

ENTRE MARX E SPINOZA: DIALÉTICA E EPISTEMOLOGIA NO "SEGUNDO" ALTHUSSER (1974-1976)

BETWEEN MARX AND SPINOZA: DIALECTICS AND EPISTEMOLOGY IN THE "SECOND" ALTHUSSER (1974-1976)

*Fabrizio Aveline*¹

Resumo: Este artigo objetiva recuperar algumas das posições firmadas pelo filósofo francês Louis Althusser durante a década de 1970 atinentes à dialética e à epistemologia, tendo como foco três escritos: *Elementos de autocrítica* (1974), *Sustentação de tese em Amiens* (1975) e *Marx e Freud* (1976). Argumentamos que Althusser acaba por demarcar uma posição que se desvencilha dos principais impasses suscitados em *Por Marx* e *Ler O Capital*, textos marcados por um “desvio” teorístico, isto é, racionalista-especulativo, nos quais o spinozismo do autor compromete seu caráter materialista. Para tanto, lança-se mão do método teórico-interpretativo, através da análise bibliográfica dos textos em discussão.

Palavras-chave: Althusser; dialética; epistemologia.

Abstract: This article aims to recover some of the positions taken by the French philosopher Louis Althusser during the 1970s regarding dialectics and epistemology, focusing on three writings: *Essays in Self-criticism* (1974), *Amiens' Thesis* (1975) and *On Marx and Freud* (1976). We argue that Althusser ends up demarcating a position that detaches itself from the main deadlocks raised in *For Marx* and *Reading Capital*, texts marked by a theoretical, that is, rationalist-speculative, “deviation”, in which the author’s spinozism jeopardizes its materialist character. For that purpose, the theoretical-interpretative method is used, through the bibliographical analysis of the texts under discussion.

Key-words: Althusser; dialectics; epistemology.

INTRODUÇÃO

Os primeiros escritos do filósofo francês Louis Althusser, sobretudo os contidos em suas duas obras seminais, *Por Marx* (ALTHUSSER, 2015) e *Ler O Capital*

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista de Iniciação Científica no Núcleo de Estudos em Política, Estado e Capitalismo na América Latina (NEPEC-UFRGS/CNPq). E-mail: fabrizio.aveline@icloud.com. <https://orcid.org/0000-0002-0799-4728>

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2022.v15.n1.p171-190>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

(ALTHUSSER *et al.*, 1979, 1980)², de 1965, são marcados por um “*desvio*” *teoricista*, isto é, racionalista-especulativo – quer dizer, fundado em uma distinção vulgar entre “*A ciência e A ideologia*” (ALTHUSSER, 1978b, p. 91) –, conforme explicitaria o próprio autor a partir do fim dos anos 1960, derradeiramente em seus *Elementos de autocrítica* (ALTHUSSER, 1978b).³ Tal “desvio” comprometeria o caráter materialista de *PM* e *LC* e, nesta última obra, resultaria em “um flerte muito ambíguo com a terminologia estruturalista” (ALTHUSSER, 1978b, p. 99). Não obstante, tratar-se-ia, na verdade, de um “desvio” que, em conteúdo, pouco teria a ver com o estruturalismo, por exemplo, lévi-straussiano⁴, então nascente.⁵ Nas palavras de Althusser (1978b, p. 104), de um “desvio” *por Spinoza*: “o materialismo de Marx nos obrigando a *pensar* seu desvio necessário por Hegel, *fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel*. Um desvio, pois, mas sobre um desvio”.

O objetivo do presente artigo é explicitar dois impasses decorrentes dessa empreitada e seus respectivos desdobramentos no interior da obra althusseriana.

² Doravante, *PM* e *LC*.

³ Um movimento de autocrítica é anunciado já no prefácio à edição italiana de *LC* (ALTHUSSER, 1979a), de 1967. Cf. Althusser (1979a, p. 8): “[...] *temos agora razões de sobra para pensar que uma das teses que apresentei sobre a natureza da filosofia exprime uma tendência ‘teoricista’ certa [...]. [...] a definição (dada em Pour Marx e invocada no Prefácio de Ler o Capital) da filosofia como teoria da prática teórica é unilateral e portanto inexata. De fato, não se trata de simples equívoco de terminologia, mas de erro na própria concepção. [...] [ela] não passa de uma fórmula que pode suscitar efeitos e ressonâncias teóricas e políticas ou ‘especulativas’ ou ‘positivistas’.* [...] *Teremos ensejo de retificar a terminologia e corrigir a definição da filosofia numa série de estudos próximos*”. Em um primeiro momento, o foco é, de fato, a filosofia, que passa a ser definida, em 1968, como a *política na teoria* (ALTHUSSER, 1989) e, em 1972, enfim, como a *luta de classes na teoria* (ALTHUSSER, 1978a). O âmago da questão, no entanto, é atingido apenas em 1974, quando Althusser publica *Elementos de autocrítica*, abandonando a distinção vulgar, presente em seus trabalhos anteriores, entre “ciência” e “ideologia” – entendidas respectivamente como “verdade” e “erro” – e indicando-a como um “*desvio*” *teoricista*, isto é, racionalista-especulativo. (É nesse sentido que, como indica, por exemplo, Walter J. Evangelista (2000, p. 21), “há um *segundo Althusser*, [...] que se torna claramente definido e pensável quando surgem, em 1974, os *Elementos de Autocrítica*”.) É justamente essa distinção que fundamenta a tese, de inspiração bachelardiana, segundo a qual existiria um “corte epistemológico” no interior da obra de Marx, que aparece já nos artigos de *PM*, e constitui um dos principais pontos de distinção do “althusserianismo” em relação a outras correntes marxistas. Tal “corte” designaria uma descontinuidade radical entre o “jovem” Marx, pré-científico, cuja produção permaneceria marcada, no limite, por uma problemática de tipo hegel-feuerbachiano, quando não kantiano-fichtiano, e o Marx “maduro”, científico. Segundo essa formulação inicial, passando do terreno da ideologia ao da ciência, Marx teria aberto o “Continente-História”, dando origem ao materialismo histórico, à ciência da história, e, ao mesmo tempo, ao materialismo dialético, à filosofia marxista. (Insere-se neste contexto o entendimento, em *PM* e *LC*, da “ciência” como “prática teórica” – e da filosofia como “Teoria da prática teórica”.) A esse respeito, dirá Althusser (1978a, p. 43), ainda em 1972: “[...] eu pensei a revolução filosófica de Marx como idêntica ao ‘corte epistemológico’. [...] É um erro. É um exemplo do desvio *teoricista* (racionalista-especulativo) que denunciei em minha breve autocrítica à edição italiana do *Lire le Capital* (1967), reproduzido na edição inglesa. *Esse erro teoricista encontrou sua expressão mais nítida e mais pura na fórmula: a Filosofia é ‘Teoria da prática teórica’.* A partir de então, comecei a ‘retificar’ as coisas”. (Sobre a problemática da prática teórica, ver a seção 3.)

⁴ Veja-se a crítica que Althusser (2005a) dirige a Lévi-Strauss.

⁵ Althusser (1978b, p. 101) dirá que o marxismo se distingue do estruturalismo, entendido em sentido lato, porque pressupõe, além do primado do processo sobre a estrutura, o primado da contradição sobre o processo. (Veja-se, ainda, Althusser (1978b, p. 99-100): “[...] o estruturalismo (seria melhor dizer: certos estruturalistas) tende para o ideal da *produção do real sob o efeito de uma combinação qualquer de elementos*. Mas, naturalmente, como ‘ele’ manipula todo um lote de conceitos emprestados de disciplinas existentes, não seria honesto acusar de estruturalismo o primeiro que se serve do conceito de estrutura! [...] Ora, ninguém pode pretender que tenhamos jamais cedido ao idealismo formalista delirante de uma produção do real pelo combinatório de elementos quaisquer. Marx fala bem da ‘combinação’ de elementos na estrutura de um modo de produção. Mas essa combinação (*Verbindung*) não é um ‘combinatório’ formal: nós o observamos expressamente. De propósito. De fato, a mais importante linha de demarcação passa aqui mesmo [...]. [...]”.)

