

A favor de Althusser. Notas sobre a evolução do pensamento do último Althusser¹⁹

Antonio Negri²⁰

“Algo se perdeu”

Quando Althusser, abrindo sua intervenção no colóquio de Il Manifesto em Veneza em 1977, parte da constatação de que “Algo se perdeu”, ele não pensa (na verdade exclui) que esta ruptura possa referir-se categórica e unicamente à análise da multiplicação dos efeitos perversos do estalinismo sobre o movimento operário internacional a partir dos anos 1930. O desvio estalinista é evidente, trágico e considerável: em 1986, Althusser definiria o estalinismo como a forma “encontrada” (“não premeditada”) pelo imperialismo para explorar as populações no interior do mundo socialista. A tensão que conduziria em 1986 a este acerto de contas já está presente em sua intervenção de 1977 (ALTHUSSER, 1992, p. 217). Mas é precisamente por isso que não podemos atribuir a “crise atual” e a “ruptura” pura e simplesmente ao estalinismo. O problema das crises recorrentes do movimento operário é muito mais profundo: está na própria natureza desse movimento, que é “feito” de lutas e contradições. O problema não é a crise, mas a ruptura, isto é, o fato de que esta crise não produz efeitos construtivos, mas destrutivos. Além da denúncia do estalinismo, portanto, a análise teórica deve ater-se ao processo de formação do pensamento comunista, à função criativa, construtiva, da crise com que ele sofre.

Para discutir esta questão, examinemos alguns pontos essenciais do discurso de Marx – neste caso, a teoria da mais-valia e da exploração e, em segundo lugar, a teoria do Estado e da relação dialética entre luta econômica e luta política. No primeiro caso – nos diz Althusser – Marx construiu uma teoria essencialmente “quantitativa” da mais-valia, deduzindo daí consequências políticas totalmente impróprias à compreensão e à crítica da exploração, da função da ideologia, da complexidade do processo de submissão da sociedade ao capitalismo. No segundo caso, a teoria de Marx e, com maior razão, a de Lênin, são

19 Texto originalmente publicado sob o título *Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser em Futur Antérieur*, Editions L'Harmattan, 1993, pp.73-96.

20 Traduzido por Pedro Eduardo Zini Davoglio.

claramente insuficientes – e, certamente, não no sentido que os eurocomunistas e outros como Bobbio disseram a seu tempo, afirmando sua impossibilidade de passar dos elementos da crítica do Estado burguês à construção do Estado da socialdemocracia; ao contrário, diz Althusser, a crise do ensinamento de Marx e de Lênin a respeito do Estado deve-se ao fato de que a crítica radical do Estado burguês não está acompanhada de uma perspectiva de reconstrução do poder na prática das massas, nem de uma crítica preventiva dos desvios da ditadura do proletariado, e tampouco de uma hipótese criativa sobre as práticas constituintes de massa que se desenvolvem entre a destruição do Estado e a construção de uma nova ordem social. Sobre esses pontos, nos clássicos do marxismo, a crítica permanece aberta.

Não obstante, mesmo em momentos como esse, a crise é útil ao conceito. Uma concepção quantitativa da exploração permite reunir massas consideráveis na luta revolucionária a propósito do salário. Uma concepção destrutiva do Estado permite acentuar o processo insurrecional. Mas não atualmente. Atualmente “algo está erado” ou, dito de outro modo, a possibilidade de utilizar positivamente a crise está descartada. Por quê? Porque um elemento diferente, aleatório, um “fora”, um “de trás”, “algo inesperado”, interveio maciçamente. A filosofia marxista da prática social não pode fazer nada além de sofrer esta irrupção do real na esfera do conceito. Porque, a partir desse momento, ela deve renovar seus instrumentos para contribuir novamente com a luta.

Mas o que é esse elemento novo, aleatório e, portanto, muito real, que rompe a continuidade da prática filosófica? No momento, somos incapazes de nominá-lo: sabemos somente que o sentido da crise foi invertido: embora antes estivesse a serviço da revolução, no presente torna-se negação de sua possibilidade. Como? Por quê? O filósofo não pode tomar o lugar do real: o real fala e o filósofo interpreta o real ao interpretar as práticas. Por que, então, a inversão do sentido da crise? A esse questionamento radical, Althusser não fornece, no momento, resposta alguma. Será por razões de oportunidade política? Porque a resposta só pode nascer no seio de um movimento operário organizado? Não, em 1997 já estava amadurecida em Althusser a consciência da incapacidade dos diferentes partidos comunistas de responderem a esta questão. Seu escrito, publicado em *Le Monde* em 1978, a propósito da política do Partido Comunista Francês (PCF) e de sua incapacidade estrutural de se abrir à crítica do real, já é implicitamente claro. E Althusser não nutre ilusões a respeito do movimento esquerdista: há muito tempo já não é um movimento subversivo e radicalmente inovador, desde o instante preciso em que deixou de ter a força e uma ideologia

suficientemente articulada para resistir à chantagem das corporações operárias organizadas pelo PCF, no curso dos anos que se seguiram imediatamente a 1968. Depois disso, já era muito tarde.

É, assim, em uma situação de vazios da prática, e, portanto da teoria, que a questão de saber o que se perdeu deve ser abordada. A resposta à ruptura e a definição do elemento aleatório que a produziu constituem, assim, o fio condutor de um novo questionamento filosófico levado ao extremo. Uma última nota a propósito desta radicalidade extrema do questionamento: o pensamento de Althusser revela aqui, novamente, sua natureza essencial de pensamento sintomal, de análise intempestiva, que se desenvolve através de saltos qualitativos. Descontinuidade e intempestividade são a alma da prática teórica, como a crise é a chave da dinâmica real. Se no momento falta uma resposta substancial à questão proposta, a metodologia, entretanto, está preparada para a radicalidade do processo real – e, portanto, teórico. Como Althusser está próximo de Benjamin!

