentes socialistas, etc., exatamente como a ideologia burguesa encontra apoio na atitude positivista ou pragmática dos homens de ciência, dos técnicos, etc. Esses “hábitos de trabalho” e de “liderança”, uma vez que se multiplicam, deixam de ser “manias” ou extravagâncias pessoais: eles podem ser ou vir a ser sinais de distinção social, tomadas de partido (inconscientes ou não) na luta de classes ideológica. Por exemplo, o comportamento burocrático ou tecnocrático dos dirigentes, sejam eles líderes econômicos, políticos ou militares, pode constituir muitos pontos de apoio, no campo ideológico de um país socialista, para a ofensiva ideológica da burguesia.

Se a R.C. leva a sério essa ameaça, é porque ela está em conformidade com a teoria marxista do ideológico. Mas, ao mesmo tempo, por tê-la levado a sério, isso obriga-a ao aprofundamento dessa teoria, e, portanto, a levá-la adiante.

e) A R.C., enfim, põe em questão os princípios do marxismo a propósito de suas formas de organização.

A tese do P.C.C. supõe, com efeito, que existem organizações de massa *próprias* da R.C., portanto, que essas organizações sejam distintas do Partido.

O que é um problema, para muitos comunistas, é a existência de organizações novas, distintas do Partido.

A questão das organizações da luta de classes, e de sua distinção, é uma velha questão da história do movimento operário.

Ela foi resolvida por Marx, Engels e Lenin no que se refere à distinção entre a organização da luta de classe econômica (o sindicato) e a organização da luta de classe política (o partido). Essa distinção de funções correspondia à distinção das formas de organização. O sindicato era uma *organização de massa* (sem centralismo democrático). O partido era uma *organização de vanguarda* (com centralismo democrático).

Até agora o Partido era, portanto, encarregado tanto da luta política como da luta ideológica. A R.C. traz uma inovação surpreendente, ao criar uma nova, uma terceira organização de massa (nas quais não há centralismo

democrático: se diz que os responsáveis das organizações da R.C. devem ser eleitos “como os deputados da Comuna de Paris”).

Essa inovação surpreendente está em conformidade com os princípios do marxismo?

Formalmente, pode-se dizer que a distinção entre as organizações reflete a distinção entre as instâncias ou níveis da realidade social. Uma organização de massa para o nível econômico (o sindicato); uma organização de vanguarda para o nível do político (o partido); e uma organização de massa para o nível do ideológico (as organizações da R.C.).

Mas é preciso talvez ir mais longe, e se perguntar por que essa terceira organização, que não existia até agora, e que nem Marx, nem Lenin tinham formalmente previsto, é a partir de agora indispensável em um país socialista.

Pode-se dizer, com prudência, mas não sem fortes razões, que a resposta a essa questão encontra-se na mudança de posição do partido e do sindicato em relação ao Estado no regime socialista.

Depois da tomada revolucionária do poder, no período da ditadura do proletariado, o partido assume a direção do Estado, do poder de Estado e do aparelho de Estado. Uma fusão parcial, mas inevitável, se opera então, entre o partido e o aparelho de Estado.

Desse modo, se põe um problema muito grave, que Lenin formulou em termos dramáticos em seus textos no fim de sua vida (cf. “A depuração do Partido”; “Como devemos reorganizar a Inspeção operária e camponesa”: *como tratar as relações do Partido e do Estado para evitar cair nas armadilhas da burocracia e da tecnocracia com seus graves efeitos políticos?*)

Lenin procurou a solução desse problema em um *organismo*: a Inspeção operária e camponesa. Esse organismo era uma emanção do Partido. Não era uma organização própria. Mais ainda, não era uma organização de massa.

Ao problema formulado por Lenin em termos dramáticos (ele tinha consciência de que a sua solução estava acima das forças históricas então existentes na U.R.S.S.), o P.C.C. responde, quarenta anos mais tarde, pela R.C.

Ele responde a esse problema constituindo não um *organismo* de controle das relações Partido-Estado, mas implementando um movimento de massa e *organizações de massa*, cuja tarefa “principal” atual consiste, na R.C., em denunciar e criticar os dirigentes que se afastam das massas, que têm um comportamento burocrático ou tecnocrático, que por suas ideias ou por seus “costumes”, hábitos de vida, de trabalho e de liderança, abandonam a “via revolucionária” e se engajam na “via capitalista”.

A R.C. dá assim uma solução inteiramente nova ao problema posto por Lenin. A terceira organização, encarregada da terceira revolução, deve ser *distinta* do Partido (em sua existência e em sua forma de organização) para obrigar o Partido a *se distinguir* do Estado, em um período no qual ele é, em parte, forçado, e, em parte, tentado, a *se confundir* com o Estado.

Se essas análises são, apesar de seu caráter esquemático, justas em seu princípio, é claro que a R.C. interessa, direta ou indiretamente, a todos os comunistas.

O grande interesse político e teórico da R.C. é o de constituir uma solene evocação da concepção marxista da luta de classes e da revolução. A questão da revolução socialista não é resolvida com a tomada do poder e a socialização dos meios de produção. A luta de classes continua sob o socialismo, em um mundo submetido às ameaças do imperialismo. É então, antes de mais nada, na ideologia que a luta de classes decide a sorte do socialismo: progresso ou regressão, via revolucionária ou via capitalista.

As grandes lições da R.C. ultrapassam a China e os outros países socialistas. Elas interessam a todo o movimento comunista internacional.

Elas lembram que o marxismo não é nem uma religião da história, nem um evolucionismo, nem um economicismo. Elas lembram que o domínio da ideologia é um dos campos da luta de classes, e que ele pode se tornar o campo estratégico, no qual, em determinadas circunstâncias, se joga a sorte da luta de classes.

Elas lembram que existe uma ligação extremamente profunda entre a concepção teórica do marxismo e a luta de classes ideológica.

Elas lembram que toda grande revolução só pode ser obra das massas, e que o papel dos dirigentes revolucionários é, ao mesmo tempo em que dão

às massas os meios para elas se orientarem e se organizarem, ao mesmo tempo em que lhes dão como bússola e como lei, o marxismo-leninismo, o de frequentar a escola das massas, para poder em seguida ajudá-las a exprimir a sua vontade e a resolver os seus problemas.

Não se trata de exportar a R.C. Ela pertence à Revolução chinesa. Mas suas lições teóricas e políticas pertencem a *todos* os comunistas. Os comunistas devem tomar emprestadas essas *lições* da R.C. e beneficiar-se delas.

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH**  
**SETOR DE PUBLICAÇÕES**  
**COLEÇÃO IDÉIAS 9**  
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”  
13081– 970 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: Publicações (19) 3521.1603 / Livraria: (19) 3521.1604  
Telefax.: (19) 3521.0121  
<http://www.ifch.unicamp.br/pub>  
[pub\\_ifch@unicamp.br](mailto:pub_ifch@unicamp.br)