Indicando, ao mesmo tempo, as retificações constantes em *Sustentação de tese em Amiens*⁶ (ALTHUSSER, 1978c), que, para nós, são resolutivas, procuramos demonstrar: a) que a leitura peculiar de Marx efetuada por Althusser em *PM* e *LC* descuida da centralidade da noção de determinação em última instância, o que compromete o tratamento concedido à questão do fundamento da dialética marxiana; e b) que a teoria do conhecimento concebida em tais obras não tem, como se pretende, lastro na *Introdução* [à crítica da economia política] de 1857 (MARX, 2011a), o que compromete sua elucidação acerca da distinção marxiana entre o real e o pensamento. Nessa esteira, recuperamos, outrossim, a questão do estatuto epistemológico próprio ao marxismo, tratada por Althusser em *Marx e Freud* (ALTHUSSER, 2000). Em suma, tencionamos asseverar que, lapidando suas formulações iniciais, o “segundo” Althusser acaba por esposar um marxismo qualitativamente diferente daquele da década de 1960.

Em um primeiro momento, introduzimos a questão da relação entre Spinoza, Hegel e Marx na ótica do Althusser de *Elementos de autocrítica e Amiens* (seção 1). Na sequência, discutimos as noções de determinação em última instância (seção 2) e processo de conhecimento (seção 3), contrastando as indicações althusserianas da década de 1960 com aquelas da década de 1970. Tecemos, então, algumas considerações a respeito do estatuto epistemológico que cabe ao marxismo de acordo com o autor (seção 4) e, em seguida, a respeito da congruência das inflexões que redundam de sua autocrítica com as formulações marxianas (seção 5). Por fim, concluímos com um breve balanço do que foi desenvolvido.

1. SPINOZA, HEGEL E MARX

Segundo Althusser (1978c, p. 142), Marx se avizinhou de Hegel “por razões não enunciadas, razões anteriores à dialética”. Numa palavra, “pelo que Hegel tinha abertamente herdado de Spinoza” (ALTHUSSER, 1978c, p. 143): a recusa, em oposição a toda propedêutica da filosofia clássica, de Descartes a Kant, de qualquer filosofia da *origem* e do *sujeito*. “Em grandes linhas”, completa, “essa é a relação profunda que reúne as premissas de materialismo que se encontra em Epicuro, Spinoza e Hegel, que comanda tudo que é da dialética, e que comanda a própria dialética” (ALTHUSSER, 1978c, p. 143-144).

Na *Ética* (SPINOZA, 2020⁷), começando por Deus, isto é, pelo “todo”, Spinoza recusa qualquer *fim*. Deus é *causa sui*, imanente de si mesma (*Ética*, I, def. 1, p. 75), e tudo que é, é em Deus (*Ética*, I, prop. 15, p. 89). Não há, portanto, dialética.

⁶ Doravante, *Amiens*. Trata-se de um resumo dos principais pontos da apresentação de *Montesquieu, a política e a história* (ALTHUSSER, 1972), *PM* e *LC* a uma comissão da Universidade de Picardie, em Amiens, em junho de 1975, como requisito para a obtenção do título de *Docteur d'État*.

⁷ Doravante, *Ética*.

“Desviar” por Spinoza, diz Althusser em *Elementos de autocrítica*,

nos deixava entrever então pela diferença uma radicalidade que falta a Hegel. Na negação da negação, no *Aufhebung* (= excesso que conserva aquilo que ultrapassa), nos permitia conhecer o Fim: forma e local privilegiados da “mistificação” da dialética hegeliana. (ALTHUSSER, 1978b, p. 105)

Às custas da teleologia, Hegel recusa a *origem*, forjando, assim, sua dialética. Não há origem em Hegel, porque ela é, em todos os momentos do processo dialético, o próprio fim, ao mesmo tempo em que não há sujeito, porque ele é o próprio processo (ALTHUSSER, 1978b, 1978c, 1994, 1999a, 2000, 2002). Nos termos de uma carta de Althusser a René Diatkine datada de 22 de agosto de 1966⁸: “se o fim já está presente, em si, em germe, virtualmente etc., desde o início-origem, é pelo fato de que todo o processo é *governado pelo próprio fim*, tende a seu próprio fim (pensamento profundamente aristotélico)” (ALTHUSSER, 1994, p. 76, tradução nossa).

Como se sabe, a crítica que o jovem Marx dirige ao caráter especulativo da lógica hegeliana guarda semelhanças importantes com esses apontamentos de Althusser. N’*A sagrada família*, por exemplo, Marx indica que Hegel concebe “a *substância* na condição de *sujeito*, como *processo interior*, como *pessoa absoluta*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 75). Isso significa que “o *espírito absoluto*” seria a fusão da “*substância spinozista*” (Deus) e da “*autoconsciência fichteana*” (do eu que se põe a si mesmo [*setzt sich*]) – “a *unidade hegeliana* necessário-contraditória de ambas” (MARX; ENGELS, 2011, p. 158).¹⁰ Nas palavras do próprio Hegel: o espírito “não é a *substância* de Spinoza, mas é a substância que se sabe a si mesma na autoconsciência, que se torna a si mesma indefinida e universal” (HEGEL, 2006, p. 273).

Marx ilustra como se dá essa “fusão” (entre Spinoza e Fichte) da seguinte maneira:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “*fruta*”, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “*a fruta*”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “*a fruta*” como a “*substância*” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua

⁸ Tal carta antecipa alguns aditamentos que se encontram no opúsculo *Sobre a gênese* (ALTHUSSER, 2015d), de 22 de junho do mesmo ano. Cf. a nota do tradutor brasileiro (ALTHUSSER, 2015d, p. 155-157).

⁹ Fichte condiciona a existência à “autoconsciência”. “O eu só é quando é consciente de si”, diz Fichte (1984, p. 46 [I, 97]). “Não podemos pensar nada, sem introduzir o pensamento do nosso eu, como consciente de si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência [...]” (FICHTE, 1984, p. 46-47 [I, 97]).

¹⁰ Na dicção da *Crítica da filosofia do direito*, Hegel parte “da ‘Ideia’ ou da ‘Substância’ como sujeito, como essência real”, donde se segue que “o *sujeito real* aparece como o *último predicado* do predicado abstrato” (MARX, 2013, p. 44). (Essa sinonímia entre Ideia e Substância aparece também nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Veja-se Marx (2010, p. 118-131).)

existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “*a fruta*”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã *o mesmo* que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja “*a fruta*”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 72)

Em vez de partir das frutas reais, da maçã, da pera, etc., o filósofo especulativo parte da “fruta”, tomando-a como o verdadeiro ser – a essência – das frutas reais, da maçã, da pera, etc. Ocorre que, enquanto a maçã, a pera, etc., existem por si mesmas, “a fruta” só existe enquanto abstração. Segundo Marx, nisso consiste a *inversão* – “As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é ‘a substância’, ‘a fruta’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 72) –, que redundando em uma *mistificação*, quer dizer, em uma exposição *especulativa* – “O que interessa fundamentalmente à filosofia especulativa é, portanto, o ato de engendrar a *existência* dos frutos reais e profanos e o fato de dizer de um modo misterioso que há maçãs, peras, amêndoas e passas” (MARX; ENGELS, 2011, p. 74) –, operada tanto por Hegel quanto por sua “caricatura”, a Crítica crítica (Bruno Bauer e consortes):

o filósofo especulativo apenas leva a cabo essa contínua criação [...] declarando [...] sua *própria* atividade, através da qual *ele passa* da representação maçã à representação pera, como a *autoatividade* do sujeito absoluto, “*da fruta*”. A essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber a *substância* na condição de *sujeito*, como *processo interior*, como *pessoa absoluta*, concepção que forma o caráter essencial do método *hegeliano*. (MARX; ENGELS, 2011, p. 75)¹¹