A solidão de Maquiavel

O fato de que a crise compromete a realidade da revolução mundial não exclui a necessidade da prática teórica. A crise continua sendo o pressuposto do pensamento crítico, a fim de que ele possa tornar-se novamente o motor do movimento revolucionário. Mas “algo se perdeu”: não apenas no real, mas também em nós, na filosofia, enquanto atividade que desempenhamos e organizamos, entre prática e conceito. É na solidão que podemos agora continuar produzindo teoria e projeto da prática. A partir de 1978, Althusser retoma, repetindo, reelaborando análises e conceitos, seu trabalho sobre Maquiavel. Maquiavel, o político e o filósofo, o sempre solitário. Num primeiro momento, Maquiavel aparece a Althusser sob o disfarce do político; mais tarde, a análise tenderá cada vez mais a colocar em primeiro plano o aspecto filosófico. A partir do destereotipo da pesquisa, há uma conferência em 1978 no Institut d'Études Politiques, “A solidão de Maquiavel”. O princípio que sustenta a análise é a descoberta de um paradoxo: “Pensar o novo na ausência de todas as condições”. Aqui está Maquiavel. Sua escolha política é escolha de campo; é uma singularidade intempestiva, um pensamento do poder que devém enigma, na medida em que falha em resolver praticamente os problemas postos pela sua participação na vida política de um país. Retomando a análise tradicional do pensamento de Maquiavel (que remonta a De Sanctis e a Gramsci), Althusser apresenta-o como um pensador *ante litteram* da unidade italiana, como o teórico de um Estado unitário, novo, livre dos entraves feudais que caracterizaram as velhas estruturas do poder principesco ou republicano: um Estado capaz de durar, de crescer.

Mas isso não é o essencial. Com efeito, depois de ter recuperado a interpretação tradicional de Maquiavel, Althusser a inverte: não é tanto o projeto que revela o caráter radical expressado pelo pensamento de Maquiavel quando ele encara a impossibilidade de realizar o projeto, o pensamento do novo, consequentemente, na ausência de todas as condições da renovação. Ou melhor, na ausência de todas as condições de possibilidade: o desejo de um Estado unitário e de um Príncipe novo está ontologicamente presente nas massas e o processo constitutivo da imaginação revolucionária e da prática de acumulação organizativa estão bastante ativos no pensamento. Mas tudo isso não afeta as condições históricas efetivas, não abre o processo constituinte para além das dificuldades que a situação internacional impõe à Itália do Renascimento tardio. O pensamento científico de Maquiavel, inviado por uma potência constitutiva sem igual, é então aqui, obrigado a definir-se na separação,— mas a separação e a solidão constituem o máximo de radicalidade que o pensamento oferece ao caráter aleatório do devir, da historicidade, em um horizonte completamente a-teleológico.

Assim, não é a figura do “leão” que caracteriza o pensamento de Maquiavel, seu culto realista da força, mas a da “raposa”, o escândalo que representa a simulação da revolução na ausência de todas as suas condições e a provocação que consiste em expressar ininterruptamente uma verdade revolucionária que é inaceitável nas condições dadas. A “raposa” é a verdade proibida e forçada. Ou, dito de outra maneira, a violação da impossibilidade e, ao mesmo tempo, a incessante redefinição teórica do possível. Na ruptura da continuidade histórica, a solidão devém, então, intempestividade criadora. O quadro estrutural da análise teórica althusseriana precedente é completamente invertido: a teoria não indica mais as convergências e as consequências de modo estrutural e sistemático, ela indica, ao contrário, as rupturas e os paradoxos, os vazios e os centros da crise. A leitura de Maquiavel começa a apresentar seu distanciamento em face da interpretação canônica de Gramsci, da qual ela partiu: isto significa que, daí em diante, Gramsci e Maquiavel não são mais apresentados enquanto fundadores de partido, mas como descobridores da hipótese do caráter aleatório, da relação intempestiva entre a radicalidade do projeto de libertação e a ausência, o vazio de condições. Na parte inédita da conferência de 1978, Althusser evoca as “surpresas” e os “encontros impossíveis” que o aprofundamento desta leitura de Maquiavel poderia permitir. Trata-se de construir a imagem de um Maquiavel filósofo, “o maior de todos os tempos”, que antecipa e prefigura Spinoza e Heidegger, Freud e Derrida, aos quais virão muito rapidamente somar-se Nietzsche e Deleuze.

Por quê? Porque aqui, pela primeira vez na história do pensamento revolucionário, a historicidade é descrita enquanto ponto de vista constitutivo, pleno do desespero da derrota e vazio de toda prefiguração que não seja somente desejo, a universalidade de um desejo aleatório. Algum tempo mais tarde, durante a redação de “O amanhã dura muito tempo”, Althusser retorna a Maquiavel. Esse texto, bem como outro sobre Spinoza, não são publicados na *Autobiografia*. Althusser o destina a um “pequeno livro” separado, consagrado a esses autores (ALTHUSSER, 1992). Ali, nessas páginas inéditas, a tomada de distância em face da interpretação gramsciana de Maquiavel, anteriormente anunciada, se realiza plenamente. As “surpresas” e os “encontros impossíveis” se concretizam. O afastamento das “utopias infantis” de Gramsci é total. De outro modo, o pensamento da “raposa” assume uma consistência nova: “ser raposa” – enquanto condição para devir “leão” – significa dali em diante ocupar-se da potência do corpo, dos corpos, da multidão, mais que do poder e da “política”. O “poder” e a “política” aparecem como privados de todas as determinações que não sejam aquelas da violência e, conseqüentemente, como o oposto de uma potência que reside no povo, no social, nas articulações microfísicas dos corpos e das resistências.

A referência a Foucault e a Deleuze, porém, é desenvolvida sobre um terreno ontologicamente diferente: Althusser não se interessa unicamente pela intempestividade e a descontinuidade da potência social, ou pela microfísica e a difusão rizomática das resistências, ele procura revelar esta multiplicidade enquanto signo de uma multidão de trajetórias ontológicas, de subjetividades fundadas sobre a estabilidade de uma tendência comunista. A intempestividade maquiaveliana, o vazio das condições segundo as quais se mede o desejo, a ausência de determinações positivas, tudo aquilo que ontem repousou sobre a irreversibilidade da definição ontológica do desejo, repousa hoje sobre a definição do comunismo como realidade que não se pode suprimir. Maquiavel comunista? Certamente não. E, no entanto, Maquiavel, pensador de uma prática que funda o desejo de potência sobre a plenitude de uma ontologia positiva e sobre o nada das condições históricas. É evidente que a problematização da crise atual encontra aqui, em sua base, a necessidade de uma redefinição do comunismo enquanto horizonte irreversível da ação humana e da prática teórica.