Hegel (2006, p. 397, grifo nosso) reconhece que Spinoza “alcança a intuição substancial”, mas critica o fato de que, em sua filosofia, “o conhecer é ainda *exterior* à substância”. Ora, para usarmos as palavras de Althusser (1978b, p. 106), “como bom nominalista (o nominalismo então poderia ser, Marx o reconheceu¹², a antecâmara do materialismo), Spinoza fala somente do ‘verdadeiro’”. Tal qual Marx e Lenin, recusa “toda teoria que queira pensar a Origem, o Sujeito e o Direito do conhecimento” (ALTHUSSER, 1978c, p. 152), inscrevendo “de antemão”, com seu aforismo *Verum*

¹¹ Cf. Marx (2010): “[...] este processo tem de ter um portador, um sujeito; mas o sujeito só vem a ser enquanto resultado; este resultado, o sujeito que se sabe enquanto consciência-de-si absoluta, é, por isso, o *Deus*, o *espírito absoluto*, a *ideia que se sabe e aciona*. [...] Sujeito e predicado têm assim um para com o outro a relação de uma absoluta inversão, *sujeito-objeto místico* ou *subjetividade que sobrepuja o objeto*, o *sujeito absoluto* como um *processo*, como *sujeito exteriorizando-se* e retornando a si da exteriorização, mas, ao mesmo tempo, retomando-a de volta em si, e o sujeito como este processo; o puro círculo *infatigável* em si” (p. 133); “[...] Hegel põe [...] o ato de abstração girando em si [...]” (p. 135).

¹² Cf. Marx; Engels (2011, p. 146): “O nominalismo é um dos elementos principais dos materialistas ingleses, da mesma maneira que é, em geral, a primeira expressão do materialismo.”

index sui et falsi (*Ética*, II, prop. 43, escólio, p. 83-84), “toda teoria do conhecimento [...] na dependência de *fato* do conhecimento retido” (ALTHUSSER, 1978c, p. 151).

Aí ainda, por sua diferença, Spinoza nos fazia perceber o defeito de Hegel. Hegel havia bem proscrito todo critério de verdade, refletindo no verdadeiro como interior a seu processo, mas ele restaurava a virtude da Verdade como Telos ao interior do próprio processo, pois todo momento aí é mais do que nunca a “verdade do” momento que o precede. (ALTHUSSER, 1978b, p. 107)

A conclusão que se impõe é que, se é verdade que Marx “retomou” de Hegel a dialética, “não somente ‘inverteu-a’¹³ para desembaraçá-la da pretensão ou do fantasma idealista da auto-produção, como teve também de transformar as figuras para que não produzissem mais esses efeitos” (ALTHUSSER, 1978c, p. 144). Marx não construiu sua dialética a partir de Hegel, e sim forjou a dialética que se fazia necessária para pensar um *Tópico* (infraestrutura/superestrutura), ou, em outras palavras, para representar cientificamente uma *formação social*: “para pensar na realidade de uma formação social, Marx *coloca no lugar* uma infra-estrutura (a ‘estrutura’ ou ‘base’ econômica) e, acima dela, uma superestrutura” (ALTHUSSER, 1978b, p. 107). Do mesmo modo,

Hegel não se pôs à procura da dialética uma vez rejeitados a origem e o fim. Em um mesmo movimento, ele forjou a dialética que se fazia necessária para se demarcar dos filósofos clássicos, e para subordiná-la a seus fins, ele, como diz Marx, “mistificou a dialética”. (ALTHUSSER, 1978c, p. 143)

Não se tem, portanto, o direito de afirmar, como faz Althusser (1999a, 2002) em *A querela do humanismo*, que Marx “herdou” de Hegel a categoria de processo sem sujeito subtraída de sua teleologia. Eliminando-se a teleologia, elimina-se a contradição, ou seja, a própria dialética. Resta o vazio. Em suma:

Spinoza nos ajudou a ver que o binômio Sujeito/Fim constitui a “mistificação” da dialética hegeliana, mas isso é suficiente para desembaraçá-la, para instaurar a dialética materialista do materialismo pela simples extração e reviravolta? Isso não é seguro, pois, libertada desses entraves, a nova dialética pode voltar ao vazio do idealismo, se não está carregada de *formas novas*, desconhecidas de Hegel e que lhe conferem a marca do materialismo. (ALTHUSSER, 1978b, p. 107)

2. CONTRADIÇÃO E TODO: A DETERMINAÇÃO EM ÚLTIMA INSTÂNCIA

A despeito de posteriormente atribuída a Freud, a noção althusseriana de sobredeterminação ou contradição sobredeterminada – que, imediatamente vinculada

¹³ Althusser se refere à fórmula de Marx (2017a, p. 90), do *Posfácio da segunda edição d’O capital*, segundo a qual seu “método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto”, que, ele diz, “não passava da metáfora de uma verdadeira transformação materialista das figuras da dialética” (ALTHUSSER, 1978c, p. 144).

ao conceito de todo complexo estruturado com dominante, aparece pela primeira vez em dois artigos de *PM*, *Contradição e sobredeterminação* (ALTHUSSER, 2015a) e *Sobre a dialética materialista* (ALTHUSSER, 2015b) – remete, na verdade, a Mao Tsé-Tung, diretamente a seu ensaio intitulado *Sobre a contradição* (TSÉ-TUNG, 2008), de 1937. Segundo ele, a) “a contradição existe no processo de desenvolvimento de todas as coisas” e b) “no processo de desenvolvimento de cada coisa um movimento de contrários existe do começo ao fim” (TSÉ-TUNG, 2008, p. 90). *Explicitamente*, daí é que é postulado que a sobredeterminação, em Hegel ausente – nisso consistiria a diferença de fundo entre a dialética marxiana e a hegeliana –, “designa, na contradição, a qualidade essencial seguinte: a reflexão, na própria contradição, de suas condições de existência, ou seja, de sua situação na estrutura com dominante do todo complexo” (ALTHUSSER, 2015b, p. 167-168).¹⁴

Sabe-se, contudo, que Althusser “desviava” por Spinoza. Tanto em *PM* quanto em *LC*, trata-se de um todo que é “causa imanente¹⁵ de seus efeitos no sentido spinoziano do termo” (ALTHUSSER, 1980, p. 141). A diferença é que, em *LC*, a noção de sobredeterminação dá lugar à de causalidade estrutural¹⁶, inexistente em *PM*.¹⁷

Em *Amiens*, de maneira distinta, trata-se de um todo cuja articulação se dá *a partir* da determinação em última instância.¹⁸ Althusser distingue, assim, “totalidade”

¹⁴ Cf. Althusser (2015b, p. 168): “[...] a contradição deixa de ser unívoca (as categorias deixam de ter, de uma vez por todas, um papel e um sentido fixos), visto que reflete em si [...] sua relação com a estrutura *desigualitária* do todo complexo. [...] ela se revela determinada pela complexidade estruturada que lhe designa seu papel, como – se me perdoarem esta palavra horrorosa! – complexamente-estruturalmente-desigualitariamente-determinada... Confesso que preferi uma palavra mais curta: sobredeterminada”.

¹⁵ *Causa sui*. Cf. *Ética* (I, def. 1, p. 13): “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

¹⁶ A “causalidade estrutural”, ou “metonímica”, designa “esse modo de *presença* da estrutura nos seus *efeitos*” (ALTHUSSER, 1980, p. 140). Cf. Althusser (1980, p. 141): “A *ausência da causa na ‘causalidade metonímica’ da estrutura sobre seus efeitos não é resultado da exterioridade da estrutura em relação aos fenômenos econômicos; é, pelo contrário, a própria forma da interioridade da estrutura, como estrutura, em seus efeitos*. Isso implica então que os efeitos não sejam externos à estrutura [...]: muito pelo contrário, implica que a estrutura seja imanente a seus efeitos, causa imanente de seus efeitos no sentido spinoziano do termo, e que *toda existência da estrutura consista em seus efeitos*, em suma, que a estrutura, tão-somente combinação específica de seus próprios elementos, nada seja fora de seus efeitos”.

¹⁷ Em *LC*, ademais, o significado da noção de determinação em última instância passa a remeter ao conceito de instância dominante. Cf. Althusser (1980, p. 38): “A coexistência dos membros e relações no todo está sujeita à ordem de uma estrutura dominante, que introduz certa ordem específica na articulação (*Gliederung*) dos membros e das relações”. Daí, exatamente, a expressão todo complexo estruturado *com dominante*. Nos termos de Balibar (1980, p. 178): “a economia é determinante na medida em que determina qual das instâncias da estrutura social ocupa o lugar determinante”, vale dizer, *dominante*. Nos termos de Poulantzas (2019, p. 18): “o econômico só é de fato determinante na medida em que atribui a tal ou qual instância o papel dominante”. (Durante a década de 1970, como Althusser, Balibar e Poulantzas rompem com essa interpretação acerca da determinação em última instância. Veja-se Poulantzas (1979) e Balibar (1975).) “Essa hierarquia” – “essa dominância” –, explica Althusser, “representa”, aqui, “apenas a hierarquia da *eficácia* existente entre os diferentes ‘níveis’ ou instâncias do todo social” (ALTHUSSER, 1980, p. 38, grifo nosso): “o modo e o grau de *independência* de cada tempo e de cada história são [...] determinados com inevitabilidade pelo modo e grau de *dependência* de cada nível no conjunto das articulações do todo” (ALTHUSSER, 1980, p. 40). (Sobre a tese althusseriana da temporalidade plural, veja-se Morfino (2014).)

¹⁸ Já Décio Saes (1994) identifica que o althusserianismo “clássico” não logra compatibilizar a noção de determinação em última instância com a de “implicação recíproca” entre instâncias no que diz respeito a análises modais, quer dizer, análises de modos de produção determinados. Cf. Saes (1994, p. 46): “Na verdade, a corrente althusseriana só *opera*, no trabalho teórico sobre os

e “todo”, atribuindo a primeira categoria a Hegel e a segunda a Marx. Hegel pensa a história, a sociedade, etc., como uma “totalidade”, onde “as diferenças só se afirmam para se negar e superar em outras diferenças, [...] porque cada diferença já encobre o em-si de uma para-si futuro” (ALTHUSSER, 1978c, p. 145).¹⁹ A contradição hegeliana (“circular”), que se desenvolve a partir de um processo de interiorização cumulativa (“círculo de círculos”²⁰), é, pois, sempre “simples”: consiste em uma oposição no sentido lógico do termo (+ e –, A e não-A, etc.). Já Marx pensa a sociedade como um “todo”: precisamente, como um todo *complexo*. Segundo Althusser, isso é possível porque a contradição marxiana não opõe elementos iguais, e sim *desiguais*:

Ora, se posso superar aqui o que defendi em meus primeiros ensaios, embora na mesma linha, diria que a contradição, tal como se apresenta em *O Capital*, apresenta a surpreendente particularidade de ser *desigual*, de colocar em jogo contrários que se obtêm marcando o outro como signo oposto ao primeiro, porque eles são apreendidos em uma *relação de desigualdade* que reproduz incessantemente suas condições a partir da existência desta contradição. Falo por exemplo da contradição que determina o modo de produção capitalista e o condena tendencialmente, a contradição da *relação de produção capitalista*, a contradição que divide as classes como classes, em que se defrontam duas classes inteiramente desiguais: a classe capitalista e a classe operária. Pois a classe operária não é o negativo da classe capitalista anexada do sinal menos, privada de seus capitais e seus poderes, – e a classe capitalista não é a classe operária anexada do sinal mais, o da riqueza e do poder. Elas não têm a mesma história, não têm o mesmo mundo, não têm os mesmos meios, nem levam a cabo a mesma luta de classes; e no entanto se defrontam e isto é cabalmente uma contradição, visto que a relação de *seu defrontamento reproduz as condições de seu defrontamento*, ao invés de superá-las na sublime elevação e reconciliação hegeliana. (ALTHUSSER, 1978c, p. 147-148)

Todo o esforço de Althusser está em sublinhar que “o jogo da dialética materialista é dependente do dispositivo de um *Tópico*” (ALTHUSSER, 1978b, p. 107), isto é, do conceito de *formação social*²¹. Consoante o Prefácio da *Contribuição à crítica*

diferentes modos de produção [...], com a idéia da ‘implicação recíproca’ das instâncias; os conceitos de ‘determinação em última instância’ e de ‘dominância’ se mantêm, estritamente, como elementos do conceito de modo de produção em geral. Isso equivale a dizer que tais conceitos, na medida em que se revelam incapazes de ‘descer’ ao terreno da teoria dos modos de produção particulares (feudal, capitalista etc.), são *inoperacionalizáveis*”.

¹⁹ Trata-se, nos termos da *Fenomenologia do espírito*, de “conceitos sem-reposou, que somente são, sendo seu contrário em si mesmos, e tendo seu repouso no todo” (HEGEL, 1999, vol. II, p. 194, §771): “as diferenças que se fazem dissolvem-se tão imediatamente quanto são feitas, e tão imediatamente se fazem quanto se dissolvem. O verdadeiro e efetivo é justamente esse movimento que gira dentro de si” (HEGEL, 1999, vol. II, p. 194, §770).

²⁰ Essa ideia de “círculo de círculos” está presente já em *Contradição e sobredeterminação*: “*Círculo de círculos, a consciência tem apenas um centro*, o único a determiná-la: precisaria de círculos *tendo outro centro que não ela, círculos descentrados*, para que ela fosse afetada em seu centro pela eficácia deles, em suma, que sua essência fosse sobredeterminada por eles. Mas não é o caso” (ALTHUSSER, 2015a, p. 80).

²¹ Salvo na carta *Sobre Lévi-Strauss* (ALTHUSSER, 2005a), de 1966, Althusser não considera, ao contrário de althusserianos como Nicos Poulantzas (2019, 1979) e Pierre-Philippe Rey (1973), que uma formação social seja formada pela combinação ou articulação de diferentes modos de produção: não há, em seus textos, distinção sistemática entre formação social e modo de produção. Não é um acaso, nesse sentido, que a problemática da transição de um *modo de produção* a outro seja uma constante

da economia política²², este é tomado como a articulação de dois – ou três, “isso não foi determinado” (ALTHUSSER, 1978c, p. 146) – níveis ou instâncias: uma *infraestrutura* (ou base econômica), determinante em *última instância*, e uma *superestrutura*.²³ Nesse esquema, a menção a uma determinação em *última instância* “é igualmente *se demarcar de toda a concepção mecanicista de determinação e é adotar uma p.osição dialética*”, diz Althusser (1978c, p. 142, grifos nossos) em *Amiens*; “a *última instância* é exatamente a *última instância*” (ALTHUSSER, 1978c, p. 141), não a única.

Em síntese, o todo marxiano é um “todo diferenciado, logo complexo e articulado (a ‘*Gliederung*’²⁴), onde a determinação em última instância fixa a diferença real das outras instâncias, sua autonomia relativa e seu próprio modo de eficácia sobre a base” (ALTHUSSER, 1978c, p. 141). Essa ideia nada tem a ver com o imperativo, de *PM*, de que “a ‘diferença’ das contradições [...] componha uma unidade com as condições de existência do todo complexo” (ALTHUSSER, 2015b, p. 164-165), tampouco com a formulação, presente em *LC*, segundo a qual o todo marxiano encerraria a combinação [*Verbindung*] de uma “descentração articulada” (ALTHUSSER, 1980, p. 44) *causa sui* de si mesma.²⁵ O desenvolvimento desigual das diferentes contradições desiguais encontra sua explicação justamente nas próprias condições materiais de existência deste todo, isto é, na determinação em última instância. Há, aqui, dirá Althusser (2000, p. 87), “a idéia de uma *causalidade pelas relações* e não pelos elementos”. “Compreende-se sem dificuldade que, neste novo todo”, portanto, “a dialética que opera não seja mais hegeliana” (ALTHUSSER, 1978c, p. 147).