Margens, interstícios

O que significa, então, desenvolver uma prática revolucionária “na ausência de todas as possibilidades”? O que significa pensar o novo no vazio de toda condição? Significa, em primeiro lugar, inverter o ponto de vista tradicional

da filosofia, dito de outro modo, a presunção de pensar o real (ibidem). A recusa althusseriana da epistemologia não é aqui senão a retomada e a confirmação de uma atitude que está na base da “prática teórica”. E, no entanto, essa recusa da epistemologia e de todas as teorias idealistas do conhecimento aprofundou-se e abasteceu-se de uma nova intensidade, porque o que é necessário no momento é “pensar com o corpo”. O problema não é, então, simplesmente o de recusar o idealismo, mas também toda forma de materialismo que não assume um ponto de vista rigorosamente nominalista e, sobretudo, a corporeidade da adesão ao “verdadeiro” como “*index et sigillum sui*”.

Em segundo lugar, então, assumir a responsabilidade de pensar o novo sobre o vazio de todas as condições significa pensar com o corpo. É, pois, afirmar uma prática teórica em que “*corpus et mens*” são uma só e mesma coisa, um escudo imediato contra toda prática especulativa. É entre Maquiavel e Spinoza que se afirma a “via real” do materialismo, essa via que Marx também percorrerá. De Maquiavel, de sua concepção do político, de sua consideração radical do caráter factual e aleatório de toda conjuntura, já se tratou. Agora, é Spinoza quem nos permitirá avançar²¹, não somente em razão de sua desmistificação da teologia (que o faz criador da moderna teoria da ideologia), não somente em virtude de sua retomada, sob a forma de uma refundação, do nominalismo (que retira assim da epistemologia toda pretensão de fazer parte da filosofia), mas, sobretudo, por sua teoria do corpo e do mundo imediatamente vivido que ele propriamente elaborou. Nas obras anteriores de Althusser, Spinoza aparecia, sobretudo como o fundador de um horizonte materialista estruturalista, como o principal intérprete da teoria do “processo sem sujeito”. Aqui a interpretação de Spinoza é aprofundada e o anti-humanismo de Althusser, modelado sobre o pensamento de Spinoza, se fortalece e se dinamiza, uma vez que na teoria do corpo em Spinoza, Althusser encontra esta unidade ligada ao projeto do corpo e da alma, esta potência sem condições, esta antecipação formidável de uma *libido* positiva que nos conduz a uma abordagem do mundo na qual a relação entre singularidade e universalidade se dá no interior da prática teórica.

Para apoiar seu ponto de vista, Althusser oferece uma ampla discussão do “conhecimento de terceiro gênero” em Spinoza. Esta interpretação é muito provavelmente discutível do ponto de vista da filologia spinozana e, em todo caso, não esclarece plenamente este conceito bastante misterioso. Ela lança, contudo, uma luz sobre o conceito althusseriano de “pensar através do corpo”: um pensar que, na

21 Ver o manuscrito Spinoza, preparado no interior do trabalho para a *Autobiografia*, 1986 (datilografado, Arquivos IMEC).

apreensão do real, estende ao máximo a potência da subjetividade no horizonte de uma universalidade nominal e, não obstante, fundamentalmente real, que constrói, portanto, sempre um limite em que o ser real e concreto e o não-ser abstrato se encontram, em uma proximidade e uma distância constantemente reconstruídas. Está em ação aqui, uma vez mais, a “metodologia da raposa”: no conhecimento de terceiro gênero “spinozano” em Althusser, o *amor* spinozano devém prática, e a inteligência de Deus (*intellectualis Dei*) devém deslocamento liminar do desejo, universalidade que aprendemos na prática e que realizamos na tendência.

Mas voltemos ao real, isto é, a Marx. Como fazer coincidir esta nova leitura da dinâmica abstrato-concreto com a análise teórica do projeto revolucionário? O que dizer sobre a relação descrita por Marx (e resgatada pelo Althusser de *Ler o capital* e, sobretudo por aquele de *Aparelhos Ideológicos de Estado (A.I.E.)*) entre singularidade do trabalho vivo e dominação abstrata do Capital e do Estado? Essa relação, considerada em outros momentos na sua interação, já não pode mais ser tida como tal: “Agora as coisas mudaram bastante”. O que houve realmente? Houve que a ideologia estendeu massivamente sua dominação sobre todo o real. O real se confunde em grande parte com a ideologia. Se os AIE engendravam o poder e o singularizavam mecanicamente através de diversas instituições, hoje em dia esse poder funda-se no todo do processo social. O mundo, diríamos nós, está subsumido ao capital. Althusser, sem estender-se demais, segue nesse ponto o pensamento de seu aluno e amigo, Michel Foucault. Mas, como para Foucault, esta ampliação pós-moderna do poder dos AIE, esta sobredeterminação ulterior da dominação que a sua unificação provoca não se passa sem resistência. Resistência do corpo, resistência dos corpos. Mas onde e como verificá-la no interior de uma lógica de total subsunção da sociedade ao capital? Onde, no interior de um tecido em que toda alternativa geral faliu (“o socialismo é uma merda”)? É ao corpo, ao que é imediatamente vivido, que o pensamento deve dirigir-se, de modo totalmente spinozano: lá onde os corpos se organizam nos interstícios do poder capitalista nos quais vivem (como fora durante a acumulação capitalista originária) relações de comunidade, lá onde a resistência produz zonas em que “não reinam as relações de mercado”²². Novamente é o tecido ontológico do comunismo que se opõe, resiste, reconstrói, contra a totalidade da dominação.

O comunismo, hoje, não se apresenta como projeto, mas como resistência, contrapoder, singularidade, que está no coração do sistema (“ilhas de comunismo”, “interstícios”, interpretações singulares do “*clinamen*” epicurista

22 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, cit., p. 217-218. Mas ver outras indicações sobre os mesmos temas nas páginas que seguem este artigo.

emanando de grupos resistentes) ou ainda na “margem” do sistema: ali onde o totalitarismo da subsunção capitalista do social ainda não se realizou. Deve-se confiar, contra o Estado, contra o capital, contra os partidos, nos movimentos de massa, na forma criativa de sua expressão (coordenações isentas de dominação hierárquica) – só eles são capazes de suscitar a libertação, de unificar as resistências insulares e as potências marginalizadas contra a lógica do poder. Afastamos-nos novamente de Gramsci e dos vícios de “terceiro internacionalista” de sua teoria: o “pessimismo da razão” e o “otimismo da vontade”, Althusser nos diz, não têm qualquer utilidade para quem age nesse terreno: o voluntarismo, decididamente, não compensa. Ao contrário, é o otimismo da razão enquanto inteligência da resistência necessária, isto é, deste antagonismo inevitável que operará a renovação nesta “*Holzweg der Holzweg*”, a partir deste “caminho de caminhos que não conduzem a lugar algum” e que, entretanto, nos obstinamos a percorrer, sem programa, “tomando o trem em marcha”, sem cessar de nos aventurarmos no território do ser desconhecido.

O “Kehre” althusseriano

Trata-se de um momento do último Althusser, à beira da crise vital que o conduzirá a um relativo isolamento, no qual se realizará um giro decisivo do seu pensamento. Como em todo “*Kehre*” filosófico, os elementos de continuidade e os elementos inovadores se entrelaçam, mas os segundos conquistam a hegemonia. A continuidade do pensamento de Althusser se verificatambém nessa mudança, particularmente quando examinamos sua metodologia: ele continua, com efeito, a desenvolver uma leitura sintomal²³ do real (dos textos e dos acontecimentos) ou dito de outra maneira, uma leitura que não exalta tanto os elementos que constituem logicamente o conceito ou o acontecimento, mas os que desorganizam e debilitam sua ordem. Aplicado a Marx em *Ler O capital*, o “método sintomal” estende-se, porém – e é nisso que consiste a novidade da pesquisa – à análise da crise do marxismo, da catástrofe do socialismo real e, sobretudo, da coerência do poder capitalista que é reafirmado na passagem à subsunção real da sociedade ao capital, entendida como totalidade do controle ideológico.

A inovação é muito importante. Para resumir seu significado, é suficiente destacar aqui que a própria definição de materialismo transformou-se: da ênfase na crítica das “relações de produção”, a atenção é deslocada para os processos

23 J.M. Vincent, La lecture symptomale chez Althusser, intervenção no colóquio da Universidade Paris VIII-Saint-Denis, sobre Althusser, novembro de 1991 (publicado nesta coletânea).

constitutivos de novas “forças produtivas”, o que tem consequências determinantes: em primeiro lugar uma consideração aberta (e que definitivamente deixou de ser estrutural, hermenêutica), das relações existentes entre “forças produtivas” e “relações de produção”; em segundo lugar, uma insistência cada vez mais fortes nos fatores subjetivos do desenvolvimento histórico, considerados segundo uma lógica “esquizo” de fragmentação dos processos objetivos; em terceiro lugar, uma acentuação da consideração do “aleatório”, do “fortuito”, do acontecimento que – consequentemente – são entrevistados como possibilidade aberta à intervenção constitutiva da subjetividade. Inútil destacar, um pouco cruelmente, que Althusser perdeu muito tempo e talvez tenha perdido algumas ocasiões históricas decisivas, antes de aceitar o que Rancière (aluno sempre amado, segundo o testemunho da *Autobiografia*)²⁴ lhe propôs desde o início dos anos 1960.

Melhor seria insistir sobre a profundidade dessa passagem que vai de uma concepção metodológica e hermenêutica de uma teoria fragmentada (a “leitura sintomal”) a uma concepção ontológica da crise como chave de leitura do processo histórico e da potência como motor de transformação do real. Potência, como “o político” maquiaveliano, como a “*potentia*” spinozana, como a “*Wille zur Macht*” nietzscheana. Não é mais questão, porém, de luta de classes na teoria. Nem de prática teórica na ideologia. Ou melhor, ainda encontramos tudo isso, mas encontramos, sobretudo, a procura por uma subjetividade aberta que busca elaborar simultaneamente teoria e luta, a saber, um conceito de prática no qual resolver a filosofia. A filosofia enquanto “*Kampfplatz*”, está reconhecida no presente.

Convém nos determos ainda um momento sobre a importância dessa passagem, para insistir sobre o fato de que não se trata de um salto na noite, de uma escolha arbitrária. As continuidades são tão importantes quanto as descontinuidades, mesmo que o novo domine o quadro metodológico. Com efeito, além do método, mas com consequências determinantes sobre o método, a transformação conceitual funda-se sobre o aprofundamento contínuo da temática dita dos AIE. A esse propósito, Althusser considera sua contribuição à teoria marxista como fundamental. Com efeito, a relação “estrutura-superestrutura” é aqui definitivamente interrompida. Mas a unidade do marco reconquistado não será suficientemente estabelecida enquanto nele não estiver fixada a consolidação de uma nova situação histórica. Na sua terminologia, na inteligência de um processo do qual seguem monstruosos desenvolvimentos, Althusser dá aqui a sua defi-

24 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.226 e seguintes. Cf. J. Rancière, *Sur la théorie de l'ideologie. La politique d'Althusser*, in “*L'homme et la société*”, n. 27, Editions Anthropos, 1973.

nição do “pós-moderno” como a expansão contínua e a contiguidade totalitária sempre mais intensa do funcionamento dos AIE. Sobre a continuidade e sobre a contiguidade efetua-se, então, um salto qualitativo. E se a antiga definição dos AIE permitia definir a luta de classes na teoria, agora a luta de classes, isto é, a luta política pela democracia, pela expressão da potência da *multitudo*, deve ser orientada para fazer frente ao novo adversário, neste enraizamento real que é o equivalente de sua potência ideológica. O chamado à subjetividade não é então um escamoteio: é, ao contrário, a identificação do terreno necessário para uma réplica antagonista à reestruturação capitalista. É evidente que o discurso, em perfeita coerência com a definição althusseriana da nova subjetividade, poderia ser aplicado à natureza nova das forças produtivas, sobre os caracteres imateriais, abstratos, cooperativos do trabalho social. É aí, com efeito, que a nova subjetividade se forma, e é aí que ela tem possibilidade de recolocar o desejo revolucionário. Mas Althusser não se detém senão de modo episódico sobre este aspecto sócio-político do discurso²⁵.