Eis porque falei *de um todo*, para acentuar que na concepção marxista de uma formação social tudo se articula, que a independência de um elemento é sempre apenas a forma de sua dependência, e que o jogo das diferenças é regulado pela unidade de uma determinação em última instância; e não falei de uma *totalidade* porque o todo marxista é desigual, e marcado pela determinação em última instância. (ALTHUSSER, 1978c, p. 146)

durante toda a obra althusseriana: da década de 1960 (ALTHUSSER, 1994, 2015d) às décadas de 1970 (ALTHUSSER, 1998, 2014) e 1980 (ALTHUSSER, 2005b, 2007). Sobre isto, não poderíamos agora ir além.

²² Cf. Marx (2008, p. 47): “O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência.”

²³ Assim sendo, identificado ou não ao conceito de formação social, no âmbito da corrente althusseriana, o conceito de modo de produção assume um caráter “ampliado”, como sublinham Décio Saes (1994) e Armando Boito Jr. (2016). Boito Jr. (2016, p. 160) chega a indagar, criticamente, “se a expressão ‘modo de produção’ não se torna imprópria para o novo conceito que abarca”; e continua: “A verdade é que embora Althusser tenha mantido a terminologia, ele altera o conteúdo do conceito”.

²⁴ Estrutura/hierarquia.

²⁵ É importante pontuar que a retificação que sublinhamos não é um “ponto de não-retorno”. Ainda em 1976, Althusser (2014) retorna à noção spinoziana de “todo” de *PM* e *LC* (entenda-se: a questão do “todo” torna a se confundir com a questão de suas partes), além de reestabelecer, mais uma vez, uma distinção vulgar entre ciência e ideologia. De toda sorte, isso não nos impede de atestar as inflexões ora apresentadas.

3. REAL E PENSAMENTO

Na *Ética*, Spinoza classifica o conhecimento em três gêneros distintos. O conhecimento do primeiro gênero é *causa sui* do falso, e o do segundo e do terceiro, do verdadeiro (*Ética*, II, prop. 41, p. 82). Só esses dois últimos, porque verdadeiros, permitem distinguir o verdadeiro do falso (*Ética*, II, prop. 42, p. 82), uma vez que o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso (*Verum index sui et falsi*) (*Ética*, II, prop. 43, escólio, p. 83).

Em *PM*, inspirado em Spinoza²⁶, Althusser fala em Generalidades. O processo de conhecimento, a “prática teórica”, segundo sua formulação, encerraria a passagem, a partir de conceitos já existentes (Generalidade II), científicos ou ideológicos, vale dizer, verdadeiros ou falsos, da “ideologia” (Generalidade I) à “ciência” (Generalidade III), isto é, do falso ao verdadeiro (ALTHUSSER, 2015b). A “verdade” (Generalidade III), assim como em Spinoza, é a régua de si mesma e do “falso” (Generalidade I).

Em *LC*, a partir de *O método da economia política* (MARX, 2011a, p. 54-61), Althusser lança mão da oposição spinoziana entre ideia e ideado, forjando as noções de “objeto real” e “objeto de conhecimento”. Em suas palavras:

[...] entramos no caminho que nos foi aberto, diria eu *quase* à nossa revelia, porque na verdade não meditamos nele, por dois filósofos na história: Spinoza e Marx. Spinoza [...] nos advertiu de que o *objeto* do conhecimento, ou essência, era em si absolutamente distinto e diferente do *objeto real*, porque, para empregar sua expressão célebre, não se deve confundir os dois objetos: a *idéia* do círculo, que é o *objeto* do conhecimento, com o círculo, que é o *objeto real*.²⁷ Marx, no capítulo III²⁸ da *Introdução de 57*, retomou essa distinção com toda a força possível. (ALTHUSSER, 1979b, p. 41)

A diferença entre esses dois objetos é indicada como “o *índice*”, “a própria existência do *conhecimento*” (ALTHUSSER, 1979b, p. 54). Nada obstante, eles são mobilizados nos moldes da problemática da “prática teórica”: Althusser não faz mais do que replicá-la em outros termos. Por esse motivo, a distinção estabelecida por Marx não corresponde à distinção entre objeto real e objeto de conhecimento formulada em *LC*.

Tanto em *PM* quanto em *LC*, o processo de conhecimento é tomado como a produção mental de um “concreto teórico” que, de maneira paradoxal, “reflete” *verdadeiramente* o real, sem confundir-se com ele.²⁹ A forma mais bem acabada deste

²⁶ Veja-se Althusser (1978c, p. 151-157).

²⁷ Cf. Spinoza (1983, p. 49): “[...] A idéia verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é algo diverso do seu ideado, porque uma coisa é o círculo, outra, a idéia do círculo. [...]”.

²⁸ *O método da economia política*.

²⁹ O que está em jogo não são os postulados materialistas de Spinoza, mas o princípio, levado, como se sabe, a suas últimas consequências por Hegel – “*O que é racional é real e o que é real é racional*” (HEGEL, 1997, p. xxxvi) –, segundo o qual “[a] ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (*Ética*, II, prop. 7, p. 55).

paradoxo – que está por trás da, em *LC*, nebulosa distinção entre objeto real e objeto de conhecimento – encontra-se em *Sobre a dialética materialista*:

Logo, é essencial não confundir a distinção real do abstrato (Generalidade I) e do concreto (Generalidade III) que diz respeito unicamente à prática teórica, com uma outra distinção, essa ideológica, que opõe a abstração (constituindo a essência do pensamento, da ciência, da teoria) ao concreto (constituindo a essência do real). [...] *A crítica que opõe, em última análise, a abstração (que pertenceria à teoria, à ciência) ao concreto (que seria o próprio real) é uma crítica ainda ideológica, visto que nega a realidade da prática científica, a validade de suas abstrações e, finalmente, a realidade desse “concreto” teórico que é um conhecimento.* (ALTHUSSER, 2015b, p. 151, grifo nosso)

Já em *O método da economia política*, o processo de conhecimento é indicado como um movimento progressivo de uma representação caótica do real a um “concreto-de-pensamento” determinado. Esse movimento se passa inteiramente *no pensamento*, não “na prática teórica” (ALTHUSSER, 2015b, p. 151), “no conhecimento” (ALTHUSSER, 2015b, p. 150; ALTHUSSER, 1979b, p. 42).³⁰ Nas palavras de Marx:

[...] Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. [...] a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. (MARX, 2011a, p. 54-55)

Em *PM*, pois, uma vez que “a Generalidade II trabalha na I para produzir a III” (MORAES, 2017, p. 52), como sublinha João Quartim de Moraes, Althusser acaba por repetir o “erro” de Hegel, identificando “o todo concreto pressuposto pela análise com o todo real reproduzido como um concreto pensado” (MORAES, 2017, p. 56). Acrescentamos que este “erro” está presente também em *LC*. É o que se pode verificar, por exemplo, nos excertos a seguir:

³⁰ Em referência ao texto marxiano, em *LC*, de fato, Althusser (1979b, 1980) afirma que este processo se passa “no pensamento”; “pensamento” e “conhecimento”, no entanto, aparecem como sinônimos. Cf. Althusser (1979b, p. 42): “[...] o processo de produção do objeto de conhecimento se passa inteiramente no conhecimento [...]”.