É aqui, por fim, que compreendemos o sentido deste “algo se perdeu” de onde partiu toda a crise do pensamento althusseriano. Está perdida, com efeito, a possibilidade de lutar face a face (de frente), porque o capitalismo nivelou o terreno da relação entre Estado e sociedade ao ponto de confundir um e outro (este é outro ponto em que a referência a Gramsci não é mais possível), porque o Estado tornou-se, conseqüentemente, um ponto privado de conteúdo e apenas a sociedade apresenta-se ao mesmo tempo como terreno absolutamente reabsorvido no poder e totalmente disponível à explosão do aleatório, porque a partir de agora a exploração, mais do que atravessar as linhas de divisão entre as classes, insinua avançar sobre as consciências e as dimensões subjetivas de todos os atores sociais de modo que falar de “transição” socialista não faz mais sentido. A crítica deste último conceito nos permite, talvez melhor do que qualquer outro ponto, esclarecer a continuidade e a diferença do pensamento de Althusser na “Kehre”. Na crítica do conceito de “transição” socialista resume-se, com efeito, a recusa de toda perspectiva teleológica que é própria ao pensamento althusseriano desde o início de sua aventura filosófica; e, de outro lado, e este é um elemento novo no pensamento de Althusser, surge aqui uma concepção da “passagem a outra coisa”, isto é, o processo revolucionário como passagem aleatória – totalmente imprevista, mas muito real – ao comunismo. A “*tabula rasa*”, que a prática teórica impõe contra toda teleologia residual é o equivalente adequado da nova situação

25 É, sobretudo no *Postface à l'interview Navarro*, op. cit., que Althusser introduz o conceito de “sociedade de comunicação”.

de dominação social totalitária da ideologia à qual o desenvolvimento capitalista nos força. Aqui está perdida a última possibilidade do socialismo: apenas o comunismo é real. Aí está o conteúdo da “*Kehre*” na prática teórica de Althusser.

O materialismo aleatório

Duas grandes tradições se opõem na história do pensamento filosófico constituindo o “*Kampfplatz*” que é a filosofia. Mas essas duas tradições antagonistas não são aquelas do idealismo e do materialismo. Trata-se, de um lado, da tradição do “materialismo aleatório” e, de outro, de todo o resto. Há formas de materialismo, como aquelas que o stalinismo santificou, que constituem de pleno direito um elemento da tradição “bendita” do pensamento filosófico, isto é, da tradição que justifica o poder e exalta o Estado. Em oposição, é das filosofias idealistas ou espiritualistas que se alimentou a tradição “maldita” do pensamento filosófico, aquela que se instaura sobre a potência e sabe expressar a crítica prática do poder e da ideologia. As duas tradições, a do materialismo aleatório e a da justificação idealista do poder não cessaram de opor-se ao longo de toda história do pensamento ocidental – frequentemente de maneira hipócrita, mistificada.

Althusser reconhece aqui que ele próprio também cedeu, em sua primeira experiência de filósofo marxista, a um desvio idealista (“o teoricismo”) com o objetivo de combater, no interior do movimento operário oficial, a calamidade do pensamento socialista que era representada pelo “*diamat*” (*Dialektische Materialismus*). Mas desde então os tempos mudaram: essas estratégias teóricas não servem mais para nada. Em todo caso, a partir de Maquiavel torna-se explícita esta longa tradição que desde Epicuro se tem nutrido da heresia e da luta. É sobre essa base que o confronto ideológico, na filosofia e nas ciências humanas, continua aberto.

Em Maquiavel, o materialismo aleatório funda-se sobre a modernidade; em Spinoza, o materialismo aleatório se explicita como ponto de vista do conjunto sobre a natureza, sobre o homem e sobre a história. A destruição de todo horizonte teleológico, isto é, a afirmação positiva de uma lógica do acontecimento, é uma característica fundamental do materialismo aleatório. Esta lógica aparece em Maquiavel, quando a concepção do acontecimento e da historicidade se dá de acordo com o esquema “se... então...”. A causalidade está submetida ao caráter aleatório da superfície: em Spinoza, a causalidade se realiza totalmente na superfície, toda necessidade interna é suprimida, toda finalidade ignorada, pela simples razão de que somente o efeito qualifica a causa. Mas deixemos Althusser

nos dizer, sem intermediário, o que é o materialismo aleatório e em que consistem suas principais características²⁶.

Se formos além das metáforas democritianas e epicurianas e se pensarmos em uma metafísica do vazio, dos átomos e do “*clinamen*”, o sentido da prática filosófica na modernidade (inspirado, no entanto, nessas metáforas) define-se – nos diz Althusser – através da mais radical crítica da dialética, do humanismo e do historicismo. A filosofia materialista – e aquela que Marx pode inspirar depois de sua própria obra ser submetida à crítica – organiza-se, então, como prática teórica que, no campo de batalha entre ideologias, representado pela filosofia, sustenta e impõe um ponto de vista antidialético, anti-humanista, anti-historicista. A dialética é, com efeito, nada além de uma figura do idealismo e o historicismo nada além de um disfarce do relativismo. Quanto ao humanismo, ele é produto da cultura burguesa enquanto tal, e por contadisso deve ser destruído. Ao combater seus adversários, o materialismo aleatório nos oferece a história enquanto historicidade concreta, nos propõe novamente o próprio homem, não mais como sujeito da história, mas, ao contrário, como sujeito *na* história.

Em primeiro lugar, então, o materialismo aleatório é um materialismo “totalmente nu”, algo que não é mais concebido somente “em última instância”, mas enquanto horizonte da presença, algo que existe sempre, qualquer que seja a ordem ou o deslocamento dos dominantes estruturais. Em segundo lugar, o materialismo aleatório apresenta-se como afirmação da historicidade, “*Geschichte*” contra “*História*”, a saber, “*res gestae*” contra “*historia rerum gestarum*”. É aqui, em terceiro lugar, que se abre completamente o quadro: o homem na história, enquanto sujeito na história, sobre esta abertura sem finalidade nem necessidade, mas simplesmente disponível a todo aleatório e a todos os acontecimentos, construindo sobre esse terreno práticas adequadas. Propor, pois, em filosofia, “posições” (“*Teses*”); percorrer, na prática, caminhos, caminhos que voltam a se abrir sem cessar, tendências que se bifurcam continuamente... Tudo está determinado no materialismo aleatório, mas determinado “após o acontecimento”.

Chegamos assim a uma formidável definição filosófica, que nos leva de volta ao início, à explicação da relação entre crise, conteúdo ontológico comunista e indeterminismo absoluto da superfície. No materialismo aleatório, “toda determinação em ato mostra-se como variável aleatória de uma tendência invariante

26 L. Althusser, Entrevista Navarro, op. cit.; Postface, cit.; Thèses de juin, cit; Sur le materialisme aléatoire (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

existente²⁷. Esta afirmação althusseriana torna-se perfeitamente compreensível se a determinação em ato for conhecida como prática teórica, isto é, como posição de tese, a variável aleatória como o ato histórico da afirmação na liberdade aberta da superfície, e a “invariante” tendencial como o conteúdo ontológico comunista que alimenta a liberdade dos sujeitos na história. É no interior deste emaranhado teórico que nós podemos reafirmar o primado da filosofia e da política, uma vez que tenhamos deste modo, em nome do materialismo aleatório, de seus métodos, de suas aberturas, operado uma revisão “dolorosa” da dialética, do conceito de mediação, da perspectiva da transição, e, portanto, da concepção de socialismo (“tantos conceitos bastardos e nocivos”); e é no interior de nossa opção, completamente antiteleológica e aleatória, que poderemos dar conta da importância do movimento ideológico e político das massas, intersticial e/ou marginal. Liberemo-nos dos mitos, de toda concepção linear da transição, aferremo-nos ao primado da existência – que é o primado do comunismo, porque ele existe enquanto prática. Este caminho da prática teórica é possível se compreendermos que a ruptura da continuidade do processo revolucionário verifica-se em torno de um fato fundamental: o deslocamento da luta de classes, deslocamento definitivo, fora da economia e da política em direção à ideologia. É na luta de classes na ideologia que a luta de classes em geral, a luta contra a exploração, vai se decidir. O “giro linguístico” que a filosofia nos propõe com Wittgenstein e depois de Wittgenstein (e que os filósofos franceses, salvo, particularmente, Derrida e Deleuze, não compreenderam) é um giro histórico: ele manifesta a passagem dos vetores dominantes da estrutura produtiva da produção material à produção imaterial – é aqui que se deve lutar. Aqui, como fez Marx, existe a possibilidade de levar as margens ao centro²⁸.

A potência do negativo

No desenvolvimento da teoria do materialismo aleatório, Althusser vai, entretanto, além das intuições esparsas anteriores sobre a função das “margens” e dos “interstícios” na organização do ser real. Ele tenta, assim, definir uma perspectiva geral de libertação, ou melhor, as condições de uma prática adequada. Pouco a pouco sua atenção se concentra sobre um tema que o estudo de Maquiavel já havia sugerido e que se torna aqui cada vez mais central: a potência do negativo, a saber, o lugar e a dimensão que o negativo, o vazio, assume na atual fenome-

27 Thèses de juin 1986, op. cit. Nesse escrito, a seguir, podemos acompanhar o desenvolvimento do raciocínio de Althusser.

28 Podemos seguir novamente as Thèses de juin e o Postface Navarro.

nologia do ser real e as determinações práticas que ele enseja. A totalização pós-moderna do poder elimina, com efeito, conforme vimos, toda possibilidade de dialética. Conseqüentemente, a plenitude do poder reduz-se a pura negatividade, exaltada, simples superestrutura do vazio. A realização da ideologia como único terreno da racionalidade econômica, social e política, concentra em si a totalidade da insignificância e conduz toda experiência de resistência à irracionalidade.

Esta é a situação na qual nos encontramos e na qual o materialismo aleatório faz suas experimentações: uma situação em que a prática teórica, a resistência, a potência, não podem se exprimir a não ser no umbral do ser, nos limites do vazio. Já não é mais na margem, no interstício, mas na extremidade de uma totalidade vazia, no limite, que a prática teórica deve encarregar-se de construir o terreno da transformação. Como na grande mística, todo contato e, ainda mais, todo compromisso com o mundo, com o poder, são aqui definitivamente abolidos. Com a dialética, a mediação, o socialismo, a própria linguagem deve afastar-se da tentação de reproduzir o real. Esta mística da transformação e sua nova linguagem serão materialistas e aleatórias. Como resolver, no entanto, o paradoxo de uma percepção do vazio que inverte a insignificância e que se expressa de forma materialista e prática? Como pôr em ação um pensamento da prática, resolutamente materialista, tendo esta negatividade como fundamento? Como reconstruir nela o valor da luta de classes? Como, praticamente, a potência pode surgir da negatividade? A resposta a essas questões, a propósito da qual Althusser filosofa (nos anos 1980, aqueles da maior recessão do pensamento e da prática revolucionários) só pode ser teórica²⁹. No plano da teoria, procuraremos defini-la no tópico seguinte. Mas há, neste Althusser, uma tensão extrema para dar à série de questões que formulamos uma resposta que seja também prática ou, no mínimo, alguma indicação. A este respeito, recorrendo a um exemplo único e privilegiado, ele estuda a teologia da libertação sul-americana³⁰. É precisamente nesta teologia que se encontra a aplicação prática de certas hipóteses teóricas que entram na perspectiva da potência do negativo.