[...] Trabalhando sobre seu “objeto”, o conhecimento não o faz então com o objeto *real*, mas com sua própria matéria-prima, que constitui, no sentido rigoroso do termo, o seu “objeto” (*de conhecimento*) que é [...] distinto do objeto real [...] (ALTHUSSER, 1979b, p. 44)

[...] o problema que nos ocupa pode enunciar-se então sob a forma seguinte: *mediante que mecanismo o processo do conhecimento, que se passa inteiramente no pensamento, produz a apropriação cognitiva de seu objeto real, que existe fora do pensamento, no mundo real?* Ou então, *mediante que mecanismo a produção do objeto do conhecimento produz a apropriação cognitiva do objeto real que existe fora do pensamento no mundo real?* A simples substituição da questão ideológica das *garantias* da possibilidade do conhecimento pela questão do *mecanismo* da apropriação cognitiva do objeto real por meio do objeto de conhecimento contém em si essa mutação da problemática que nos liberta do espaço fechado da ideologia, e nos proporciona o espaço aberto da teoria filosófica que procuramos. (ALTHUSSER, 1979b, p. 59)

É apenas o abandono da problemática da “prática teórica” que permitirá a Althusser reformular corretamente a distinção entre objeto real e objeto de conhecimento, reivindicada em *Amiens* como “incontestável no texto de Marx” (ALTHUSSER, 1978c, p. 154):

No movimento que leva o pensamento da intuição e representação espontâneas ao conceito de objeto real, cada forma visa certamente o objeto real, mas sem confundir-se com ele, tampouco, afinal, o concreto-de-pensamento não se confunde, como pretendia Hegel, (que Marx denuncia por essa razão) com o concreto real. (ALTHUSSER, 1978c, p. 155, grifo nosso)

Por aí, trata-se de pensar a posição de Marx *na* filosofia, e não a filosofia *de* Marx, como a “Teoria da prática teórica” do materialismo histórico. Nesse sentido, *O método da economia política*, diz Althusser (1978c, p. 152), “não propõe nem uma ‘teoria do conhecimento’, nem seu sucedâneo que é uma epistemologia: creio que ela enuncia apenas o mínimo de generalidade sem a qual o discernimento e o conhecimento seriam impossíveis”. Se é assim, a relação entre o real e o pensamento deixa definitivamente de ser “uma relação de inadequação ou adequação de conhecimento” (ALTHUSSER, 1980, p. 24), ou seja, cai por terra a distinção vulgar, racionalista-especulativa, entre ciência e ideologia, tão cara ao “primeiro” Althusser.

4. CIÊNCIA E IDEOLOGIA

Althusser (1978b, 1978c) não deixa de reivindicar o título de ciência para o marxismo – entre outros motivos, “porque a única representação que podem ou querem fazer da prática e da história de uma ciência, e *a fortiori* da ciência marxista, é

a representação positivista clássica ou vulgar, burguesa” (ALTHUSSER, 1978b, p. 89). Mas para por aí. Resta em aberto, portanto, a seguinte questão: qual é a relação entre a ciência e a ideologia?

Em *Marxismo e humanismo* (ALTHUSSER, 2015c), de 1964, por exemplo, Althusser define a ideologia como a “expressão da relação dos homens com seu ‘mundo’, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais” (ALTHUSSER, 2015c, p. 194); um “sistema de representações” que se distinguiria da ciência – também um “sistema de representações” – “pelo fato de que, nela, a função prático-social prevalece sobre a função teórica (ou função de conhecimento)” (ALTHUSSER, 2015c, p. 192). Já em *Sobre a reprodução* (ALTHUSSER, 1999b), manuscrito que dá origem ao artigo *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, de 1970, a ideologia passa a ser definida como a forma pela qual os indivíduos *representam*, de maneira imaginária, mas alusiva, suas relações com suas condições materiais de existência. Tudo está, a essa altura, bem indicado; resta, porém, retomar o problema do estatuto epistemológico do marxismo diante dessa formulação. É o que ocorre, ainda que de passagem, de forma completa, em *Marx e Freud* (ALTHUSSER, 2000).

Neste texto, o marxismo é definido como “uma *ciência de partido* (Lênin)” (ALTHUSSER, 2000, p. 80), *conflituosa* e *cisionista*. Marx chegou à conclusão, diz Althusser (2000, p. 79), de que “o imenso edifício da ideologia burguesa e suas formações teóricas (Filosofia, Economia Política, etc.) tinham *como missão dissimular*, a fim de poder perpetuar a exploração e o domínio da classe burguesa”, convencendo-se “de que a *verdade* que descobria não tinha por adversário *acidental* o ‘erro’, ou a ‘ignorância’, *mas o sistema orgânico da ideologia burguesa, peça essencial da luta de classe burguesa*” (ALTHUSSER, 2000, p. 79-80). Como bosqueja Althusser:

Tudo isso é bem conhecido, mas nem sempre se avalia adequadamente o seu significado. Facilmente se admitirá que a teoria marxista está necessariamente imersa na luta de classes e que o conflito que a faz afrontar-se com a ideologia burguesa é irremediável, mas não se admitirá tão facilmente que a *conflituosidade* da teoria marxista seja *constitutiva* de sua *cientificidade*, de sua *objetividade*. Haverá um retrocesso até posições positivistas e economicistas, e as condições conflituosas da ciência serão consideradas *contingentes*, em relação a seus resultados científicos. Isso significa não ver que a ciência marxista e o pesquisador marxista devem *tomar posição* no conflito cujo objeto é a teoria marxista, devem ocupar posições teóricas (proletárias) *de classe*, antagônicas a toda posição teórica de classe burguesa, para poder constituir e desenvolver sua ciência. Quais são essas posições [...]? São *posições filosóficas* materialistas e dialéticas, que permitem *ver* o que a ideologia burguesa *oculta* necessariamente: a estrutura de classe e a exploração de classe de uma formação social. E tais posições de classe são sempre e necessariamente antagônicas às posições burguesas. (ALTHUSSER, 2000, p. 80)

A neutralidade, “condição positivista de objetividade” (ALTHUSSER, 2000, p. 81), é, então, descartada: aí se encontraria a verdadeira cientificidade do marxismo enquanto ciência concreta.

Essa ideia – leniniana – de “tomada de partido” reporta, além de a autores como Maquiavel³¹, novamente a Spinoza. Na dicção dos *Elementos de autocrítica*, com o aforismo *Verum index sui et falsi*, “Spinoza afastava a problemática do ‘critério da verdade’”; afinal, “o critério é para ser rejeitado: porque ele só é a figura de uma Jurisdição ou de um Juiz que deve autenticar e garantir a validade do verdadeiro” (ALTHUSSER, 1978b, p. 106). Isso o desvencilha, como já apontado, de “toda teoria que queira pensar a Origem, o Sujeito e o Direito do conhecimento” (ALTHUSSER, 1978c, p. 152).

Spinoza define Deus como “um ente absolutamente infinito” (*Ética*, I, def. 6, p. 13). “Evidentemente, é uma maneira de dizer que *o que possa existir só existe em Deus, seja este ‘o que quer que seja’, conhecido ou desconhecido*”, dirá Althusser (2005b, p. 16) n’*A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, de 1982. A perspectiva protagórica, segundo a qual o homem seria a medida de todas as coisas,

faz não só com que *não reste nada a dizer de Deus*, mas que não reste, também, nada a dizer do grande problema que invadiu toda a filosofia ocidental desde Aristóteles e, sobretudo, depois de Descartes: *o problema do conhecimento* e seu duplo correlato, o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. (ALTHUSSER, 2005b, p. 17)

Spinoza, por isso, “se instala deliberadamente *em Deus*” (ALTHUSSER, 2005b, p. 16); “como se ele mesmo fosse seu próprio adversário” (ALTHUSSER, 2007b, p. 138, tradução nossa), redistribui as cartas e lança novamente os dados sobre a mesa vazia (ALTHUSSER, 2005b, p. 14), fazendo ecoar as palavras de Freud, das quais nos lembram Althusser (2000, p. 93): “Devemos usar a moeda vigente no país que exploramos’, e não outra”.