Em que consistem, no exemplo desenvolvido, tais hipóteses prático-teóricas? Elas se concentram em torno de alguns pontos, que convém resumir. Na teologia da libertação, Althusser vê, sobretudo, um materialismo puro, um materialismo “totalmente nu” que se articula em torno de certos verbos (comer, beber, vestir-se) que são próprios tanto ao marxismo quanto à linguagem do “Juízo uni-

29 L. Althusser, *Thèses de juin 1986*, op. cit., Thèse II.

30 L. Althusser, *Sur la théologie de la libération*. Suite à um entretien avec le P. Breton, 28 de março de 1985 (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

versal”): um materialismo de origem cristã, uma prática materialista de ascendência religiosa, mais do que uma teologia materialista (esta última, como foi o caso do materialismo dialético, suscita enquanto conceito a mesma impressão cômica que temos quando se ouve falar dos “logaritmos amarelos”). Isso no que concerne aos conteúdos. Em segundo lugar, a hipótese prática articula-se em torno de uma definição da pobreza como sujeito que revela a urgência da ação. “O choque da miséria sem nome é o *primum movens* desta teologia. Os teólogos da libertação chegaram ao mais urgente. O Cristo chegou ao mais urgente”. Isto no que concerne ao sujeito, e, na perspectiva de Althusser, isto é, uma posição não metafísica, ou melhor, pós-metafísica, já que pós-burguesa, à margem da conotação metafísica do sujeito dada pelo racionalismo burguês. O novo sujeito é definido, ao contrário, a partir do lugar irracional de suas necessidades e de sua prática. No que concerne ao método, enfim, a prática desse povo de pobres define-se não mais no quadro de uma teoria da redenção, mas justamente em uma perspectiva prática de libertação – uma prática crítica, concreta, revolucionária.

É aqui, sublinha Althusser, que a prática pode novamente exprimir-se – no interior de novas condições de aplicação – como posição e desenvolvimento do “vazio de uma enorme distância tomada” frente a toda concepção idólatra – contra a idolatria do dinheiro ou contra a superstição de um Deus fundador e garante da ordem social. O vazio: ou dito tal como aparece em outros textos desse último Althusser³¹, “o vazio infinito de uma distância tomada” em face de todas as concepções dialéticas, sempre idealistas; um sentimento de vazio que tem todas as características da percepção negativa e mística do ser (as referências de Althusser vão de Eckhart a Silesius, de Nietzsche a Heidegger) – mas uma “tomada de distância” que, justamente em seu caráter extremo, revela-se novamente o lugar de um máximo de possibilidades, o lugar da potência. Não é por acaso que Althusser discute aqui, de um lado, os filões da interpretação cristã (agostiniana, franciscana) do conceito aristotélico de potência como possibilidade perspectiva, criadora, e de outro lado, as posições vitalistas que, criticando asperamente o positivismo, destroem o europel do cientificismo e descrevem o horizonte da necessidade através das imagens do caos e do acontecimento. É aqui, portanto, que o materialismo aleatório é explicado a partir de outro ponto de vista, não mais simplesmente enquanto posição de uma alternativa teórica, mas como posição prática de uma totalidade invertida, enquanto extrema tensão de uma distância e de uma pobreza que são, não apenas no paradoxo, mas também no ser real, a única fonte de ação potente.

31 L. Althusser, Conversation avec le P. Breton, 7 de junho de 1985 (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

Maquiavel filósofo ou o lançamento do Ser

Feuerbach escreveu que toda filosofia nova se anunciaria através de uma palavra nova: para ele era a noção de homem, para Althusser a palavra nova é “sorte” [*aléa*]. Neste ponto, a dimensão filosófica de Maquiavel pode ser exposta³². Uma dimensão filosófica que cria a política nova, que a organiza de maneira geral como figura do ser. A “sorte”, pois, uma “sorte” que “nenhum lance de dados” jamais conseguirá abolir (“um lance de dados jamais abolirá o azar”) (sic). Mallarmé, com seu lance de dados, podia ainda pensar que ele determinava o ser: tratava-se de uma operação dialética. Apesar da dialética, o lance de dados não determina o ser a não ser descobrindo-o como ser negativo, como vazio. Não é a determinação que está em primeiro plano nesse jogo, mas o simples “lançamento dos dados”: “o lançamento” é uma “sorte” – a determinação é aleatória, não dialética, e se o “lançamento” determina o ser, ele o determina unicamente enquanto vazio de predeterminação, de finalidade, de fixação. A determinação é a indeterminação: “‘lançamento’ próximo do lançamento do ser de Heidegger ou a abertura do vazio”. No interior desse vazio abrem-se as infinitas possibilidades da intervenção desconstrutiva da fixação do real, da ideologia dominante e, simultaneamente, as inumeráveis possibilidades da prática revolucionária tal como esta tem sido definida desde Epicuro até a “revolução permanente” e o maoísmo. A filosofia é sempre, pura e simplesmente, política. O materialismo dialético, bem como todas as outras formas bastardas do materialismo, não pode ser superado até que se leve até o fim a definição da filosofia enquanto “*Kampfplatz*”, como terreno no qual se jogam os diversos caracteres aleatórios das posições. Mas a única posição verdadeiramente filosófica é aquela que assume o lançamento do Ser, o “lançar-se” no ser, enquanto exclusiva. O filósofo do materialismo aleatório é similar a certos heróis do Oeste americano que sobem no trem em marcha e se deixam conduzir até onde o trem lhes leve. Esse herói filosófico não tem nada a ver com o materialista que burocraticamente consulta o horário e decide o destino de seu trem. O filósofo do materialismo aleatório é um novo agitador IWW³³, que porta a revolução onde quer que lhe conduza o trem do ser. Se regressarmos, de modo maquiaveliano ou marxiano, da metáfora à imagem filosófica, poderemos descrever o real não mais como uma verticalidade que conduz de um em cima

32 L. Althusser, Machiavel philosophe, 11 de julho de 1986 (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

33 IWW: Industrial Workers of the World [Trabalhadores Industriais do Mundo] ou “Wobblies”, militantes sindicalistas revolucionários dos Estados Unidos que, no início do século, viajavam “clandestinamente” nos trens.

para um embaixo, de um cume a uma base, do Estado e do centro capitalista à sociedade e aos circuitos da produção, mas como uma superfície cujo centro tomamos, uma circunferência compacta e, finalmente, as margens que se estendem para além dos limites dessa mesma circunferência. Nele concentram-se o Estado, os partidos políticos, os fabricantes ideológicos do ser: ora, ele perdeu toda a sua consistência, é um buraco vazio que só a ideologia suscita. Se analisarmos a circunferência em torno do centro vazio, se nos revelará a existência dessa sociedade pós-moderna que a unificação contínua e contígua dos AIE produziu. Esse círculo é o todo: o todo da dialética, o triunfo da filosofia hegeliana do espírito objetivo – a realização absoluta do espírito, o “fim da história”, como Kojève bem compreendeu. A história é aqui resolvida na administração, a realização eficaz da obra dos AIE mostra-se como ordem, regularidade, espessura insignificante do real. Enfim, encontramos o terceiro espaço, o espaço além do real, o espaço que se abre ali onde o todo burocrático mostra seu limite: “além deste limite os bilhetes não têm mais valor”, como disse Queneau a propósito do metrô parisiense. Trata-se da margem, o único lugar vital, porque constituído de “lançamentos do Ser”. Esta margem repousa sobre o círculo da totalidade e infiltra nele através dos interstícios de resistências e das ilhas de comunismo. Mas, sobretudo, a partir desta margem, abrem-se os movimentos livres de reconstrução cultural para além da exploração e da opressão política, momentos de existência coletiva comunista. A filosofia retorna ao povo, constrói novos sujeitos e estende-se agressivamente contra o vazio do centro e de seu círculo, vazio o primeiro, ideológico o segundo, ambos não-essenciais. Este é, pois, o ensinamento de Maquiavel, o filósofo, – e é aí que se recompõem desta maneira todos os fios que haviam sido tecidos na última etapa do pensamento de Althusser em torno da imagem de uma refundação do político que encontrou em Maquiavel seu filósofo. Na sociedade do pós-moderno, que a ação dos AIE construiu enquanto sociedade compactada ideologicamente, já não há espaço sequer para a ficção da dialética. Tal é a ruptura que temos experimentado e suportado, tal é a ruptura que o movimento socialista é organicamente incapaz de superar. Mas esta sociedade pós-moderna, compacta e ideologicamente organizada, esta sociedade do fim da história, é vazia, insignificante e totalmente negativa. O totalitarismo que a sustenta e a representa é frágil. O aleatório é a característica ontológica desta estrutura. Além desses limites, nas suas fronteiras, somente lá, se desenvolve uma ontologia nova, da resistência e da potência. No interior dessas margens, a inversão completa da totalidade central é produzida, ou melhor, constrói-se como redescoberta contínua do aleatório das estruturas do poder, da vacuidade do centro. No terreno da ideologia, daí em diante

completamente afirmada, que resume em si as dimensões do ser, desenvolve-se a resistência, a busca do comunismo. Assim conclui-se o ensinamento de Althusser: ele porta em suas consequências extremas os princípios críticos a partir dos quais transformou-se a análise do pensamento de Marx nos anos 1960 e abre a perspectiva de um prolongamento desta análise na sociedade capitalista da subsunção real – em que a luta contra a ideologia é também uma luta contra a exploração na produção. Não será fácil enterrar esta intuição de futuro, da luta comunista por vir.

Esta contribuição não teria sido possível sem a ajuda fraternal de Yann Moulier-Boutang, autor de Louis Althusser. Une biographie, volume I, Grasset, Paris, 1992, e sem a colaboração dos arquivos IMEC onde está o conjunto dos escritos de Louis Althusser. A Yann Moulier-Boutang e a Oliver Corpet, diretor do IMEC, meu vivo reconhecimento.

Referências

ALTHUSSER, L. P. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *Cahiers Machiavelli*, 1962-1963 (Arquivos IMEC).

_____. *Ce qui ne peut durer dans le PCF*. Maspero, Paris, 1978.

_____. *Conversation avec le P. Breton*, 7 de junho de 1985 (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

_____. Enfin la crise du marxisme. In: *Il Manifesto, Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, Le Seuil, Paris, 1978, p.242-253.

_____. *Intervention au Colloque de Venise sur la crise du marxisme*, novembro de 1997 (folhas manuscritas, Arquivo IMEC).

_____. *L'avenir dure longtemps*, Stock-IMEC, Paris, 1992.

_____. La solitude de Maquiavel. In: *Futur antérieur*, Paris, L'Harmattan, n. 1, p.26-49, primavera de 1990.

_____. *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965, vol. II, p. 50 e p.171. Em português: *Ler o Capital*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1980.

_____. *Filosofia y Marxismo*. Entrevista por F. Navarro, Siglo XXI editores, Mexico, 1988.

_____. *Machiavel philosophe*, 11 de julho de 1986 (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

_____. *Postface à l'interview de F. Navarro* (folhas datilografadas, Arquivos IMEC).

_____. *Sur la philosophie marxiste* (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

____. *Sur la théologie de la libération*. Suite à um entretien avec le P. Breton, 28 de março de 1985 (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

____. *Sur le materialisme aléatoire* (folhas manuscritas, Arquivos IMEC).

____. Spinoza. Trabalhos preparatórios para Autobiografia, 1986 (datilografado, Arquivos IMEC). Em português: L. ALTHUSSER. Espinosa, em *A Corrente Subterrânea do Materialismo do Encontro*, *Revista Crítica Marxista*, n. 20, 2005, pp. 15-18.

____. Thèses de juin 1986 (folhas datilografadas, Arquivos IMEC).

VINCENT, Jean-Marie. La lecture symptomale chez Althusser. In. *Sur Althusser passages*. Futur antérieur. Paris: Editions L'Harmattan, 1993.

RANCIÈRE, Jacques. Sur la théorie de l'ideologie. La politique d'Althusser, in "L'homme et la société", n. 27, Editions Anthropos, 1973. Em português: J. Rancière, *Sobre a teoria da ideologia*, A política de Althusser, Porto, Portucalense Editora, 1971.

■.....**Antônio Negri**, militante anticapitalista e filósofo materialista. Mundialmente famoso por ter escrito os polêmicos *Império* e *Multidão* com Michael Hardt, é um dos mais destacados estudiosos contemporâneos de Spinoza e de sua estirpe maldita do materialismo.

Tradutor

■.....**Pedro Eduardo Zini Davoglio**, bacharel em direito pela UFSC e mestrando em direito político e econômico pela U.P. Mackenzie. Bolsista CAPES/ProSup. email: pedrodavoglio@gmail.com.