Assim como Spinoza não se recusa a pensar Deus, ao identificar o estatuto epistemológico da teoria marxista a seu caráter revolucionário, em contraposição ao reacionarismo da ideologia burguesa, Althusser não recusa, pura e simplesmente, a ideia mesma de epistemologia. Ele reconhece, antes, o caráter inarredavelmente *político-ideológico* da epistemologia ocidental, burguesa, recusando-se a reproduzi-lo, donde se segue a incompatibilidade do estatuto epistemológico próprio ao marxismo em relação às condições positivistas clássicas de objetividade, como a “neutralidade axiológica”. Eis o erro fundamental da epistemologia de *PM* e *LC*: “É exato: suspeitando que a

³¹ Em *Marx e Freud*, Althusser (2000, p. 81) evoca a dedicatória, d’*O príncipe, Ao Magnífico Lorenzo de’ Medici* – “para conhecer bem a natureza dos povos, é preciso ser príncipe, e, para conhecer a natureza dos príncipes, é preciso ser do povo” (MAQUIAVEL, 2001, p. 130) –, e conclui: “se tomamos as palavras de Maquiavel em sentido forte e aplicamos à história de Marx e de sua obra, poderemos dizer com justiça: *é preciso ser proletário para conhecer O Capital*”. (Veja-se a dedicatória d’*O capital*, ao “impávido, fiel e nobre paladino do proletariado” (MARX, 2017a, p. 76), Wilhelm Wolff.)

ciência marxista não era ‘uma ciência como as outras’, sem que pudéssemos dizer *em que*, tratamo-la finalmente como ‘ciência como as outras’, recaindo assim nos perigos do teoricismo” (ALTHUSSER, 1978b, p. 101).³²

5. GENERALIZAÇÃO E ANÁLISE TEÓRICA

Pode-se, agora, retornar ao problema do “concreto”, do “abstrato” e dos limites da teoria, a fim de aferir a correspondência entre as formulações de Althusser e aquelas de Marx. Para Marx, não é dispensável a generalização, mas é preciso considerar os limites deste artifício. “A *produção em geral*”, diz ele, por exemplo,

é uma abstração, mas é uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *Universal*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. (MARX, 2011a, p. 41)

Ao mesmo tempo em que “a produção também não é somente produção particular”, “não há produção em geral” e “não há igualmente produção universal” (MARX, 2011a, p. 41). Se ela apresenta características comuns em diferentes épocas – isto é, se é possível falar em “produção em geral” –, isso não significa que estas se resumam a uma estrutura fixa que se repete invariavelmente no curso da história: “as assim chamadas *condições universais* de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido” (MARX, 2011a, p. 41). Ela, enfim, não aparece nunca isolada, mas sempre no interior de um todo complexo já dado:

P. ex., a categoria econômica mais simples, digamos, o valor de troca, supõe a população, população produzindo em relações determinadas; [supõe] também um certo tipo de família – ou comunidade – ou de Estado etc. Não pode jamais existir, exceto como relação abstrata, unilateral, de um todo vivente, concreto, já dado. (MARX, 2011a, p. 55)

³² Cf. Althusser (1978b, p. 96, em nota): “Que entendíamos por *Epistemologia*? Literalmente, a teoria das condições e das formas da prática científica e de sua história nas diferentes ciências concretas. Mas essa definição podia ser compreendida em dois sentidos. Em um sentido *materialista*, podia nos conduzir a estudar as condições materiais, sociais, políticas, ideológicas e filosóficas dos ‘modos de produção’ e dos ‘processos de produção’ teóricos dos conhecimentos existentes; mas então seu domínio dependia do Materialismo histórico! Em um sentido *especulativo*, ao contrário, a Epistemologia podia nos conduzir a formar e desenvolver a teoria *da* prática científica na sua diferença das outras práticas; mas qual a diferença com a Filosofia, definida também como ‘Teoria da prática teórica’? Estávamos então no terreno do ‘Materialismo dialético’, pois a Filosofia era e só era Epistemologia. Era o cruzamento dos caminhos. Se a Epistemologia é a própria Filosofia, sua unidade especulativa só pode reforçar o teoricismo. Mas se a Epistemologia depende (sob a reserva do mínimo de conceitos próprios que especificam seu objeto) do Materialismo histórico, é necessário então aí inscrevê-la, e ao mesmo tempo, reconhecer a ilusão e a impostura de seu projeto. É preciso (como nós o indicamos depois) renunciar e criticar o idealismo ou os mofos idealistas de toda Epistemologia”.

Bem entendido, o ponto de partida da *análise teórica* deve ser “um regime econômico dado”.³³ Mas não por isso Marx se exime de indicar o que entende por “produção em geral”. Fá-lo, por exemplo, no capítulo do livro III d’*O capital* dedicado à chamada fórmula trinitária:

[...] o processo de produção capitalista é uma forma historicamente determinada do processo social de produção em geral. Este último é tanto um processo de produção das condições materiais de existência da vida humana como um processo que, operando-se em condições histórico-econômicas de produção específicas, produz e reproduz essas mesmas relações de produção e, com elas, os portadores desse processo, suas condições materiais de existência e suas relações mútuas, isto é, sua determinada formação socioeconômica. A totalidade dessas relações que os portadores dessa produção estabelecem com a natureza e entre si, relações nas quais eles produzem, é justamente a sociedade, considerada em sua estrutura econômica. (MARX, 2017b, p. 881)

Como sumariza Balibar em *Sobre a dialética histórica*, ensaio no qual retoma criticamente suas formulações de *LC*:

Na verdade, os conceitos *gerais* (ou *formais*) de Marx [...] não fazem mais do que indicar e de certa maneira *orientar* formalmente (precisamente: num sentido materialista) a *problemática geral* (digo problemática e não teoria) do “materialismo histórico” aplicado em análises teóricas definidas de Marx. Não podem *antecipar-lhe* o conteúdo. (BALIBAR, 1975, p. 204-205)

O economista vulgar, insiste Marx, não faz mais do que enunciar formas historicamente determinadas como universais (cf. MARX, 2017a, p. 155-156, nota 32). Ao identificar, por exemplo, o trabalho em geral – “que não passa de uma abstração e que, considerado em si mesmo, não existe em absoluto” (MARX, 2017b, p. 878) – ao trabalho assalariado, “então também o capital e a terra monopolizada terão de aparecer como forma natural das condições de trabalho frente ao trabalho em geral” (MARX, 2017b, p. 887). “Se o trabalho assalariado coincide com o trabalho em geral, então também o salário coincidirá com o produto do trabalho, e a parcela do valor representada pelo salário será igual ao valor que o trabalho cria em geral” (MARX, 2017b, p. 888). Etc.

O fundamental da abordagem marxiana não reside senão no fato de que a realidade social em seu conjunto é captada a partir de sua produção-reprodução, quer dizer, a partir das condições materiais que asseguram sua existência e, ao mesmo tempo, seu perecimento: a partir da infraestrutura ou base econômica de uma *formação social* determinada (*hic et nunc*, de um *modo de produção* determinado), cuja determinação em

³³ Cf. Marx (2011b, p. 175-176, grifo nosso): “na minha obra o valor de uso desempenha um papel muito importante, diferentemente do que desempenha em toda a economia anterior, embora, tenha-se em conta, somente onde se parte da análise de *um regime econômico dado* e não de especulações abstratas acerca dos conceitos e das locuções ‘valor de uso’ e ‘valor’.”

última instância engendra constantemente uma “ação de retorno” (cf. ALTHUSSER, 1999b, p. 81) das superestruturas sobre si mesma. É dessa forma que é possível fazer ver o que a ideologia burguesa obscurece. Nos termos do próprio Marx:

[...] é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta. (MARX, 2011a, p. 59)

Este ponto, como visto, o “segundo” Althusser recupera com maestria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante os anos 1974-1976, conforme retratado, Althusser radicaliza a ideia de que “o jogo da dialética materialista é dependente do dispositivo de um *Tópico*” (ALTHUSSER, 1978b, p. 107). Suprime-se, assim, a tautologia por trás da articulação das noções de “determinação em última instância” e “implicação recíproca” em *PM* e *LC* (SAES, 1994). A determinação em última instância pelo econômico não é mais, aqui, expressão de um todo imanente em sentido spinoziano, e sim a *condição de existência* de toda e qualquer formação social concreta, o que implica abdicar ao estudo dos elementos e eger como objeto as relações: “Marx se pergunta o que é uma formação social, reconhece nela o papel determinante da luta de classes, a partir da qual edifica toda sua teoria da relação entre as relações de produção e as forças produtivas, e sua teoria da superestrutura (Direito e Estado, ideologias)” (ALTHUSSER, 2000, p. 87).

Discorreu-se também sobre a concepção de conhecimento que vai aí implícita. Ao contrário de Hegel, Marx, como Spinoza (1983), distingue as ideias de seus ideados – nos termos de Althusser, os objetos de conhecimento de seus objetos reais. No entanto, ao contrário não só de Hegel, mas também de Spinoza³⁴, pressupõe uma diferença fundamental entre a “ordem” e a “conexão” das ideias e a “ordem” e a “conexão” das coisas.

O concreto não é o ponto de partida do processo de conhecimento, vale dizer, o todo que aparece imediatamente como concreto é uma pura abstração: “o concreto aparece no pensamento como processo de *síntese*, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação” (MARX, 2011a, p. 54, grifo nosso). Trata-se de, através da mediação do pensamento, “produzir a forma de conhecimento de um objeto já existente *fora do pensamento*”. (ALTHUSSER, 2000, p. 76). O resultado, “um

³⁴ Ver nota 28.

concreto do pensamento”, “produto do pensar, do conceituar”, não se identifica – e nem pode, como quer o empirismo – ao concreto imediato (MARX, 2011a, p. 54).

É nesse contexto em que culmina a crítica de Althusser à epistemologia burguesa. Opondo “verdade” e “erro”, *PM* e *LC* endossam o idealismo racional-especulativo nela implícito. A partir de *Elementos de autocrítica*, porém, com o abandono de tal oposição, Althusser passa a considerar que o estatuto epistemológico da ciência marxista é, como o de qualquer ciência, *incontingente* em relação a seu caráter político-ideológico. O poder heurístico do marxismo passa a ser entendido, assim, a partir de suas posições teóricas – materialistas e dialéticas – de classe, sempre antagônicas em relação às posições teóricas burguesas (ALTHUSSER, 2000, p. 80-81).

Atestou-se uma inflexão significativa no que diz respeito a dois pontos da teoria althusseriana, portanto: a dialética e a epistemologia. As inflexões apontadas não são, todavia, “pontos de não-retorno”.³⁵ Além disso, trabalhou-se, sempre de acordo com Althusser, sob a ótica da produção-reprodução de um modo de produção em geral, e, em particular, da produção-reprodução do modo de produção capitalista, estes entendidos como formações sociais, restando por explorar, diante das conclusões alcançadas, o problema da transição de um modo de produção a outro (ALTHUSSER, 1998, 2014).

Não foi, igualmente, abordado o problema da continuidade ou descontinuidade entre as reflexões de Althusser que, sem maiores problemas, podem ser classificadas como marxistas e aquelas que comumente se isola sob o rótulo do materialismo aleatório ou do encontro, as quais, muito exatamente, não fazem mais do que obrigar o deslocamento do problema da transição para o centro da teoria marxista, abrindo uma agenda de pesquisa diferencial e, à primeira vista, em franca contradição com o materialismo histórico. Confrontar tal hipótese certamente ultrapassa os limites deste artigo. Seja como for, nossa alusão a um “segundo” Althusser não visa corroborar a hipótese de um “último” Althusser, isto é, de um Althusser do materialismo aleatório ou do encontro, alheio ao marxismo, que, em seus princípios, romperia com seu pensamento anterior; tratou-se, antes, de trazer à tona a, talvez ainda hoje, “espantosa expressão de Lênin: *Marx só fez colocar as pedras angulares de uma teoria que devemos a todo preço desenvolver em todos os sentidos*” (ALTHUSSER, 1978c, p. 157).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, a política e a história*. Lisboa: Presença, 1972 [1959].

ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis [1972]. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978a. p. 15-51.

³⁵ Vide, por exemplo, Althusser (2014). Ver nota 24.

- ALTHUSSER, Louis. Elementos de autocrítica [1974]. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978b. p. 79-118.
- ALTHUSSER, Louis. Sustentação de tese em Amiens [1975]. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978c. p. 131-167.
- ALTHUSSER, Louis. Advertência [1967]. In: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Ler O Capital*. São Paulo: Zahar, 1979a [1965]. Volume I. p. 7-8.
- ALTHUSSER, Louis. De O Capital à Filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Ler O Capital*. São Paulo: Zahar, 1979b [1965]. Volume I. p. 11-74.
- ALTHUSSER, Louis. O Objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. São Paulo: Zahar, 1980 [1965]. Volume II. p. 7-152.
- ALTHUSSER, Louis. *Lênin e a filosofia*. São Paulo: Mandacaru, 1989 [1968].
- ALTHUSSER, Louis. Lettera a D... (n. 2). In: ALTHUSSER, Louis. *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*. Milano: Raffaello Cortina, 1994. p. 73-100.
- ALTHUSSER, Louis. O marxismo como teoria “finita”. *Outubro*, n. 2, p. 63-73, 1998 [1978].
- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo (1967). *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v. 1, n. 9, p. 9-51, 1999a.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999b.
- ALTHUSSER, Louis. Marx e Freud [1976]. In: ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 75-93.
- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo II (inédito). *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v. 1, n. 14, p. 48-72, 2002.
- ALTHUSSER, Louis. Sobre Lévi-Strauss. *Campos*, v. 6, n. 1-2, p. 197-205, 2005a.
- ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica Marxista*, Rio de Janeiro, Revan, n. 20, p. 9-48, 2005b.
- ALTHUSSER, Louis. La única tradición materialista. *Youkali*, n. 4, p. 132-154, 2007.
- ALTHUSSER, Louis. Conferência sobre a ditadura do proletariado (1976). *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, p. 36-62, 2014.
- ALTHUSSER, Louis. Contradição e sobredeterminação (Notas para uma pesquisa) [1962]. In: ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015a [1965]. p. 71-106.
- ALTHUSSER, Louis. Sobre a dialética materialista (Da desigualdade das origens) [1963]. In: ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015b [1965]. p. 133-181.
- ALTHUSSER, Louis. Marxismo e humanismo [1964]. In: ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015c [1965]. p. 183-202.
- ALTHUSSER, Louis. Sobre a gênese. *Cadernos CEMARX*, n. 8, p. 155-160, 2015d.
- BALIBAR, Étienne. Sobre a dialética histórica. In: BALIBAR, Étienne. *Cinco estudos do materialismo histórico*. Lisboa: Presença, 1975 [1974]. Volume II. p. 163-228.

- BALIBAR, Étienne. Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. São Paulo: Zahar, 1980 [1965]. Volume II. p. 153-274.
- BOITO Jr., Armando. Indicações para o estudo do marxismo de Althusser. In: PINHEIRO, Jair (org.). *Ler Althusser*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 151-182.
- EVANGELISTA, Walter J. Althusser e a psicanálise. In: ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 9-38.
- FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1999. 2 vols.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- MARX, K; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. Prefácio. In: MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 45-50.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. Introdução. In: MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011a. p. 37-64.
- MARX, K. Glosas marginais ao Manual de Economia Política de Adolph Wagner. *Serviço Social em Revista*, Londrina, v. 13, n. 2, p. 170-179, 2011b.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2017a. Livro I.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2017b. Livro III.
- MORAES, João Quartim de. As abstrações, entre a ideologia e a ciência. *Crítica Marxista*, n. 44, p. 43-56, 2017.
- MORFINO, Vittorio. A causalidade estrutural em Althusser. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, p. 102-116, 2014.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- POULANTZAS, Nicos. *As classes sociais no capitalismo de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975 [1974].
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Campinas: Ed. Unicamp, 2019 [1968].
- REY, Pierre-Philippe. *Les alliances de classes*. Paris: Maspero, 1973.
- SAES, Décio. Marxismo e história. *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v. 1, n. 1, p. 39-59, 1994.
- SPINOZA, B. *Tratado da correção do intelecto*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- TSÉ-TUNG, Mao. Sobre a contradição [1937]. In: TSÉ-TUNG, Mao. *Sobre a prática e a contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 83-127.

Submetido em 24/10/2021

Aprovado em 10/04/2022